

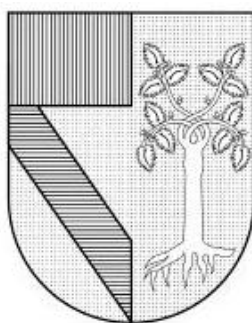
# UNIVERSIDAD PANAMERICANA

---

## FACULTAD DE FILOSOFÍA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN  
PÚBLICA

Acuerdo No. 975026



"Deber, virtud y razón práctica en la *Metafísica de las Costumbres* de Immanuel Kant"

## TESIS

Que para obtener el grado de  
**DOCTOR EN FILOSOFÍA**

Presenta:

**VICENTE DE HARO ROMO**

Director de Tesis: DR. ALEJANDRO G. VIGO

México, D.F.

2012

A Casandra,  
*una est columba mea, perfecta mea.*

A mis padres, Vicente y Georgina,  
a mis hermanas, Georgina y Martha,  
a mis abuelos, Aba y Romo, Martha y Manuel (†),  
a mi tío Alberto y a su familia.

## Agradecimientos

Cuando Kant aborda el deber de gratitud (del que se habla en este trabajo), sugiere que ésta muchas veces no puede traducirse en acciones retributivas correspondientes pero al menos debe reflejarse en una sensibilidad o cordialidad especial. Mi aprecio por todos aquellos que hicieron posible este trabajo va más allá de eso. En primer lugar, por las personas a quienes la tesis está dedicada, cuya inspiración y amor me sostuvo a lo largo de todo el tiempo de la elaboración del trabajo. No puedo manifestarles suficientemente mi cariño y mi aprecio por haberme acompañado en un itinerario que fue difícil por su propio objeto y por mis propias debilidades y limitaciones personales.

Guardo también un agradecimiento enorme para el Dr. Alejandro G. Vigo, *mein Doktorvater*: su ejemplo de integridad personal e intelectual y de pensamiento riguroso y profundo ha sido verdaderamente invaluable. Considero una bendición especial el haber podido trabajar a su lado y haber recibido su orientación y ayuda. Si algo espero de mi propio trabajo filosófico es conseguir algún día no ser del todo indigno del privilegio que fue ser dirigido por el Dr. Vigo y preservar su amistad y su benevolencia. Quiero agradecer también a la Dra. Rocío Mier y Terán, por su apoyo y confianza, y por su ayuda en particular para que yo pudiese trabajar con el Dr. Vigo. Al Dr. Héctor Zagal, al Dr. Luis Xavier López-Farjeat y al Dr. Alberto Ross les debo en muy buena medida mi formación académica y su ejemplo de una vida generosamente dedicada a la reflexión y al saber. También agradezco a mis colegas y amigos de la Facultad de Filosofía y el Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana, especialmente a Sandra Anchondo, Fernando Galindo y Ma. Elena García-Peláez, así como a mis alumnos en dicha institución. No puedo dejar de mencionar al Prof. Stefan Müenzing, cuyas enseñanzas en el idioma de Goethe me abrieron la puerta a la sabiduría kantiana.

Agradezco mucho también al Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, donde hice dos estancias semestrales de investigación y fui acogido y orientado por el Dr. Alejandro Llano, el Dr. Ángel-Luis González y el Dr. José Ma. Torralba. A este último le agradezco particularmente su ayuda en la exploración bibliográfica y sus comentarios a mis ideas en el seminario kantiano que, dirigido por el Dr. Vigo, compartimos también con Felipe Schwember y con Orlando Poblete. Recuerdo también con especial cariño a Ariadne Pérez, David González Ginnochio, Lourdes E. Verano, Stéfano Straulino, Mauricio Lecón, Cecilia Coronado, Juan Martín Prado, María Inés Bayas, Leonardo Ruiz, Fernanda Crespo y Juan Francisco Franck: su amistad y hospitalidad en mis estancias en España han sido cruciales para que este barco tocara puerto. La fuerza que me dan mis amigos Erick, Omar, Adrián, Eduardo, David, Gustavo, Gabriel, ha sido también indispensable. A todos ellos, mi deber de gratitud: un deber de amor y de justicia.

## Deber, virtud y razón práctica en la *Metafísica de las costumbres* de I. Kant

Portada	1
Dedicatoria	2
Agradecimientos	3
Índice	4
Tabla de abreviaturas	6
<b>Introducción</b>	<b>7</b>
<b>1. Fines, máximas y deberes</b>	<b>19</b>
1.1 Introducción	19
1.2 El fin como materia de la máxima	25
1.3 La posibilidad de un fin que es deber	39
1.4 Estructura, función y generalidad de las máximas	46
1.5 La distinción entre voluntad y arbitrio ( <i>Wille – Willkür</i> )	66
<b>2. Tránsito de la crítica de la razón práctica a la doctrina de la virtud</b>	<b>77</b>
2.1 Introducción	77
2.2 De la crítica al sistema	83
2.3 El principio supremo de la virtud	94
2.3.1 El concepto de una deducción en la filosofía práctica	98
2.3.2 Deducción del principio supremo de la virtud: de los fines de la acción al interés de la razón	101
2.4 Las tres fórmulas del imperativo categórico y el principio de la virtud	116
2.5 El principio de la virtud como proposición sintética a priori	127
2.5.1 El contenido empírico presupuesto en la Doctrina de la virtud	130
2.5.2 Antroponomía, autonomía y autocracia	146
<b>3. La doctrina de la virtud</b>	<b>154</b>
3.1 Introducción: virtud, vicio y ausencia de virtud	154
3.2 La necesidad de la virtud y sus presupuestos teóricos	168
3.2.1 La virtud frente al mal radical	168
3.2.2 La <i>Gesinnung</i> virtuosa como condición necesaria	179
3.3 Las precondiciones estéticas de la receptividad del deber	185
3.3.1 El sentimiento moral	192
3.3.2 La conciencia moral	197
3.3.3 El amor al prójimo o filantropía	206
3.3.4 El respeto a uno mismo	209
3.4 Los prerequisites morales de la virtud	212

3.4.1 El dominio moral de sí mismo	213
3.4.2 La apatía moral	218
3.5 Principios de la doctrina pura de la virtud	222
3.5.1 El fundamento adecuado a cada deber de virtud	224
3.5.2 La crítica a Aristóteles: el medio virtuoso frente a la ética de máximas	226
3.5.3 Los deberes de virtud y las capacidades humanas para su cumplimiento	238
<b>4. Los deberes de virtud</b>	<b>241</b>
4.1 Introducción	241
4.2 Deberes hacia uno mismo	248
4.2.1. La aparente contradicción de los deberes hacia uno mismo	248
4.2.2. Deberes perfectos hacia uno mismo	263
4.2.2.1 Argumentos contra el suicidio y la automutilación	265
4.2.2.2 El deber de castidad y las condiciones para el ejercicio moral de la sexualidad	271
4.2.2.3 El deber de temperancia	280
4.2.2.4 El deber de veracidad y el riesgo del autoengaño	283
4.2.2.5 El deber contra la avaricia	292
4.2.2.6 El deber de la auténtica humildad	294
4.2.2.7 El deber del hombre como juez de sí mismo	296
4.2.3 Deberes imperfectos hacia uno mismo	302
4.3 Los deberes hacia otros	308
4.3.1 Hacia otros seres humanos	308
4.3.1.1 Deberes de amor	312
4.3.1.1.1 El deber de benevolencia	317
4.3.1.1.2 El deber de gratitud	319
4.3.1.1.3 El deber de simpatía	321
4.3.1.2 Deberes de respeto	325
4.3.1.3 La dialéctica entre amor y respeto: la teoría kantiana de la amistad	328
4.3.2 Hacia seres no humanos: la anfibología de los conceptos morales de reflexión	334
4.3.2.1 Deberes respecto a seres infrahumanos: el ecologismo kantiano	341
4.3.2.2 Deberes respecto a seres sobrehumanos: el cumplimiento de los deberes como mandatos divinos	344
<b>5. Metodología de la virtud</b>	<b>348</b>
5.1 Introducción	348
5.2 Didáctica ética: dogmática, dialógica, catequética y casuística	349
5.3 Ascética ética	359

<u>5.4 El "Fragmento de un catecismo moral"</u>	<u>362</u>
<b>Conclusiones</b>	<b>368</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>384</b>

### Tabla de abreviaturas\*

ApH	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i>
AP Mrongovius	<i>Anthropologie (C.C. Mrongovius).</i>
GTP	<i>Über das Gemeinspruch, das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis</i>
GMS	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>
IGA	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i>
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i>
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i>
KU	<i>Kritik der Urteilskraft</i>
MAM	<i>Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte</i>
MdS	<i>Metaphysik der Sitten</i>
Ped	<i>Pädagogik (Rink)</i>
Refl	<i>Reflexionen</i>
RGV	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i>
UvR	<i>Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen</i>
VzM	<i>Vorlesung zur Moralphilosophie (Collins-Menzer [Mrongovius])</i>

---

\* Todas estas obras de Kant son citadas, como es habitual en el ámbito académico, por la paginación del correspondiente volumen en la edición Real Academia Prusiana de Ciencias (*Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1900 y ss), actualmente Academia Alemana de Ciencias. Como es usual la KrV se cita según sus dos ediciones (A-B) y las *Reflexionen* por el número correspondiente. La VzM que utilizo en el trabajo es la de Collins, completada por Menzer a la luz del manuscrito de C.C. Mrongovius. Las traducciones que uso se recogen en el listado bibliográfico final y se indican a pie de página en las citas textuales. En el caso concreto de los *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre*, texto básico al que se dedica este estudio monográfico, he trabajado con la edición nueva de Bernd Ludwig (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2008), acompañada con una introducción del mismo Ludwig y un estudio de M. Gregor.

## Introducción

La recepción de la ética kantiana, desde la propia vida de Kant hasta hoy en día, ha sido desconcertante. Por un lado, se reconoce con razón al filósofo de Königsberg como uno de los más grandes pensadores morales de Occidente. Y por otro, suele caracterizarse su ética con una serie de tesis insostenibles (como la de una acción "por deber" que no tendría finalidad propia, o la de una disyunción excluyente entre la acción que sigue el imperativo hipotético y aquella que cumple con el categórico, la anulación completa del deseo y la emoción en la acción emprendida por el motivo moral, la exigencia absurda de una imparcialidad completa al momento de actuar, etcétera). Se le desacredita con generalizaciones que a menudo son inconsistentes entre sí (se le acusa de un rigorismo inhumano en la aplicación del *test* del imperativo categórico y a la vez se le acusa - increíblemente- de haber puesto las bases del relativismo moral contemporáneo y se dice que las máximas son fácilmente manipulables y cualquier acción podría ser validada por dicho *test*). El lego en la materia bien podría sentirse perplejo ante tal presentación de uno de los mayores pensadores en la Historia de la Ética. Me temo que su desencanto terminaría por afectar a su idea de la Filosofía en general.

Lo cierto es que ninguna de estas posturas se sostiene ante una lectura atenta de alguna de las obras morales de Kant por separado, y mucho menos, en una interpretación de estos textos en sus relaciones internas y en su totalidad, realizada con el mínimo rigor y caridad hermenéutica que deben caracterizar toda lectura auténticamente filosófica. Aun

así, algunas de estas aproximaciones prejuzgadas pueden al menos comprenderse mejor -aunque no justificarse- si se tiene en cuenta que, entre las obras morales de Kant, la más conocida es la *Fundamentación*, y que, en el mejor de los casos, se revisa también la *Crítica de la razón práctica*, ambas en el nivel de lo que Kant comprendía como una "propedéutica" para el posterior desarrollo del sistema moral, que sería llevado a cabo en una "metafísica de las costumbres".

Esta tesis pretende justamente exponer una interpretación *integral* del pensamiento moral kantiano, mediante un estudio monográfico de la última de sus obras morales: la Doctrina de la virtud (*Tugendlehre*), segunda parte de la *Metafísica de las costumbres* (*Metaphysik der Sitten*), publicada en 1797, siete años antes de la muerte de Kant. Propongo en este trabajo un análisis de las relaciones de dicha obra con las anteriores (desde la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pasando por la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*, hasta la *Religión en los límites de la mera razón*, sin dejar de atender a las *Lecciones* y a las *Reflexiones*, así como a algunas analogías arquitectónicas con las obras que conciernen al uso teórico de la razón, en concreto con la *Crítica de la razón pura*). En primer lugar, intento aprovechar algunos pasajes de la Doctrina de la virtud para reconstruir lo que podríamos llamar una "teoría kantiana de la acción" y después comento el texto puntualmente para analizar lo que podría caracterizarse como la "ética material" de Kant: el sistema de los deberes de virtud, o de los "fines que son deberes", según expresión del propio filósofo.

No es la intención fundamental de este estudio monográfico el realizar una defensa del pensamiento ético de Kant, aunque como se verá, la lectura integral que propongo responde a los malentendidos antes mencionados, y ofrece elementos también para enfrentar objeciones de mayor calado y pertinencia. En última instancia, propongo una interpretación sin las groseras fisuras y elementos contraintuitivos que se le suelen

achacar al filósofo de Königsberg. Pretendo también una lectura sistemática y argumentativa de la ética kantiana, la cual en mi opinión configura, al menos desde el periodo crítico, una unidad coherente. Evidentemente, en la exposición de los deberes concretos de virtud, refutaré la visión del "formalismo" ético kantiano. En la aproximación a la Doctrina de la virtud encontraremos además los fundamentos de una teoría kantiana del juicio moral, que como tal no se desarrolla en ninguna de sus obras pero que se muestra como indispensable para la comprensión de lo que propone el pensador de Königsberg. Recientemente, el lúcido trabajo de Barbara Herman (cuyas obras<sup>1</sup> ofrecen varias claves heurísticas que tomaré en cuenta en este escrito) ha ofrecido una cierta reconstrucción de la teoría kantiana del juicio moral, aunque sin intenciones exegéticas. En esta tesis atenderé a sus sugerencias haciendo una mayor referencia al texto del propio Kant.

Así, defenderé que lo expuesto en la Doctrina de la virtud es perfectamente consistente con la filosofía moral kantiana de la *Fundamentación* y de la segunda *Crítica*, contra lo que algunos han pensado respecto a una "regresión" de Kant a las éticas clásicas en el último periodo de su producción intelectual. La *Metafísica de las costumbres* fue despreciada desde su aparición por la supuesta "senilidad" de su autor; si bien es cierto, Kant no pudo ocuparse de su edición con la atención dedicada a las obras anteriores (es por ello que existen algunos problemas de compaginación en la Doctrina del Derecho o *Rechtslehre*, primera parte de la obra, y algunas inconsistencias entre la Introducción general y el desarrollo efectivo del tratado<sup>2</sup>), la *Metafísica de las costumbres* había sido

---

1 En concreto y principalmente: *Morality as Rationality: a Study of Kant's Ethics*, Harvard Dissertations in Philosophy, Garland Publishing, 1990; *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, Massachusetts, 1993; y HERMAN, Barbara, *Moral Literacy*, Harvard University Press, New York, 2007.

2 Aunque estos problemas afectan principalmente a la *Rechtslehre* y no a la *Tugendlehre* que es objeto de este trabajo, realizo este estudio con la edición corregida de Bernd Ludwig, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Metaphysik der Sitten: Zweiter Teil)*, Mit einer Einführung >Kant's System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten< von Mary Gregor, herausgegeben und eingeleitet

concebida en sus líneas generales desde mucho antes, y ofrece elementos cruciales para comprender la aplicación del principio moral que Kant había aislado e identificado desde la *Grundlegung* y justificado en sus pretensiones de validez y en su efectividad en la *Kritik der praktischen Vernunft*.

Kant no retrocede en la *Tugendlehre* a una moral pre-crítica: por el contrario, desde la fundamentación a priori de la ética procede a una consideración de la agencia racional atenta a los rasgos fundamentales de la naturaleza humana, y aplica así el imperativo categórico a la consideración de deberes concretos, que se denominan "deberes de virtud" (*Tugendpflichten*) en tanto requieren fortaleza moral para su cumplimiento y suponen una especie de "jurisprudencia moral" en los diversos niveles en los que se estructuran las máximas por las cuales la acción humana adquiere inteligibilidad. De este modo, el estudio monográfico que aquí presento cuenta también como una muestra de que la etiqueta del "deontologismo" -si se entiende como opuesta a la de la "ética de la virtud" o a la de la "ética de los bienes"- no es adecuada al pensamiento de Kant, que, desde su consideración del deber, ofrece también una comprensión de la virtud y un sistema estructurado y jerarquizado de fines -de bienes- que la propia razón muestra como obligatorios ante el arbitrio humano. Algunos comentaristas han tratado, recientemente, de hacer pasar la ética kantiana como una "ética de la virtud". Mi intención en este trabajo es más bien relativizar la aplicación de dichas categorías y animar al estudio de lo específico de la ética kantiana sin la distorsión y la nivelación que dichas "etiquetas" generalmente suponen.

---

von Bernd Ludwig, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990. En cuanto a la traducción castellana, uso la de Adela Cortina y Jesús Conill, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, 4ª. ed., 2005, aunque la modifiqué en algunos puntos -lo indico en cada caso- y confronto los textos siempre con la edición de Ludwig. He citado siempre, tanto esta obra como el resto de los textos kantianos, según la numeración de la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias (*Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1900 y ss), actualmente Academia Alemana de Ciencias. En el caso de la *Crítica de la razón pura*, como es usual, distingo las dos ediciones con las letras A-B.

Me parece que la *Metafísica de las costumbres* ha sido generalmente desatendida y aún más en nuestro ámbito castellanoparlante. En lengua germánica la mayor parte de la bibliografía sobre ética kantiana la tiene en cuenta -y existen estudios que la trabajan puntualmente, como el de Andrea M. Esser<sup>3</sup>, entre otros-, y en lengua inglesa se cuenta con el trabajo monográfico de Mary Gregor<sup>4</sup> y algunos otros más recientes<sup>5</sup>. Lo cierto es que, como subrayó la propia Gregor, de haberse atendido más a la *Metafísica de las costumbres*, y en concreto a la Doctrina de la virtud, confusiones como las relativas al "formalismo ético" kantiano o especulaciones sobre cómo debía usarse el *test* del imperativo categórico, nunca se hubieran presentado.<sup>6</sup> El propio Kant había aplicado ya, en la obra que nos ocupa, su principio moral en la derivación y exposición sistemática de una ética material sin duda digna de considerarse. La *Metafísica de las costumbres* muestra, además, que una teoría kantiana del juicio moral no puede depender del todo del imperativo categórico: requiere de ciertos presupuestos de la teoría de la acción, de un análisis de la recepción sensible de la motivación moral, de las condiciones de la agencia humana -siempre encarnada, social, comunicativa, y también siempre finita y falible. Requiere una consideración de la deliberación moral en toda su amplitud, realizada en contextos e instituciones concretas y particulares, y de la autotransparencia como tarea primordial de los seres humanos, cuya vocación al autoconocimiento no se distingue en última instancia de la búsqueda de la sabiduría y del hacerse cargo ejecutivamente y de manera indelegable de la propia existencia.

---

3 ESSER, Andrea Marlen, *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2004

4 GREGOR, Mary J, *Laws of Freedom*, Oxford, Blackwell, 1963.

5 V.gr. *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* (ed. Mark Timmons), OUP, New York, 2002; *Kant's Ethics of Virtue* (Betzler, ed.), Walter de Gruyter, Berlin, 2008 y BAXLEY, Anne Margaret, *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, Cambridge University Press, New York, 2010.

6 Cfr. GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit.,p. xi.

En el primer capítulo del trabajo ofrezco una visión -necesariamente general- de la teoría kantiana de la acción. En concreto me ocupo de la relación entre máximas y fines, y de la posibilidad de un fin de la volición humana que sea determinado, a priori, como obligatorio: un fin que sea un deber tener por tal. Este es el principal rendimiento que obtengo de la Introducción general a la *Metafísica de las costumbres*. Para ello, me detengo también en una reflexión amplia sobre la estructura y la finalidad de las máximas como unidad semántica mínima en la inteligibilidad del actuar humano, y también aprovecho una distinción terminológica propia de la *Metaphysik der Sitten*: la que se hace entre voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*). Se establecen así dos planos que, aunque eran contextualmente identificables en las obras morales anteriores del propio Kant, sólo en este texto se detallan en su especificidad, y que permiten una comprensión más clara de la autonomía y de la libertad misma entendida como la determinación efectiva de la razón en nuestra facultad de desear.

El segundo capítulo explica el paso desde el imperativo categórico hasta lo que Kant denomina el "principio supremo de la virtud", que funcionará como principio de la derivación de los deberes concretos de virtud en el despliegue de la *Tugendlehre*. Abordaré el tema de cómo la "metafísica de las costumbres" en tanto disciplina fue proyectada desde las primeras obras del período crítico y de qué posibles diferencias hay entre dicha proyección y lo que Kant realmente llevó a cabo en el texto de 1797. Después, en tanto dicho tránsito -del imperativo categórico al principio de la virtud- es caracterizado por Kant como una *deducción*, me detendré a explicar el sentido de una "deducción trascendental" y su limitación en el uso práctico de la razón, y propondré una deducción del principio supremo de la virtud referida, no sólo al carácter teleológico del arbitrio humano, sino incluso al de la propia razón pura, que también tiene su fin: éste es el *interés de la razón*. Mostraré, pues, la estructura teleológica profunda y bien diferenciada que se presupone en el planteamiento de la filosofía

práctica de nuestro autor. También me permitiré una digresión para explicar, puesto que el principio supremo de la virtud es una proposición sintética a priori, el origen del contenido empírico que éste supone y cómo la epistemología kantiana ofrece recursos para identificar los procesos de formación de conceptos empíricos que luego son operativos en la consideración de la naturaleza humana que es regulada por dicho principio. Finalmente, comentaré de cuál de las fórmulas del imperativo categórico ha de derivarse el citado principio supremo de la virtud y explicaré dos conceptos más específicos de la *Metafísica de las costumbres*: los de *autocracia* y *antroponomía*, a la luz de sus relaciones con conceptos mejor conocidos y más claramente basilares en el pensamiento moral kantiano -como es sin duda el ideal de *autonomía*.

En el tercer capítulo abordaré la idea kantiana de virtud (*Tugend*): su oposición lógica con la debilidad moral o mera ausencia de virtud (*Untugend*) y su oposición real con el vicio (*Laster*). La virtud es planteada por Kant como el principio moral en *lucha*, por lo que en este punto emprenderé una excursión a la *Religión en los límites de la mera razón* para exponer someramente el tema del mal radical en Kant y cómo la virtud se enfrenta a esta propensión al egoísmo y al autoengaño de modo diacrónico, progresivo y asintótico, en la forja del propio carácter moral. Abordaré también -a la luz del texto de la *Religión*- el tema de la *Gesinnung* o disposición fundamental de ánimo, que se presupone virtuosa para poder hablar de virtudes concretas y que me obligará a distinguir entre diversos niveles de máximas y de motivación para dar cuenta de las sutilezas de la teoría kantiana de la imputación moral.

En ese mismo tercer apartado, expondré uno de los temas de mayor relevancia en la revisión de la *Tugendlehre*: el de las "prenociones estéticas para la receptividad del deber". El sentimiento moral, la conciencia (en sentido moral: *Gewissen*), el amor al prójimo y la autoestima o respeto a uno mismo serán estudiados como precondiciones

para la identificación de lo moralmente relevante y para el ejercicio del juicio moral, cuyo estudio por tanto es mucho más completo desde esta consideración que si se intenta realizar desde la exclusiva atención al *test* de universalización del imperativo categórico. Estas prenociones estéticas serán analogadas con las *rules of moral salience* que Barbara Herman ha mostrado como necesarias para la aplicación del imperativo categórico.

Estudiaré también los prerequisites morales de la virtud (entendiendo por ellos la exigencia de autodominio y de apatía moral que Kant establece y que hace falta interpretar cuidadosamente para evitar los excesos usuales, propiciados por una cierta retórica estoica del propio Kant, frente a los fenómenos afectivos) y lo que el pensador de Königsberg llama "principios de la doctrina pura de la virtud", que son una serie de tesis que Kant identifica como propias de las éticas antiguas y que hace falta reinterpretar y reubicar adecuadamente en el marco de la filosofía trascendental. En este último punto asumiré una postura crítica respecto a ciertas tesis que Kant atribuye a Aristóteles sin dar cuenta de la profundidad y el detalle con que dichos temas son planteados por el Estagirita. Más que señalar los límites en la comprensión de la ética aristotélica por parte de Kant, me interesa destacar cómo ambos filósofos llegan a conclusiones sorprendentemente similares aunque el pensador moderno no las reconozca en el legado del filósofo antiguo.

El cuarto capítulo se ocupará del despliegue de los deberes concretos de virtud: divididos en deberes con uno mismo y deberes con los demás, y después cada uno de estos subtítulos dividido a su vez en deberes perfectos y deberes imperfectos. La terminología en este punto puede resultar confusa, en tanto Kant es depositario ya de una larga tradición moral en la que se habla de deberes perfectos e imperfectos<sup>7</sup> y él a

---

7 Como expone adecuadamente KERSTING, Wolfgang, *Kant über Recht*, Mentis, Paderborn, 2004,

su vez reformula y transforma estos criterios, que además no son tampoco taxativos o perfectamente determinantes.<sup>8</sup> Puede decirse, sin embargo, que -como veremos con mayor detenimiento a lo largo del trabajo- los deberes perfectos son los que no admiten mayor latitud (*Spielraum*) que la de la formación de su propio concepto- el *qué* del deber-, y por ello tienden a ser deberes negativos, que sólo indican lo que no ha de hacerse; en tanto los deberes imperfectos se refieren a *tener un fin*, y por ello admiten una segunda latitud interpretativa por determinar -en cuanto al *cómo, a quién, cuándo, en qué medida*, etc.- y por ello tienden a ser deberes positivos y meritorios en su cumplimiento. En el cruce de estos dos criterios -deberes con uno mismo o con los demás / deberes perfectos o imperfectos – se encuentra una de las dificultades de composición de la *Metafísica de las costumbres*, de la cual conviene hacerse cargo desde ahora: en la Introducción general a la obra, Kant parece equiparar los deberes perfectos con aquellos que corresponden a la Doctrina del Derecho, y los imperfectos con los correspondientes a la Doctrina de la virtud. En el cuerpo del trabajo, sin embargo, sólo los *deberes perfectos con los demás* son jurídicos: los deberes perfectos con uno mismo son tratados como deberes específicamente *éticos*, es decir, de virtud. Ello puede criticarse como inconsistencia teórica, o, como hace algún autor, puede hablarse de los deberes perfectos con uno mismo como *ius latum*.

Mi postura en este trabajo será muy distinta: en el sistema de los deberes, la diferencia entre ética y Derecho no consiste en dos listas distintas de deberes concretos, sino en dos perspectivas en cuanto al *aspecto motivacional del cumplimiento del deber*: los deberes éticos son los que son cumplidos por el motivo del deber, en consideración de sus máximas, y así la virtud es autocoacción (*Selbstzwang*), en tanto nada ni nadie

---

pp. 202-209, que explica cómo esta distinción se presenta en Grocio, Pufendorf, Leibniz, Wolff y Thomasius. No coincido, sin embargo, con su manera de interpretar la distinción entre ética y Derecho (cf. p. 224), como se verá de inmediato.

<sup>8</sup> Veremos en el desarrollo del trabajo cómo Kant mismo relativiza este criterio al plantear distintas razones por las cuales se puede calificar a un deber como imperfecto.

externo puede obligar al agente a tener un *fin* que él mismo no se pone; en cambio, los deberes jurídicos (*Rechtspflichten*) 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 en el estado de naturaleza.<sup>9</sup> Desde este criterio motivacional referido a los distintos tipos de obligatoriedad y de coacción, no se cuenta con dos listas de deberes en paralelo sino con un juego de perspectivas que permite que todos los deberes jurídicos se conviertan en éticos cuando son cumplidos por el motivo moral -no por el temor a la sanción sino por el deber estrictamente ético de actuar conforme a Derecho. A lo largo de la tesis abundaré en esta línea de interpretación de la distinción entre deberes éticos y jurídicos, y explicitaré la analogía que hace Kant con las relaciones entre espacio y tiempo para mostrar cómo todo lo jurídico puede ser también ético (como todo lo conocido en el espacio lo es también en el tiempo), pero no viceversa. De momento sólo he pretendido dejar bien delimitado el "terreno" del trabajo: esta tesis se ocupará de los deberes de virtud, *incluyendo a los deberes perfectos con uno mismo*, que por no estar sujetos a la coacción exterior son, por pleno derecho y a pesar de su carácter relativamente "negativo" o estrecho, deberes éticos.

Estudiaré, pues, en su integridad los deberes con uno mismo, y enfrentaré las objeciones de quienes dicen que en el mismo concepto de deber con uno mismo se oculta una contradicción, así como la respuesta que Kant adelanta a dicha objeción. Entre los deberes perfectos con uno mismo trataré temas tan interesantes como la prohibición del suicidio y de la mentira -tópico este último sumamente controvertido en la filosofía moral kantiana- y los deberes relativos a la sexualidad, entre otros. Abordaré también los deberes imperfectos con uno mismo y el preponderante papel de la facultad de

---

<sup>9</sup> En esto sigo a FRIEDRICH, Rainer, *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, W.de G., Berlin, 2004, p. 27 y ante todo a VIGO, Alejandro, "Ética y Derecho según Kant", en *Tópicos*, No. 41 (dic. 2011), pp. 105-158.

juzgar (*Urteilskraft*) en el manejo de la latitud propia de estos deberes (si bien dicha facultad es convocada en el manejo de ambos tipos de latitud: como veremos, también los deberes perfectos tienen su casuística, en tanto es la facultad de juzgar la que ha de determinar qué casos caen bajo su concepto).

Después la tesis se ocupará de los deberes hacia otros: hacia otros seres humanos (deberes de amor y de respeto, perfectos e imperfectos relativa y respectivamente), y hacia seres no humanos (la Naturaleza, animales no racionales, Dios mismo). En este último tema se presenta una de las cuestiones más interesantes de la *Tugendlehre* por las analogías sistemáticas que contiene: el de la anfibología de los conceptos morales de reflexión, el tratamiento de deberes *respecto a* Dios o la Naturaleza y de cómo en última instancia estos son deberes *con* uno mismo.

Finalmente, el capítulo quinto se ocupará de la metodología de la virtud en la *Tugendlehre*, es decir, de la doctrina del método en esta obra, dividida en didáctica y ascética y de nuevo con analogías arquitectónicas interesantes tanto con la segunda *Crítica* como con otros textos kantianos. Se trata de la ancestral cuestión socrática sobre cómo adquirir y transmitir la virtud, si es que esta puede ser enseñada, o al menos, aprendida. Nos ocuparemos en este apartado del célebre "fragmento de un catecismo moral", interpretándolo a la luz de lo visto en el resto de la obra como instrumento para el ejercicio del juicio moral en forma.

Aunque éste es un estudio monográfico, ciertamente no es un comentario a la Doctrina de la virtud: los primeros capítulos se apartan bastante del orden de la obra para reconstruir sus relaciones con otros textos kantianos y para ofrecer un esbozo de la teoría kantiana de la acción antes de pasar al plano propiamente moral, y los capítulos siguientes de nuevo reordenan algunos temas en aras de mayor claridad expositiva y de enfatizar mis líneas de interpretación. Éstas se enfocan principalmente en mostrar la

ética kantiana como un camino de autoconocimiento; más como un marco normativo para la deliberación moral que como un procedimiento riguroso para la derivación de deberes (y mucho menos para su "construcción" como pretende la corriente rawlsiana) y más como un ideal de formación del juicio y del carácter que como un listado de prescripciones morales concretas. Reitero que para ello he tenido en cuenta no sólo todas las obras específicamente morales de Kant sino también sus tratados antropológicos y de filosofía de la Historia y de la religión, sus obras epistemológicas, evidentemente también la *Crítica del juicio* y hasta las reflexiones inéditas y las lecciones que recogieron sus alumnos y que ahora desempeñan un papel -si bien limitado y relativo- en la interpretación global del pensamiento kantiano.

Iré aludiendo a todas estas fuentes conforme analice la Doctrina de la virtud. Con ello, reitero, mi intención principal es exponer en su integridad el pensamiento moral kantiano, y mostrar que calificarlo como una "ética formal", aparte de suponer una *contradictio in adjecto*, resulta injustificable desde el punto de vista hermenéutico e infecundo desde la perspectiva de una auténtica ponderación filosófica. Otro asunto será coincidir con las argumentaciones puntuales que respaldan cada deber de virtud o con el proceder metódico de la filosofía kantiana, que son, sin duda, discutibles e impugnables, pero representan una de los paraderos intelectuales más sólidos e interesantes si lo que se busca es una aproximación filosófica al ámbito de la acción, de la libertad y de sus horizontes.

## 1. Fines, máximas y deberes

### 1.1 Introducción

Este estudio monográfico de la doctrina kantiana de la virtud ha de enfrentarse, entre otras dificultades (la obscuridad del texto, la imprecisión por parte de Kant en el uso de algunos conceptos, la discusión sobre las modificaciones de su propuesta ética a lo largo de sus diversas obras<sup>10</sup>, etcétera), a algunos malentendidos, inusualmente generalizados, respecto a rasgos fundamentales de la propuesta moral kantiana. La ética de Kant, e incluso su concepción general de la acción, han sido deformados y frecuentemente incluso del todo desacreditados, sin una confrontación cuidadosa con los textos y con aquello que Kant propone realmente. En concreto respecto a la propuesta kantiana de la acción racional en general, y de la moralmente correcta en particular, se sostienen versiones excesivamente simplificadas y algunas del todo implausibles, hasta el punto en que llega a presentarse a la filosofía práctica kantiana como algo del todo insostenible y que difícilmente podría justificar su relevancia histórica y su papel paradigmático en el pensamiento de la Modernidad. Muchos de estos errores interpretativos se explican por la falta de consideración de la *Metafísica de las costumbres* (*Metaphysik der Sitten*), en su totalidad, y en particular de la *Doctrina de la virtud* (*Tugendlehre*). Es por ello que los encararemos a lo largo de este estudio.

---

10 Cf. por ejemplo HELLER, Ágnes, *Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón*, traducción de G. Muñoz y J.I. López Soria, Ed. Península, Barcelona, 1984, pp. 21 a 96. Heller habla de "dos éticas" en Kant, y aunque sostiene que el pensamiento kantiano procede incorporando y corrigiendo sobre una misma estructura que permanece invariable, en el mismo texto afirma después que la *Metaphysik der Sitten* supone "el abandono, por parte de Kant, de la ética de la moralidad pura". En este capítulo y el siguiente mostraré que esto es falso: existe una continuidad considerable entre la *Fundamentación*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Metafísica de las costumbres*, de cuya segunda parte se ocupa este trabajo.

Entre otros malentendidos —algunos de los cuales aparecerán en apartados posteriores e iré tratando de tomar postura respecto de ellos sucesivamente—, una de las principales confusiones es la relativa al papel de los fines u objetivos de la acción en el recuento kantiano de la acción moral. Lamentablemente circulan interpretaciones — incluso en textos no introductorios— en las que el uso del imperativo categórico como prueba o *test* de moralidad supondría la renuncia a la consideración teleológica de la acción: esto representaría un sinsentido, en tanto las acciones no pueden ser siquiera conceptualizadas como tales sin la inclusión de los fines buscados por ellas en un horizonte de sentido; se trataría además de una total negligencia, por parte de la ética kantiana, respecto de las consecuencias de la acción, sean éstas buscadas intencionalmente como fines o simplemente originadas por nuestra voluntad como causa nouménica que se inserta en el mundo de lo fenoménico.

Si bien mi intención en esta tesis no es en sentido estricto la de presentar una defensa de la teoría moral kantiana, sino la de un estudio monográfico de la *Doctrina de la virtud*, sí me parece necesario presentar una versión atenta a la *intentio auctoris*, con una apuesta por la mayor consistencia e inteligibilidad posibles en la propuesta del autor, tanto en lo referente a las relaciones entre sus diversas obras como en la confrontación con la realidad de nuestras experiencias e intuiciones morales.<sup>11</sup> En concreto, respecto de la consideración o rechazo de la dimensión teleológica de la acción, me parece claro que una lectura atenta de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) o de la *Crítica de la razón práctica* (*Kritik der praktischen Vernunft*), bastarían para mostrar que, si bien Kant insiste en que las consecuencias de la acción no pueden ser el criterio determinante de la moralidad,

---

<sup>11</sup> Sin que ello suponga que someteré el juicio de la ética kantiana a una percepción respecto a las intuiciones morales, tal como suele hacerse en una corriente importante de la filosofía actual. Allen Wood muestra convincentemente que ése no es el mejor enfoque para aproximarse a la filosofía moral de Kant, cfr. WOOD, Allen, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2008, p.5.

dichas consecuencias —y el propósito de la acción como la consecuencia buscada en concreto, como finalidad de la misma— no se niegan ni soslayan nunca en el caso de la acción *simpliciter*, y tampoco en el caso de la acción perfectamente moral, e incluso juegan un papel indispensable en el ejercicio del juicio moral que se orienta con el bien conocido *test* que ofrece el imperativo categórico.

El carácter teleológico de toda acción humana que pueda concebirse como tal, queda aún más claro en la *Metafísica de las costumbres*, tanto en la Introducción general — como ha subrayado Barbara Herman<sup>12</sup>— como en concreto en el texto que nos ocupa, en la *Doctrina de la virtud*. Para plantear el aspecto material de la ética, Kant se detiene en esta obra (en la que, a diferencia de las anteriores, ya no pretende aislar y defender los principios a priori de la moral, sino derivar de ellos deberes concretos y explicar la necesidad de la virtud en su cumplimiento en sentido diacrónico y progresivo) a especificar la distinción y las relaciones mutuas entre la materia y la forma de las máximas de acción. Por ello, la *Doctrina de la virtud* es un texto a tener en cuenta si se pretende —como me parece necesario en una consideración completa de la ética kantiana— contar con los conceptos kantianos fundamentales de una teoría de la acción, como requisito indispensable para la comprensión de su propuesta moral.

Mi propósito en este primer capítulo no es ofrecer un panorama completo de lo que hoy llamaríamos la teoría kantiana de la acción. Tampoco estudiaré el funcionamiento del imperativo categórico en tanto criterio del juicio moral.<sup>13</sup> Sin embargo, sí me ocuparé

---

12 Cf. HERMAN, Barbara: *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, Massachussets, 1993, p. 11.

13 Aunque partiré, como se verá cuando nos ocupemos en el capítulo siguiente de la distinción entre los deberes, de la interpretación que considera el *test* de universalización como una peculiar prueba de consistencia interna en las acciones, de manera que la acción moralmente reprochable se muestre, en tanto que universalizada, contradictoria consigo misma o con la agencia racional en general. No me detendré en la defensa de esta interpretación de la prueba de universalización como detector de contradicciones performativas, que es una de los puntos más usualmente criticados —aunque,

de los rudimentos de la concepción kantiana de la relación entre acción, motivos y fines, y de su articulación en lo que Kant llamará una máxima (*Maxime*), y los diversos grados de generalidad en que pueden presentarse estas últimas. Este último punto ha ocupado buena parte de las discusiones en la bibliografía especializada reciente (a menudo oscilante entre las máximas como políticas generales de acción o *Lebensregeln*, y las máximas concretas referidas a cada acción en particular) y me parece fundamental evadir posiciones excluyentes que podrían hacer de la propuesta kantiana sobre la acción más o menos incompatible con la propuesta de evaluación moral a través del imperativo categórico. Es decir, trataré el tema de la estructura y grado de generalidad de la máxima con la intención de que ésta sea concebida de una manera adecuada para la evaluación moral que le ofrece el *test* de universalización. Como veremos en el siguiente capítulo, el principio supremo de la virtud precisamente supone un mandato respecto a tener máximas de fines<sup>14</sup>, por lo cual me parece importante, en este primer apartado, tanto explicar el carácter finalístico de la acción en Kant, como mostrar que dicho carácter se recoge en las máximas como principios subjetivos del actuar.

Me enfrentaré también, en una discusión ya más detallada, a la objeción más o menos frecuente respecto a que las máximas, como principios subjetivos de la acción, serían

---

pienso, sin razón— de la ética kantiana. En cambio, como se verá, sí me ocuparé de otra de las críticas: la relativa al *input* de este procedimiento de universalización: es decir, a la formulación adecuada de las máximas.

14 Como veremos, toda máxima tiene fines; sin embargo Kant usa la expresión *Maxime der Zwecke* para enfatizar que, en el caso de la ética, no se hace abstracción de la motivación fundamental que adopta los fines como tales; a diferencia de la esfera jurídica, que utiliza máximas *de acción*, en tanto se abstrae metodológicamente de la consideración de dichos fundamentos internos de determinación. Cf. GREGOR, Mary J, *Laws of Freedom, A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Blackwell, Oxford, 1963, p.81. En este mismo capítulo, hablaré más adelante de "máximas concretas de acción"; por supuesto, toda máxima es de acción y orientada a fines, pero lo haré para distinguir máximas particulares, instanciadas, de máximas más bien generales o "políticas de vida". Confío, pues, en que el uso de las expresiones "máxima de acción" y "máxima de fin", será comprensible por el contexto, desde el supuesto de que *toda* máxima supone ambos elementos.

manipulables en su forma<sup>15</sup>, en cuyo caso quedaría comprometida la utilidad del imperativo categórico (cuyo funcionamiento depende de ellas) como criterio de moralidad y principio de derivación de los deberes. No abordaré de momento, sino tangencialmente (puesto que en el capítulo siguiente lo haré de modo más puntual), el tema de los criterios para la formación de los conceptos empíricos que dichas máximas requieren para su formulación.

Con esta exposición sobre el carácter teleológico de las máximas, sus diversos grados de generalidad y su susceptibilidad o no de ser manipuladas, trataré de mostrar cómo Kant asume la dimensión teleológica de la acción, que después se integra en la perspectiva propiamente moral. Ello permitirá presentar al imperativo categórico como criterio de validez moral para las máximas, en sus diversos grados posibles de generalidad —si bien, como veremos, el juicio moral kantiano no se agota en el uso de dicho criterio. Todo ello, como he dicho, es facilitado por una lectura de la *Metaphysik der Sitten*, en concreto por aquellos pasajes de la introducción general a la obra y la introducción específica a la *Tugendlehre*, donde Kant ofrece una especie de recuento de las definiciones fundamentales para su filosofía práctica. De esta manera, ofreceré los elementos que mencionaba antes, como necesarios para dar el paso, de la consideración kantiana de la acción en general, a su tratamiento de la acción moral virtuosa, y a la vez iniciaré la interpretación de la *Doctrina de la virtud* siguiendo, relativamente, el propio

---

15 Es la objeción por ejemplo de MacIntyre, en *A Short History of Ethics*, Routledge, Londres, 1966, p.197: "...with sufficient ingenuity almost every precept can be consistently universalized. For all that I need to do is to characterize the proposed action in such a way that the maxim will permit me to do what I want while prohibiting others from doing what would nullify the maxim if universalized." La misma objeción pone Heller en *Crítica de la Ilustración*, ed.cit, p. 65, y es algo muy parecido lo que inquieta a Anscombe en "Modern Moral Philosophy", en *Virtue Ethics* (ed. Por R. Crisp y M. Slote), OUP, N.York, 1997, pp. 27; "His rule about universalizable maxims is useless without stipulations as to what shall count as a relevant description of an action with a view to constructing a maxim about it". Como se verá en este apartado, el problema es que Anscombe parte de que una acción se puede describir de muchas maneras igualmente válidas, lo cual para Kant no es el caso en tanto que la acción debe describirse *como es querida*.

orden de la obra.<sup>16</sup>

Otro de los puntos en los que *Tugendlehre* es a la vez consistente con las obras éticas anteriores y ofrece mayor claridad que ellas, es el concerniente a los distintos niveles en que puede abordarse la voluntad (*Wille*): como razón práctica (*praktische Vernunft*) — como voluntad en tanto que determinada por la razón misma y así auto-legisladora— o como arbitrio (*Willkür*) en tanto subjetiva, orientada a la efectividad de la acción en la consecución de fines concretos y receptiva a las inclinaciones e impulsos de la sensibilidad a la par que determinable por el nivel legislativo superior. También explicaré esta crucial distinción entre *Wille* y *Willkür*, mostrando que, aunque operativo ya, y contextualmente identificable en GMS y KpV, en la *Tugendlehre* este discernimiento explícito de niveles permite refutar del todo algunas de las críticas más tajantes contra la moral kantiana, como aquélla que la tacha de incapaz de acreditar libertad, y por tanto adscripción e imputabilidad, en las acciones moralmente malas, por estar éstas determinadas por los impulsos ciegos de la sensibilidad. La diferencia entre voluntad y arbitrio permitirá aclarar las ambigüedades interpretativas que han dado pie a este tipo de objeciones.

---

16 Sólo seguiré relativamente el orden de la *Tugendlehre* porque, aunque en este capítulo inicial me ocuparé de la Introducción general a la MdS y de la Introducción específica a la misma *Tugendlehre*, no abundaré en aquellos párrafos que tratan sobre cuáles son los fines que son deberes —la propia perfección y la felicidad ajena— y qué suponen, sino hasta el capítulo IV de la tesis, que se ocupará de la derivación de deberes relacionada con cada uno de estos fines obligatorios. Por el momento, sólo trabajaré aquellos pasajes y definiciones necesarios para una comprensión de la teleología de la acción incorporada en la consideración moral, de la estructura y generalidad de las máximas, y de la distinción entre *Wille* y *Willkür*. Mi seguimiento se aparta también del orden de la *Doctrina de la virtud* en cuanto dejo esta distinción entre voluntad y arbitrio para el final del capítulo, mientras que Kant la expone en la Introducción general a la MdS, antes el resto de las nociones de las que me ocuparé en este apartado. Lo hago tanto por fines de claridad (el tema de las máximas aparece también en GMS y KpV, por lo que puede ofrecer un hilo conductor más accesible en este momento de mi argumentación; además de que me parece crucial, para abrir este trabajo, atajar los malentendidos respecto a la supuesta no teleología de la acción moral), como de consecución lógica, ya que el próximo capítulo abordará el tema de la relación del imperativo categórico con el principio supremo de la virtud, para lo cual hace falta primero la comprensión de este principio —que incluye en su enunciación las máximas de fines— y, sólo después, la distinción *Wille-Willkür* como elemento de la *deducción* de dicho principio.

En resumen, la intención de este primer apartado es iniciar la exposición interpretativa de la *Doctrina de la virtud* con el propósito específico de posibilitar el planteamiento de fines que son a la vez deberes. Una vez mostrada esta posibilidad a partir de los parámetros de una incipiente teoría kantiana de la acción, el capítulo siguiente mostrará que dichos fines-deberes dependen del imperativo categórico, en cuanto el principio supremo de la virtud es deducido del *test* fundamental de la moralidad en sus diversas formulaciones. Al tratar estos temas fundamentales de la *Tugendlehre*, expondré también su relación con las otras obras éticas de Kant, apostando por la máxima compatibilidad y por una visión integral del pensamiento moral kantiano.

## **1.2 El fin como materia de la máxima**

Una vez discutido -en la introducción de este trabajo- el criterio de distinción entre la *Rechtslehre* (Doctrina del Derecho) y la *Tugendlehre*, debe quedar claro ya que la perspectiva ética de la *Doctrina de la virtud* se concentra precisamente en aquel aspecto de la acción del que el Derecho hace abstracción metódica: la normatividad respecto a la materia de la máxima de acción, es decir, respecto a sus fines. Es precisamente respecto de lo que un sujeto se pone a sí mismo por fines, de lo que no hay coacción externa posible, sino únicamente autoacción virtuosa. Al Derecho en tanto que tal no interesa la motivación última de la máxima, y por eso no norma sobre los fines, sino que parte de los fines ya dados<sup>17</sup>, los que fácticamente buscan los agentes, y limita las máximas únicamente en cuanto a su concordancia exterior con la libertad de los demás. Kant reitera esta diferencia en el siguiente pasaje, que debería bastar ya para sugerir el papel que estos fines juegan en la consideración moral:

---

<sup>17</sup> Cf. FRIEDRICH, Rainer, *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, W.de G., Berlin, 2004, p. 40.

La Doctrina del derecho estaba relacionada únicamente con la condición *formal* de la libertad externa (la concordancia consigo misma cuando su máxima se convertía en ley universal), es decir, con el *derecho*. Por el contrario, 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.<sup>18</sup>

Es precisamente por esta diferencia aquí reiterada que (como habrá ocasión de explicar a profundidad más adelante), el principio supremo del Derecho es analítico (del concepto de libertad externa se sigue la necesidad de su no auto-supresión mediante la constricción externa que provee lo jurídico), mientras que el principio de la virtud será sintético: éste supone la normatividad sobre los fines.<sup>19</sup> De este mismo pasaje ha de subrayarse la alusión al arbitrio (*Willkür*), es decir, a la voluntad entendida en el nivel en que es afectable sensiblemente y se orienta efectivamente a la consecución de fines particulares en la acción, como desarrollaremos también más adelante.

El fin, pues, que se apunta aquí como propio del arbitrio, lo es en primera instancia de

---

18 MdS 380. Cito la traducción de Cortina y Conill, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, 4ª. ed., 2005. Los énfasis son del propio Kant en todas las citas textuales. Acompañaré las citas en el cuerpo del texto en castellano, con el original alemán a pie de página: "Die Rechtslehre hatte es bloß mit der *formalen* Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d.i. mit dem *Recht* zu tun. Die Ethik dagegen gibt noch eine *Materie* (einen Gegenstand der freien Willkür), einen *Zweck* der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv-notwendiger Zweck, d.i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand".

19 Mary Gregor insiste en que, en realidad, toda la *Metafísica de las costumbres* supone una insistencia kantiana en la teleología de la acción, puesto que la aplicación —tanto la jurídica como la ética— del imperativo categórico se hace precisamente a través de la noción de fin: en la *Rechtslehre* la libertad externa es precisamente la libertad de buscar esos fines dados mediante la acción; en la *Tugendlehre* se trata, no ya de fines dados, sino de los fines que *deben* tenerse por tales. Así, reitero que la diferencia no es respecto a una esfera de discurso atenta a la teleología de la acción y otra que no lo fuera -sino en cuanto a si se parte de los fines para buscar máximas conciliables en su ejercicio externo con la voluntad de los demás, o si se parte del deber para derivar los fines obligatorios. Cf. GREGOR, Mary J, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 28.

la razón pura, como señala el mismo pasaje, en tanto es ésta —en su uso práctico, como voluntad— la que determina a aquél moviéndole a adoptar fines, de modo que éstos son exigidos por la propia razón y no por las inclinaciones sensibles. Ha de señalarse desde ahora que esto representa una diferencia en cuanto a la exigencia y legitimidad de los fines, y no en cuanto a qué fines son los que se proponen al arbitrio, pues materialmente éstos pueden coincidir (y de hecho en muchos casos coinciden, como veremos profusamente) con los que propone la propia naturaleza humana (a través de las disposiciones naturales en el hombre<sup>20</sup>); por usar un ejemplo del que propio Kant echa mano en diversos pasajes: la conservación de la propia vida, que es un fin que debemos tener, es a la vez un fin de las inclinaciones naturales en circunstancias ordinarias. La diferencia crucial, pues, es que fines como éstos no son asumidos desde la perspectiva moral en tanto que naturales o dados, sino en tanto que *debidos*, por ser exigencias de la razón pura práctica.

Esta condición de fines exigidos por la propia razón no solamente no se opone a la ley moral expresada en el imperativo categórico —como pretenden quienes interpretan el imperativo como una exigencia irreal de acción desprovista de fines— sino que es requerida como condición de efectividad de la propia moral, como apunta Kant de inmediato:

Porque, ya que las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (como materia del arbitrio), que pueden oponerse al deber, la razón legisladora no puede defender su influencia sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto, que tiene, por tanto, que estar dado *a priori*, con independencia

---

20 Volveré después a la enumeración y división de dichas disposiciones (*Anlagen*), tal como las expone Kant en la *Religión en los límites de la mera razón* y otros textos, y en paralelo con lo que se presupone en la Doctrina de la virtud, en el capítulo siguiente, en el que también discutiré la relación de *aplicación* entre estas condiciones empíricas de la naturaleza humana y el deber mandado a priori pero aplicado y especificado como deber de virtud precisamente en ellas.

de las inclinaciones.<sup>21</sup>

Es así que la razón pura, para que pueda ser también práctica, debe ser capaz de proponer fines al arbitrio, es decir, de determinar sus máximas. El imperativo categórico no es sólo un *test* que descarte máximas que no puedan quererse racionalmente como leyes universales, sino un principio de derivación de deberes y de formación de una especie de "jurisprudencia moral", en el sentido en que de él se siguen máximas morales que operan a diversos niveles de generalidad, y de las cuales se derivan, a su vez, máximas subordinadas, cuyo uso se revierte interpretativamente sobre los principios más generales.<sup>22</sup> Profundizaremos en los conceptos de "máxima" y de "arbitrio" en los apartados siguientes.

De momento, cabe explicitar los supuestos de la última cita: la razón crucial para que se requieran fines propios de la razón como condición de posibilidad necesaria —si bien aún no suficiente— de una consideración moral, no es la de ningún reforzamiento de la motivación moral mediante objetos del arbitrio -reforzamiento que Kant desapruueba en tanto impide la pureza de la intención moral-, sino algo previo y más relevante: es la constatación de un rasgo de la acción que es pre-moral, que es simplemente estructural a la acción en sí misma: sin fines no hay acción. La visión kantiana de la acción racional es estrictamente propositiva, teleológica, en el caso de la acción moral porque es así en la acción *simpliciter*. Este presupuesto de la moralidad en Kant opera en el

---

21 MdS 380-381, "Denn, da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig *a priori* gegeben sein muß."

22 Obsérvese que hablamos de "derivación" (*Ableitung*) y no de "deducción". Como subraya WOOD, Allen, *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 60, y como se aclarará a lo largo de esta tesis, aunque el principio supremo de la virtud se deduce del imperativo categórico, los deberes concretos de virtud bajo él y sus máximas se derivan en un sentido mucho más amplio, un sentido *hermenéutico*, que toma en cuenta las condiciones materiales de la existencia y la agencia humanas y las considera reflexivamente en la determinación de los deberes morales.

fondo de la *Doctrina de la virtud* y es lo que permite que la ética de deberes, expuesta ya en la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica*, se constituya aquí como sistema de fines, y como doctrina de las virtudes o fortalezas morales que la consecución de dichos fines reclama.

Que toda acción tiene un fin<sup>23</sup>, entendido en este punto como el estado de cosas que la acción racional pretende promover a través de un principio práctico, está ya dicho en la GMS, en KpV, y reiterado en la *Crítica del juicio (Kritik der Urteilkraft)*.<sup>24</sup> La

---

23 En ocasiones la crítica caricaturiza a la ética kantiana, no señalando que la acción moral no tendría un fin, sino afirmando que la acción moral, es decir, hecha según el deber, tiene por fin el deber mismo. Esta concepción es criticada en tanto que aparentemente vacía e inexpugnable. Sin embargo, hecha la distinción de planos entre el fin (*Zweck*) como estado de cosas a promover con la acción, y el motivo o fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) como determinación de segundo orden que justifica la postulación de tal fin como fin, se entiende que toda acción tiene su fin propio y que éste es siempre *subjetivamente* bueno; si se hace, además, con el deber como fundamento de determinación, es también *objetivamente* bueno. Así puede decirse que el deber es la razón formal, mejor que el fin, de la acción moral, Cf. RIVERA, Faviola, *Virtud y justicia en Kant*, Fontamara, México, 2003, pp. 68-70. (esta distinción, en la literatura crítica anglosajona, a menudo se plantea como *acting from duty / acting for the sake of duty*, tratando de expresar mejor el *aus Pflicht* kantiano, Cf. Marcia W. BARON, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Cornell University Press, Ithaca. London, 1995, p. 12). Ha de aclararse, también, que afirmar que toda acción tiene un fin no significa que éste sea algo *producido* por ella: el estado de cosas a realizar por la acción puede ser la posibilidad mayor de la acción misma, un estado subjetivo del agente, etc. (en cuyo caso puede decirse, sin negar el carácter teleológico de la acción, que se realiza la acción *por sí misma*).

24 Cf. GMS 399, 400, 416, 427, 441, KpV 21, 34, 58,62, KU 196. Cf. también WOOD, Allen, "Ethics as a System of Ends" en *Kant's Ethical Thought*, CUP, New York, 1999, p. 326, para un breve recuento de todas estas menciones, cara a lo que se desarrollará en la *Tugendlehre*. No encuentro pertinente, sin embargo, que Wood señale que la *Doctrina de la virtud*, por teleológica, puede ser considerada incluso *consecuencialista*. Me parece que el *non sequitur* es evidente aún aceptando un sentido amplio el término, y aunque el autor apunte que el de la *Tugendlehre* sería un consecuencialismo peculiar, sin cálculo de los fines ni maximización (ante los deberes imperfectos, amplios y meritorios de virtud), y evidentemente comprenda el espíritu de la ética kantiana como muy alejado respecto de los consecuencialismos crasos, la denominación es del todo inapropiada y se presta para múltiples malentendidos. Me temo que es producto, más que de una falta de comprensión del autor (que, por otra parte, tiene en efecto un enfoque un tanto empirista y consecuencialista en la ética de Kant, haciendo depender demasiado los criterios de progreso moral de determinadas dinámicas sociales, como veremos más adelante), de una cierta reducción lamentable del lenguaje en ciertas corrientes anglosajonas, que parecen limitar todas las propuestas éticas a alguno de los lados de una falsa disyunción: o deontologismo o consecuencialismo. Como espero quede claro a lo largo de este trabajo, encuentro la disyunción errónea y a la postura de Kant en cualquier caso como irreductible a cualquiera de sus alternativas. Esto sí lo ve en cambio DEAN,

afirmación se repite tanto y de forma tan clara que resulta sorprendente que aún exista quien piensa que Kant propone una acción sin finalidad, aunque parece que una confusión similar se remite hasta la polémica con Garve reflejada en el *Gemeinspruch*.<sup>25</sup> La condición teleológica de la acción humana está también implícita en la igualmente reiterada definición kantiana de fin (*Zweck*) que se apresura a ofrecer de nuevo la propia Introducción a la *Tugendlehre*, y que resulta perfectamente consecuente con lo expuesto en las obras éticas anteriores 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".<sup>26</sup>

Obsérvese que dicha definición es también consistente con GMS 427, en donde, para preparar la enunciación de la segunda formulación del imperativo categórico (la fórmula de la humanidad como fin en sí mismo), Kant establece un conjunto mínimo de nociones de lo que hoy llamaríamos "teoría de la acción". Su idea en este pasaje es mostrar que es necesario un fin que no sea medio para otra cosa para que el mismo mandato categórico sea posible. Para ello define a la voluntad (*Wille*) como la facultad de los seres racionales de determinarse a sí mismos según la representación de leyes y al fin (*Zweck*) como lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación. El elenco de nociones —que volveremos a tratar más adelante, como elementos constitutivos de las máximas— se completa con los conceptos de medio (*Mittel*), resortes subjetivos del deseo (*Triebfedern*), motivos (*Bewegungsgrunde*) y efectos de la acción (*Wirkungen*).<sup>27</sup>

---

Richard, *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, OUP, New York, 2006, p. 154.

25 Eso sugiere GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 76. En efecto, aunque en esta discusión con Garve, Kant se dedica más a aclarar que no ha negado nunca la felicidad como fin natural del hombre, también hace algunas aclaraciones respecto a que no ha negado en general que toda acción humana es propositiva, lo cual parece haber sugerido la crítica de Garve, Cf. *GTP*, 279.

26 MdS 381: "*Zweck* ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung, diesen Gegenstand hervorzubringen, bestimmt wird."

27 Cf. GMS 427.

En suma: el fin es, en este sentido primario, entre los efectos de la acción, aquel estado de cosas al que apuntan la volición y la acción misma. También es, en el uso del término propio del pasaje recién citado de GMS, el ser cuyo valor objetivo concede inteligibilidad a toda valoración ulterior, incluida la de dichos estados de cosas. La mayor precisión en la definición de la *Tugendlehre* obedece a que en la MdS, Kant distingue ya explícitamente del nivel propio del arbitrio, pero la idea es en esencia la misma.

Desde la definición de la propia facultad de desear como capacidad de ser causa de la realidad de los objetos de las propias representaciones<sup>28</sup>, se presupone que el efecto es precisamente el *télos* representado que especifica a la volición y a la acción, a toda acción, y por ello a la acción moralmente cualificada. Sin embargo, como veremos un poco más adelante, cuando nos ocupemos de la estructura de las máximas, este mismo fin puede a su vez ser determinado y especificado por aquello que lo constituye como tal: el motivo o, mejor aún<sup>29</sup>, el fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) que

---

28 Cf. KpV 9, n.4.

29 Marcia W. Baron sugiere que hablar de "motivo" en el marco de la teoría kantiana de la acción, para referirse a los *Bestimmungsgründe*, es impreciso y riesgoso, en tanto el concepto de motivo parece aludir a una fuerza, a un aspecto de causación con algún matiz determinista, que podría tener alguna connotación empirista y perder el sentido de *la razón para actuar según la máxima*. Cf. Marcia W. BARON, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, ed.cit., p. 134 y p. 189. Kant usa también en ocasiones el término "*Bewegungsgrund*" (Cf. El ya citado pasaje de GMS 427), que suele traducirse como "motivo"; además, como señala SCHWARTZ, Maria, *Der Begriff der Maxime bei Kant: Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, Lit-Verlag, Berlin, 2006. p.16 n.20, en algunas *Reflexionen* Kant equipara los *Bestimmungsgründe* a los *Motiven*, por contraposición a los *Stimuli*. También Herman usa el término "motivo", aun cuando atribuye, precisamente a las confusiones empiristas respecto a la teoría motivacional en Kant, la mayor parte de los malos entendidos respecto al "deontologismo" de su ética, Cf. HERMAN, Barbara, *The Practice of Moral Judgement*, ed.cit., p. vii. Me permitiré, pues, usar en algún momento el término castellano "motivo", hecha la aclaración de que de ninguna forma se refiere a una fuerza "ciega" que operara por detrás de la determinación racional de la acción que suponen las máximas. Contra Baron (p. 190) además, sostengo que no puede sustituirse el concepto de "motivo" por el de "máxima", pues como veremos más adelante, el factor del fundamento de determinación es *sólo uno* de los elementos que integran y articulan las máximas. Es reduccionista, como se verá cuando nos

lo constituye como tal fin. Cuando hagamos el recuento de los elementos fundamentales de la concepción kantiana de la acción propondremos también la dinámica entre ellos, mostrando que si el fin determina a la volición y a la acción según la representación de una ley, este fin es a su vez determinado, por el motivo, a través de un interés de la razón misma. De manera que la posibilidad de optar por la ley o las inclinaciones sensibles como *Bestimmungsgründe*, o mejor aún, como veremos, de subordinar uno al otro, representa la más inalienable manifestación de la libertad práctica (y así, representa también la exigencia de un concepto de libertad trascendental)<sup>30</sup>: "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*."<sup>31</sup> Es este el carácter interior de la libertad al que no puede acceder la consideración jurídica de la *Rechtslehre* en su consideración abstractiva respecto de los resortes internos de la acción.

De hecho, la capacidad de ponerse fines es equiparable a actuar racionalmente, y por tanto, es, en las obras éticas como en los textos antropológicos de Kant, el rasgo fundamental distintivo de la humanidad.<sup>32</sup> El hecho de que el hombre no actúe simplemente, como el resto de la naturaleza, según leyes, sino según la representación

---

ocupemos de las máximas como principios subjetivos del actuar, hablar de *intenciones* o *motivaciones* como sinónimos de *máximas*.

30 Que no puede conocerse en la experiencia pero que es necesaria como condición de posibilidad de la libertad práctica, Cf. KrV A535 B562. Para el problema sobre su posible separación en el Canon de la razón pura, Cf. ALLISON, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 56ss y TORRALBA, José Ma., *Libertad, objeto práctico y acción: La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2009, p. 40ss.

31 MdS 381: "Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber *einen Zweck zu haben* von anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst *mir etwas zum Zweck machen*."

32 Cf. MdS 392. Esta es una de las ideas que claramente habría recibido Kant de Cicerón, vía la traducción del *De officiis* de Christian Garve, Cf. MELCHES Gilbert, Carlos, *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros "De officiis" auf Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, S Roderer Verlag, Regensburg, 1994, p. 84.

de las leyes —eso es la voluntad, una capacidad para ser así movido por la razón<sup>33</sup>— le permite elegir entre los fundamentos de determinación de su acción (*Bestimmungsgründe*) y así no estar limitado a los fines de la naturaleza, sino elegir el propio objeto (*Objekt, Gegenstand*) de su acción libre como propósito o fin (*Zweck*).<sup>34</sup> Volveré más adelante al carácter intrínsecamente libre de la adopción racional de fines<sup>35</sup> y a la integración de este carácter finalístico de la acción en el plano propiamente moral. Por ahora, señalo que algunos párrafos después, Kant reitera la definición de fin y lo señala explícitamente como imprescindible en la acción:

Toda acción tiene, por tanto, un fin, y 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* (...) Puesto que hay acciones libres, tiene que haber también fines a los que se dirijan como objeto.<sup>36</sup>

---

33 Cf. GMS 412, 427; KpV 32.

34 Cf. HERMAN, Barbara, *Morality as Rationality: a Study of Kant's Ethics*, Harvard Dissertations in Philosophy, Garland Publishing, 1990, p. 2.

35 Como señala Gregor, esta libertad fundamental late también en la *Doctrina del Derecho*: otro puede obligarme a hacer o no una acción como medio para sus fines, pero no pueden obligarme a *hacer míos sus fines* —incorporación de fines que, como veremos, sólo es posible en el plano de la benevolencia, cuando yo hago míos los fines ajenos, libremente. De hecho, para que la acción sea mía, el fin tiene que ser auto-puesto (por eso sólo entonces la acción es imputable). La constricción externa que define los deberes jurídicos en la *Rechtslehre* es en ese sentido relativa (si fuera absoluta estaríamos en el terreno de los movimientos físicos y de los eventos deterministas y no en la esfera de la acción racional): la coerción externa no determina nuestros fines, sino que afecta su determinación interna por el miedo al castigo, presuponiendo en ello algunos fines naturales de peso para la proyección de nuestras acciones. De hecho, la determinación de la acción y la de sus fines se hace en un mismo acto, pero la adopción del fin es una determinación realizada por los fundamentos internos de determinación y por eso corresponde más propiamente al ámbito de la doctrina de la virtud. Cf. GREGOR, Mary, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 65.

36 MdS 385: Eine jede Handlung hat also ihren Zweck und, da niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkür selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Akt der *Freiheit* des handelnden Subjekts, nicht eine Wirkung der *Natur*, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben (...) Denn, da es freie Handlungen gibt, so muß es auch Zwecke geben, auf welche, als Objekt, jene gerichtet sind.”

De hecho, si para Kant actuar racionalmente supone actuar según principios, esto, dice la *Crítica de la razón práctica*, implica al menos prescribir "la acción como medio para el efecto considerado como intención (*Absicht*)".<sup>37</sup> La acción en Kant es pues, siempre comprendida causal e intencionalmente, de modo que el fin es el efecto buscado, y actuar racionalmente es actuar según una regla que guía la causalidad hacia dicho fin. Y es que la segunda *Crítica* es meridianamente clara respecto a que toda acción supone un fin aunque éste no sea el que determine en última instancia su calificación moral:

Es innegable que todo querer también debe tener un objeto, y por lo tanto una materia; pero no es por eso ésta es el fundamento determinante y la condición de la máxima, porque si lo fuese no se podría exhibir en la forma universalmente legisladora (...) la materia de la máxima bien puede permanecer, pero no debe ser la condición de ésta, porque entonces la máxima no serviría como ley. Así pues, la mera forma de una ley, que limita la materia, debe ser al mismo tiempo un fundamento para agregar esa materia a la voluntad, pero no para presuponerla.<sup>38</sup>

Está asumido, pues, tanto en las obras éticas anteriores como en la *Doctrina de la virtud* y en la *Metafísica de las costumbres* en general —y así se explica la insistencia kantiana en estos conceptos fundamentales para la comprensión de la acción, antes de dar el paso al desarrollo sistemático de los fines que son deberes y de cuáles serían estos fines— el "hilemorfismo de la acción" que nuestro filósofo defiende. Manejando las nociones de

---

37 Cf. KpV 20: "...Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt."

38 KpV 34. Cito la traducción de Dulce Ma. Granja, en la edición bilingüe de FCE, UAM, UNAM, México, 2005: "Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn, ist sie es, so läßt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen (...) Also kann zwar die Materie der Maxime bleiben, sie muß aber nicht die Bedingung derselben sein, denn sonst würde diese nicht zum Gesetze taugen. Also die bloße Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muß zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen."

‘forma/materia’ análogamente, en el sentido más bien lógico de ‘factor de determinación/elemento determinable’, y como veremos más adelante, a diversos niveles de generalidad, lo que Kant propone es que el fin u objeto de las acciones sea considerado la materia de la máxima de acción, y el principio con el que se expresa el fundamento de determinación —es decir, la toma fundamental de postura respecto a seguir las inclinaciones sensibles o la ley moral—, como la forma de la misma máxima. Por supuesto, hay relaciones de mutua influencia entre estos aspectos: pues no cualquier fin corresponde a cualquier fundamento de determinación ni viceversa: aunque sea el fundamento de determinación el que tenga, en última instancia, el carácter moral, hay fines que no pueden ser asumidos como buenos o como permisibles bajo ninguna consideración motivacional, de la misma manera que un fin no puede tener auténtico valor moral (*moralisches Wert*), en la perspectiva kantiana, si no es motivado internamente por la ley como fundamento de determinación, por ley moral que dicta la razón en tanto que práctica, y es por ello que la buena voluntad (*ein guter Wille*) es lo único bueno sin restricciones.

De esta manera, si las obras anteriores —GMS y KpV—, en su búsqueda por aislar el principio a priori de la moral y resguardarlo de los reduccionismos naturalistas, habían insistido en que es la forma de la máxima la que determina su moralidad, es decir, la motivación o fundamento de determinación y no los fines, en MdS, y en concreto la *Tugendlehre*, Kant se vuelca en la explicitación de la condición teleológica del actuar, expone las consecuencias de que la acción racional sea siempre propositiva, y muestra que a la forma de una máxima del deber le corresponden ciertos fines o aspectos materiales concretos, que por seguirse de la forma del deber se constituyen como obligatorios, tanto en sentido limitativo como en sentido positivo y propositivo (lo cual estaba ya implícito en las tres formulaciones del imperativo categórico: tanto en la prohibición de máximas y el establecimiento de obligaciones contrarias a las máximas

proscritas – primera formulación-, como en la no instrumentalización de la humanidad y el mandato proactivo de propiciar a la propia humanidad como fin -segunda formulación- y en la consideración del Reino de los Fines como reino de los seres racionales y de los fines legítimos que éstos se proponen).<sup>39</sup>

El hilemorfismo de la acción según Kant, pues, no solamente ofrece una visión de todos los elementos del actuar racional, sino que propone una dinámica particular entre ellos, y permite así dar el paso de la ética como sistema de los deberes a la ética como sistema de los fines<sup>40</sup> y como doctrina de las virtudes vinculadas con ellos. La MdS, en su totalidad, como ha señalado ya algún comentador, se ocupa precisamente de los fines: responde a las preguntas ¿qué fines me debo proponer? (con la *Tugendlehre*) y ¿cómo debo actuar para que la realización de mis fines no entre en conflicto con la realización de los fines de los demás? (con la *Rechtslehre*).<sup>41</sup>

Obsérvese además, contra otra de las exposiciones parciales de la ética kantiana increíblemente frecuente, que la consideración de los fines como elemento intrínseco de la acción, ante la mínima complejidad de la misma, supone que en toda acción existe una relación de medios subordinados con dichos fines. Ello significa que la máxima debe ser probada en su racionalidad —de modo previo a cualquier evaluación moral, en el plano de una consistencia pre-moral propia de la acción y de la volición— a un imperativo: el imperativo hipotético, que manda querer los medios si se quiere racionalmente el fin.<sup>42</sup> Así, la interpretación absurda y simplista de la ética de Kant donde el agente elige, en una disyunción excluyente, entre actuar según el imperativo hipotético o actuar según el imperativo categórico, queda del todo descartada. Cualquier

---

39 Cf. GMS 431.

40 Como se desarrolla en LANGTHALER, Rudolf, *Kants Ethik als System der Zwecke: Perspektiven einer modifizierten Idee der moralischen Teleologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1991.

41 Cf. RIVERA, Faviola, *Virtud y justicia en Kant*, ed.cit., p. 85.

42 Cf. GMS 414-415, KpV 25; KU 172.

acción —en tanto racional— se especifica por su direccionalidad a un fin, y así, supone la volición de los medios adecuados a tal fin, y en ese sentido, es interpelada por el imperativo hipotético en general. Lo anterior aplica también, evidentemente, para la evaluación moral de la acción. Ésta, para ser permisible, además de ser aprobada por el imperativo hipotético en el nivel técnico-pragmático, debe ser autorizada por el imperativo categórico en el nivel moral.

Por último —aunque ello suponga hacer algunas anotaciones que parezcan obviedades respecto a los elementos básicos de una teoría de la acción, y que sin embargo son a menudo pasadas por alto en las aproximaciones a la postura kantiana—, hay que señalar que la consideración de los fines de las acciones supone también dar cuenta de las jerarquías entre éstos, las "redes" en que se dan, los subproyectos y los medios que implican y, como he dicho ya, la exigencia de coherencia racional respecto a la volición de los medios adecuados respecto de un fin. Todo ello aplica en la acción a secas, y en también en la acción moral: en ésta última, además, hay el deber de adoptar ciertos fines, como veremos con detalle. El fin es aquella consecuencia de la acción que se busca mediante ésta: no deja de considerarse que hay otras consecuencias de la acción, que la máxima de la misma debe contemplar y que, en caso de no estar previstas por ésta, pueden ser reconsideradas como parte del contexto situacional de una máxima posterior de respuesta, o de una máxima más amplia entendida como política de responsabilidad respecto a las consecuencias no queridas de la acción, e igualmente sujeta al imperativo categórico.<sup>43</sup>

La conclusión de este apartado debiera ser clara desde los primeros pasajes citados de la

---

43 Para una demostración de que la ética kantiana cuenta con los elementos para hacerse cargo de todas las consecuencias -las queridas, las previstas y las imprevistas- de la acción, Cf. HERMAN, Barbara: "What happens to the Consequences? Some problems of Judgement in Kantian Ethics, en *Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell* (Cohen, Guyer y Putnam, eds), Texas Tech Univ. Press, Texas, 1993, pp. 105-120.

*Doctrina de la virtud:* para Kant, toda acción tiene un fin, y está determinada y especificada por él, si bien éste puede ser a su vez determinado por motivos de segundo orden que son en última instancia la forma de la acción y el elemento determinante de su calificación moral.<sup>44</sup> Es más: esto debiera estar claro desde las obras éticas anteriores de Kant, que sin embargo, probablemente por su intención —paradigmática en la *Grundlegung*— de aislar el factor de determinación de la moral<sup>45</sup>, han sido interpretadas de maneras imprecisas y, en muchas ocasiones, simplemente inviables. La insistencia de este apartado en la teleología de la acción se verá reiterada, algunas páginas más adelante, cuando nos ocupemos de la estructura de las máximas, porque éstas siempre suponen fines. De hecho, como señala Gregor, eso es actuar por máximas, o actuar racionalmente: actuar con la direccionalidad a un fin<sup>46</sup>, y así es posible equiparar lo dicho en GMS 384, donde se sostiene que la acción humana es aquella que se hace por una máxima, y lo que se dice en MdS 482, donde se afirma que la acción específicamente humana es aquella que se dirige a un fin: son dos modos de expresar la misma idea. Actuar por una máxima es ponerse un fin, y al hacerlo, como veremos, simultáneamente se ingresa en el terreno de evaluación frente a principios prácticos objetivos.<sup>47</sup>

Como veremos en el capítulo siguiente, al tratar sobre la deducción del principio supremo de la virtud, este carácter teleológico de la acción humana servirá de alguna manera como término medio en la relación entre el deber y el fin obligatorio<sup>48</sup>: obviamente, será porque toda acción supone un fin, que el imperativo categórico supone

---

44 Cf. KpV 27.

45 Cf. PATON, H.J. *The Categorical Imperative*, New York: Harper Torchbooks, 1967, p.47. Paton insiste en que debe leerse la *Grundlegung* con atención al propósito kantiano de "aislar" el aspecto de determinación moral. También en KpV 92, puede encontrarse este rasgo metodológico, cuando Kant señala que ha procedido como "el químico", separando lo racional de lo empírico. Cf. también BARON, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, ed.cit., p. 147.

46 Cf. GREGOR, Mary, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 38.

47 Cf. GREGOR, Mary, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 86.

48 Cf. GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 28.

también fines obligatorios. Para entonces habremos analizado más detenidamente el enfoque y contenidos de la *Doctrina de la virtud*, e incluso podremos remontarnos hasta el nivel de la razón pura práctica —y no ya limitarnos al nivel efectivo y concreto del arbitrio y de las máximas de acción particular— para mostrar cómo la perspectiva teleológica que aquí hemos señalado para la acción tiene en realidad un alcance más profundo en el pensamiento kantiano. Por ahora, paso al tema principal de la Introducción a la *Doctrina de la virtud*: a la caracterización de dichos fines que son deberes, y así a la incorporación primera de esta estructura teleológica en el plano específicamente moral.

### **1.3 La posibilidad de un fin que es deber**

La Introducción general a la *Metafísica de las costumbres* ofrece lo que el propio Kant llama "Conceptos preliminares"<sup>49</sup>, que son comunes tanto a la *Doctrina del Derecho* como a la *Doctrina de la virtud*. Una de las primeras nociones que ahí se ofrecen es la de obligación (*Verbindlichkeit*), como grado último de necesidad práctica, es decir, necesidad propia de la acción libre bajo la ley moral de la razón expresada en el imperativo categórico. En la explicación de dicho concepto, Kant nos recuerda cuál es el papel que juega el fin o materia de la máxima frente al imperativo categórico:

El imperativo categórico (incondicionado) es el que piensa una acción como objetivamente necesaria y la hace necesaria, no de un modo mediato, a través de la representación de un *fin*, que pueda alcanzarse con la acción, sino a través de la mera representación de esa acción misma (de su forma), es decir, inmediatamente.<sup>50</sup>

---

49 Cf. MdS 221.

50 MdS 222: "Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar, durch die Vorstellung eines *Zwecks*, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie

Así, Kant reitera el logro fundamental de la *Grundlegung*: distinguir los imperativos hipotéticos (técnicos o pragmático-prudenciales) de los categóricos, en el hecho de que estos últimos no están condicionados —y en ese sentido, no están mediados en su necesidad práctica— por la representación del fin, sino que hacen necesaria la acción inmediata e incondicionadamente en su forma, es decir, en su aptitud para ser universalizadas, por ser determinadas no por inclinaciones egoístas sino por la ley moral de la razón pura práctica. La determinación teleológica de la acción queda asumida, incorporada, en esta determinación de segundo orden. La posibilidad, pues, de nuestra razón de ponerse por encima de los fines dados y sus requerimientos internos —los medios—, para evaluarlos desde un punto de vista superior, está supuesta en lo que Kant entiende por libertad:

El fundamento de posibilidad de los imperativos categóricos reside en el hecho de que no se refieran a ninguna otra determinación del arbitrio (mediante la que se pueda atribuir un propósito), sino únicamente a su *libertad*.<sup>51</sup>

Soslayo el resto de las nociones que Kant ofrece en el pasaje de los "Conceptos preliminares" de la *Philosophia practica universalis*. Tratan sobre la distinción entre acciones permitidas, meritorias, indiferentes o prohibitivas, y de las correspondientes leyes preceptivas, prohibitivas o permisivas, temas todos que surgirán en cierta medida en la discusión de los deberes de virtud y que por ello pospongo hasta ese momento de mi exposición. Volveré a esta Introducción general en el punto de la distinción entre

---

durch die bloße Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar als objektiv-notwendig denkt und notwendig macht...".

51 MdS 222: "Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin: daß sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkür (wodurch ihr eine Absicht untergelegt werden kann), als lediglich auf die *Freiheit* derselben beziehen."

## *Wille y Willkür.*

Paso ahora a la Introducción específica a la *Doctrina de la virtud*, donde Kant retoma el tema de la libertad en sentido fuerte (tanto negativo, como posibilidad de superar los impulsos sensibles, como positivo, en tanto autonomía) que presupone la interpelación del imperativo categórico a los agentes humanos. Y es importante subrayar aquí que se trata ya de agentes humanos y no de cualquier sujeto racional, pues una de las primeras anotaciones de la *Tugendlehre* señala explícitamente este tránsito: si el imperativo (en tanto coerción o coacción<sup>52</sup>) supone ya desde su formulación como tal agentes falibles (para las voluntades santas la ley moral no se formularía como imperativo), la *Tugendlehre* especifica aún más, formulando el concepto de deber como una coacción que, en este punto de la exposición:

...no afecta, por tanto, a los seres racionales en general (entre los cuales podría haber también *santos*), sino a los *hombres*, como *seres naturales* racionales, que son suficientemente impíos como para poder tener ganas de transgredir la ley moral, a pesar de que reconocen su autoridad misma, y para, aunque la sigan, hacerlo sin embargo a *disgusto* (resistiéndose a ello su inclinación), siendo en esto en lo que consiste propiamente la *coacción*.<sup>53</sup>

Más adelante explicitaré cuáles son los rasgos de la naturaleza específicamente humana que Kant tendrá en mente a lo largo de la *Tugendlehre* en la comprensión del concepto de virtud y la derivación de cada uno los deberes de virtud. Por ahora, conectemos este

---

52 El propio Kant aproxima el sentido de *Nötigung* y *Zwang* en MdS 379.

53 MdS 379: "...also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch *heilige* geben könnte), sondern auf *Menschen* als vernünftige *Naturwesen* geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch *ungern* (mit Widerstand ihrer Neigung) zu tun, als worin der *Zwang* eigentlich besteht."

concepto de deber como coacción, expresado en un imperativo, que define a la ética en sentido estricto, con el señalamiento del apartado anterior sobre la necesaria estructura teleológica de la acción. Dado, pues, que lo específicamente humano es la capacidad de adoptar fines, con libertad práctica, y que en la misma condición humana está la coacción del deber en tanto que nos interpela por el imperativo categórico, Kant puede concluir nuestra capacidad para adoptar fines desde el deber, en un sentido fuerte de lo que supone que la acción con mérito moral se haga estrictamente *aus Pflicht*:

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. —Pero si yo estoy también obligado a proponerme como fin algo que reside en los conceptos de la razón práctica, por tanto, a tener, además del principio formal de determinación del arbitrio (como el que contiene el derecho), todavía un fundamento material, un fin que pueda oponerse al fin procedente de los impulsos sensibles, entonces éste sería el concepto de un fin que *es en sí mismo un deber*.<sup>54</sup>

Es así como la ética —en el sentido estricto del término, como lo usa Kant en estos pasajes, de manera distintiva frente al enfoque de la *Rechtslehre*— se constituye como sistema de los fines de la razón pura práctica (*als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft*).<sup>55</sup> Si la coacción externa sobre los fines es imposible, la interna es moralmente necesaria. Por ello un fin que yo mismo me propongo —entiéndase, este "yo mismo" en el sentido en que se entiende la autonomía en la tercera formulación del

---

54 MdS 381. "Daß ich aber auch verbunden bin, mir irgend etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin, außer dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkür (wie das Recht dergleichen enthält), noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne: dieses würde der Begriff von einem Zweck sein, der *an sich selbst Pflicht ist*."

55 MdS 381.

imperativo categórico, en tanto que yo nouménico, miembro del mundo inteligible en tanto que racional y atento al dictado de la razón— puede ser a la vez un deber: la coacción ética es autoacción (*Selbstzwang*), lo cual, como señala el propio Kant al final del pasaje citado "se concilia muy bien con mi libertad", pues el ser humano es más libre en cuanto más se coacciona a sí mismo por la representación del deber.<sup>56</sup>

Se trata, pues, de una visión integral de la acción humana, que contempla todos sus elementos constitutivos, pero que en sentido jerárquico, determinada desde la razón pura, implica que es el deber el que determina a los fines<sup>57</sup>, y éstos, a su vez, a las máximas conducentes, de modo que se posibilita la exigencia que el principio supremo de virtud hace respecto a seguir determinadas máximas acordes con el imperativo categórico: "En la ética, el *concepto de deber* conducirá a fines y las *máximas*, relacionadas con los fines que nosotros *debemos* proponernos, tienen que fundamentarse atendiendo a principios morales".<sup>58</sup>

Kant sale al paso de un malentendido posible. En realidad toda obligación ética —según la definición ofrecida al inicio de este apartado— exige la fortaleza de la virtud para su cumplimiento, pero no todos los deberes éticos son deberes de virtud, y esto, precisamente, porque el nombre de "deberes de virtud" (*Tugendpflichten*), corresponde sólo a aquellos que apuntan a los fines obligatorios del arbitrio, a los fines-deberes, que las reflexiones anteriores han posibilitado en su concepción, y que se concretarán solamente en la búsqueda de la propia perfección y en la promoción de la felicidad ajena. Explicaré más adelante este punto con detenimiento. Por ahora, lo pertinente es subrayar que el cumplimiento cualquier cosa que exija el imperativo categórico

---

56 Cf. MdS 382n.

57 Esto lo explica muy claramente HERMAN, B., *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 144 y p. 185.

58 MdS 382: "Also wird in der Ethik der *Pflichtbegriff* auf Zwecke leiten und die *Maximen*, in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen *sollen*, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen."

requiere, en sentido amplio, fortaleza moral, pero si no apunta a fines moralmente obligatorios del arbitrio, no es lo que Kant llama un deber de virtud.<sup>59</sup>

Lo que, me parece, tiene Kant en mente al hacer esta distinción, es que la noción de virtud (*Tugend*) como la de fin (*Zweck*) y como veremos, también la de máxima (*Maxime*), pueden considerarse a dos niveles diversos. Uno, el que está en juego en la especificación de los fines que son deberes, que es el del arbitrio y la determinación de máximas concretas de acción respecto a la volición de dichos fines. Otro más, previo al anterior, más fundamental que él y de hecho condición de posibilidad de la imputación y cualificación moral del anterior, es el de la *Gesinnung* u orientación fundamental de la voluntad hacia la ley moral —que se expone a profundidad en la *Religión en los límites de la mera razón* y de la cual nos ocuparemos más tarde.<sup>60</sup> Esta intención o disposición radical —podríamos decir, incluso, y lo veremos más adelante, existencial— es considerada virtuosa (*tugendhafte Gesinnung*) en tanto la "opción fundamental" de la voluntad sea por el bien, por la incondicionalidad de la ley, por subordinar los impulsos sensibles al cumplimiento del deber y tender así a la realización del Bien supremo. La *tugendhafte Gesinnung* permeará, pues, todos los *Tugendpflichten*, posibilitándolos, en tanto estos últimos requieren ser ejecutados desde la conciencia plena de la incondicionalidad de la ley y así, estrictamente por el deber (*aus Pflicht*). De hecho, que sea necesaria la virtud como fortaleza moral se derivará precisamente de las condiciones de la *Gesinnung* que se exponen en la *Religión*: es el mal radical como posibilidad omnipresente de subordinar la ley moral a las inclinaciones sensibles incorporando éstas en las máximas de acción, lo que hace falta enfrentar con la fortaleza progresivamente adquirida de las máximas según el deber; es así como se integra la

---

59 Cf. MdS 383.

60 En su momento comentaré también los problemas para una traducción adecuada del término *Gesinnung*.

noción clásica de virtud en el marco de la filosofía práctica de Kant.<sup>61</sup> Reitero que volveremos a este tema de la relación entre *Gesinnung* y *Tugend* más adelante.

La *tugendhafte Gesinnung* o disposición virtuosa fundamental del ánimo, sin embargo, no basta en el caso del ser humano: los requerimientos que ya hemos comentado respecto a la acción racional nos exigen que dicha disposición se traduzca en fines, y más aún, que haya fines que según su concepto sean deberes y, en ese sentido fines últimos, pues si todos los fines fueran relativos y susceptibles de considerarse medios para otros, el imperativo categórico sería imposible —pues toda volición estaría condicionada.<sup>62</sup> Esto nos remite de nuevo a la segunda formulación del imperativo categórico ya desde la *Grundlegung*, a la conocida fórmula de la humanidad, que será crucial en todo el desarrollo de la *Tugendlehre*. Si ya en GMS eran las personas — aquellos seres dotados de dignidad (*Würde*), en tanto capaces de acción moral— los fines en sentido limitativo de toda acción, en la *Doctrina de la virtud* se enfatizará su carácter de fines en sentido positivo y proactivo, y por ello, si ya la fórmula de la humanidad exigía tratar a la humanidad, en uno mismo y en los demás, como fin y no meramente como medio, en la *Tugendlehre* los fines que son deberes se concretarán en la promoción de la propia perfección y de la felicidad ajena.<sup>63</sup> Aunque los abordaremos específicamente en el capítulo IV (y ahí señalaremos también por qué la asimetría entre la exigencia de perfección y de felicidad), lo que me interesa subrayar aquí es que son precisamente estos fines los que se constituyen como una máxima general, de la cual se seguirán máximas concretas subordinadas respecto a cada uno de los deberes de virtud:

El concepto de un fin que es a la vez deber, que pertenece específicamente a la ética, es el único que fundamenta una ley para las máximas de las

---

61 En el capítulo III abordaré la noción de "virtud" de manera específica y abundaré en su carácter de *fortitudo moralis*, por lo que no me detengo más en ella en este punto de la argumentación.

62 Cf. MdS 385.

63 Cf. MdS 387-389.

acciones, en cuanto que el fin subjetivo (que cada uno tiene) se subordina al objetivo (al que cada uno debe proponerse como tal). El imperativo <<tú debes proponerte como fin esto o aquello (por ejemplo, la felicidad de los otros)>> se refiere a la materia del arbitrio (a un objeto).<sup>64</sup>

Creo que, llegado a este punto de la explicación de Kant, está claro por qué la *Tugendlehre* ofrece una "ética material" que no sólo es compatible con la ética llamada "formal" a partir de la GMS y la KpV, sino incluso requerida por ella como complemento sistemático del momento crítico y fundacional, y como exigencia de la propia concepción kantiana de la acción racional y de la aplicación de una ética pensada para todos los seres racionales en las condiciones y circunstancias concretos de los seres humanos. De lo dicho hasta ahora se sigue, pues, que lo que Kant entiende por "ética" en sentido estricto en la *Tugendlehre* es aquella consideración racional que dicta leyes, no para las acciones en sus interacciones externas, como hace el Derecho, sino para las máximas de las acciones en tanto en ellas se deben adoptar los fines obligatorios. Por ello, doy el paso a una digresión —basada en los mismos pasajes de la *Doctrina de la virtud*, aunque necesariamente irá más allá de ellos— sobre la noción más importante, de la caracterización kantiana de la acción: la noción de "máxima". Sin algunas aclaraciones respecto a su estructura, su función, sus elementos constitutivos y su grado de generalidad o de detalle, la ética, como legislación para las máximas, y la virtud, como fortaleza moral en el actuar según las mismas, no pueden ser comprendidas cabalmente.

#### **1.4 Estructura, función y generalidad de las máximas**

---

64 Cf. MdS 389. El énfasis es de Kant: Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigentümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjektive Zweck (den jedermann hat) dem objektiven (den sich jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird. Der Imperativ: <<du sollst dir dieses oder jenes (z.B. die Glückseligkeit anderer) zum Zweck machen>>, geht auf die Materie der Willkür (ein Objekt)."

Como ha subrayado recientemente Barbara Herman<sup>65</sup>—en una sugerente interpretación de la filosofía práctica kantiana que, como ya he dicho, tendré a la vista a lo largo de todo este trabajo, si bien más como modelo interpretativo que como fuente exegética—, la crítica común respecto a que la ética "formalista" y "deontológica" de Kant impone leyes universales menoscabando al individuo y soslayando sus condiciones particulares, se derrumba ante una consideración cuidadosa de la máxima<sup>66</sup>, como la unidad mínima de inteligibilidad de una acción, en donde se recogen precisamente las condiciones individualizantes y circunstanciales que los críticos reclaman a la postura de Kant. En este apartado trataré de explicar precisamente qué es una máxima, su estructura y sus alcances, con la intención doble de responder a dichas objeciones, y a la vez de poner las bases sobre las cuales se desarrolla el discurso de la *Tugendlehre*, en cuanto este texto constituye precisamente el "momento" de la ética kantiana en el que específicamente se trata de normar sobre las máximas de las acciones.

---

65 Tanto en la ya citada *The Practice of Moral Judgement*, como en la también ya referida *Morality as Rationality*.

66 Como han estudiado Rüdiger BUBNER (Cf. "Noch einmal Maximen", en *DZPhil Berlin* 46 (1998), 4, 551-561) y María SCHWARTZ (*Der Begriff der Maxime bei Kant*, ed.cit., p. 25), el término "máxima" aparece en la traducción de Boecio a Aristóteles, en la distinción lógica entre *propositio maior* y *minor* en el silogismo. La *propositio maxima* es, en este contexto, la que es indudable, o de la que fácticamente no se duda, para iniciar la argumentación. Según Bubner, el concepto de máxima pasó a la moral francesa del XVII, ya usado en un sentido práctico, como expresión breve de un saber práctico, como condensación de una enseñanza de la experiencia. Así, Kant pudo haber tomado el concepto del *Emilio* y/o de la *Nueva Eloísa* de Rousseau, donde aparece en el sentido de una regla práctica general. Pero, recoge Bubner, el concepto es también usado por Wolff y Baumgarten; Bubner piensa que es Baumgarten y no Rousseau el que hereda el concepto a Kant, aunque su argumento principal —según él, en Baumgarten como en Kant se exige que la máxima sea consciente— me parece que debe ser matizado: por lo menos al nivel de la *Gesinnung*, la máxima no es nunca *plenamente consciente* (en cuanto que nunca podemos descartar del todo la presencia de un móvil egoísta en el fondo de nuestra motivación) ni debe ser *temáticamente* consciente en cuanto máxima. Tocaré este tema un poco más adelante. En cualquier caso, lo que debe quedar claro es que Kant hace un uso muy particular del concepto de máxima. También ha de recogerse que el origen lógico remoto del término es lo que sugiere que se puede reestructurar una máxima bien formulada al modo de un silogismo práctico aristotélico, como destaca Lewis White BECK, Cf. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 81 y comenta con mayor profundidad PLACENCIA, Luis, "Kant y la voluntad como razón práctica", en *Tópicos*, No. 41 (dic. 2011), pp. 63-105.

Por ello, ya desde la Introducción general a la *Metafísica de las costumbres*, Kant no duda en reiterar el carácter subjetivo de las máximas del que ya se había hecho cargo en las obras anteriores. La máxima, como ha destacado Bittner, es subjetiva de entrada en todos sus aspectos: en su alcance de acuerdo a su contenido, en su fuente —que es el arbitrio, como veremos— y en su autoridad.<sup>67</sup> El que diversas máximas caigan bajo una misma ley práctica (bajo el principio que convierte en deber determinadas acciones), no supone que todas las máximas se igualen bajo una forma impersonal o descontextualizada:

La regla del agente que él toma como principio por razones subjetivas, es su *máxima*; de ahí que, respecto a una misma ley, las máximas de los agentes puedan ser, sin embargo, muy diferentes.<sup>68</sup>

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

---

67 Cf. BITTNER, Rüdiger, *Doing Things for Reasons*, OUP, New York, 2001, p. 44ss.

68 MdS 225. "Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht, heißt seine *Maxime*; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden sein können". Aquí Kant habla de las máximas como reglas subjetivas, igual que en GMS 438, donde se habla de ellas como reglas autoimpuestas (*sich selbst auferlegten Regeln*), aunque ello no debe interpretarse como "temáticamente autoimpuestas", sino como necesariamente autoimpuestas en cuanto a que toda volición racional las supone como la inteligibilidad propia de dicha volición. Sobre esta definición de las máximas, cf. TORRALBA, José María, "La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción", en *Tópicos*, No. 41 (dic.2011), pp. 17-61.

particulares, y como ley universal<sup>69</sup>:

El imperativo categórico, que sólo enuncia en general lo que es obligación, reza así: ¡obra según una máxima que pueda valer a la vez como ley universal! — Por consiguiente, debes considerar tus acciones primero desde su principio subjetivo: pero puedes reconocer si ese principio puede ser también objetivamente válido sólo en lo siguiente: en que, sometido por tu razón a la prueba de pensarte por medio de él a la vez como universalmente legislador, se cualifique para una tal legislación universal.<sup>70</sup>

Del pasaje citado quiero subrayar dos cosas: primero, que para la discusión — frecuente en los comentarios contemporáneos a la ética kantiana, y de la cual me ocuparé algunas líneas más abajo— respecto a la posibilidad de manipular las máximas y por ello sobre la supuesta inviabilidad del *test* que propone el imperativo categórico, ha de tenerse en cuenta la insistencia kantiana en que la máxima representa la inteligibilidad interna de la acción *tal como ésta es querida*. Este será uno de los elementos fundamentales de juicio para demostrar, como intentaré un poco más adelante, que de hecho sólo hay una

---

69 En esta condición de la máxima subjetiva que es *también* objetiva abunda PATON, *The Categorical Imperative*, ed.cit., p. 56.

70 MdS 225: "Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann. - Deine Handlungen mußst du also zuerst nach ihrem subjektiven Grundsatz betrachten: ob aber dieser Grundsatz auch objektiv gültig sei, kannst du nur daran erkennen, daß, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualifiziere". Obsérvese que en este pasaje se trata a la máxima como principio práctico subjetivo, igual que en KpV 19: como se puede ya entrever, en el concepto de "máxima" parecen intersectarse los campos semánticos de las expresiones "principio", "regla práctica" y, en el caso de la máxima validada por el imperativo categórico como deber, incluso el de "ley". Algunos párrafos después vuelve a formularse el imperativo categórico y de nuevo aparece la mención de la coexistencia entre el aspecto subjetivo y el objetivo en el caso de la acción moral: "El principio supremo de la doctrina de las costumbres es, pues: obra, según una máxima, que pueda valer a la vez como ley universal" ("Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann.", MdS 226). Cf. también en el mismo sentido GMS 412.

máxima adecuada para cada acción, y que por tanto la evaluación moral que ofrece el imperativo categórico a partir de la máxima es digna de consideración. El punto es reafirmado por Kant pocas líneas después: "La *máxima* es el principio *subjetivo* para obrar, que el sujeto mismo toma como regla (es decir, cómo quiere obrar)"<sup>71</sup> La máxima es pues la expresión, en forma de regla, de la volición de un agente: de qué es lo que quiere hacer y por qué razón.

El segundo aspecto del texto antes citado que deseo subrayar tiene qué ver con una discusión que abordaré más adelante, respecto a cuál de las formulaciones del imperativo categórico (si la fórmula de la universalización, la de la humanidad o la del reino de los Fines) es la que se utiliza sistemáticamente en la *Doctrina de la virtud*. Mostraré en el capítulo siguiente cómo estas fórmulas, al remitir en el fondo a una única ley moral<sup>72</sup> y sólo distinguirse como la forma, materia o determinación completa de un mismo principio<sup>73</sup>, están todas presentes en la *Tugendlehre*, aunque sea la segunda la más ostensivamente utilizada en la derivación de los deberes. En el pasaje recién citado, el papel de la primera fórmula como *test* definitivo de moralidad de las máximas es tan claro como en las obras éticas anteriores.

La introducción específica a la *Doctrina de la virtud*, para especificar ulteriormente esta esfera de discurso frente a la del Derecho, insiste en que ambos se definen frente a la ley, pero en el caso de la ética "ésta se piensa como ley de *tu* propia voluntad, no de la voluntad en general".<sup>74</sup> No me detengo en el concepto de voluntad general propio de la

---

71 MdS 225: "*Maxime* aber ist das *subjektive* Prinzip zu handeln, was sich das Subjekt selbst zur Regel macht (wie es nämlich handeln will)."

72 Evito decir que son "equivalentes" por la ambigüedad que ello genera y que ha señalado bien Allen Wood (cf. *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 80)

73 Cf. GMS 436. Volveré en el cap. II a la relación entre estas fórmulas del imperativo categórico.

74 MdS 389: "in der Ethik dieses als das Gesetz *deines* eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt."

*Rechtslehre*; lo interesante para los fines de este estudio es que Kant haga énfasis en esta admisión subjetiva de la ley en el caso de la ética: es por eso que aquí la única coacción admisible es la autocoacción, porque la ética da leyes para las máximas de las acciones y éstas son siempre subjetivas e instanciadas: "Las máximas se consideran aquí como aquellos principios subjetivos que simplemente se *qualifican* para formar una legislación universal".<sup>75</sup> El hecho de que se trate de fines que son a la vez deberes no supone la anulación de los fines subjetivos, sino que, como aclara de inmediato Kant: "el fin subjetivo (que cada uno tiene) se subordina al objetivo (que cada uno debe proponerse como tal)"<sup>76</sup>, y así, en la dinámica de la virtud, el fin objetivo es asumido también subjetivamente.

Me separo ahora un tanto de la *Tugendlehre* para hacer algunas aclaraciones que me parecen necesarias respecto al concepto de máxima. Antes he dicho que el principio subjetivo del actuar no necesita dejar de serlo para ser, también, objetivo, en cuanto validado por el imperativo categórico; por ello, encuentro un tanto artificiosa la tricotomía que sostienen Allison y Beck (máximas, leyes, máximas que además son leyes).<sup>77</sup> Me parece mejor decir simplemente que las máximas que cualifican para ser queridas como ley universal, son subjetivas y también objetivas, y así conforme a la ley, por lo que actuar éticamente según la ley es también siempre actuar según la propia máxima. Creo que es la mejor manera de enfrentar las confusiones que se propician porque, en GMS y KpV, Kant a veces aproxima los conceptos de ley y de máxima y otras más, parece oponerlos.

Allison señala también que el agente tendría que estar, al menos potencialmente,

---

75 MdS 389: "Die Maximen werden hier als solche subjektive Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung bloß *qualifizieren*."

76 MdS 389: "...indem der subjektive Zweck (den jedermann hat) dem objektiven (den sich jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird."

77 Cf. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 88.

consciente de sus máximas en tanto son racionales.<sup>78</sup> En efecto: que el agente no sea consciente de su máxima es incluso, en algún caso, moralmente imputable; como veremos, Kant constituye como primer mandato de todos los deberes hacia uno mismo el autoconocimiento, lo cual obliga a cultivar ciertos aspectos de sensibilidad moral que abordaremos en su momento, y sin los cuales el agente podría no ser capaz de reconocer su propia máxima.<sup>79</sup> Veremos también, sin embargo, que dicho autoconocimiento (y por tanto, la profundización en el reconocimiento de la propia máxima) no está nunca completo y por ello los deberes vinculados con él son tratados como deberes amplios o imperfectos.

Para completar la aproximación al concepto de "máxima", seguiré la interpretación que ofrece Barbara Herman en su estudio titulado *Morality as Rationality*. Herman subraya que la propia definición de máxima remite a nuestro arbitrio, *liberum sed sensitivum*. La máxima, al ser un principio racional subjetivo de la acción, distingue nuestro actuar de la conducta animal irracional y a la vez de la voluntad divina (no sujeta a afecciones de la sensibilidad y, por tanto, no subjetiva sino siempre objetiva en sus determinaciones).<sup>80</sup> La noción de máxima se corresponde, pues, con un ser intermedio: supone la mediación de la razón, y por tanto siempre algún grado de generalidad y una pretensión legaliforme, y a la vez puede recoger los impulsos de la sensibilidad como incentivos (*Triebfedern*) de la acción, funcionando así a la vez como principio de moción y como fundamento racional expresable en una proposición (por ello, como ha subrayado Schwartz, no hay que olvidar la ambivalencia implícita cuando se dice que

---

78 Cf. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 90.

79 Cf. MdS 441. Que uno sea capaz de conocer, en cierto grado, la máxima de la propia acción, como estudiaremos más adelante, no supone que uno pueda estar del todo cierto respecto a la *pureza del fundamento de determinación de la máxima*, al nivel de la *Gesinnung*, en el cual siempre puede estar mezclado algún incentivo de amor propio, como veremos que señala Kant ante todo en la *Religión en los límites de la mera razón*.

80 Cf. HERMAN, B., *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 7.

las máximas son *Grundsätze*<sup>81</sup>). Es por las máximas que se constituye, según Kant, un *Denkungsart*, un modo fundamental de pensar, y así, el carácter es entendido como la capacidad de actuar según máximas.<sup>82</sup>

Herman aclara que las máximas son el aparato que Kant usa para establecer una relación formal entre los elementos de la volición. Más que detenerse en los ejemplos de máximas que Kant ofrece, en las distintas obras (que siempre resultan desconcertantes por manejarse a distintos niveles de generalidad y con frecuencia por dejar implícitos algunos de sus elementos estructurales), lo que la autora norteamericana propone como clave heurística ante las máximas es tener en cuenta *para qué sirve una máxima*: es decir, ha de intentar esclarecerse su estructura a la luz de que la máxima es la unidad de inteligibilidad en la acción para evaluar su racionalidad básica, y en última instancia, su moralidad, como forma más alta de racionalidad.<sup>83</sup> Así, la máxima ha de presentar la acción que el agente quiere de manera que la estructura de su volición se haga suficientemente explícita. Ha de mostrar cómo ciertos rasgos de la situación o del contexto de dicho agente se le presentan como razones para actuar, exponiendo en una regla o principio lo que se hace y también —implícita o explícitamente—, con qué propósito se hace. Herman propone, en suma, que una máxima completa incluye una mínima descripción de la acción querida, las circunstancias en que es querida incluyendo los aspectos motivacionales relevantes para el agente, y el resultado esperado de la ejecución de la acción.<sup>84</sup> El fin es lo que la acción quiere lograr; el motivo, lo que mueve al agente a proponerse ese fin —es decir,

---

81 Esto también se destaca en BECK, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason...*, p. 77.

82 Cf. BUBNER, "Noch einmal Maximen", en ed.cit., p. 552. Éste es el tema fundamental de MUNZEL, G. Felicitas, *Kant's Conception of Moral Character: the critical Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgement*, University of Chicago Press, Chicago, 1999. Cf. p. ej. p. 68.

83 Cf. HERMAN, B., *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 28.

84 Cf. HERMAN, B., *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 33.

lo que lo presenta como bueno, como razón para actuar—; el motivo explica así el *interés* —el incentivo asumido racionalmente en tanto que está en la máxima— por el fin, y aunque en algunos casos motivo y fin se coimplican (buscar un fin inmoral necesariamente contiene el motivo del amor de sí mismo), esto no siempre puede saberse fácilmente. Deben distinguirse, sin embargo, en lo posible, porque no hacerlo propicia el muy frecuente error de creer que cuando Kant confronta las máximas con el imperativo categórico nos exige que nos propongamos como fin sólo el actuar moralmente y no el objeto específico de las acciones —como cuando se objeta a la moral kantiana que ayudar a alguien por deber (*aus Pflicht*) significaría pensar en el deber y no en el bien de la persona beneficiada: la objeción presupone una simplificación de los distintos niveles explicativos y justificativos de la acción que Kant, en realidad, contempla en su propuesta moral.<sup>85</sup>

Sostengo por tanto que la máxima ha de entenderse como una proposición con una estructura formal del tipo "Yo hago (o quiero hacer) X en la situación Y" (de la cual puede seguirse la regla práctica "Yo debo hacer X en la situación Y" en tanto X y Y son siempre potenciales acciones-tipo y situaciones-tipo y las condiciones particulares de mi acción pueden incluirse en Y).<sup>86</sup> Ha de enfatizarse que en Y está incluido el factor de determinación motivacional del que ya hemos dicho que resulta fundamental en la evaluación moral, pues es por dicho motivo que se busca el fin de X (motivo que está también implícito en la comprensión de X y por ello no se especifica en la fórmula). En muchos ejemplos de máximas concretas de acción no es fácil distinguir este fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) del fin (*Zweck*), pero éste último es el que tiene una relación más próxima a la acción y es del que se siguen los medios: el

---

85 Para la discusión de estas objeciones, Cf. HERMAN: *The Practice of Moral Judgement*, ed.cit., p. 25ss.

86 Por supuesto, en tanto regla práctica *subjetiva*, la máxima ha de formularse en primera persona. Para esto, cf. TIMMERMANN, *Sittengesetz und Freiheit: Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, W. De Gruyter, Berlin 2003, p.151.

fin determina los medios y especifica a la acción, y el fundamento de determinación determina a su vez al fin como tal. Pueden, pues, darse por supuestos algunos elementos en la máxima por obvios, familiares o comprensibles de suyo (por ejemplo, no hace falta especificar en la máxima "ir a la tienda por helado", la condicionante de "siempre que quiera helado", o en la máxima "llevar el coche al taller si falla", no hace falta explicar que el fin buscado es la reparación del coche), y así hace Kant en los ejemplos ofrecidos ante todo, en GMS y KpV, lo cual genera el desconcierto de los intérpretes que buscan para la máxima una estructura fija en lugar de concentrarse en su disposición funcional. En otros casos —y así se refleja en los ejemplos de Kant de la *Grundlegung*— sí hay que explicitar el motivo, en tanto que la acción y sus fines pueden ser las mismas en dos máximas muy diferentes (como la de ayudar movido por la simpatía, lo cual queda condicionado a que la simpatía se dé, o ayudar simplemente porque es mi deber, esto es, de modo incondicionado).

Podemos ya apuntar esta mínima disposición funcional de las máximas como límite a la "ductibilidad" de las mismas que objetan MacIntyre y otros autores, tal como he referido al inicio de este capítulo. La manipulación de las máximas se ve limitada por una doble exigencia, según Herman: 1) la inclusión del motivo cuando éste es requerido para especificar el verdadero fin de la máxima, y así, para especificar a su vez la acción, y 2) el respeto a las intuiciones ordinarias en la descripción de una acción. Si bien (2) parece una garantía un tanto endeble, con las acotaciones que siguen me parece que también debe tenerse en cuenta.

Para plantear la objeción sobre la ductibilidad de las máximas se presuponen dos cosas: que el agente puede describir la acción como quiera hacerlo, y que muchas de estas descripciones o máximas divergentes podrían aplicarse con las mismas expectativas de

validez a la misma acción.<sup>87</sup> Sin embargo, hemos visto ya en textos de las obras éticas anteriores, y en pasajes de la propia *Tugendlehre*, que Kant parte de que la máxima ha de expresar la acción *tal como ésta es querida*, y en ese sentido, habiendo querido algo, no está ya legítimamente en manos del agente describir de diversas formas igualmente válidas el fin buscado por la acción. Señalar como fin otro estado de cosas (incluso aunque la acción también lo genere, pero siendo éste otro distinto al que determina la acción en tanto que tal), es simplemente una falta de veracidad -con los demás o al menos con uno mismo-, pues se presupone que al menos a algún nivel el agente racional sabe lo que está haciendo. En los casos de duda, propone Herman, para saber exactamente cuál es la máxima de una acción, cabe un método de preguntas contrafácticas, del tipo "¿seguiría queriendo X si...?"<sup>88</sup> Este método permitiría distinguir, entre todas las consecuencias de la acción, cuál es el fin buscado, lo cual permite reconocer en él al motivo que opera en el fondo de la volición. Es el motivo el que, mediante un interés, determina el fin, y determina asimismo si dicho fin es a la vez medio para otro ulterior o es buscado por sí mismo. De esta manera puede reconocerse, frente a cada acción, que sólo hay una descripción correcta en tanto incluya los rasgos y consecuencias que responden efectivamente a la motivación del agente.<sup>89</sup>

---

87 Cf. HERMAN, B., *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 62ss.

88 Cf. HERMAN, B., *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 64. Cuando nos ocupemos del mandato del autoconocimiento en la *Tugendlehre*, y también al abordar el tema de la metodología de la virtud expuesta hacia el final de la obra, veremos cómo parte de la práctica del juicio moral y de la tarea del autoconocimiento consiste precisamente en este tipo de preguntas contrafácticas para avanzar en la pureza de la intención moral (si bien de la misma no puede existir nunca certeza absoluta, ni siquiera en primera persona), lo cual también puede hacerse mediante una cierta *mayéutica* que el propio Kant tiene en mente en su ideal de formación ética.

89 Me dirijo en este punto solamente a refutar la tesis de que habría más de una máxima adecuada para una acción concreta. Otro asunto es el de la sobredeterminación moral —que sólo puede darse respecto a incentivos (*Triebfedern*), pero no respecto a *Bestimmungsgründe*, es decir, en cuanto a lo que es incorporado como motivo en la máxima. Cf. Bárbara HERMAN: *The Practice of Moral Judgement*, ed.cit., p. 12. Puede hablarse de sobredeterminación, cuando hay diversos factores de motivación, que pueden ser por separado suficientes para causar la acción y que sin embargo se dan de modo conjunto. Si bien no es éste el lugar para discutir el caso con detenimiento, adelanto que en todo caso la descripción de tal volición requeriría en principio de una máxima *compleja*, pero ello no demuestra nada contra la aserción de que a cada acción concreta corresponde solamente una

Éste es el sentido fuerte en que una máxima es principio de la acción tal como ésta es querida. Como señala Herman, en tanto que racional, un agente, habiendo querido, no puede ya describir de cualquier manera lo que ha querido. Su fin es el estado de cosas que de hecho ha buscado, por una motivación particular y de acuerdo a un principio, de modo que el tenerlo como tal se expresa solamente en una máxima, en la máxima que tiene como suya. Sólo hay una máxima adecuada para cada acción si se considera cómo ésta es querida: la máxima muestra el carácter inteligible de la acción justamente en el principio por el cual la acción se quiere.<sup>90</sup>

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. Kant parte, pues, para la formulación de las máximas, de la constatación de esta propensión —la de considerarse una excepción, puesto que siempre hay al menos una mínima conciencia de lo exigido por el deber.<sup>91</sup>

Las anotaciones hechas hasta el momento, por supuesto, no pretenden infalibilidad o completud en la teoría kantiana respecto a las máximas. Me parece, sin embargo, que sí

---

máxima, la que la expresa tal como ha sido querida. Tampoco me ocupo aquí de acciones en las que se busca más de un fin, en cuyo caso a cada objetivo corresponde una máxima distinta, que debe ser evaluada por separado, aunque la conducta externa, coincidentemente, fuera la misma para los distintos fines que se propone el agente.

90 Cf. LEYVA, Gustavo, "Immanuel Kant: la razón de la acción", en *Filosofía de la acción* (editado por él mismo), Síntesis, Madrid, 2008, p. 326.

91 Obsérvese lo distinto que es este punto de partida —la posición siempre subjetivamente autojustificatoria del agente ante su propia acción— de lo que proponen autores como Rawls respecto a una pretendida "posición original" y a un "velo de ignorancia" respecto de los intereses particulares. Para esto, cf. RGV 28-29 y MUNZEL, F.G., *Kant's Conception of Moral Character*, ed.cit., p. 134. Para comprobar que el constructivismo rawlsiano no hace justicia a la filosofía moral de Kant, se puede cf. WOOD, Allen, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 46ss.

muestran que la objeción respecto a su pretendida ductibilidad está basada en una falta de comprensión respecto a lo que son y lo que expresan estas reglas subjetivas del obrar. Como apunta Herman, al fondo de esta objeción late la tentación de ver a la acción como un evento desvinculado del querer de su agente: solamente vista así podría una acción admitir muchas descripciones igualmente válidas. Si hay contextos y circunstancias en que las acciones pueden verse desde esta perspectiva (en algún sentido, pero no absolutamente<sup>92</sup>, ello sucede en el Derecho), no es así cuando se les ve cara a su evaluación moral. Es por ello importante no olvidar cuál es el propósito originario de la expresión de la racionalidad de la acción mediante máximas.<sup>93</sup>

Con lo dicho hasta ahora, me parece que queda claro que el punto crucial respecto a la comprensión de la máxima de una acción no depende de la cantidad de detalles puntuales que se incluyan o no en ella, sino de la relación que tengan esos datos con la volición del agente. Una máxima que se presente *prima facie* como incompleta (v.gr. "hablar con quien se cruce en mi camino"), como demasiado general ("no comer nunca lo que me apetezca") o a la inversa, como demasiado específica ("hacer un receso de cinco minutos contados a las once de la mañana en punto"), puede expresar un querer irracional, pero no necesariamente lo es, pues bajo ciertas condiciones contextuales (situaciones de emergencia, compromisos de orden superior, v.gr.) o en el marco de ciertos convencionalismos, puede bastar para expresar suficientemente la orientación motivacional tras una acción.

---

92 No absolutamente, porque como es evidente también el Derecho tiene que considerar la acción como voluntaria, esto es, como emanada de una máxima, aunque no sea el fundamento de determinación de ésta lo que el orden jurídico propiamente evalúa sino sólo sus consecuencias externas en cuanto a la coordinación de la libertad exterior de los diversos agentes en una comunidad. El Derecho tiene que presentar la acción como imputable, y además, tipificarla como un *casus datae legis*, lo cual supone un mínimo reconocimiento de intenciones –de máximas– tras el obrar exterior, pero no juzga directamente sobre éstas sino sobre su manifestación en el ámbito de la coexistencia entre los agentes.

93 Cfr HERMAN, B., *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 70.

También quiero subrayar que en la máxima, tal como la hemos perfilado, a menudo existe un componente ya evaluativo: la relación entre el fin y los medios a él subordinados. Como puede verse, se trata ya de una necesidad práctica, si bien condicionada, la de la adecuación a los medios al fin, y se mueve en el primer plano determinante de la acción; en el segundo plano, en cambio, el de la relación entre el fin y el fundamento de determinación, existe una condición ético-normativa: una ulterior cualificación, esta vez incondicionada, de lo bueno, que será la que se reconozca con el uso del imperativo categórico como *principium diiudicationis*.<sup>94</sup>

Ha de decirse algo también respecto a la discusión sobre si las máximas que pueden evaluarse con el *test* de universalización son las máximas concretas y particulares de cada acción, o sólo las máximas que expresan políticas más bien generales, reglas muy amplias que apuntarían a proyectos de vida o a principios generales de acción frente a condiciones relativamente indeterminadas. El planteamiento del problema está suscitado por los distintos niveles de generalidad en que se mueven los ejemplos de máximas que ofrece el propio Kant a lo largo de sus obras.<sup>95</sup>

Autores como Höffe<sup>96</sup>, Bubner,<sup>97</sup> Baron<sup>98</sup> y en algún momento O'Neill<sup>99</sup>, han afirmado

---

94 Cf. HERMAN, *The Practice of Moral Judgement*, ed.cit., p. 222.

95 Como recoge SCHWARTZ, *Der Begriff der Maxime bei Kant*, ed.cit., pp.19-24, el problema aparece ya desde GMS I: si en GMS 400 se había definido la máxima como principio subjetivo del querer, en 397 Kant habla de la máxima de cuidar la propia vida (*sein Leben zu erhalten*) y de que la máxima sólo tiene valor moral si su acción se hace por el deber mismo; pero en 400 se habla de la máxima del respeto (*Achtung*), cambiando de plano, en tanto el primer ejemplo era el de una acción concreta y el segundo es una opción fundamental respecto de la ley moral, en el mismo sentido en que en KpV 74 se habla de una "Maxime eines reien Willens". Estas últimas dos referencias, como se aclarará en los párrafos siguientes, son de una máxima de 2o orden; la primera en cambio (o la de la promesa no cumplida en GMS 403, v.gr.) es una máxima concreta de primer orden cara a una acción y a una inclinación en específico.

96 Cf. por ejemplo HÖFFE, Ottfried: "Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law", en *Kant's Practical Philosophy Reconsidered, Papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter* (Y. Yovel, ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, p. 152.

97 Cf. Por ejemplo BUBNER, Rudiger, "Noch einmal Maximen", ed.cit., pp. 551-561.

98 Cf. Por ejemplo BARON, M., *Kantian Ethics Almost Without Apology*, ed.cit., p. 133.

que sólo las máximas entendidas como *Lebensregeln* pueden considerarse susceptibles de la evaluación moral que ofrece el imperativo categórico.<sup>100</sup> La generalidad del precepto evitaría la inclusión de datos triviales en las máximas y en ese sentido, según dichos autores, facilitaría su universalización. Se ha intentado además, con esta versión de las máximas, rehabilitar la filosofía práctica de Kant aproximándola a la de Aristóteles, e incluso a propuestas éticas de sesgo comunitarista<sup>101</sup> —puede sospecharse la intención de oponerse así a la tendencia, también presente hoy en día en muchos intérpretes, sobre todo de tradición anglosajona, a leer la ética de Kant desde el constructivismo de John Rawls.

Herman, en cambio, defiende que las máximas, tanto para hacer justicia al papel que les asignó Kant (ello se muestra relativamente en *Morality as Rationality*), como para presentar una propuesta plausible del imperativo categórico como criterio moral (como se propone en *The Practice of Moral Judgement*), han de serlo de acciones concretas, aunque también las haya al nivel general de las *Lebensregeln*.

Mi interpretación trata de ser incluyente y de responder a la vez a lo que el propio Kant entendía, en toda su amplitud, por "máxima"; me apoyaré en la postura de Herman, y en la de otros autores que contemplan los dos niveles de máximas de acción, como Maria

---

99 Onora O'Neill entiende que las máximas que pueden pasarse por el imperativo categórico son aquellas que expresan intenciones específicas de acción en su libro *Acting on Principle: an Essay on kantian Ethics*, Columbia University Press, New York. 1975 (que firma aún con su apellido de soltera, Nell). En cambio, se une a la interpretación de que sólo son máximas útiles para la prueba de universalización aquellas que expresan políticas generales de acción en su texto posterior "Kant after Virtue" en *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, CUP, Cambridge, 1999, p. 156.

100 En la literatura crítica en castellano, también Dulce Ma. Granja apuesta por una versión de las máximas en que sólo las más generales son las que se evalúan en el *test* de universalización; en ello sigue a Höffe y a Bittner: Cf. GRANJA, Dulce Maria: "Mal radical y progreso moral: ¿conceptos incompatibles en la teoría kantiana de la acción?", en *Filosofía de la acción* (ed. por G. Leyva), ed.cit., pp. 365ss.

101 Así lo señala expresamente BUBNER, Rudiger, en "Noch einmal Maximen", ed.cit., p. 558.

Schwartz, Jens Timmermann y José Ma. Torralba. Es verdad que, en algún sentido, las máximas son anteriores a la acción, pero con una anterioridad lógica que no presupone que deba asumirse explícitamente como una regla general de vida. Algunas lo son, y por ello determinan por supuesto las máximas más concretas de acción que caen bajo ellas, justamente formando parte de la estructura de los motivos que se ponen en juego en cada acción en particular.<sup>102</sup> Así, hay máximas a varios niveles de generalidad. Para que la máxima funcione como elemento en la evaluación moral, no puede ser solamente una política general que, en tanto no considera las circunstancias precisas y los aspectos concretos de la acción, podría ser correcta en sí misma y aún así conducir al agente a una acción moralmente reprochable.<sup>103</sup>

La idea de las *Lebensregeln* puede conservarse e incorporarse sistemáticamente en esta interpretación más apegada a la letra de los textos kantianos<sup>104</sup>, e incluso puede llevarse a un límite último en la generalidad en el sentido de la máxima de la *Gesinnung* fundamental, tal como se plantea en la *Religión en los límites de la mera razón* y veremos más adelante.<sup>105</sup> También la determinación fundamental de la voluntad hacia la prioridad de la ley o hacia incorporar los estímulos sensibles en nuestras máximas puede considerarse una decisión —si bien la perspectiva trascendental de Kant exige que sea una peculiar decisión atemporal<sup>106</sup>—, y por ello se hablaría de una máxima, que puede ser virtuosa o viciosa.<sup>107</sup> Una máxima general no determina acciones sino a otras

---

102 Cf. HERMAN, B., *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 46.

103 Así lo señala también SCHWARTZ, *Der Begriff der Maxime bei Kant*, ed.cit., p. 65: de una política general como las que Höffe ejemplifica ("quiero ser una persona que ayude", o "quiero aumentar mis talentos") pueden seguirse acciones particulares inmorales y sin embargo, al no tener una máxima convenientemente instanciada, no podría evaluarse frente al imperativo categórico.

104 Como también queda claro en TIMMERMANN, J., *Sittengesetz und Freiheit*, ed.cit., pp. 155-175, quien deja claro que la postura de autores como Bittner, Höffe, O'Neill, etc. respecto a las máximas únicamente como *Lebensregeln* es unilateral, alejada de los propios textos de Kant y empobrecedora en cuanto a la posibilidad de evaluación moral de acciones concretas.

105 Cf. RGV 25.

106 Cf. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., pp. 47ss.

107 Ello está muy bien explicado en TORRALBA, José Ma., *Libertad, objeto práctico y acción*,

máximas<sup>108</sup> —es por ello que la cadena de intenciones articuladas en máximas podría irse al infinito y por ello Kant debe plantear una inescrutable decisión fundamental trascendental que permita la inteligibilidad de la serie y, ante todo, la imputación moral de la acción.

Lo interesante, pues, al respecto de los diversos niveles de generalidad de las máximas es el modo en que éstos se relacionan. Las máximas de acción caen bajo las máximas como políticas generales de vida, que en algún sentido las causan, no de forma temporal pero sí de forma lógica y motivacional, pues una máxima general forma parte de los motivos de las máximas más concretas. A su vez, por estas máximas concretas de acción puede reconocerse la máxima general de vida. Cuando la máxima de una acción concreta queda señalada como inmoral frente a una acción particular, se prohíben también las máximas generales que la suponen.<sup>109</sup> A su vez, para poder probar de un modo confiable una máxima en el *test* de universalización, hace falta tener una cierta idea de en cuáles máximas más generales puede comprenderse dicho principio —ello es necesario incluso para comprender la propia acción como instancia de un tipo concreto (v.gr. hace falta distinguir entre una máxima general de beneficencia y otra de interés propio para reconocer un acto como en principio solidario), de manera que a menudo para reconocer el factor motivacional de una acción hace falta un ir y venir entre los diferentes grados de generalidad en que la misma puede considerarse.<sup>110</sup> Se trata

---

ed.cit., p.131 y p. 146.

108 Cf. HERMAN, B., *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 52.

109 Como puede verse en el ejemplo de KpV 28, Cf. HERMAN, B., *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 56.

110 Herman sugiere incluso que el caso de "fanático moral" que Kant critica en MdS 408, no se trata de un agente que fuera "excesivamente virtuoso" -lo cual es, para el propio Kant, absurdo-, sino de un agente incapaz de hacer interactuar máximas generales con particulares y actúa siempre por un principio demasiado general, lo cual es poco razonable incluso cuando dicha máxima es la de cumplir con el deber. Cf. HERMAN, B., *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 60. El fanático moral sería ciego a los casos particulares por generalizar su máxima siempre hacia una política que, a falta de precisiones necesarias, resulta inadecuada. Parte de tener, pues, un bien formado criterio moral supone saber reconocer cuándo hay cuestiones morales relevantes en juego, lo cual exige atención a

justamente de la operación de la facultad de juzgar.

Encuentro, por ello, muy útil la división que hace Schwartz entre máximas de primer orden (las máximas de acción) y máximas de segundo orden (*Lebensregeln*). Esta autora, por cierto, sugiere que el texto de Kant donde pueden reconocerse los distintos niveles de máximas y su jerarquización, se encuentra justamente en la *Doctrina de la virtud*, en la explicación de por qué esta esfera ética se mueve entre los principios y la casuística:

La ética, gracias al margen que deja a sus deberes imperfectos, conduce inevitablemente a preguntas que exigen a la facultad de juzgar 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*.<sup>111</sup>

Para Schwartz, la estructura mínima de las máximas de acción o de primer orden es siempre H (*Handlung*) - Z (*Zweck*). En ellas se presenta la acción como dirigida a un fin, y así bajo una máxima de acción pueden contenerse aún preceptos prácticos (imperativos particulares que relacionen la volición de ese fin específico con el uso de medios igualmente específicos). Schwartz reconoce que esta estructura mínima presupone que se conoce el motivo por el cual Z es adoptada como fin: el motivo para

---

la particularidad. También exige, como veremos al ocuparnos de las "prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general", una serie de disposiciones receptivas por parte del agente moral.

111 Mds 411: "Die Ethik hingegen führt, wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urteilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei, und zwar so: daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Prinzip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so gerät sie in eine *Kasuistik*."

querer Z, y que esto es imprescindible, aunque sea sólo implícitamente, para la evaluación moral<sup>112</sup>—ello es consistente respecto a los elementos mínimos en una máxima que enumeré antes. La autora insiste en que es del todo imposible no considerar, en una descripción válida de la acción, sus motivos y sus circunstancias; de hecho, estos elementos están contenidos en los mismos conceptos que se utilizan para especificar la acción. Esto aplica también para la propuesta de estructuración de una máxima del tipo S (*Situationstyp*)- H (*Handlungstyp*), que se maneja a otros niveles de generalidad.<sup>113</sup> El fin y sus motivaciones se incluyen aquí en la situación-tipo o en el propio concepto de la acción como una acción de tal tipo. Con una u otra estructura, todos los ejemplos que ofrece Kant de máximas se dejan formular motivacional y teleológicamente.<sup>114</sup>

Como ya he dicho, las máximas de segundo orden de Schwartz, como las *Lebensregeln*, pueden llevarse a un grado de generalidad tal que se accede en un punto extremo —pues las máximas no pueden generalizarse *ad infinitum*— a lo que Schwartz llama *die existenzielle Wende*, el giro existencial: la máxima fundamental de la *Gesinnung* o disposición originaria del ánimo —donde se hace la opción fundamental para la moral, según Kant— que se expone particularmente en la *Religion en los límites de la mera razón*.<sup>115</sup> La *Gesinnung* del agente tiene también una máxima, como hemos dicho, porque supone una decisión: como se dice en GMS 400, puede optar por seguir siempre las propias inclinaciones, o como en MdS 392, puede optarse siempre por cumplir con el deber por deber. Este es el fundamento subjetivo más radical de la acción, y así, la máxima más general y fundamental, necesaria para posibilitar la imputación de las acciones, que no sería racional en un recurrirse infinito de la generalidad de las

---

112 Cf. SCHWARTZ, *Der Begriff der Maxime bei Kant*, ed.cit., p. 70.

113 Cf. SCHWARTZ, *Der Begriff der Maxime bei Kant*, ed.cit., p. 99.

114 Cf. SCHWARTZ, *Der Begriff der Maxime bei Kant*, ed.cit., p. 77ss, donde la autora estudia en particular nueve ejemplos kantianos de máximas de distinto nivel y grado.

115 Cf. RGV 25ss.

máximas. Schwartz señala que cuando la *Gesinnung* deja que las inclinaciones se impongan sobre la ley, retoma la estructura H-Z, haciendo de la propia felicidad el fin (en la forma S-H, debe entenderse por S una situación en la que puede promoverse la propia felicidad).<sup>116</sup> En cambio, la máxima superior que opta por el deber (*die oberste Maxime des Guten*), según esta autora, 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. Como ya vimos, para Kant la razón es siempre teleológica, y los fines que tiene en su uso práctico tienen la prioridad por sobre los del uso teórico. Sin embargo, se trata de una finalidad especial, una finalidad sin medios, en el sentido en que no se condiciona a las acciones a la promoción de ningún estado de cosas: no se hacen acciones virtuosas para el cumplimiento de los fines de la razón, sino que en ellas se cumple, aunque de modo asintótico e infinito, el fin señalado por el interés de la razón: el Reino de los Fines.<sup>117</sup>

La pretendida dilucidación de la estructura de las máximas de acción no resuelve del todo el problema de su disponibilidad para la evaluación moral; me parece que no es eso tampoco lo que Kant pretende. Es verdad que para el conocimiento pleno de la

---

116 Cf. SCHWARTZ, *Der Begriff der Maxime bei Kant*, ed.cit., p. 134.

117 Esta es una idea de una finalidad de la razón *sin medios*, en el sentido de una finalidad por encima de los condicionamientos, y está sugerida en la siguiente nota del *GTP*, enmarcada en la polémica con Garve: "no puede haber una *voluntad* completamente desprovista de fines, si bien es cierto que, cuando se trata solamente de la coacción legal de las acciones, hay que prescindir de los fines y la ley constituye el único fundamento determinante de la voluntad. Pero no todo fin es moral (no lo es por ejemplo – 280- el de nuestra propia felicidad) sino que un fin de esa índole ha de ser desinteresado; y la exigencia de un fin final propuesto por la razón pura, fin que comprende el conjunto de todos los fines bajo un principio (esto es, un mundo como bien supremo, posible además gracias a nuestra cooperación) es una exigencia de la voluntad desinteresada, que va *más allá* de la observancia de las leyes formales y alcanza a la realización de un objeto (el bien supremo) (...) entre los hombres, el móvil que estriba en la idea del supremo bien posible en el mundo- gracias a nuestra cooperación- no sea tampoco el de buscar en ello la propia felicidad, sino que es tan sólo esa idea como fin en sí misma; por tanto, su persecución como deber. Pues esa idea no contiene una perspectiva de felicidad sin más, sino sólo la perspectiva de una proporción entre ésta y la dignidad del sujeto, sea el que sea. Pero una determinación de la voluntad que se autolimita a tal condición y que a ella ciña su propósito de pertenecer a un todo semejante *no* es una determinación *interesada*." *GTP* 279-280, cf. ed.cit.

máxima y su evaluación frente al imperativo categórico hace falta un reconocimiento, por parte del agente, del verdadero motivo que le lleva a ponerse algún fin, lo cual puede ser difícil por falta de aceptación del mismo, por la posible sobredeterminación de la acción, por una dinámica inconsciente, etcétera. Sin embargo, como señala Herman, este no es un problema del recuento kantiano de la acción, sino un problema real y omnipresente, que Kant admite desde la *Grundlegung*.<sup>118</sup> No es una falla de la teoría de las máximas que el autoconocimiento sea algo por hacer y no algo dado.<sup>119</sup> Si la teoría está limitada en su aplicabilidad a lo que el agente sabe de sí mismo y su motivación, esto cuadra también con el primer mandato de los deberes hacia uno mismo que expone la *Tugendlehre*: el mandato, de clara raigambre socrática, del autoconocimiento.<sup>120</sup> El desarrollo de esta tesis ofrecerá mayor contenido y especificidad a esta idea, que me parece crucial.

Dejo para más adelante otro de los presupuestos teóricos necesarios en una teoría de las máximas: el origen y justificación de los conceptos y tipos empíricos que necesariamente son usados en su composición. En el capítulo II me detendré en algunas de las interpretaciones más recientes de la epistemología kantiana, que tematizan los procesos de formación de conceptos empíricos de manera consistente con la filosofía trascendental, tal como éstos se exponen en las *Lecciones de lógica* y pueden relacionarse con algunos pasajes de KrV y KU. Los apuntes de la *Doctrina de la virtud* respecto a las "disposiciones estéticas de receptividad del ánimo para el deber" —que ofrecen lo que Herman llama *rules of moral salience*, criterios externos al propio imperativo categórico para la identificación de lo moralmente relevante que se presupone en su funcionamiento y por tanto para la formación adecuada de las máximas—, completarán las condiciones para una comprensión correcta de la propuesta

---

118 Cf. GMS 407.

119 Como también subraya HERMAN en *The Practice of Moral Judgement*, ed.cit., p. 224.

120 Cf. MdS 441.

ética kantiana, que contiene así, al menos, indicios tanto de cómo se cumplen los requerimientos mínimos en la experiencia ordinaria para la identificación de objetos y situaciones, como del reconocimiento elemental del agente de aquello que debe ser recogido en su máxima para la identificación apropiada de una acción. Dejo dicho por ahora solamente que el problema de la constitución de conceptos empíricos adecuados a la descripción de la acción es en todo caso un problema para toda filosofía moral; contra lo que parecen suponer algunos de sus objetores, el problema de los conceptos de acción *no* es en modo alguno exclusivo del enfoque trascendental kantiano.

### 1.5 La distinción entre voluntad y arbitrio (*Wille – Willkür*)

Cierro este capítulo de nociones preliminares con una de las aportaciones más patentes de la *Metaphysik der Sitten* al conjunto de la filosofía práctica kantiana, misma que ha salido al paso ya de varias de las anotaciones que he hecho anteriormente: la distinción explícita de dos niveles distintos en la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*): el de la voluntad (*Wille*) y el del arbitrio (*Willkür*). Esta distinción funcionaba ya implícitamente en la *Grundlegung* y en la segunda *Critica*, en ocasiones señalándose mediante la mención de la voluntad pura (*reine Wille*)<sup>121</sup>, para especificar al nivel legislativo (que es el que se puede identificar a su vez con la razón pura práctica) y distinguirlo del ejecutivo, y en otras ocasiones infiriéndose propiamente del contexto de la argumentación kantiana. En dichas obras, cuando se habla de *Willkür* no parece que el término se use en un sentido específico o claramente distinguido respecto de la voluntad legisladora.<sup>122</sup> Allison señala que incluso aparece ya incoada esta distinción en la *Crítica de la razón pura*, en donde una digresión aclara que nuestro arbitrio es libre aunque sensible —es decir, patológicamente afectado, frente al de los animales, que está

---

121 Cf. Por ejemplo KpV 55.

122 Cf. SCHWARTZ, María, *Der Begriff der Maxime bei Kant...*, ed.cit., p. 14. Se habla de *Willkür* en GMS 428 y 451, y en KpV 22, 32 y 33 parece que se usa más el término cuando se está tratando de los fundamentos de determinación que actúan sobre la voluntad.

del todo patológicamente determinado.<sup>123</sup> Lo cierto es que sin esta distinción, al menos implícita, sería contradictoria la noción de autonomía.<sup>124</sup> José Ma. Torralba, por su parte, ha destacado lúcidamente cómo la distinción entre voluntad y arbitrio permite articular dos planos distintos en la comprensión kantiana de la acción: el que va de la voluntad al arbitrio, y el que va de éste a la acción a través de la máxima. Torralba saca un gran partido exegético a esta distinción de planos.<sup>125</sup>

El pasaje que explicita esta división de la facultad de desear —y que a la vez distingue ambos planos del mero deseo no efectivo que también opera esta facultad— aparece ya en los primeros párrafos de la Introducción general a la MdS. Lo cito extensamente en primera instancia, para después analizar una a una sus afirmaciones puntuales:

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 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*; pero si no está unida a ella, entonces su acto se llama *deseo*. La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación —y, por tanto, el albedrío mismo— se encuentra en la razón del sujeto, se llama *voluntad*. Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio),

---

123 Cf. KrV A534 B562. En efecto, este pasaje de la Antinomia de la razón pura es casi equivalente al pasaje de MdS donde se plantea el *arbitrium liberum* del ser humano, aunque el texto en KrV no distingue aún con tanta claridad *Wille* de *Willkür*. Cf. ALLISON, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 55.

124 Volveremos a esta necesaria distinción de planos en el tratamiento de los deberes para con uno mismo, punto en el que Kant reinserta la dualidad necesaria para comprender la autonomía con la distinción entre *homo noumenon* y *homo phaenomenon*. Cfr MdS 418. Es necesario considerar, para que sean verdaderamente vinculantes los mandatos que uno mismo se impone según dicta la tercera formulación del imperativo categórico, un aspecto de nuestra humanidad en cuanto legislativo según la razón y otro más, que lo obedece, en cuanto sensible y ejecutivo.

125 Cf. TORRALBA, José María, *Libertad, objeto práctico y acción*, ed.cit., p. 56Ss, p. 95ss.

sino más bien en 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 al arbitrio, es la razón práctica misma.<sup>126</sup>

El pasaje precisa que se ocupa de la facultad de desear "según conceptos" para distinguir el caso humano del apetito animal: el hecho de que los seres humanos actuemos no según leyes, sino según la representación de las leyes y según conceptos, es lo que nos permite no estar determinados a la apatición de fines pre-establecidos y adoptar libremente los propios. En tanto dichos fines están al alcance de nuestra capacidad causal, podemos hablar de una relación con el arbitrio (*Willkür*) y no ya de un mero deseo (*Wunsch*). Este último podría parecer ajeno a la *Begehrungsvermögen*, sin embargo, como aclara Kant de inmediato, tanto el *Willkür* como el *Wunsch* pueden ser determinados por la voluntad y estar así contenidos bajo ella.<sup>127</sup> De hecho, como veremos, parte de la importancia de la virtud como *fortitudo*, es que nos hace posibles, y así, objetos de arbitrio, fines que de otro modo serían meros deseos. En el virtuoso, además —como subraya Gregor— la influencia de *Wille* sobre *Willkür* se amplía, y en este sentido se habla de la fuerza de la virtud, que es en realidad, la fuerza de la

---

126 Mds 213: "Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heißt ein Vermögen, *nach Belieben zu tun oder zu lassen*. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heißt es *Willkür*; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Actus derselben ein *Wunsch*. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der *Wille*. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung, betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst." Adela Cortina, en el aparato crítico que acompaña a su traducción, señala que según P. Natorp (editor del texto que ella usa, y que por tanto sigo en las traducciones, aunque confrontándolo con la nueva edición de B. Ludwig) en la última oración de este pasaje el sujeto es la razón (*die Vernunft*). Aunque en este contexto, en que se está hablando de la voluntad como razón práctica, no hace gran diferencia, me parece que el sujeto de la última frase sería la voluntad, *Wille*; Ludwig no hace ninguna aclaración al respecto.

127 Cf. Mds 213.

voluntad en tanto que determinante del arbitrio. La voluntad sería, pues, en todo caso débil, pero no mala; sólo el arbitrio puede ser moralmente malo.<sup>128</sup>

La voluntad (*Wille*) tiene, pues, dos sentidos: uno amplio, que incluye al arbitrio y al deseo y que, en las obras anteriores, se usaba distinguiendo planos sólo mediante el contexto o especificaciones adicionales (voluntad pura, v.gr, o voluntad en tanto que identificable con la razón práctica), y uno estricto, en tanto legislativa y determinante, es decir, en tanto facultad de los principios.<sup>129</sup> El arbitrio (*Willkür*) en cambio, se relaciona directamente con el objeto que incentiva la acción: es la facultad de desear efectiva, ejecutiva, empíricamente afectada, y en el caso del ser humano, es a la vez la zona de conflicto entre la determinación de la razón —instanciada en voluntad legislativa—, y los impulsos de la sensibilidad: por ello del arbitrio surgen las máximas de acción, que incorporan en sí estos factores.<sup>130</sup>

De modo que lo que en las obras anteriores era la relación de la voluntad consigo misma se desdobra aquí entre *Wille* y *Willkür*; ambos son la propia facultad de desear humana, vista desde distintas perspectivas. El arbitrio tiene una relación más directa con el objeto y es afectado por la sensibilidad (en cuanto placer o dolor) y así por el sentimiento de respeto (*Achtung* —que precisamente produce la ley moral al nivel de la *Wille* legislativa y que en el arbitrio puede considerarse causa y motor de la acción con valor moral<sup>131</sup>), y por ello es al nivel del arbitrio que el agente puede subordinar las exigencias de la sensibilidad a las de la razón —o viceversa— y en ese sentido se encuentra aquí la libertad negativa (como independencia respecto de lo sensible), que en

---

128 Cf. GREGOR, Mary, "Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", incluido junto a la introducción de LUDWIG, Bernd, "Einleitung zu Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre", en *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, ed.cit.

129 Cf. MdS 214.

130 Cf. SCHWARTZ, Maria, *Der Begriff der Maxime bei Kant...*, ed.cit., p. 17.

131 Cf. PATON, *The Categorical Imperative*, p. 67, donde subraya este papel del *Achtung* como generado por la *Wille* y determinante en el *Willkür*.

caso de dejarse informar por la voluntad se convierte en libertad positiva (autonomía):

El arbitrio que puede ser determinado por la *razón pura* se llama libre arbitrio. El que sólo es determinable por la inclinación (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, pero no *determinado*; y, por tanto, no es puro por sí (sin un hábito racional adquirido), pero puede ser determinado a las acciones por una voluntad pura. La *libertad* del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica.<sup>132</sup>

De la cita anterior subrayo la referencia al "hábito racional adquirido", que se aproxima a la noción de virtud que desarrollaremos en el capítulo III —y que nos orienta respecto a la discusión sobre si Kant admite a la virtud como hábito o no, causada por el pasaje, que abordaré después, donde la rechaza en tanto que proceso mecánico. Volviendo a la distinción *Wille / Willkür*, la voluntad (*Wille*) queda aquí caracterizada como la facultad de desear en tanto razón práctica, y así se corresponde con la ley, con el principio objetivo del obrar; el arbitrio (*Willkür*) en cambio es, por decirlo de alguna manera, la facultad de las máximas.<sup>133</sup> La voluntad en este sentido estricto no puede, pues, llamarse libre, en tanto que es necesaria como legislación y no cabe preguntarse por

---

132 MdS 213: "die Willkür, die durch *reine Vernunft* bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) bestimmbar ist, würde tierische Willkür (*arbitrium brutum*) sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar *affiziert*, aber nicht *bestimmt* wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die *Freiheit* der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein.". Cf. Esta distinción entre libertad negativa y libertad positiva con GMS 446 y KpV 33.

133 Cf. MdS 226.

alguna coerción en ella; sólo el arbitrio es estrictamente libre. La libertad del arbitrio es, como señalan Schönecker<sup>134</sup>, Engstrom<sup>135</sup> y Allison -y ya estaba también incoado en un pasaje del canon de la razón pura-, precisamente la libertad práctica, la que se conoce por experiencia, incluso haciendo abstracción del significado trascendental de la misma, aunque sea dicha libertad trascendental la que en última instancia posibilite a la propia libertad práctica.<sup>136</sup>

En este punto, Kant se ve obligado a precisar aún más la libertad del arbitrio, en tanto que para poder optar por incorporar en las máximas la prioridad del deber o anteponerle los impulsos sensibles, parece que estaría forzado a definir la libertad del arbitrio como mera indeterminación (*libertas indifferentiae*), como "la facultad de elegir obrar a favor o en contra de la ley".<sup>137</sup> Sin embargo, definir así al arbitrio haría necesaria esta indeterminación en su concepto, a lo cual Kant se resiste: la libertad no puede consistir en actuar en contra de la propia razón. Como se ve con más claridad en la *Religión en los límites de la mera razón*, el que el arbitrio humano tenga siempre la posibilidad de optar por el mal, priorizando los incentivos puramente subjetivos a los objetivos y apartándose así del propio fin de su razón, es un misterio que de hecho no se puede inferir de la propia constitución de ninguna de sus disposiciones o facultades. Es algo que sin duda se da en la experiencia, pero que no puede recogerse en el concepto del arbitrio en tanto que ha de reconocerse un "punto ciego" en la explicación: este punto ciego afecta tanto la comprensión de la posibilidad de que la razón determine al arbitrio, como la comprensión de la impotencia para hacerlo en el caso de la acción inmoral. El fondo de la libertad permanece, así, ignoto, y Kant debe echar mano de una distinción

---

134 Cf. SCHÖNECKER, Dieter, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, WdeG, Berlin, 2005. p. 168.

135 Cf. ENGSTROM, Stephen, "The Inner Freedom of Virtue", en *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* (ed. Mark Timmons), OUP, New York, 2002, p. 295.

136 Cf. KrV A8802 B830 y ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 55.

137 MdS 226: "... das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln..."

crítica en sentido epistemológico para explicar que la experiencia del arbitrio como indeterminación no pueda llevarse al concepto:

La libertad del arbitrio no puede definirse como la facultad de elegir obrar a favor o en contra de la ley (...) si bien el arbitrio, en tanto que *fenómeno*, ofrece frecuentes ejemplos de ello en la experiencia. Porque sólo conocemos la libertad (tal como se nos manifiesta ante todo a través de la ley moral) como una propiedad negativa en nosotros (...) Pero en tanto que *noúmeno*, es decir, considerando la facultad del hombre sólo como inteligencia, no podemos exponer cómo *construye* al arbitrio sensible, por consiguiente, no podemos exponerla *teóricamente* en su constitución positiva en modo alguno (...) si bien el hombre como *ser sensible* muestra, según la experiencia, una facultad de elegir, no sólo de acuerdo con la ley sino también en *contra* de ella, no puede *definirse* así.<sup>138</sup>

Tal definición, agrega el pensador de Königsberg, sería bastarda (*definitio hybrida*)<sup>139</sup> en tanto recogería en el concepto de "arbitrio" un aspecto de su ejercicio que no puede ser un dato esencial de la facultad a costa de falsificarla.<sup>140</sup> Barbara Herman explica un

---

138 Mds 226: "Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (...) definiert werden (...) obzwar die Willkür als *Phänomen* davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt. Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns (...) Als *Noumen* aber, d.i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkür *nötigend* ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie *theoretisch* gar nicht darstellen (...). obgleich der Mensch, als *Sinnenwesen*, der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch *zuwider* zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit (...) *definiert* werden können".

139 Cf. Mds 227.

140 Ello parece pasarse por alto cuando simplemente se dice que, para Kant, el *Willkür* sería "neutro de suyo a lo bueno o lo malo", como hace en algún punto GRANJA, Dulce Ma. en: "Mal radical y progreso moral: ¿conceptos incompatibles en la teoría kantiana de la acción?", en ed.cit., pp. 365ss. El texto es, por lo demás, muy recomendable, y aplica adecuadamente la distinción kantiana entre estos planos. Debe tenerse en mente este matiz: el arbitrio se presenta de esa manera,

poco más este punto: actuar mal no es una capacidad, sino una incapacidad (*Unvermögen*), porque nuestra libertad, al nivel del arbitrio, *debe estar definida en términos de acción dirigida por la ley moral*. Esto no cierra el paso a que se le pueda usar mal, pero dicho mal uso no entra en su definición, como en el caso de un profesor que está capacitado para calificar a los alumnos *según sus méritos*: no está capacitado para calificarlos *según sus preferencias o cualquier otro criterio*, aunque puede hacerlo. La definición de esta capacidad (*norm-constituted power*, le llama Herman) no es neutral y aplica aún sobre las acciones defectivas señalándolas de modo privativo.<sup>141</sup> Pues bien, es exactamente el caso de la definición del arbitrio.

Me parece que, aun con esta aclaración, Kant en el fondo está utilizando la distinción entre fenómeno y noumeno para defender el concepto de libertad -que para él es paradigmáticamente normativo<sup>142</sup>- de una acepción insatisfactoria, en clave de mera indeterminación, que debe quedar en los límites de la experiencia de la libertad tal como se nos presenta pero que no puede reflejar el ser último de esta condición.

Con la distinción entre *Wille* y *Willkür*, y esta última precisión respecto a que en la experiencia el arbitrio se nos manifiesta como indiferente, aunque no pueda definirse así, cae por tierra la objeción<sup>143</sup> de que Kant reconoce como libres sólo aquellas acciones que están determinadas por la razón pura práctica, es decir, las moralmente buenas, por lo que la acción mala estaría, en tanto determinada por los impulsos

---

pero según Kant, no puede *definirse* así.

141 Cf. HERMAN, Barbara, *Moral Literacy*, Harvard University Press, New York, 2007, pp. 248-258.

142 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 67.

143 Esta crítica viene desde Reinhold, y la sostienen autores como PRAUSS, Gerold, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt, 1983, pp. 75ss. Cómo Kant no es susceptible a esta crítica, gracias a la distinción entre *Wille* y *Willkür*, se comenta atinadamente en LEYVA, Gustavo, "Immanuel Kant: la razón de la acción", en ed.cit., p. 351.

sensibles, más allá de cualquier valoración moral y por tanto, de imputación alguna.<sup>144</sup> El arbitrio se nos presenta como libre en un primer sentido de indeterminado, justamente en tanto que puede optar siempre por subordinar los incentivos de la sensibilidad a la incondicionalidad de la ley o, a la inversa, considerarse una excepción en cuanto al mandato de ésta última y subordinarla al impulso sensible. Es libre en un sentido aún más fuerte —de autonomía, o como veremos después, al menos de *autocracia*— cuando se subordina a la determinación de la voluntad en tanto que razón práctica, razón legisladora.

Como señala Allison, en *Kant's Theory of Freedom*, y como se desprende de lo que dijimos antes respecto a las máximas, también cuando el agente sucumbe a los dictados de la sensibilidad lo hace de modo libre, en tanto que, como ser humano racional, ello supone incorporar dichos impulsos sensibles en las máximas<sup>145</sup> de modo plenamente responsable, aunque siempre haya un fondo de misterio respecto a por qué tenemos la propensión siempre presente a realizar dicha incorporación de los motivos egoístas en nuestras máximas. Este misterio en el plano de la libertad trascendental no obsta para considerar que la libertad práctica del arbitrio se ejerce también cuando no se actúa bien, es decir, cuando libremente se incorpora el incentivo de la sensibilidad en la máxima sin dar prioridad al interés de la razón en la ley moral.<sup>146</sup> No hay acción racional no imputable en el ser humano en tanto que, incluso la que está propiciada por el mal radical y degrada nuestra humanidad, si es admitida -o *incorporada*, como dice Allison- en la máxima —entendida ésta como parámetro subjetivo de inteligibilidad en la acción— supone siempre, más que una renuncia a la responsabilidad sobre la acción,

---

144 La objeción se apoya en GMS 447: "Una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo". Sin embargo, queda claro que la voluntad en tanto que libre es propiamente el arbitrio, y que la facultad de desear, en tanto se relaciona con las leyes morales, es la voluntad en sentido estricto.

145 Cf. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 5.

146 Cf. ENGSTROM, Stephen, "The Inner Freedom of Virtue", en ed.cit., p. 296.

una excepción que es una contradicción o inconsistencia en el despliegue de la libertad del agente.

Además de resolverse este problema respecto a la imputabilidad de la acción inmoral, con la distinción entre *Wille* y *Willkür*, Kant aclara otros elementos teóricos. Entre ellos, Schwartz enumera los siguientes: a) se explica por qué el libre arbitrio es el determinado por la voluntad, y por tanto por qué, en algún pasaje, se usan *freie Willkür* y *freier Wille* como equivalentes (v.gr. MdS 213, 226 o KpV 29), b) se facilita la comprensión de la autodeterminación; c) se aclara que es el arbitrio el que media entre las sensaciones de placer o displacer (*Lust/Unlust*) y la acción<sup>147</sup>, y d) se entiende por qué los fundamentos de determinación de la voluntad en KpV 20 o KpV 41 son tratados en MdS (214, 218) como fundamentos del arbitrio: en sentido estricto, la voluntad no se determina por estos motivos sino que, en tanto razón práctica, se determina a sí misma.<sup>148</sup> Dada la distinción *Wille-Willkür*, resulta, además, más fácil comprender la diferencia entre el uso del concepto de *Triebfeder* como aquello que afecta al arbitrio, y de *Interesse* como fundamento objetivo de la razón ya incorporado en la máxima que emana del arbitrio (de este concepto en específico nos ocuparemos más adelante). Y puede entenderse mejor también en qué sentido el sentimiento moral del respeto — *Achtung*, que también juega un papel crucial en MdS y que abordaremos en su momento— es un incentivo moral (*moralische Triebfeder*<sup>149</sup>) del arbitrio en tanto que éste es determinado por la representación de la ley moral.

Paso ahora, como anuncié antes, al análisis y comentario del texto de la *Tugendlehre* en

---

147 Cf. GMS 427 donde se hace un esbozo de cómo se forma una máxima -según la distinción de MdS, diríamos, de cómo se forma una máxima *en el arbitrio*: se recogen las inclinaciones de la facultad de placer/displacer con la participación de la razón (*Mitwirkung der Vernunft*). Cf. SCHWARTZ, *Der Begriff der Maxime bei Kant*, ed.cit., p. 38.

148 Cf. SCHWARTZ, Maria, *Der Begriff der Maxime bei Kant*, ed.cit., p. 15.

149 Cf. MdS 397.

pleno, iniciándolo precisamente por el pasaje con el que Kant pretende conectar el carácter formal de las obras anteriores —la ética del deber de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y de la *Crítica de la razón práctica*— con la ética material de fines que se expone en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*: la enunciación y deducción del principio supremo de la virtud a partir del imperativo categórico. Nos ocuparemos, pues, a continuación, justamente del quicio que posibilita la unidad del pensamiento moral kantiano.

## 2. Tránsito de la crítica de la razón práctica a la doctrina de la virtud

### 2.1 Introducción

Una de las razones por las que la *Metafísica de las Costumbres* no ha recibido la atención debida —propiciándose así las exposiciones falsas de la ética kantiana como una propuesta absolutamente formalista, desconsiderada respecto de las consecuencias de la acción, deontológica, rigorista, puramente constrictiva, etcétera—, es la complejidad de la articulación de este texto, entendido como el sistema en el pensamiento ético-moral de Kant, y las obras anteriores, comprendidas por el propio Kant como momentos preparatorios necesarios de fundamentación y crítica. La GMS de 1785 y la KpV, de 1788, han sido abrumadoramente más interpretadas, comentadas y discutidas que la exposición de lo que podría llamarse la "ética material" o "ética aplicada"<sup>150</sup> de Kant en la MdS, recogida hasta 1797 y editada de nuevo en 1803. Una de las razones de que la *Metafísica de las Costumbres*, como obra mayor de Kant y como parte de su filosofía práctica haya sido tan poco atendida, es que a menudo se le

---

150 Salgo al paso de una posible objeción. Como bien subraya PATON, *The Categorical Imperative*, ed.cit., p. 31, Kant parece entender por "ética aplicada" en ocasiones lo propio de la MdS y en ocasiones, los contenidos de la *Antropología*. Autores como Louden (*Kant's Impure Ethics: from Rational Beings to Human Beings*, N. York-Oxford, OUP, 2002, p. 3) afirman que la verdadera ética aplicada o material de Kant sería la antropología, porque la MdS "usa el mínimo de información empírica". Louden habla hasta de once "niveles de pureza" en lo que considera un *continuum* kantiano que iría de la ética pura a la antropología (pasando por su aplicación a seres racionales, a seres racionales finitos, a seres humanos, a otras hipotéticas especies, y así sucesivamente hasta acceder al juicio casuístico en una situación específica). Como mostraré al final de este apartado, no me parece que la MdS use un mínimo, sino una imagen *normativa* del hombre, no meramente fáctica como la de la antropología, y centrada en rasgos esenciales que permitan hablar aún de deberes universales y no de aspectos propios de subgrupos, de ayudas u obstáculos particulares en contextos determinados. Dichos *essentialia*, se reconocen sólo en la experiencia, y en este sentido, la MdS es una ética aplicada; es una ética material en el sentido en que prescribe deberes concretos y virtudes específicas frente a condiciones empíricamente dadas. La antropología, en efecto, tiene mayor detalle empírico- pero no es ya propiamente *ética*, y muchos de los datos que ofrece están más allá de lo que corresponde al filósofo trascendental en tanto que tal.

lee como una involución hacia una moral acrítica, incluso heterónoma, un mero eco de referencias clásicas que no tendría demasiado qué ver con la exigencia radical de autonomía tal como esta se plantea en la *Fundamentación* o en la propia *Crítica de la razón práctica*.<sup>151</sup> Como ha subrayado Lara Denis, esto puede ser planteado justamente en sentido inverso: la *Metafísica de las costumbres* es rica en detalles antropológicos y por ello cercana a las *Lecciones de ética* de Kant, y por tanto permite interpretarlas mejor e integrarlas en una consideración global del *corpus* kantiano.<sup>152</sup>

Pero ante todo, como ya he tratado de dejar claro, lo cierto es que no es posible comprender cabalmente GMS o KpV sin tener en cuenta la aplicación concreta de la ley moral en las condiciones reales del ser humano, tal como se expone en la MdS.<sup>153</sup> Si bien, como mencioné en la introducción, la obra del 97 presenta una redacción apresurada, problemas de composición y propicia algunas perplejidades exegéticas – aunque ello ocurre menos en la *Tugendlehre*, que en la parte correspondiente a la

---

151 Rainer Friedrich, cuyo estudio a diferencia del presente se enfoca más bien en la *Rechtslehre*, señala también como posibles causas del descuido en que se ha incurrido respecto a la *Metafísica de las costumbres*: que fue opacada por Fichte y por Hegel y que desde sus inicios se le consideró una obra de menor calidad; el neokantismo del siglo XIX tampoco habría cambiado demasiado este juicio negativo sobre la MdS (en buena medida, refiere Friedrich, porque les inquietó la opción kantiana de la *prima ocupatio* en la *Rechtslehre*, difícilmente conciliable con la postura imperante al respecto en la época, que justificaría la propiedad por el más bien a partir del trabajo). Cf. FRIEDRICH, Rainer, *Eigentum und Staatsbegründung...* ed.cit., p. 2. Bernd Ludwig, en la "Introducción a la Doctrina de la Virtud" que incluye en su nueva edición de la *Metaphysik der Sitten*, señala que el desprecio a esta obra kantiana fue tan radical que en todo el siglo XX sólo la monografía de Mary Gregor se ocupó de ella a fondo. Cf. LUDWIG, Bernd, "Einleitung zu Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre", en ed.cit., p. XVI.

152 Cf. "Introducción" a *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (Lara Denis, ed.) Cambridge University Press, New York, 2009, p.1.

153 Mary Gregor inicia su ya referido estudio de la *Tugendlehre*, titulado *Laws of Freedom*, precisamente señalando que una mayor atención a nuestro texto hubiera impedido el surgimiento de confusiones formalistas en la interpretación de la filosofía de Kant, o el intento de aplicar el imperativo categórico como una contradicción estrictamente lógica, y que tampoco habrían surgido tantas propuestas de diversos intérpretes "imaginando" cómo podría aplicarse el imperativo, puesto que la MdS expone la propia aplicación kantiana del test moral. Cf. GREGOR, Mary J, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. XI.

*Rechtslehre*<sup>154</sup>—, si puede mostrarse su articulación, no sólo posible, sino necesaria, con las obras éticas anteriores, se consigue a la vez iluminar éstas en el papel preparatorio y fundamental con que fueron concebidas originalmente<sup>155</sup>, y a la vez se puede valorar la MdS en su justa medida, más allá de presupuestos sobre la "senilidad" de Kant al momento de su redacción<sup>156</sup> como supuesta explicación del carácter "poco crítico" de la obra, mismo que como veremos en este mismo apartado y a lo largo de todo el trabajo, no es sino un malentendido.

Mi intención en las siguientes líneas será inicialmente recoger y comentar algunos pasajes de la GMS y de la KpV donde se anuncia el desarrollo sistemático de la MdS y se prevé su carácter e importancia.<sup>157</sup> Ello me exigirá algunas aclaraciones sobre el sentido kantiano de una disciplina "pura" y de un saber "a priori", así como salir al paso a una posible ambigüedad respecto a la comprensión kantiana de la "aplicación"

---

154 Ludwig señala que, a diferencia de lo que ocurre en la *Rechtslehre* (en cuya edición intervinieron otras personas y causaron inconsistencias que la propia edición de Ludwig pretende corregir), los problemas terminológicos, sintácticos y de ordenación de la *Tugendlehre* (por ejemplo, la inconsistencia entre los diferentes esquemas de división de los deberes) se deben a que Kant tenía ya trabajados diversos textos y lecciones sobre la virtud que en este escrito se sobreponen. Cf. LUDWIG, Bernd, "Einleitung zu Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre", en ed.cit., p. XXIII. Me parece plausible la explicación de Ludwig, tanto por las diferencias entre el esquema propuesto en la introducción y el efectivo discurrir de los temas en la *Tugendlehre*, como por algunas variantes terminológicas. Intentaré, sin embargo, que mi interpretación a lo largo de esta tesis apueste por la mayor coherencia posible, sin descartar en cuanto esté en mis manos alguna afirmación kantiana como obsoleta o residual, sino tratando de comprenderla en consistencia con el resto de la MdS y de la filosofía moral, y teórica del filósofo de Königsberg.

155 Así lo sugiere Allen Wood, en "The Final Form of Kant's Practical Philosophy", p. 20 en *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, ed.cit, quien llega a proponer que metodológicamente debía leerse la *Grundlegung* y la segunda *Crítica* a la luz de la *Metafísica de las Costumbres*.

156 Esta es la explicación que da Schopenhauer, quien se encontró particularmente molesto por la *Rechtslehre*, Cf. SCHOPENHAUER, Arthur, *Werke in fünf Bänden*, Haffmanns Verlag, 1988, Vol I, 529-626.

157 Para una excelente revisión de la "historia" o "pre-historia" de la composición de la *Metafísica de las costumbres* -historia que es la de sucesivas postergaciones, acompañadas de diversos cambios en la concepción del proyecto mismo-, Cf. KUEHN, Manfred, "Kant's *Metaphysics of Morals*: the History and Significance of its Deferral", en *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, ed.cit, pp. 9-32.

(*Anwendung*) del imperativo categórico. Con ello defenderé la continuidad del proyecto de la filosofía moral kantiana y la conciliación y complementariedad, antes mencionada, entre la *Metafísica de las costumbres* como exposición del sistema de los deberes y los fines obligatorios, y las obras precedentes como preparatorias, en un sentido fundacional y crítico, de dicho sistema.

Después me ocuparé en concreto de la relación entre el imperativo categórico, como expresión fundamental de la ley moral, y el principio supremo de la virtud, con el que Kant articula su tratamiento de los deberes éticos. Relacionar el principio supremo de la virtud con el imperativo categórico mostrará cómo el papel de los fines en la *Metafísica de las costumbres* viene determinado por la rigurosa exigencia de universalidad y autonomía propia de la ética kantiana, por lo que no existe contraposición alguna entre esta obra y los requerimientos críticos de las obras morales anteriores; por el contrario, existe una complementariedad que las propias obras precedentes exigen, si son bien entendidas.

Al afirmar Kant que el principio supremo de la virtud, a diferencia del principio de la obligación jurídica expuesto en *Rechtslehre* -que puede considerarse analítico-, es una proposición sintética a priori, se plantea la necesidad de una deducción trascendental que lo legitime a partir del principio fundamental de la moralidad expresado en el imperativo categórico. Intentaré resolver si efectivamente dicha relación puede pensarse como una deducción trascendental, tratando de reconstruir un razonamiento que Kant expone de manera un tanto abrupta.

En el tratamiento y análisis puntual de la deducción del principio supremo de la virtud a partir del imperativo categórico, me ocuparé también de los diferentes niveles en los que puede hablarse de "finalidad" en la filosofía práctica kantiana, puesto que es en la

exigencia de una "facultad orientada a fines" —en primera instancia el arbitrio (*Willkür*), como especificidad de la voluntad cara a la realización efectiva en la acción— donde parece afincarse principalmente la susodicha deducción. Como veremos, la afirmación de una exigencia de fines en la acción humana va más allá del arbitrio y supone una comprensión particular, por parte de Kant, respecto a la racionalidad en su conjunto.

Hacia el final de este apartado haré también algunos comentarios sobre el papel del principio de la virtud, y trataré de explicitar su relación con el imperativo categórico en sus tres formulaciones principales, que aparecen ya en la GMS, con la idea de ser tres expresiones distintas de una única ley moral (las muy conocidas fórmula de la universalización, la fórmula de la humanidad y la fórmula de la autonomía en un reino de fines). Si bien podrían enumerarse cuatro, o hasta cinco<sup>158</sup> formulaciones del imperativo, me atenderé a estas tres formulaciones más comúnmente reconocidas como tales y más claramente distinguidas por el propio Kant. El imperativo categórico es uno solo; para defender su unidad haré algunas aclaraciones sobre cómo deben interpretarse sus fórmulas (que, si bien no son plenamente equivalentes, sí son complementarias y coextensivas), algunas frecuentemente malinterpretadas. El imperativo varía su formulación de acuerdo al énfasis en la forma, la materia y la completa determinación de la ley que en él nos interpela. Dada esta complementariedad entre las formulaciones, el principio supremo de la virtud deberá expresarlas y aplicarlas todas de manera consistente, aunque pueda aludir de forma más clara y reiterada a alguna entre ellas, como de hecho sucede.

Del mismo principio de la virtud, ha de explicitarse el contenido empírico con el que se relaciona. Es en la vinculación con ciertos rasgos dados en la experiencia como se

---

158 Como hace PATON, *The Categorical Imperative*, ed.cit., p. 129.

posibilita la concreción del imperativo categórico: su aplicación a la naturaleza humana, precisamente como principio de virtud. Ello exige un recuento de los rasgos empíricos que configuran, como notas definitorias, justamente el concepto de naturaleza humana con el que se opera en esta aplicación del imperativo. Señalaré, de manera inicial y por ahora programática, cuáles parecen ser esos rasgos; elenco que se confirmará sólo gradualmente cuando nuestro estudio avance hasta el examen de cada uno de los deberes de virtud que se exponen en la *Tugendlehre*.

Me detendré también, en una breve digresión teórica, en el tema de la formación de los conceptos empíricos en general para Kant. Para ello, me apoyaré en algunas fuentes cruciales de la investigación kantiana reciente, que explican la generación de conceptos empíricos, en buena medida a partir de las *Lecciones de Lógica*, y que subrayan la existencia en el pensamiento de Kant de un modelo de constitución del conocimiento "desde abajo", atento a la importancia sistemática de la facultad de juicio y en concreto del juicio reflexionante, pero a la vez orientado a priori y consistente con la determinación categorial de lo dado en la intuición. Este breve *excursus* teórico no pretende defender extensiva ni específicamente la lectura "desde abajo" de la gnoseología kantiana —tema que requeriría un estudio aparte—, pero la utilizará como hipótesis, justamente porque me parece relevante mostrar que la filosofía kantiana en su conjunto, tan lejos de autoposiciones gnoseológicas como de formalismos morales, contempla los procesos de formación de conceptos empíricos que suponen conocimientos de hechos y relaciones reales, a partir de los cuales, en un movimiento reflexivo, se descubren principios a priori —en nuestro caso, principios a priori relativos a la moralidad— que a su vez se aplican en dichos conceptos. Me parece así que las nuevas interpretaciones sobre la filosofía kantiana, iluminadas por textos como las *Lecciones* y estructuradas desde la importancia sistemática de la facultad de juicio, pueden a su vez iluminar la filosofía moral de Kant y ofrecer una comprensión íntegra

de la misma, en la cual la MdS juega un papel fundamental.

## 2.2 De la crítica al sistema

Una de las primeras ideas que se exponen en la *Grundlegung* (primera gran obra ética de Kant, si bien ya producto de una reflexión relativamente prolongada al respecto)<sup>159</sup>, es la distinción entre la parte racional y la parte empírica de la moral, brecha ésta que, como veremos, vendrá a colmar precisamente la *Metafísica de las costumbres*, asumiendo un papel que no es el que aparentemente se sugiere en esta primera mención de su concepto:

Se puede denominar empírica a toda filosofía en tanto que se basa en fundamentos de la experiencia, y filosofía pura a la que presenta sus doctrinas exclusivamente a partir de principios a priori. La última, cuando es meramente formal, se llama lógica, mientras que si está restringida a determinados objetos del entendimiento se llama metafísica. De este modo surge la idea de una doble metafísica, una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. La física, así pues, tendrá su parte empírica, pero también una parte racional; la ética está en el mismo caso, si bien aquí la parte empírica podría llamarse especialmente antropología práctica, y la racional, propiamente moral.<sup>160</sup>

---

159 Kant trató en sus cursos sobre cuestiones de filosofía moral, con base en los *Etica Philosophica* (de 1740) y los *Initia Philosophicae Practicae* (1760) de Baumgarten, desde el año de 1756. Cf. CORTINA, Adela, "Estudio preliminar a la Metafísica de las Costumbres" en *Metafísica de las costumbres*, ed.cit., p. XVII.

160 GMS 388. Utilizo la traducción de José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1996: "Man kann alle Philosophie, so fern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, empirische, die aber, so lediglich aus Prinzipien a priori ihre Lehren vorträgt, reine Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt Logik; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie Metaphysik. Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen

En este pasaje surgen ya algunas preguntas sobre el papel que Kant proyecta en el momento de la *Fundamentación para la Metafísica de las costumbres*, obra para la cual la primera fue concebida como preparativa. Se sugiere ya que se corresponde con lo llamado normalmente "moral"; pero ¿se trataría de una filosofía pura, sin mezcla de ningún contenido aportado por la experiencia?<sup>161</sup> En efecto, tal como prevé el pasaje citado, la *Antropología en sentido práctico* de 1785 se expondría una especie de caracteriología moral más atendida a lo empírico<sup>162</sup>, pero la *Metafísica de las costumbres*, como veremos a profundidad, representa la aplicación del imperativo moral a las condiciones de la acción racional tal como la exige la naturaleza del hombre, y, en concreto los deberes de virtud, responderán a algunos de los rasgos más fundamentales

---

rationalen Teil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Teil besonders praktische Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heißen könnte." Sobre la división de la filosofía moral en pura y empírica, cf. También *Refl.* 6618.

161 Esta es la misma idea de la metafísica de las costumbres como conocimiento absolutamente puro que aparece ya en la primera *Crítica*, Cf. KrV A841/B869 y en algunas de las *Reflexiones*, por ejemplo 6822.

162 No me detendré en la posible diferencia entre "antropología práctica" o "en sentido práctico" y "antropología moral", que Kant no aclara en GMS y que algunos quieren encontrar en MdS 217. En este pasaje, Kant afirma que la metafísica de las costumbres no debe mezclarse con la antropología moral, de lo cual autores como Holly L. WILSON, en "Kant's Integration of Morality and Anthropology", *Kant-Studien* 88 Jahrg., W. De Gruyter, 1997., p. 88, n.4, infieren que, ya que la antropología práctica de hecho sí está de algún modo vinculada con la metafísica de las costumbres, la antropología moral referida no puede ser lo mismo, y por ello se supondría basada en un principio de razón práctica, mientras que la antropología práctica estaría basada en un principio teórico de juicio teleológico. Claudia M. SCHMIDT, en "The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals", en *Kant-Studien* 96. Jahrg. Walter de Gruyter, 2005, p. 66, afirma a la luz del mismo pasaje que la antropología práctica no es antropología moral porque ésta última sería más bien una mera aplicación empírica, y la primera no. Ninguna de las dos posturas me parece convincente, en tanto lo único que señala Kant en MdS 217 es que antropología moral y metafísica de las costumbres no deben confundirse indiscriminadamente, pero no descarta que la metafísica de las costumbres sea lo que regule normativamente a la antropología práctica, como surgida reflexivamente de los datos empíricos que ésta ofrece (como trataré de explicar más adelante). Con ello, es posible que Kant no pensara en una diferencia taxativa entre antropología práctica y antropología moral. En ese sentido coincido con Robert LOUDEN, *Kants Impure Ethics*, ed.cit., p. VII, quien dice que ha de entenderse lo mismo cuando Kant habla de Antropología práctica, antropología moral, o antropología a secas. Recogeré, sin embargo, como se verá, la inquietud de las dos autoras antes citadas respecto a que los datos empíricos que tiene Kant en cuenta para la MdS no pueden ser meros hechos mecánicamente considerados carentes de toda significación normativa.

de la existencia humana (finitud, corporalidad, etc.) mismos que sólo pueden reconocerse en la experiencia. La *Metafísica de las costumbres*, si bien no se detiene en los rasgos ya más particulares —edad, género, raza, grupos— en los que sí se detiene la *Antropología* (por ello la MdS sería más bien una "antroponomía" para aplicarse en la descripción antropológica<sup>163</sup>, como veremos con detalle más adelante), no se corresponde con una disciplina del todo pura tal como parece que se proyecta en GMS.<sup>164</sup>

Kant afirma, en la misma GMS, que la *Metafísica de las costumbres*, "no obstante el título atemorizador, es sin embargo capaz de un alto grado de popularidad y adecuación al entendimiento ordinario"<sup>165</sup>, razón por la que en GMS se ocuparía de las sutilezas para dejar el estudio futuro en un nivel más accesible. Ello, sin embargo, nada dice respecto del carácter puro o impuro de la disciplina, en tanto que hay una cercanía y accesibilidad del conocimiento moral —sobre todo en primera persona, y tanto en sentido reflexionante como determinante<sup>166</sup>—, que hace contrastar la adecuación del

---

163 Cf. MdS 217. Abundaré más adelante en esta idea. Cf. También *Refl.* 6706 y 7203, donde se trata a la antropología como "filosofía práctica subjetiva", hermana con la moral, que alcanzaría el nivel de lo objetivo. Y cf. Finalmente VzM 244-245.

164 Este aparente "cambio de opinión" de Kant, respecto a lo que se proyecta como una metafísica de las costumbres en GMS y lo que se realizará como tal en MdS, es aún más desconcertante si, como hace Wood, se tiene en cuenta una carta de Hamann a Herder, anterior a MdS, donde Hamann afirma que en MdS Kant se ocupará de lo que "el hombre es, y no de lo que debe ser" (apud. WOOD, A., "The Final Form of Kant's Practical Philosophy", en *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, ed.cit., p. 1, n.1). Así, si en GMS se proyectó una disciplina pura, pareciera (a menos que Hamann no hubiera entendido las intenciones de Kant) que también en algún momento se proyectó una MdS al nivel de la *Antropología práctica*; lo cierto es que al final la MdS supone precisamente el nivel intermedio, un tránsito (*Übergang*), como tendremos ocasión de señalar más adelante. Para otro comentario respecto al proyecto original de la MdS como una ética absolutamente pura, Cf. ANDERSON, Georg, "Kants Metaphysik der Sitten – ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule", en *Kant Studien* XXVIII, 1923, pp. 41-61.

165 GMS 391-392: "...ungeachtet des abschreckenden Titels, dennoch eines großen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist..."

166 Adelanto que a lo largo de la exposición estaré continuamente subrayando este juego de direcciones – determinante o reflexionante- según el cual funciona el juicio, y en concreto en mi aproximación a la MdS, el juicio moral. Lo hago siguiendo a LONGUENESSE, Beatrice, "Moral Judgement as a Judgement of Reason", en *Kant on the Human Standpoint*, CUP, Cambridge 2005,

entendimiento ordinario en lo moral frente a las desviaciones y excesos a las que es tan propicio en el pensamiento teórico, como se explicita en la KpV: hay una menor confiabilidad del entendimiento ordinario o común (*gemeine Verstand*) en el aspecto teórico, en comparación con el práctico.<sup>167</sup> Es por ello que en el terreno moral no se trata, como se hace respecto de lo teórico en la KrV, de desenmascarar ninguna ilusión trascendental de la que fuera presa el entendimiento ordinario; sino, al contrario, de afinar firmemente sus bases y explicar su funcionamiento, que como interpelación en la consciencia moral es usualmente correcto y aplica el imperativo categórico aunque no lo conozca temáticamente, frente a los reduccionismos naturalistas que amenazan su explicación y que pueden llegar a minar incluso su efectividad práctica.<sup>168</sup>

Más adelante, la GMS vuelve a señalar que la metafísica de las costumbres es un

---

p.237. Como reconoce la autora (nota 3), Kant mismo no usa esta distinción, expuesta en KU, cuando habla de juicio moral. Sin embargo Longuenesse la propone como esclarecedora, pues distingue entre la dimensión aplicativa (determinante) de la ley moral en cuanto se decide la acción, y la dimensión evaluativa (reflexionante) de una acción dada, es decir, la búsqueda de la regla bajo la cual es ejecutada. El sentido práctico de "determinante" y "reflexionante" debe aclararse, sin embargo, como en parte distinto al teórico, porque *determinar* una acción por la ley moral es *hacerla*, y no aplicarle un concepto, como en lo teórico; y *reflexionar* sobre una acción moral es *decidir si es buena o mala* encontrando la regla bajo la cual funciona, y no buscarle un concepto en un patrón unificado de conceptos y leyes, como en lo teórico. Esta distinción entre las funciones determinante y reflexionante es estupendamente aprovechada en TORRALBA, José Ma., *Libertad, objeto práctico y acción*, ed.cit., para plantear que la facultad del juicio en su función determinante permite el paso del imperativo categórico a la típica de la razón pura práctica y a las categorías de la libertad; en su uso determinante y reflexionante se muestra en la derivación de los deberes de la *Tugendlehre* y en la deliberación que ellos orientan y su respectiva casuística, respectivamente -por ello en esta tesis yo hablaré de ambos sentidos, que Torralba identifica bien- y, finalmente, un uso *meramente reflexionante* en el caso de la conciencia moral, del que también me ocuparé.

167 KpV 36 y 37, GMS 404. Cf. También LONGUENESSE, Beatrice, "Moral Judgement as a Judgement of Reason", en ed.cit., p. 238. La autora subraya acertadamente cómo uno de los rasgos principales de la concepción ética kantiana es que normalmente no hay dificultad en decidir, en primera persona, "qué debo hacer", y en cambio, hay una dificultad insuperable en decidir, en tercera persona, si una acción ejecutada es o no definitivamente buena.

168 Es por ello que la crítica en el uso práctico de la razón no es una crítica depuradora como la del uso teórico, Cf. KpV 15. Si la KrV muestra la necesidad del dato empírico en el conocimiento objetivo, la KpV se ocupará precisamente de lo inverso: de *poner coto a las pretensiones excesivas de la sensibilidad* que aspirarían a dar cuenta de los conceptos y evaluaciones morales y que por ello los desvirtúan, apartándose así, como veremos, de los fines más propios de la razón.

conocimiento racional puro, separado de lo empírico, y que la moral ha de estar fundada en él y no en una filosofía popular.<sup>169</sup> Mary Gregor afirma que esta confusión se genera porque Kant, en la redacción de sus obras, no siempre se atiene a la distinción (hecha desde la KrV<sup>170</sup>) entre un conocimiento puro (totalmente ajeno a la experiencia tanto en el contenido de sus conceptos como en la conexión entre ellos) y un conocimiento a priori (aquél en el que la conexión no depende de la experiencia pero se da entre elementos que contienen datos empíricos)<sup>171</sup>. Si no se tiene en cuenta esta distinción se genera el malentendido aludido respecto a cuál sería el papel de una metafísica de las costumbres, y si de hecho el volumen de 1797 se corresponde con la función proyectada desde las obras críticas.

En efecto, la MdS expone la parte "pura" (en el sentido amplio, impreciso cara a la distinción de KrV) de la filosofía moral, porque ofrece leyes morales que son universales y necesarias a priori pero que suponen conceptos empíricos cruciales sobre el hombre. Aún así, desde las propias coordenadas filosóficas de Kant, es llamada con toda precisión "*metafísica*" porque como se dirá en la propia MdS, ofrece "un sistema de conocimientos a priori por meros conceptos".<sup>172</sup> El contenido de los deberes —tanto los jurídicos como los de virtud— que se derivan en MdS se atiene, en su aspecto material, a la experiencia, aunque sus conceptos se relacionan (en la forma del deber) de manera independiente respecto de ella.

---

169 Cf. GMS 409.

170 Cf. KrV B3: "Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d.i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z.B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann."

171 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., pp. 4-5.

172 MdS 216. Modifico aquí ligeramente la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill en ed.cit., para no confundir "bloßen" con "reinen", lo cual es importante en la distinción conceptual de este punto: "ein System der Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen *Metaphysik* heißt..."

En pasajes posteriores de la GMS se insistirá en la concepción de una metafísica de las costumbres como conocimiento puro: "la metafísica de las costumbres ha de investigar la idea y los principios de una voluntad pura posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en general, las cuales en su mayor parte se extraen de la psicología."<sup>173</sup> Es probable que la confusión venga propiciada por la preocupación kantiana, predominante en la *Grundlegung*, de que se distinga con toda claridad que las leyes de la moral son las de la razón misma y no provienen de meras generalizaciones empíricas, por ello el énfasis un tanto impreciso en el carácter "puro" de una metafísica de las costumbres.<sup>174</sup> En esta misma obra introductoria, en la que como hemos visto, hay algunos problemas aparentes en la identificación del nivel de abstracción respecto de lo empírico que supondría una metafísica de las costumbres, se renuncia a la aplicación del imperativo categórico, lo cual le ofrecería iluminación y confirmación pero supondría algún riesgo de distraer al lector en dicha aplicación y tentarlo a no considerar una justificación más bien formal del *test* de la moralidad.<sup>175</sup> Se alude, sin

---

173 GMS 390. "Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche grösstenteils aus der Psychologie geschöpft werden." Sobre el uso del término "psicología" (*Psychologie*) y sus relaciones con el conocimiento antropológico en Kant, cf. BORGES, Maria de Lourdes, "Psicología empírica, Antropología e Metafísica dos Costumes em Kant", en *Kant e-Prints*, vol.2, No. 1, 2003.

174 De hecho, como señala Wood en "The Final Form of Kant's Practical Philosophy", en *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, ed.cit., p. 2, el mismo uso del término *Metaphysik* para nombrar al texto y a la disciplina que nos ocupa desde la proyección inicial en la época de GMS, tiene justamente qué ver con el rechazo al sentimentalismo moral de Shaftesbury y de Hutcheson, que Kant conocía desde 1760 y rechazó en el *Ensayo* de 1762. Que lo que ahora llamamos ética sea comprendida como una *metafísica* de la moral supone ante todo su independencia respecto de la inmediatez del sentimiento.

175 GMS 392: "Zwar würden meine Behauptungen, über diese wichtige und bisher bei weitem noch nicht zur Gnugtuung erörterte Hauptfrage, durch Anwendung desselben Prinzips auf das ganze System, viel Licht, und, durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken läßt, große Bestätigung erhalten: allein ich mußte mich dieses Vorteils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig, als gemeinnützig sein würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Prinzips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgibt, vielmehr eine gewisse Parteilichkeit erweckt, es nicht für sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und zu wägen."

embargo, a la conocida división de deberes entre perfectos e imperfectos, con la aclaración de que ello se hará a fondo en la *Metafísica de las costumbres*, y también se usa ya la distinción entre deberes para con uno mismo y para con los demás.<sup>176</sup>

Otra manera de resolver la aparente tensión entre lo que proyecta GMS y lo que se hace efectivamente en MdS es la que explora Claudia M. Schmidt. Para esta autora, si GMS afirma que la metafísica de las costumbres no es una aplicación a la naturaleza humana, sino una disciplina pura, y MdS en cambio se reconoce como una aplicación a dicha naturaleza, es porque se están manejando aquí dos sentidos diversos del concepto "aplicación" (*Anwendung*), uno empírico-motivacional y otro a priori-constitutivo. El primero quedaría ilustrado por el ejemplo de la "lógica aplicada" de la que se habla en KrV como la enseñanza psicológica que permite mejorar el propio entendimiento.<sup>177</sup> Se trataría, pues de consejos de tipo educativo, de incentivos y preceptos concretos, etcétera. El segundo sentido de *anwenden* sería el más relevante desde el punto de vista sistemático: se refiere a la comprensión desde la cual un sistema de principios se desenvuelve como respuesta a ciertos hechos (en el caso de MdS, en respuesta a ciertas características de los agentes humanos y de su situación) los cuales determina a priori. Según Schmidt, este es el sentido de "aplicación" en el cual se dice en la Deducción B de la KrV que las categorías del entendimiento se aplican a lo sensible, determinándolo y constituyendo la experiencia.<sup>178</sup>

Según esta propuesta, la MdS no es una aplicación del primer tipo, como enseñanza concreta, pero sí del segundo tipo. Por ello en GMS se diría que la metafísica de las costumbres no es una aplicación, pero a la vez se sugiere en esta misma obra que será

---

176 Cf. GMS 421. La comparación entre lo que se afirma en GMS sobre la división de los deberes y la compleja ejecución de dicha división en MdS me ocupará más adelante. En el mismo 421 se aclara que la mención aquí de la división es tentativa (*beliebig*).

177 Cf. KrV A 53-55, B 77-79.

178 Cf. KrV B 146.

en la MdS donde se expondrá la derivación y división de deberes concretos a la luz de rasgos igualmente concretos de la naturaleza humana.<sup>179</sup>

Me parece que esta distinción entre los sentidos de "aplicación" es plausible, puesto que, para volver al ejemplo de Schmidt, en la época de Kant en efecto, la lógica como disciplina incluía preceptos concretos de tipo psicológico y formativo para mejorar el ejercicio del entendimiento, y podría ser éste el tipo de aplicación que Kant rechaza en GMS para la metafísica de las costumbres.<sup>180</sup> Esta es otra manera de defender al menos una unidad relativa en la concepción que el propio Kant tenía respecto de su filosofía práctica, y de reconciliar el contenido de la MdS con las aparentes proyecciones kantianas al respecto. Hay sin embargo, que recordar que de hecho hacia el final de la *Tugendlehre*, y en consonancia con el interés kantiano en los paralelismos arquitectónicos, se incluye, como en otras obras, un apartado de "Doctrina ética del método" o metodología ética, que culmina incluso en un catecismo moral, de lo que me ocuparé al final de este trabajo.<sup>181</sup> Si seguimos únicamente la explicación de Schmidt habría que aclarar aún si este tipo de preceptos didácticos no incurren en una aplicación del segundo tipo, mismo que según GMS sería el que resulta ajeno a una metafísica de las costumbres.

---

179 Cf. GMS 421. Schmidt afirma que esta misma ambigüedad en el uso de *Anwendung* está también en la filosofía especulativa de Kant. Cf. SCHMIDT, Claudia, "The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals", en ed.cit., p. 71.

180 Ello explicaría por qué en una nota de GMS 411 se compara a la metafísica de las costumbres con las matemáticas y la lógica puras, en tanto la parte aplicada sería el estudio de la naturaleza humana que corresponde a la antropología práctica o moral.

181 Cf. MdS 477ss. El mismo Kant habla por momentos de una "catequética" en lugar de una "didáctica". Este es el tipo de variantes terminológicas que hacen a Ludwig sospechar la sobreposición de diversos textos en la *Tugendlehre* (vid n.4). Por otro lado, también la KrV incluye hacia el final la "Doctrina trascendental del método" (A 707, B 735ss), la KpV, su "Metodología de la razón pura práctica" (KpV 149-161); y las dos partes de KU incluyen al menos alguna anotación metodológica hacia su final (§60, §79-91). Todo esto apunta a que, en Kant, cada tratamiento filosófico pretende, en cierto sentido, una *aplicación práctica*, lo cual se comprenderá mejor a la luz de los señalamientos que haremos más adelante respecto al interés de la razón como hilo conductor del pensamiento crítico-trascendental, y lo que veremos al final del trabajo sobre la propia Doctrina del método de la *Tugendlehre*.

Es por ello que pienso que el punto crucial para reconciliar la MdS con las alusiones previas a ella, es tener en mente, con Gregor, que de hecho en la *Grundlegung* el interés kantiano por desmarcarse del sentimentalismo naturalista genera una cierta imprecisión respecto a la proyección de la metafísica de las costumbres como una disciplina, sin duda a priori, pero no pura en sentido estricto, según la propia anotación, ya citada, de KrV.

Me parece que las precisiones hechas hasta ahora permiten hallar un hilo conductor a los tres sentidos que Schönecker, en su estudio titulado *Kant, Grundlegung III: Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, atribuye a la expresión "*Metaphysik der Sitten*"<sup>182</sup>: (1) como ética a priori, (2) como sistema de los deberes jurídicos y de virtud tal como se expondrá en el volumen de 1797 y (3) como el enfoque de la segunda parte de la *Grundlegung*, en la cual se establecerían, según este autor, los elementos necesarios para la pretendida deducción de la libertad y del imperativo categórico que se intentarían en GMS III. A partir de las aclaraciones sobre el carácter a priori, que no estrictamente puro, de la MdS, y de los distintos sentidos en que ésta se "aplica" a la naturaleza humana, puede verse que el sistema a priori esbozado en el Prólogo de la GMS no se contradice con la exposición de deberes de MdS, e incluso puede señalarse que, independientemente del destino de la supuesta "deducción" intentada en GMS III, ésta, en tanto deducción en el terreno de lo práctico, no tendría por qué remitir a una disciplina del todo pura (en el sentido estricto)<sup>183</sup>, aunque Kant tuviera al momento de

---

182 Cf. SCHÖNECKER, Dieter, *Kant, Grundlegung III: Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1999, p. 399.

183 El mismo Schönecker admite que en el intento de deducción de GMS III, que es el tema principal de su estudio, no puede pretenderse una deducción en un sentido estricto como las realizadas en el terreno especulativo; bastaría para Kant, en GMS III, con apuntalar la posibilidad del imperativo categórico -expresión de la ley moral que se presenta como imperativo *justamente ante la consideración de la naturaleza humana falible*. El imperativo, a diferencia de lo que sucede en lo teórico, no tiene antes de la deducción asegurada siquiera su propia posibilidad (en lo teórico, los

redactar GMS todavía una idea vaga del carácter específico de la metafísica de las costumbres.

Es por ello que concluyo que la tensión entre las obras anteriores a MdS y el contenido expuesto en ella, si bien real y necesitada de aclaraciones interpretativas, no desdice de la unidad fundamental de la filosofía práctica kantiana, desde la cual intentaré exponer el contenido de la *Tugendlehre*.

Otro elemento a tener en cuenta, entre las menciones que GMS hace sobre lo que debe ser una metafísica de las costumbres, es que se le asigna en varias ocasiones un papel análogo -perceptible ya desde el paralelismo en los títulos- al que juegan los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* en lo teórico. Como la MdS, éstos constituyen el sistema, después de las depuraciones críticas pertinentes, en el ámbito que les corresponde. La analogía será sostenida en la propia MdS.<sup>184</sup> Gregor afirma que en esta analogía arquitectónica con los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, se sugiere ya que se está aplicando una forma a priori a contenidos provenientes de la experiencia (es decir, con la mención de la similitud se estaría precisando en qué sentido sería pura una metafísica de las costumbres). La metafísica

---

juicios sintéticos a priori son reales y se reclama sólo la explicación de cómo son posibles; el imperativo categórico debe partir primero de la pregunta por *si es posible*). Cf. SCHÖNECKER, Dieter, *Kant, Grundlegung III*, ed.cit., p. 401ss. En este capítulo me ocuparé de la deducción del principio supremo de la virtud a partir del imperativo categórico. Para ello, los señalamientos de Schönecker respecto al carácter en cierto modo menos exigente de una deducción en el terreno de lo práctico son relevantes. No me pronunciaré, sin embargo -pues es una cuestión ulterior desde el punto de vista arquitectónico, y en ese sentido, ajena a la delimitación de este trabajo- respecto al éxito o fracaso de la deducción del imperativo categórico en GMS III —o siquiera de si dicha deducción se intenta efectivamente— y del supuesto cambio de postura en KpV donde la moralidad se presenta como *Faktum* en el que se reconoce también la libertad, aparentemente sin "deducción" de por medio. Me parece que en MdS se da por sentado el imperativo categórico (y en ese sentido, además de la mayor cercanía cronológica, se estaría más cerca de la definitividad de la *Crítica de la razón práctica*): se parte de su legitimidad, y es por ello que sirve de piedra de toque para la deducción de los principios de la virtud y del Derecho.

184 Cf. MdS 468.

natural, que ocupa el lugar de la MdS desde la perspectiva de la razón teórica, tiene además de una parte trascendental, una consideración de la naturaleza en tanto que corpórea y pensante que se atiene a los datos empíricos<sup>185</sup>, lo cual explicaría también el carácter intermedio de la MdS.<sup>186</sup> Esta misma anotación la hace Georg Anderson, enfatizando que si en MdS se abre la puerta a lo empírico es porque en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* ya se había admitido algo similar.<sup>187</sup>

Es claro que justamente su relación con lo empírico es lo que explica que la clasificación y enumeración de los deberes en MdS no pueda ser completa. Es, sin embargo, un nivel imprescindible tanto para la determinación de las acciones que efectúa el juicio práctico en su papel determinante, como para la formación de conceptos morales en el juicio práctico reflexionante; la razón pura no podría ser práctica sin este papel mediador, sintético pero a priori, que juegan el principio supremo de la virtud y los deberes con él asociados. Estos deberes, como ya hemos dicho con insistencia, suponen la adopción normativa y propositiva de ciertos fines, constituyendo así lo que podríamos llamar la "ética material" kantiana.

---

185 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit, pp. 12ss.

186 Carácter intermedio entre dos polos: el primero de los cuales lo constituyen las obras fundamentales (la *Crítica de la razón práctica*, pues, y la propia GMS -que se ocupa del imperativo categórico en abstracto, como expresión de una ley moral que es una y la misma para cualquier ser racional) y el segundo de los cuales es, como veremos en adelante, el elenco de datos empíricos que se ofrece en la Antropología: el paso se da mediante la ética material, de deberes de justicia y de virtud, que se expone en la MdS. Este sería el tránsito (*Übergang*, por usar la expresión que el propio Kant utiliza en los pasajes del *Opus Postumum* que se ocupan del paso de la metafísica natural a la física- Para encontrar alguna sugerencia respecto a esta *Lehre des Übergangs*, Cf. KÖNIG, Peter, "§§ 18-31, Episodischer Abschnitt, §§ 32-40" en *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. Von Otfried Höffe, Klassiker Auslegen; Bd. 19, Akad Verl. Berlin, 1999, pp. 133-153. König sugiere ahí otros momentos de tránsito, internos a la *Rechtslehre* y a la *Tugendlehre*: las secciones episódicas. En lo que se refiere a la Doctrina de la virtud, que es nuestro tema, dicha sección episódica -MdS 442-444- se ocuparía justamente del paso de una *Tugendlehre* a una *Religionslehre*. Abordaré el tema cuando me ocupe de la anfibiología de los conceptos morales de reflexión).

187 Cf. ANDERSON, "Kants Metaphysik der Sitten – ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule", ed.cit., p. 46.

La *Grundlegung*, en suma, no se detiene con suficiente claridad en su ambigua caracterización *ante litteram* de la metafísica de las costumbres: está en cambio dedicada principalmente a la exposición del imperativo categórico como *test* que garantice la autonomía, la no determinación de nuestras máximas por su materia —sus fines— sino por la forma del deber, universal en tanto que racional. No me ocupo, por ahora, de los adelantos que ofrece GMS respecto al criterio de división de los deberes.

La KpV, por su parte, se enfoca a la explicación de cómo es posible una razón pura práctica, y aclara también explícitamente que lo hace sin referencia a la naturaleza humana, cognoscible sólo empíricamente, por lo cual renuncia a "la determinación particular de los deberes como deberes humanos, y su posterior subdivisión", lo cual requiere conocer al hombre "conforme la cualidad con la que realmente existe, aunque sea sólo en la medida necesaria con relación al deber en general".<sup>188</sup> Ello se deja, dice el mismo pasaje del prólogo de la segunda *Crítica*, al sistema de la ciencia, es decir, a la metafísica de las costumbres, que queda aquí mejor perfilada e incluso convenientemente exigida. A la MdS debe corresponderle, pues, la derivación de deberes, necesariamente a partir de principios a priori para poder aplicarse normativamente sobre las condiciones puramente subjetivas, y así formular deberes, pero también necesariamente receptivos de la experiencia para poder establecer un puente práctico —señalando también fines que son deberes— entre naturaleza y libertad.

### **2.3 El principio supremo de la virtud**

Como dije anteriormente, Kant aclara, en la introducción específica a la *Tugendlehre*,

---

<sup>188</sup> KpV, 8. Uso la traducción de Granja en ed.cit.: "Denn die besondere Bestimmung der Pflichten, als Menschenpflichten, um sie einzuteilen, (...) wenn vorher das Subjekt dieser Bestimmung (der Mensch), nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur so viel als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nötig ist, erkannt worden..."

que considerada como la mera conformidad de la voluntad con el deber, la virtud es sólo una (y nuestra obligación o compromiso<sup>189</sup> con ella, al nivel fundamental de la *Gesinnung* del que ya hemos hablado antes, es sólo uno, *Tugendverpflichtung*<sup>190</sup>), aunque se pueden considerar los fines de las acciones que manda el deber, y al ser éstos múltiples, se hablaría de diversas virtudes, y por lo tanto, las máximas para conseguir dichos fines supondrían diversos deberes de virtud (*Tugendpflichten*).<sup>191</sup> Desarrollaré más adelante este tema, en relación con la unidad radical de las virtudes y su diversidad debida a los distintos objetos del arbitrio. Por ahora, me ocuparé de que, justamente después de esta aclaración, el pensador de Königsberg formula el principio supremo de la doctrina de la virtud (*das oberste Prinzip der Tugendlehre*), de algún modo sintetizando la variedad de fines y de deberes bajo una misma proposición fundamental.

Me parece crucial detenerse en este principio, al que el mismo Kant concede importancia por su ubicación estratégica en el discurso de la *Tugendlehre*, y que, sin embargo, ha sido pasado por alto por algunos comentaristas, que incluso en el estudio de la MdS en particular, optan por proceder en la derivación de los deberes directamente del imperativo categórico a los deberes concretos de virtud, soslayando el principio que Kant establece como más próximo a estos últimos. El principio es el siguiente: "obra según una máxima de *finer* tales que el tenerlos pueda ser para cada uno una ley universal".<sup>192</sup>

---

189 La traducción de *Tugendverpflichtung* de A. Cortina es "obligación de virtud". Sin embargo, me parece que en castellano, "obligación" tiene un uso muy cercano a "deber". Es por ello que parafraseo aquí con el concepto de "compromiso" que, me parece, subraya la singularidad del acto y el carácter activo de la vinculación. Usaré, sin embargo, indistintamente ambos términos en lo sucesivo, hecha esta aclaración.

190 Como subraya FRIEDRICH, en *Eigentum und Staatsbegründung...*, ed.cit., p. 38, y ya hemos mencionado en el capítulo anterior, tener una *tugendhafte Gesinnung* no es un deber de virtud, sino que es la disposición fundamental condicionante de todo deber de virtud concreto.

191 Cf. MdS 395.

192 MdS 395: "Handle nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für jederman ein allgemeines Gesetz sein kann." Modifico aquí ligeramente la traducción de Cortina y Conill, que traducen "...una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal". Prefiero

Lo primero a destacar es la formulación del principio como imperativo, en segunda persona, con el mismo carácter de interpelación inmediata e incondicional de las tres formulaciones clásicas del imperativo categórico, con alusión a la ley y a la universalidad exigidas por la razón práctica pura también en el imperativo moral fundamental. Es por ello que podría considerarse al principio de la virtud una formulación más del imperativo categórico.<sup>193</sup> Sin embargo, el propio Kant establece este principio a un nivel distinto, de alguna manera subordinado al imperativo categórico fundamental que expresa la ley moral, más concreto que él, atendido a rasgos de la naturaleza humana finita, y ya propositivo en términos de fines.<sup>194</sup>

El tratamiento del imperativo categórico en la *Grundlegung* pretende justamente mostrar que los fines dados a la voluntad no son lo que determina la moralidad de la acción; en la *Metaphysik der Sitten* se volverá la mirada a los fines, explorando las consecuencias de que la acción humana esté estructurada teleológica y propositivamente, reconociendo los fines como elemento intrínseco a la acción moral —pues son intrínsecos, como hemos visto ya en el capítulo anterior, a la acción *simpliciter*. Es por ello que en este principio de la virtud se habla específicamente de una máxima de fines (*Maxime der Zwecke*). Insisto en que por ello que debe entenderse al imperativo categórico y al principio de la virtud como distintos y aplicándose a diversos niveles: el imperativo categórico a un nivel indiferenciado propio del deber en general, y el principio de virtud en el nivel de la adopción de fines concretos, si bien el

---

atenerme, en un punto tan importante, a una traducción más literal.

193 Así hace por ejemplo WARD, Keith, *The Development of Kant's View of Ethics*, Blackwell, Oxford, 1972, pp. 99-100.

194 Cf. GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit, p. 29. Gregor apunta atinadamente que el principio de la virtud no es otra formulación del imperativo categórico, y por ello es *deducido* de éste. En cambio, los deberes de virtud concretos que nos ocuparán en los capítulos siguientes, serán derivados (*abgeleitet*), lo cual supone una cierta relación con una virtud original (*ursprünglich*) de la cual fueran derivados: ésta es la *Tugendverpflichtung* que el principio supremo de virtud expresa. Para este sentido de "derivar", Cf. PATON, *The Categorical Imperative*, ed.cit., p. 134.

imperativo no deja de dar forma a dichos propósitos.

A diferencia del principio del Derecho, que aparentemente se seguiría analíticamente del imperativo categórico sin necesidad de deducción alguna, el principio supremo de la virtud sí la exige, como veremos, en tanto principio sintético a priori. Kant ofrece esta deducción en un pasaje que parece abrupto y resulta un tanto obscuro:

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 que 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.<sup>195</sup>

El pasaje es, sin duda, difícil, y sin embargo Kant se refiere a él como a una deducción, por lo que no puede decirse —como hace algún comentador— que Kant no aborda explícitamente la relación entre el imperativo categórico general y este principio subsidiario.<sup>196</sup> La relación se explicita en el momento en que el último se deduce del

---

195 MdS 395: "Was im Verhältnis der Menschen, zu sich selbst und anderen, Zweck sein *kann*, das *ist* Zweck vor der reinen praktischen Vernunft, denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt; in Ansehung derselben indifferent sein, d.i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch; weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde. Die reine Vernunft aber kann *a priori* keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt."

196 Cf. RIVERA, Faviola, *Virtud y Justicia en Kant*, Fontamara, ed.cit., p. 63. Longuenesse, en cambio, en "Moral Judgement as a Judgement of Reason" (en ed.cit., pp .248-249) sí se da cuenta de que el principio de la virtud, en tanto deducido del imperativo categórico, evita que éste sea

primero.<sup>197</sup> Lo que hace falta es distinguir, como intentaré a continuación, los alcances y los diversos niveles en que opera esta deducción.

En tanto que relacionado con el imperativo categórico, y así propio de la esfera del deber ser, el principio de la virtud no admite ninguna prueba empírica, pues ningún contenido de la experiencia puede señalarse como respaldo suficiente del mandato de obrar con una máxima de fines que pueda ser una ley universal; ello es aún más claro ante la dificultad de precisar, en sentido positivo, cuándo ha sido una acción realizada por los fines correctos y con una motivación pura. Sin embargo, el principio admite la citada deducción en el sentido de una acreditación de su legitimidad, deducción pues en sentido jurídico, de reconocimiento de sus pretensiones de validez, cercano, aunque no idéntico, al sentido de la deducción trascendental de las categorías en la *Crítica de la razón pura*.<sup>198</sup>

### **2.3.1 El concepto de una deducción en la filosofía práctica**

Antes de detallar, paso por paso, los elementos de la presunta deducción, ha de reiterarse que ésta no supone una cadena de silogismos. Las deducciones

---

sospechosamente vacío (la obligación de simplemente *querer una ley*) y lo relaciona con fines y con motivaciones.

197 Sobre ello también se puede cf. ROULIER, Scott M., *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature: the Value of Soul-Making*, University of Rochester Press, New York, 2004, p. 19.

198 Cf. KrV A84 B 116-117. KrV justamente explica la deducción trascendental con el ejemplo jurídico de la acreditación de derechos, de la formulación de un reclamo legal. Las pretensiones de validez de un reclamo, al no ser justificadas inmediatamente por la experiencia, requieren necesariamente de una deducción. Apunto que no puede tratarse, en el caso de la MdS, de una deducción idéntica a la de KrV, por razones que explicaré un poco más adelante. Los otros puntos de la *Metafísica de las costumbres* donde se ofrecen deducciones de conceptos o principios están todos en la *Rechtslehre*: se deduce la posesión jurídica de los objetos externos, la adquisición originaria y la adquisición por contrato. Sobre el reconocimiento kantiano de que la deducción es un concepto jurídico, Cf. También BECK, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, ed.cit., p. 170.

trascendentales kantianas no son deducciones lógicas. Como ha subrayado Dieter Henrich<sup>199</sup>, la noción lógica de deducción no era la única ni la más común en el lenguaje académico del siglo XVIII. Por el contrario, el concepto se manejaba con la amplitud de su propia etimología —*deducere*, llevar algo hacia otra cosa— sin referirse estrictamente siquiera a un discurso o pensamiento. En las publicaciones académicas, el sentido más frecuentado era con precisión el jurídico, el del *quid juris*, pues desde finales del siglo XIV eran frecuentes las *Deduktionschriften*, que los reyes y funcionarios hacían publicar y difundir para justificar su posición en controversias territoriales. En los tiempos más cercanos a Kant, el escritor más reconocido de deducciones fue J.S. Pütter, coautor con Achenwall de *Ius naturae*, el manual de lecciones de Derecho que Kant usaba y cuya terminología permea la *Rechtslehre*, aunque a partir de la tercera edición apareció sólo bajo la autoría de Achenwall. Como enfatiza el mismo Henrich, las deducciones de Pütter eran frecuentemente concisas y breves, y venían acompañadas de un resumen, un *Kurzer Begriff*, que es lo mismo que hace Kant en la deducción trascendental de las categorías en KrV.<sup>200</sup>

Ya para Pütter y Achenwall, una deducción se trataba de mostrar cómo se dan los derechos adquiridos (no los naturales), acudiendo al origen de la supuesta posesión (de derechos, títulos, bienes, etcétera). Este proceso de legitimación explicando el origen define en tanto que tal a la deducción kantiana, como veremos. Henrich afirma que también Wolff usó el concepto en este sentido.<sup>201</sup> Kant, por tanto, asume este uso del término y por ello no pretende que sus deducciones sean cadenas lógicas ni remisiones exhaustivas respecto a la génesis o constitución del hecho o idea que pretende legitimar;

---

199 Cf. HENRICH, Dieter, "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", en *Kant's Transcendental Deductions* (Eckart Förster, ed.), Stanford University Press, California, 1989, p. 31ss.

200 Cf. KrV B168.

201 Cf. HENRICH, Dieter, "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", en ed.cit., p. 34.

sí, en cambio, conocerlos lo suficiente para relacionarlos con las exigencias elementales de la razón, y por ello dicha relación sería trascendental. Las deducciones kantianas serían, pues, una especie particular de "pruebas" (*probationes*), y deben contrastarse con los resultados en otras áreas de la filosofía. Por eso las deducciones no están al inicio de las obras, sino enmarcadas por diversos elementos que ellas mismas requieren, como de hecho sucede en MdS.

Aunque no me detendré demasiado en este punto, que requeriría detallar algunos elementos sobre la filosofía teórica kantiana, sí quiero señalar que esta caracterización de las deducciones —en la que he seguido a Henrich y que las establece como fundadas en un conocimiento parcial de rasgos significativos del origen del conocimiento; en este caso, del reconocimiento del principio supremo de la virtud— está íntimamente vinculada con la noción kantiana de reflexión (*reflexio, Überlegung*), pues ésta es la operación fundamental, realizada por la facultad del juicio, que nos permite darnos cuenta de lo que es específico a las operaciones de conocimiento. La reflexión, en tanto trascendental, relaciona los conocimientos concretos con sus facultades correspondientes. De modo que las deducciones, tal como las concibe Kant, son construidas a partir del conocimiento reflexivo.<sup>202</sup>

Así, cualquier deducción trascendental depende de lo revelado en la reflexión. La deducción trascendental tiene por rasgo formal el que se clarifique que una operación fundamental no puede realizarse si no hay otra aún más fundamental que entra en juego. Si en lo teórico la remisión última es a la unidad de la apercepción trascendental — al "yo pienso"—, en lo práctico, que es lo que aquí nos ocupa, el propio Kant establece otro límite para la justificación realizada por la deducción. En la "Deducción de los principios de la razón pura práctica" de KpV, Kant aclara que una deducción en lo

---

202 Cf. HENRICH, Dieter, "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", en ed.cit., p. 42ss.

práctico se detiene al llegar a ciertas fuerzas o facultades fundamentales, al punto que de hecho no hay una deducción si se entiende ésta de modo estricto.<sup>203</sup> Como veremos de inmediato, en el acceso al principio de la virtud ocurre precisamente lo que señala KpV: la "deducción" se detiene en el señalamiento del carácter necesariamente finalístico y propositivo de la voluntad humana. También trataré de mostrar a continuación, que aunque en este punto se deduce solamente la estructura teleológica del arbitrio, se apunta también a condiciones fundamentales de la racionalidad, al interés de la razón.

### **2.3.2 Deducción del principio supremo de la virtud: de los fines de la acción al interés de la razón**

A continuación propondré una reconstrucción de la deducción del principio supremo de la virtud. Trataré de llevarla más allá de la letra del pasaje en cuestión, y sugerir así una visión de la racionalidad en general que opera detrás de esta deducción kantiana que conecta el imperativo categórico con las máximas virtuosas y con los fines que es un deber tener.

Algún comentador ha sugerido que tanto este principio supremo de la virtud como el correspondiente principio del Derecho no tendrían ninguna relación firme con el imperativo categórico; se trataría más bien de herencias clásicas (la muy conocida

---

203 Cf. KpV 46-47. Cf. También LONGUENESSE, Beatrice, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, trad. Del francés por Charles T. Wolfe, Princeton University Press, New Jersey, 1998, p. 44, n.3: una deducción trascendental es *deducción* en tanto que legitimación, y es *trascendental* en cuanto remite a condiciones a priori de *cualquier representación*. Me parece, pues, que Kant hace esta precisión respecto a las deducciones en el terreno de lo práctico, porque éstas no remiten de modo necesario más que a la condición teleológica de la propia facultad de apetecer. Es decir, si las deducciones trascendentales no son tales en sentido estricto cuando refieren al uso práctico de la razón, sería ante todo por este matiz en cuanto a su condición trascendental. Sobre esto cf. También SCHÖNECKER, D., *Kant: Gundlegung III*, ed.cit., p. 401.

influencia de la traducción al *De officiis* por parte de Christian Garve<sup>204</sup>) que, según esta lectura, no serían del todo conciliables con la filosofía crítica kantiana.<sup>205</sup> Justamente para aclarar estos malentendidos me parece necesario detenerme con cuidado a mostrar la importancia del principio de la virtud en el pensamiento de Kant: su papel crucial en el paso de la discusión formal del *test* de la moralidad y su uso como principio de derivación de deberes y de deliberación moral, y es por ello que apuntaré a una reconstrucción a todos los niveles.

Ya Mary Gregor, en "Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", ofrece una reconstrucción del argumento. Cito de nuevo el pasaje de Kant para aclararlo después con la reconstrucción de Gregor:

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 que 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.<sup>206</sup>

---

204 Para una discusión breve, pero muy atinada, sobre esta influencia en Kant, y con algunos comentarios generales pertinentes sobre la influencia estoica en la ética kantiana, Cf. MELCHES Gilbert, Carlos, *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros "De officiis"*..., ed.cit.

205 Así v.gr. DUNCAN, A.R.C., *Practical Reason and Morality*, Nelson, Londres, 1929. Como bien señala Ward, posturas como la de Duncan surgen a menudo por dar prioridad sistemática a la GMS en lugar de dar el mismo peso interpretativo a la MdS, Cf. WARD, K, *The Development of Kant's View of Ethics*, ed.cit., p. 102.

206 MdS 395: "Was im Verhältnis der Menschen, zu sich selbst und anderen, Zweck sein kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft, denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt; in Ansehung derselben indifferent sein, d.i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch;

Gregor analiza el pasaje y establece sus momentos de la siguiente manera:

- a. Hay un imperativo categórico como ley incondicional para la acción.
- b. Ninguna acción puede carecer de fin, señalado éste en la máxima de la acción (de manera que la razón no puede determinar las acciones si no establece el fin de dichas acciones desde la propia razón).
- :c. En conclusión, si hay una ley para la acción, debe darse una ley para las máximas, y así hay al menos un fin que es deber tener, lo cual justifica que el principio dicte obrar "según una máxima de fines tales que el tenerlos pueda ser para cada uno una ley universal", y la virtud como fortaleza necesaria en el seguimiento de dicha máxima.<sup>207</sup>

Si bien éste es el orden que da Gregor a los elementos de la deducción, puede plantearse el argumento de modo más ordenado y más formal para mostrar su consistencia como un *modus ponens*:

1. Ninguna acción carece de fin, por lo que para determinar la acción debe establecerse su fin determinando las máximas. De ahí se sigue que si hay una ley para la acción, esta ley determina a las máximas y así, a los fines. (si  $P \rightarrow Q$ )
2. Hay un imperativo categórico como ley para la acción (P)
- .:3. El imperativo categórico, como ley de la acción, lo es también de las máximas y determina fines (.:Q), que por tanto son incondicionados: es un deber tenerlos

---

weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde. Die reine Vernunft aber kann *a priori* keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt."

<sup>207</sup> Cf. GREGOR, Mary, "Kants system der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", incluido junto a la introducción de LUDWIG, ed.cit., p. LI. Una reconstrucción similar está sugerida en PATON, H.J. *The Categorical Imperative*, de.cit, p. 156.

por tales.

Me parece que la reconstrucción de Gregor es a grandes rasgos correcta y apegada a la letra del pasaje de Kant. Propongo ahora, sin embargo, una reconstrucción más ambiciosa<sup>208</sup>, y en sentido inverso, que no vaya, como la de Gregor, de la universalidad del imperativo categórico a la particularidad de la determinación de fines para máximas virtuosas, sino que vaya de la estructura teleológica del arbitrio —que genera las máximas— al concepto general del *interés* de la razón, para mostrar así también la remisión a fines no sólo de nuestras máximas concretas de acción, sino del propio imperativo categórico, y en última instancia, la estructura teleológica de la propia razón humana y el fondo de la afirmación kantiana de la superioridad del uso práctico de la razón.

1. La acción como orientada a fines desde las máximas del arbitrio. El primer nivel o estrato (en esta consideración en sentido reflexivo o "desde abajo") a considerar en la deducción del principio supremo de la virtud es el reconocimiento kantiano —tan frecuentemente olvidado por quienes malentienden la ética de Kant como una propuesta puramente formal— de que toda acción está orientada a un fin. En tanto acción racional, es siempre así, lo vimos ya en el capítulo anterior. Ello está reconocido desde las obras anteriores a la MdS, pero en esta obra es enfatizado.

Por ello A.M. Esser, en su estudio *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, subraya que es precisamente en la MdS donde aparece explícitamente (si

---

208 Eisenberg señala que la reconstrucción de Gregor le parece insatisfactoria, aunque no da razones para ello. Yo pienso que está apegada al texto de MdS 395, pero que no se hace justicia al pasaje si no se toman en cuenta otros momentos de la *Tugendlehre* que apuestan por una visión teleológica aún más profunda que la de la efectividad del arbitrio. Cf. EISENBERG, Paul, "From the Forbidden to the Supererogatory: the Basic Ethical Categories in Kant's *Tugendlehre*", *American Philosophical Quarterly*, vol. 3, num.4, October 1966, pp. 263.

bien reitero que en el resto de las obras morales kantianas puede encontrarse contextual e implícitamente esta misma diferencia de niveles) la distinción entre voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*), y que es consecuente que si en los libros anteriores Kant se ocupó primordialmente de la voluntad pura, en MdS se concentre en el arbitrio, cuya definición es aún más explícita en lo que se refiere a la dirección hacia un fin: *Willkür* sería precisamente la consideración de la voluntad desde la perspectiva de la efectividad, cara a las condiciones teleológicas de la acción.<sup>209</sup> Como hemos dicho ya, es en el arbitrio donde se generan las máximas que el principio supremo de la virtud menciona puntualmente: queda aquí bastante clara la suposición de que toda máxima de acción presupone un fin.

2. La voluntad como orientada a fines. Lo cierto es que, aunque MdS opera ya con la distinción entre *Wille* y *Willkür*, el pasaje de la deducción del principio supremo de la virtud habla más bien de razón práctica<sup>210</sup>, por lo que es a ésta en su totalidad —de momento, puede pensársele como equivalente a la voluntad, mientras se tenga presente que la ley moral viene dada ante todo por la razón— a la que se adscribe la necesaria referencia a fines.

Como apunta Gregor, la necesidad de un fin para la efectividad de la razón práctica no supone una falla en la formalidad del principio<sup>211</sup>; la razón práctica es teleológica de

---

209 Aquí Cf. ESSER, Andrea Marlen, *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2004, p. 253. Y para la definición del arbitrio, Cf. de nuevo MdS 213.

210 Ello lo pasan por alto quienes, como F. Rivera, afirman esquemáticamente que el imperativo categórico se refiere a la voluntad pura, y el principio supremo de la virtud sólo al arbitrio. Cf. RIVERA, F. *Virtud y justicia en Kant*, ed.cit., p. 65. Es verdad que en general la MdS es más atenta a la distinción —en ella, explícita— entre *Wille* y *Willkür*; y que los principios subsidiarios al imperativo categórico interpretan al arbitrio en tanto éste es afectado por la sensibilidad, y en tanto así tienen más "entrada" (*Eingang*) en la psicología humana como principios de aplicación. Sin embargo, el pasaje concreto de la deducción remite inmediatamente a la razón práctica, y no al arbitrio.

211 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 89.

suyo. Esser subraya también, en su estudio citado, que en este punto Kant está tratando a la razón como práctica, esto es, como voluntad, y eso supone considerarla una *Zwecksetzung-Vermögen*, una facultad específicamente de ponerse fines.<sup>212</sup> Como he dicho ya e insistiremos en lo subsecuente, ello debe entenderse desde la perspectiva de que este "ponerse fines" se somete a la ley moral a través del imperativo categórico y, además, presupone que debe haber fines últimos, fines que no son medios para otros fines, con lo cual empezamos a aproximarnos a la dimensión específicamente moral del problema. Como se puede ver, se trata aquí de la estructura teleológica de la acción siendo asumida en el plano moral, *también teleológico*. Al ocuparse la razón práctica de los fines en su determinación de las máximas, éstos han de serlo para todos (por aplicación del imperativo categórico: se hace en este punto el tránsito al terreno ya propio de la evaluación moral mediante el *test* fundamental para ello). Los fines, con ello, estarían considerados como objetivamente válidos, o como dice Esser, dejan de ser considerados desde una perspectiva puramente empírica y se dan a través de la autodeterminación de la voluntad, a través de la autonomía, constituyendo la materia racional del querer.<sup>213</sup>

En tanto que objetivamente válidos, y ya de lleno en el terreno moral —en la terminología kantiana de MdS, el campo específicamente ético, pues nos ocupamos de la moralidad en la propia máxima del agente— estos fines, enfrentados a nuestra naturaleza afectada por impulsos sensibles, se nos aparecen como obligatorios, como fines que pueden no tenerse fácticamente pero que es nuestro deber tener como tales. A esto se refiere Kant cuando apunta, hacia el final de su "deducción", que "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."<sup>214</sup>

---

212 Cf. ESSER, Andrea Marlen, *Eine Ethik für Endliche*, ed.cit., p. 252.

213 Cf. ESSER, *Eine Ethik für Endliche...* ed.cit., p. 252.

214 MdS 395: "Die reine Vernunft aber kann *a priori* keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie

3. La razón misma como teleológica. En el plano de la *Begehrungsvermögen* en el que nos movemos ahora, debemos recordar que esta facultad de apetecer es activa, es a su modo espontánea, por contraposición con lo meramente dado, de forma pasiva, en las percepciones (*Empfindungen*). Sin embargo, esta facultad es determinada por principios de la razón (*Vernunft*), que precisamente en tanto que tal es razón práctica (*praktische Vernunft*). Es justamente esa determinación lo que funciona como el horizonte trascendental de la efectividad práctica, en el que las acciones alcanzan o no su fin último, su verdadero fin. Axel Hutter señala, en su volumen *Das Interesse der Vernunft*, que justamente a esa determinación por principios es a lo que Kant llama el interés de la razón (*Vernunftinteresse*)<sup>215</sup> que se presenta así ella misma como teleológica, explicando la teleología de los niveles inferiores de los que nos ocupamos antes.

Es precisamente el interés de la razón<sup>216</sup> lo que, según Hutter, funciona como hilo

---

solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.”

215 Cf. HUTTER, Axel, *Das Interesse der Vernunft: Kant ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Meiner, Hamburg, 2003, p. 67.

216 El mismo Hutter aclara la historia del término: partiendo de la evidente referencia latina de la palabra alemana —*Interesse*— a un "ser intermedio" o en tensión hacia algo —*Inter-esse*—, Hutter insiste en que el concepto de interés remite a la propia condición humana; originado en el Derecho Romano y ampliado sucesivamente, hasta dejar atrás en la Modernidad la exclusividad de la acepción económico-jurídica y asumir también un uso antropológico y progresivamente moral, el concepto de interés aparecería en la discusión filosófica con Hobbes, Locke, Hutcheson y Hume, y en Francia con La Rochefoucauld, Helvetius y Rousseau. Sin embargo sería Kant el primero en trabajarlo sistemáticamente y en concederle una relevancia tal que el propio concepto de interés sería el hilo conductor de toda la filosofía trascendental, en la interpretación de Hutter, que aquí asumo. Cf. HUTTER, Axel, *Das Interesse der Vernunft*, ed.cit., p. 150. Kant habla ya del interés como un concepto que surge de la idea de un motor de la voluntad en tanto racional, en el cap. III de KpV, "De los motores de la razón pura práctica". Ahí mismo asocia este concepto con el de máxima, puesto que para hablar de un *interés de la razón*, hay que hablar de una máxima que se propone el bien sumo como fin, es decir, de una máxima de segundo grado según la clasificación de Schwartz que expliqué anteriormente, una máxima que expresa la *Gesinnung* virtuosa. También es en la "Dialéctica" de KpV donde se señala que el interés de la razón en cuanto práctica es la consecución del bien supremo, y que las otras facultades del ánimo, que en cuanto regidas por un principio tienen también un interés específico, se someten a éste; pues todo interés es, en última instancia, práctico.

conductor o *Leitfaden* de la filosofía trascendental kantiana, y lo que da cuenta de la primacía del uso práctico de la razón sobre el teórico. Como se adelanta desde KrV, el fin de la razón misma se alcanza en el uso práctico, no en el teórico, de la razón<sup>217</sup>, y de hecho, la misma idea de "uso" (*Gebrauch*) de la razón tiene ya una dimensión práctica, por lo que se debe señalar que es justamente desde el propio punto de vista práctico que se hace la misma distinción entre los usos y se le asegura sistemáticamente.<sup>218</sup>

Se trata de un interés propio, interno al concepto específico de razón, que ella misma se pone en su libertad más fundamental y que propicia desde sí misma. El primer sentido de libertad negativa del ser humano, su separación respecto de la completa determinación por las inclinaciones naturales, radica precisamente en este ponerse el propio interés de la razón por parte de ella misma.<sup>219</sup> Este trascender las inclinaciones naturales está en el centro de la filosofía práctica de Kant: la misma *Grundlegung* recoge como fundamental la diferencia entre inclinación e interés<sup>220</sup> y sugiere que el interés moral consiste en el respeto a la ley<sup>221</sup>, en tanto que la ley, desde la autonomía —hablamos ahora de la libertad positiva de la razón—, es lo estrictamente propio de la razón, un *Selbstzweck*, por encima de los intereses ajenos (*fremden Zwecken*) de las inclinaciones.<sup>222</sup>

En resumen, si no nos conformamos con el carácter teleológico del arbitrio, que la propia MdS deja en claro, sino que penetramos en la alusión a la razón práctica en general que hace el propio pasaje de la deducción que nos ocupa, podemos acceder, en

---

El interés práctico de la razón ostenta la primacía.

217 Cf. KrV B XXI y B824. Como el mismo Hutter subraya, parece que la conciencia de Kant de esta primacía del uso práctico se enfatiza en la 2ª. edición de la *Crítica de la razón pura*.

218 Cf. KrV A 841, B 849 y HUTTER, Axel, *Das Interesse der Vernunft*, ed.cit., p. 30.

219 Cf. KrV B 772 y HUTTER, Axel, *Das Interesse der Vernunft*, ed.cit., p. 33.

220 Cf. GMS 413.

221 Cf. GMS 401.

222 Cf. HUTTER, Axel, *Das Interesse der Vernunft*, ed.cit., p. 150.

esta reflexión progresiva, al interés mismo de la razón, y contamos ya con el mapa completo de la estructura teleológica de la filosofía práctica de Kant. Los fines de la razón, que por ello son deberes y a los que se accede mediante la virtud, apuntan no sólo a la capacidad propositiva del arbitrio sino que revelan la estructura misma de la razón.

La propia MdS apunta en este sentido: en este texto Kant tiene en mente la teleología propia de la razón en sí misma. Pienso en dos pasajes en concreto: en la primera nota del prólogo, donde Kant aclara en qué sentido se puede ser un filósofo práctico — remitiendo a la diferencia entre una filosofía escolar como doctrina y una filosofía en sentido cósmico, que es justamente la que apunta al fin de la razón:

Un *experto en filosofía práctica* no es por eso un *filósofo práctico*. Este último es el que pone como principio de sus *acciones* el *fin final de la razón*, en la medida en que conecta con ello a la vez el saber necesario a tal efecto...<sup>223</sup>

El segundo pasaje donde se alude al fin de la razón, aunque de modo más restringido y sólo para hacer un contraste con los fines de la sensibilidad, se da cuando, al aclarar algunos conceptos relacionados con la *Begehrungsvermögen* en su Introducción general, después de distinguir entre el placer práctico que está siempre ligado con la existencia del objeto, y el placer que se liga únicamente a la contemplación, aclara también que la relación entre la facultad desiderativa y el placer puede darse de dos maneras diversas. En la distinción de las formas de esta relación aparece explícitamente el concepto de interés de la razón, dejando claro que hay una vinculación de la acción

---

223 MdS 375, nota: "Ein der *praktischen Philosophie Kundiger* ist darum eben nicht ein *praktischer Philosoph*. Der letztere ist derjenige, welcher sich den *Vernunftendzweck* zum Grundsatz seiner *Handlungen* macht, indem er damit zugleich das dazu nötige Wissen verbindet..."

moral con la existencia —y no con algún tipo de contemplación desinteresada— del fin último de la razón práctica:

La conexión entre el placer y la facultad de desear se llama *interés*, en la medida en que el entendimiento juzga esta conexión como válida según una regla universal (de todos modos, sólo para el sujeto), el placer práctico es en este caso un interés de la inclinación; por el contrario, cuando el placer sólo puede seguir a una determinación procedente de la facultad de desear, es entonces un placer intelectual, y el interés en el objeto tendrá que llamarse interés de la razón.<sup>224</sup>

Así, los intereses concretos son llamados *intereses de la razón* en tanto participan de la orientación fundamental de la voluntad al sumo bien, que es *el* interés de la razón.

De esta manera, en el caso de un placer práctico, y no contemplativo, el placer no es causa o motivo determinante, sino consecuencia de una determinación racional, de la formalidad que da la razón a la facultad desiderativa del ser humano, y la relación con el objeto es la del *Vernunftinteresse*. Es porque ello aplica también en el nivel más radical de la razón, que ésta halla su propio interés en el respeto a la ley, en el *summum bonum* como síntesis perfecta de felicidad y virtud, en el Reino de los Fines, planteándolo como su fin estrictamente propio<sup>225</sup>, que determina a la voluntad, y es, así, razón práctica. Esta voluntad puede determinar al arbitrio, que entonces, aunque

---

224 MdS 212: "...weil die Verbindung der Lust mit dem Begehungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subjekt) gültig zu sein geurteilt wird, *Interesse* heißt, so wird die praktische Lust in diesem Falle ein Interesse der Neigung, dagegen wenn die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellektuelle Lust und das Interesse an dem Gegenstände ein Vernunftinteresse genannt werden müssen..."

225 Hago esta enumeración en ese orden y sin aclarar los vínculos de sus elementos por ahora, con la intención de sugerir su articulación al ocuparme de la relación entre las tres fórmulas del imperativo categórico, cosa que haré en un apartado posterior.

*sensitivum*, es *liberum*, como ya hemos visto que se señala en la misma MdS<sup>226</sup>, y no se deja, pues, determinar por el objeto de la inclinación sensible sino que refiere teleológicamente al objeto puro de la voluntad en la acción estrictamente moral. En cambio, si el arbitrio decide —en una orientación fundamental de la *Gesinnung*, de la que nos ocuparemos más adelante— seguir en su máxima los fines de la inclinación, se deja determinar únicamente por el objeto de ésta. Todo ello es el esquema de la acción moral, "sobrepuesto" a la estructura teleológica de toda acción *simpliciter*, de la que partimos en un inicio.

Me parece que, ante este entramado teleológico de la teoría kantiana de la acción y su articulación moral, la deducción del principio supremo de la virtud resulta más elocuente. Como subraya Gregor, el quicio próximo de la deducción radica en que por la misma naturaleza de la acción humana, el imperativo categórico no puede determinar acciones sin determinar fines.<sup>227</sup> Como hemos visto, el fondo último de ello es que la propia razón tiene su fin, y los fines concretos que el arbitrio se pone están enmarcados en dicho horizonte de sentido.

Cuando se tiene, pues, el imperativo categórico a la vista del carácter teleológico de la acción humana, se tiene ya una derivación del mismo imperativo categórico, que incorpora a los fines y genera así reflexivamente sus propias máximas. La determinación de la acción y la de su fin se hace en un mismo acto, un acto de la libertad interna —puedo ser obligado externamente, como se presupone en la *Rechtslehre*, a hacer u omitir una acción, pero nadie puede obligarme a hacer míos fines ajenos o a renunciar a los propios, en este sentido, los fines-deberes que manda el principio de la virtud son autónomos, se siguen de la razón práctica, y sólo admiten la autoconstricción que distingue a los deberes de virtud de los deberes jurídicos. En esta

---

226 Cf. MdS 213.

227 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 31.

deducción kantiana que conduce a los fines que son a la vez deberes, se está concluyendo en el fondo que no hay ninguna inconsistencia entre la libertad interna implicada en la elección de un fin y la autoconstricción implicada en el concepto mismo del deber.<sup>228</sup>

El papel intermedio de la MdS, del que hablábamos antes, queda claro en la deducción del principio de la virtud: se accede a él en consideración simultánea del imperativo categórico y las características propias de la acción humana. Por "encima", en un sentido metafórico, de este principio, queda el imperativo categórico de suyo, aunque tampoco éste es del todo ajeno a las condiciones del agente humano (recordemos que si la ley moral se presenta como imperativo es justamente porque se manifiesta restrictivamente a seres finitos y falibles no plenamente racionales). En el punto intermedio se encuentra el principio de la virtud, aún más encarnado en cuanto asume los fines propios de la naturaleza humana considerada en general. El paso siguiente de este recorrido —que ahora expongo en su dirección determinante desde el imperativo hacia la consideración de la naturaleza humana sensible, aunque como hemos dicho ya puede recorrerse también de modo reflexionante— es la derivación de deberes a partir del principio de la virtud; en este punto se agregarán elementos aún más específicos de lo humano, relativos a su mortalidad, su corporeidad, etcétera. Obsérvese que se habla aquí de "derivación" (*Ableitung*) y no ya de deducción: aun entendiendo ésta última como lo hemos hecho, como acotación "jurídica" de las pretensiones de validez y no como deducción lógica, el paso del principio supremo de virtud a los deberes de virtud en particular es todavía más flexible e indeterminado: tiene más bien el carácter de una "interpretación" de dicho principio, de una *aplicación* que no es en absoluto lógica o mecánica sino una prestación de la facultad de juzgar. Como veremos, las virtudes que Kant enumerará y explicará supondrán a su vez los propósitos de cada una de las

---

228 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 67.

disposiciones y facultades humanas.<sup>229</sup>

Ha de apuntalarse, sin embargo, esta deducción del principio de la virtud con algunos elementos que Kant da por supuestos en este pasaje concreto. El hecho de que la razón práctica sea una facultad de fines, no compromete con el hecho de que existan fines últimos, propios específicamente de ella, de forma que ella misma genere sus propias máximas, y así, deberes de virtud. Para dar este paso y cerrar ese último aspecto de la deducción ha de tenerse en cuenta la afirmación de un pasaje anterior, en MdS 385, que aclara la necesidad de fines propios últimos de la razón práctica en el requerimiento de completud y plenitud en la serie de fines:

En efecto, puesto que hay acciones *libres*, tiene que haber también fines a los que se dirijan como objeto. Pero entre estos fines tiene que haber algunos que a la vez sean deberes (es decir, según su concepto). Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines, y sería imposible un imperativo *categorico*; lo cual anularía toda doctrina de las costumbres.<sup>230</sup>

Gregor comenta este pasaje como complemento de la deducción del principio de la virtud: si no hubiera ningún fin necesario (un fin de la razón), no habría acciones necesarias, sino sólo motivadas por las inclinaciones y no podría haber ninguna consideración de obligatoriedad, ni sería posible el imperativo categorico, sino

---

229 Cf. WARD, Keith, *The Development of Kant's View of Ethics*, ed.cit., p. 109.

230 MdS 385: "Denn, da es *freie* Handlungen gibt, so muß es auch Zwecke geben, auf welche, als Objekt, jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken aber muß es auch einige geben, die zugleich (d.i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. - Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten und ein *kategorischer* Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt."

únicamente imperativos hipotéticos y consejos prudenciales.<sup>231</sup> Ello deberá tenerse en cuenta para la discusión —que nos ocupará más adelante— sobre la relación entre las tres formulaciones más conocidas del imperativo categórico en su relación con el principio supremo de la virtud. El pasaje recién citado señala que debe haber fines últimos para que el propio imperativo sea posible, lo que parece enfatizar la conexión de la segunda y tercera formulaciones (las de la humanidad y la de la autonomía cara a un Reino de los Fines) con el procedimiento señalado en la primera de dichas formulaciones, en la que se exige la universalización de las máximas. Volveré a este punto.

Por ahora, sólo quiero volver a señalar que tener en mente los diferentes niveles implícitos en la deducción del principio de virtud nos permite recordar que no todos los fines (al nivel de la teleología de la acción) son obligatorios, sino sólo aquellos que dan completud a la serie, cuya máxima ostenta tal generalidad que incluye bajo de sí al resto de nuestros deberes como humanos (como veremos más adelante, lo son nuestra propia perfección y la promoción de la felicidad de los demás y aquellos que se deriven de éstos). He dicho "nuestros deberes como humanos", porque justamente es la humanidad el valor en positivo que el principio supremo de la virtud afirma por sí mismo. Como puede verse por las citas anteriores, el imperativo categórico participa de la derivación del principio de virtud en la exigencia de universalización, pero es en su segunda expresión, la fórmula de la humanidad, la que ofrece un fin último a las máximas. Dice Kant, en un pasaje inmediatamente posterior a la enunciación y deducción del principio de la virtud:

Según este principio, el hombre es fin tanto en sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo como

---

231 Cf. GREGOR, Mary, "Kants system der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", en ed.cit., p. LI.

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 general.<sup>232</sup>

Llegado este punto, pienso que debe reiterarse que Kant usa el concepto de fin (*Zweck*) de dos modos distintos, aunque evidentemente relacionados (en tanto en ambos casos se trata de determinaciones objetivas del arbitrio)<sup>233</sup>: se usa tanto para aludir al estado de cosas que pretende causar una acción, como para aludir a lo que en otros contextos filosóficos se llamaría un "valor" absoluto e incondicionado, y que Kant, en la *Grundlegung*, afirmaría como merecedor de dignidad (*Würde*).<sup>234</sup> Este segundo sentido aparece paradigmáticamente en la fórmula de la humanidad<sup>235</sup>, aunque de manera restrictiva, como límite a lo válido en las acciones frente a los seres racionales. Piensa Kant, y ello se hace patente en la doctrina de la virtud, que dado el carácter propositivo de la razón práctica, a este fin le corresponde también una respuesta en sentido positivo; de manera que, aunque se reitera que el imperativo categórico es formal e independiente de los fines, se afirma también la exigencia de una participación positiva en la consecución del bien sumo.

Se tocan en este punto los dos sentidos de "fin" en tanto que las acciones virtuosas tendrían por fin último, en el primer sentido del término, al ser —he aquí la "ontología

---

232 MdS 395: "Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als andern Zweck und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht." Para la relación de este pasaje con la deducción del principio supremo de la virtud, Cf. también KORSGAARD, Christine, "Kant's Formula of Humanity", en *Kant-Studien* LXXVII, 77 Jahrgang, 1986, p. 186. Y sobre el pasaje y su relación con la fórmula de la humanidad del imperativo categórico, cf. TORRALBA, José Ma., *Libertad, objeto práctico y acción*, ed.cit., p. 297.

233 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., pp. 83-84. Cf. También KORSGAARD, Ch., "Kant's Formula of Humanity", en ed.cit., p. 185.

234 Cf. GMS 434.

235 Cf. GMS 429.

moral” kantiana— que ostenta dignidad de fin en la segunda acepción del término. La promoción del bien sumo incluye todos los sentidos del concepto de fin, en tanto incorpora las intenciones de las acciones, asumiendo el carácter teleológico de las mismas en el marco de la evaluación moral, para promover los fines de los demás (su felicidad, según la concepción kantiana) y nuestra capacidad de alcanzar los propios (la propia perfección), lo cual supone a su vez la restricción de las acciones que afectan y/o instrumentalizan a la humanidad en los demás o en nosotros mismos.<sup>236</sup>

De alguna manera, desde las obras morales anteriores, Kant había incoado ya la idea de un sistema de fines racionales, dictados desde la razón pura práctica, en este tema del sumo bien desarrollado en la KpV e incluso en la tercera formulación del imperativo categórico de la GMS, en la mención del reino de los fines, por el cual podrá ser pensado, dice Kant, "un conjunto de todos los fines (tanto de los seres racionales, como fines en sí, como también de los fines propios que cada cual pueda ponerse a sí mismo) en conexión sistemática".<sup>237</sup> Véase como de nuevo, en la persecución positiva de fines, se incorporan todos los usos de este concepto. Como subraya Allen Wood, ello es posible porque en última instancia todos esos fines están fundados en la dignidad del ser racional como fin en sí.<sup>238</sup> Esta idea nos arroja ya a la necesaria aclaración de las relaciones entre las diversas formulaciones del imperativo categórico, y entre éstas y el principio supremo de la virtud que nos ocupa en este capítulo.

## **2.4 Las tres fórmulas del imperativo categórico y el principio de la virtud**

Como puede entreverse por lo dicho hasta ahora, de las tres formulaciones del

---

236 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 85.

237 Cf. GMS 433: "...ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung (...) gedacht werden können..."

238 Cf. WOOD, Allen, *Kant's Ethical Thought*, ed.cit., p. 326.

imperativo categórico, al menos tal como son presentadas en la *Grundlegung* (donde podrían contarse hasta cinco, si se considera la fórmula de considerar la propia máxima como si fuera una ley de la naturaleza, y si se divide en dos la enunciación de la autonomía y la de la aspiración al reino de los fines<sup>239</sup>; sin embargo, me atenderé a las tres formulaciones más reconocidas como tales), la más notoriamente relacionada con el principio supremo de la virtud es la segunda, la llamada fórmula de la humanidad. Los fines que serán a la vez deberes, como ya hemos dicho siguiendo a Wood, son los que promueven al ser racional como único fin en sí, como ser con dignidad.

Algunos comentadores como Faviola Rivera afirman también que es de la segunda formulación del imperativo categórico que pueden derivarse, en sentido positivo, los fines que constituirán las máximas de virtud.<sup>240</sup> Rivera considera, sin embargo, que las tres formulaciones clásicas del imperativo categórico no equivalen entre sí, puesto que el propio Kant reconoce que la segunda (la fórmula de la humanidad) y la tercera (la fórmula del actuar autónomo cara a un reino de fines) son más accesibles desde un punto de vista subjetivo. Aunque coincido en que no hay una equivalencia perfecta, me parece que si Kant se detiene en esta aclaración, es justamente porque las formulaciones remiten a una misma ley moral y son coextensivas e iguales en su capacidad para derivar de ella deberes, cosa que podría pasarse por alto por el hecho de esta mayor proximidad de la segunda y tercera formulación, que al ser explícitamente teleológicas pueden resultar más fácilmente comprensibles. Pienso que es justamente desde la afirmación de la relación entre las tres formulaciones como debe interpretarse cada una de ellas, concediendo así la mayor inteligibilidad posible a la unidad del imperativo que el propio Kant pretende defender.

Ha de reconocerse que en la *Tugendlehre* parece ser la fórmula de la humanidad la más

---

239 Así hace PATON, H.J., *The Categorical Imperative*, ed.cit.

240 Cf. RIVERA, Faviola, *Virtud y justicia en Kant*, ed.cit., pp. 73-74.

fecunda, sobre todo en la derivación y diversificación de los deberes concretos. El mismo pasaje de MdS 395 apenas citado lo deja bastante claro, y como he dicho, esta precisión se hace apenas formulado y justificado el principio de la virtud. En cambio, en lo que respecta al principio del Derecho en la *Rechtslehre*, éste aparentemente se aproximaría más a la primera formulación del imperativo, al *test* de universalización, precisamente en cuanto formal y en cuanto no hace alusión a fines, aunque con la salvedad de que el principio del Derecho no hace alusión a máximas —como sí se indica en la primera fórmula del imperativo— sino solamente a las acciones externas. El principio del Derecho sería, pues, una versión restringida y exteriorizada de la primera formulación.

Para Rivera, que en la *Tugendlehre* se dé prioridad a la segunda formulación del imperativo categórico es relevante, porque así la doctrina de la virtud se convierte en el reducto por el cual la ética kantiana no puede ser interpretada como procedimentalismo: la fórmula de la humanidad y la ética material que de ella se siguen serían las mejores refutaciones de la supuesta filiación kantiana de posturas como las de Rawls y Habermas.<sup>241</sup> Sin entrar a la discusión sobre la supuesta filiación kantiana de estas teorías —aunque señalando que, en efecto, me parece inviable una interpretación procedimentalista de la filosofía moral kantiana, principalmente porque me parece que el *test* del imperativo, en cuanto procedimiento, presupone ya un contenido moral-, sí quiero recoger los diversos indicios, en el propio texto de la MdS, de que, en efecto, la segunda fórmula del imperativo es la más fecunda en la derivación de deberes. Es cierto, además, que en la propia *Grundlegung*, es justamente después de la enunciación de la fórmula de la humanidad<sup>242</sup> que se menciona que los deberes a inferirse del imperativo serán tanto para con uno mismo como respecto de los otros.<sup>243</sup>

---

241 Cf. RIVERA, *Virtud y justicia en Kant*, ed.cit., p. 194.

242 Cf. GMS 429-10.

243 Cf. GMS 430, nota en 30.

Por todas estas razones también Paul Guyer afirma que los deberes de virtud dependen fundamentalmente de la fórmula de la humanidad, puesto que tratar a los hombres no sólo como medios, sino siempre como fines, supone entenderlos como agentes capaces de acción libre y racional, no comprometer sus posibilidades de acción como tales y, en última instancia, promover la acción con estas características, tanto en los demás como en uno mismo.<sup>244</sup> Aunque Guyer admite algún uso ocasional de la fórmula de la universalización en MdS, y el hecho de que la universalidad de los deberes está latente en todo el discurso, reitera que es la segunda formulación la que se utiliza sistemáticamente en la derivación de los deberes de virtud.<sup>245</sup> Lo mismo sostiene H.J. Paton<sup>246</sup>, y curiosamente también, en su particular interpretación "constructivista" de la ética kantiana, en la que contempla también la *Tugendlehre*, John Rawls.<sup>247</sup>

Allen Wood insiste también en la preponderancia de la segunda fórmula cara a los deberes de virtud; señala que la fórmula de la universalización se usa en la *Tugendlehre*, pero sólo explícitamente en la justificación del deber de beneficencia<sup>248</sup> —ello es más preciso que decir, como hace Korsgaard, que todos los deberes de virtud se derivarían de la fórmula de la humanidad.<sup>249</sup> La razón, según Wood, es que la *Tugendlehre* se ocupa de fines positivos, mientras que el *test* de la universalización está más directamente vinculado con las máximas de acción que deben prohibirse. Sin embargo, veremos cómo la doctrina de la virtud incluye también deberes negativos, prohibiciones explícitas y relevantes. Conectando estas ideas con la deducción de los principios

---

244 Cf. GUYER, Paul, *Kant*, Routledge, New York, 2006, p. 242.

245 Cf. GUYER, *Kant*, ed.cit., p. 260. También lo sostiene HELLER, A., *Crítica de la Ilustración*, ed.cit., p. 95.

246 Cf. PATON, H.J., *The Categorical Imperative*, ed.cit., p. 171.

247 Cf. RAWLS, John, "Themes in Kant's Moral Philosophy", en *Kant's Transcendental Deductions* (ed. Por E.Förster, Stanford University Press, California, 1989), p. 89.

248 Cf. MdS 393 y 453. Cf. WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 167.

249 Cf. KORSGAARD, Ch., "Kant's Formula of Humanity", en ed.cit., p. 197.

expuesta más arriba, el mismo Wood apunta que al ser analítico, el principio del derecho en *Rechtslehre* depende de la primera fórmula del imperativo, que es formal, que no presenta contenido ni fines; en cambio, el principio supremo de la virtud dependería de la segunda y la tercera formulaciones, es decir, de las fórmulas que incluyen en sí propositivamente lo que debe querer un ser racional como ley universal.<sup>250</sup>

Un autor que se ha ocupado con particular detalle del papel de la fórmula de la humanidad, Richard Dean, apuesta también por una derivación de los deberes en MdS a partir únicamente de esta segunda formulación<sup>251</sup>, si bien no coincide con B. Herman<sup>252</sup>, A. Wood o P. Guyer, quienes consideran que en este punto la de Kant es una "ética del valor". Para Dean, la condición de la humanidad como fin en sí mismo puede sostenerse en una lectura deontológica, más tradicional, de la ética kantiana, y de la segunda formulación pueden derivarse todos los deberes mediante el sentimiento de respeto (*Achtung*)<sup>253</sup> que, según este autor, se dirige hacia la buena voluntad (y así, simultáneamente, hacia la ley moral y hacia los seres humanos que pueden tener buena voluntad). No pretendo discutir si la ética kantiana puede articularse en términos de "valor", aunque como ya he dicho, lo importante es sostener la exigencia del carácter de fin en sí mismo y la propuesta de la dignidad del ser humano como sujeto moral.

Por ahora, quisiera apuntar que, si bien este énfasis en la fórmula de la humanidad tiene apoyo argumentativo y textual, es posible considerar también las otras enunciaciones del imperativo categórico en el tránsito a la MdS, en tanto que además el propio Kant

---

250 Cf. WOOD, A., "The Final Form...", ed.cit., p. 7.

251 Cf. DEAN, *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, ed.cit., p. 137.

252 Que también sugiere que el principio de la virtud es una "versión" de la fórmula de la humanidad, Cf. HERMAN, *The Practice of Moral Judgement*, ed.cit., p. 133.

253 No me ocupo en este punto de precisiones respecto a la importancia del respeto en la ética kantiana, porque lo haré en el apartado dedicado a las disposiciones estéticas de receptividad del deber, el punto de la MdS en que el respeto se explica como sentimiento moral.

insiste en que una formulación remite a las demás y así la comprensión de la filosofía moral kantiana las exige como inseparables.

En efecto, todas las lecturas mencionadas de la *Doctrina de la virtud* tienen a su favor que, en el ejercicio de la derivación de deberes, Kant echa mano casi en cada uno de los casos del valor de la humanidad a fomentar en la propia persona y en la de los demás.<sup>254</sup> Sin embargo, esta bien respaldada afirmación de la prioridad de la segunda formulación del imperativo categórico en la *Tugendlehre* admite algunos matices. De entrada, ha de tenerse en cuenta que ya en la GMS, Kant, implícita y explícitamente, da prioridad a la primera formulación, al *test* de universalización.<sup>255</sup> Ello podría explicarse por el carácter más bien formal de este escrito, y hasta se entendería mejor que Kant compense este formalismo enfatizando la fórmula de la humanidad en la MdS. Sin embargo, como ya he apuntado, en la *Grundlegung* se afirma que las tres formulaciones del imperativo categórico remiten a una sola ley moral, e incluso que la tercera contiene y asimila de modo dialéctico a las otras dos.<sup>256</sup>

Además, en una nota de la GMS, Kant se detiene a distinguir el imperativo categórico de la "regla de oro" de la tradición moral, con la que fácilmente podría confundírsele, y en dicha aclaración el filósofo señala que el problema de la Regla de oro es que no permite fundamentar los deberes para con uno mismo ni podría respaldar suficientemente los deberes de caridad para con los otros.<sup>257</sup> Si bien esto se aclara después de la enunciación de la fórmula de la humanidad, la confusión que puede darse entre la Regla de oro y el imperativo alude obviamente a la primera formulación, lo cual supone *a contrario sensu* que el *test* de universalización, que en este punto es

---

254 Cf. MdS 237, 423, 425, 427, 429, 436, 444, 456, 459, 462.

255 Cf. GMS 437.

256 Cf. GMS 436-437. Para una reiteración de este punto, Cf. HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., p. 57.

257 Cf. GMS 430, n. en 30.

distinguido al menos de alguna interpretación posible de dicha Regla<sup>258</sup>, sí puede fundamentar estos deberes, y por tanto juega un papel en la tarea que luego ocupará a la MdS.

Otro punto a destacar es que, como hemos visto, incluso la misma enunciación del propio principio supremo de la virtud reproduce incluso sintácticamente la fórmula de la universalización del imperativo categórico, aunque haciendo mención explícita de las máximas de fines, y la condición autotética de estos fines por parte de la razón no puede dejar de conectarse con la formulación del obrar autónomo cara a un Reino de los Fines. De hecho, la formulación del Reino de los Fines tiene también una cercanía particular con el principio supremo de la virtud, misma que se detecta si se recuerda que dicha tercera formulación explica el reino de los fines (*Reich der Zwecke*) como una conexión sistemática de todos los fines tanto de seres racionales que son fines en sí mismos como de los fines que cada uno de ellos puede ponerse a sí mismo.<sup>259</sup> He aquí la idea de un sistema de fines, no sólo en las relaciones entre personas, sino en las relaciones entre los fines que las personas pueden ponerse a sí mismas, sean estos fines meramente permisibles o sean impuestos desde la razón, es decir, fines que son deberes: el tema de la *Tugendlehre*.

En última instancia, la postura de quienes afirman que en *Tugendlehre* opera sólo la fórmula de la humanidad, me parece imprecisa porque *la fórmula de la humanidad se apoya a su vez en la fórmula de la universalidad*, como queda claro en el decurso de la *Grundlegung*. El punto lo ha destacado Oliver Sensen, quien ha insistido en que la legitimidad de la segunda fórmula del imperativo categórico, tal como se expone en

---

258 Para un análisis filosófico sugerente de la regla de oro, y atento también a su similitud (en algunas de sus interpretaciones posibles) con la propuesta moral kantiana, Cf. RICOEUR, Paul, "Entre filosofía y teología: la regla de oro en cuestión", en *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid, 1993, pp. 51-65.

259 Cf. GMS 433.

GMS, no reposa sobre un discurso aparte respecto a valores, sino sobre la propia universalización planteada en la primera formulación del imperativo como ley de la necesidad práctico-moral.<sup>260</sup> También Barbara Herman insiste en que una consideración de los fines obligatorios en la ética kantiana no supone de ningún modo independencia o inconexión respecto de la exigencia de universalización: que en las aplicaciones prácticas la segunda fórmula del imperativo categórico sea más fecunda no significa que, teóricamente, éste pueda separarse de la fórmula de la universalidad a partir de la cual se justificó su propio planteamiento en la *Grundlegung*.<sup>261</sup>

Por todo ello, me parece que debe intentarse una lectura de cada una de las tres formulaciones que permita pensarla en relación con las otras dos. Me parece que al hacerlo, se revela el imperativo categórico como aún más próximo a la aplicación que de él intenta Kant en MdS.

La *Crítica de la razón práctica* ofrece ya un pasaje que sugiere que, si se habla en términos positivos de fomentar el valor absoluto de la humanidad –en función de una lectura propositiva de la segunda fórmula-, se está incorporando a la vez las otras dos formulaciones del imperativo categórico. El pasaje ese encuentra justamente en el apartado sobre la necesaria existencia de Dios como uno de los postulados de la razón pura práctica en la Dialéctica, y en mi opinión es muy ilustrativo respecto a las relaciones internas entre las tres formulaciones del imperativo, aunque enunciadas desde perspectivas diversas y con el reconocimiento de que cada una contiene elementos que las demás al menos no explicitan:

---

260 Cf. SENSEN, Oliver, "Dignity and the formula of Humanity", en *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: a Critical Guide* (J. Timmermann, ed.), Cambridge University Press, New York, 2010. El mismo punto lo subraya Onora O'Neill, en "Rationality as practical Reason", en *Oxford Handbook of Rationality*, Oxford University Press, New York, 2003, pp 95-105.

261 Cf. HERMAN, Barbara, "The Difference that Ends Make", en *Perfecting Virtue, New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics* (Lawrence Jost y Julian Wuerth, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 96-101.

Que en el orden de los fines el hombre (y con él todo ser racional) sea un *fin en sí mismo*, es decir, que nunca pueda ser utilizado sólo como medio por nadie (ni siquiera por Dios), sin ser al mismo tiempo fin; que, por lo tanto, el *género humano*, en nuestra persona, deba sernos *sagrado*, es algo que ahora se sigue de sí, porque el hombre es el *sujeto de la ley moral*, y por lo tanto, de lo que santo en sí: únicamente por ello y de acuerdo con ello algo puede ser llamado santo. Pues esta ley moral se funda en la autonomía de su propia voluntad como voluntad libre, la cual, según sus leyes universales, debe necesariamente poder *concordar* con aquello a lo cual habrá de *someterse*.<sup>262</sup>

El pasaje debe ser contextualizado: como he dicho, aparece en la discusión sobre la existencia de Dios como postulado necesario de la razón práctica para la síntesis del merecimiento de felicidad con la felicidad efectiva, es decir, del *summum bonum*, en el que como había mencionado antes, se incorporan todos los sentidos del concepto de fin —por ser él mismo el fin de la razón, su interés propio—, y como vemos ahora, también todos los aspectos que las diversas formulaciones del imperativo categórico subrayan por separado. Partiendo de la cualidad del hombre como fin en sí mismo, en sentido limitativo de lo que no se puede hacer con él (mediatizarlo del todo, instrumentalizarlo completamente), el pasaje procede a afirmar el carácter sagrado de la humanidad<sup>263</sup>,

---

262 KpV 131-132, cito la traducción de Granja en ed.cit., "Daß, in der Ordnung der Zwecke, der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) *Zweck an sich selbst sei*, d.i. niemals bloß als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hiebei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden, daß also die *Menschheit* in unserer Person uns selbst *heilig* sein müße, folgt nunmehr von selbst, weil er das *Subjekt des moralischen Gesetzes*, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen zugleich muß *einstimmen* können, welchem er sich *unterwerfen* soll."

263 No discuto aquí el uso kantiano del concepto de lo "santo" o de lo "sagrado" en MdS. Lo tocaré aunque sea brevemente cuando mi exposición de la *Tugendlehre* se ocupe del ideal de santidad y del ideal de perfección como metas en cuanto a los deberes imperfectos con uno mismo

dado que el hombre es el sujeto de la ley moral. Hasta ese punto, seguimos en el terreno de la segunda formulación del imperativo categórico, aunque de manera progresivamente más positiva, afirmándolo como valor y no sólo como restricción, en una posición teórico-práctica ya muy cercana a la de la *Tugendlehre*.

Pero el pasaje dice más: esa ley moral de la que el hombre es sujeto "se funda en la autonomía de la voluntad", con lo cual la relación con la tercera fórmula del imperativo queda suficientemente clara. Esa autonomía, además, se despliega en un horizonte intersubjetivo, lo cual se muestra en la idea del Reino de los Fines, pero también está supuesto ya desde la exigencia de universalización de las máximas planteada en la primera formulación, puesto que lo que se universaliza en el *test* de la moralidad no es nunca el cuantificador lógico de la máxima en tanto proposición, sino el alcance de las pretensiones de validez de la máxima, de modo que está presupuesta en esta primera fórmula del imperativo ya una comunidad de agentes libres y racionales (que son aquellos que actúan según principios subjetivos como son las máximas)<sup>264</sup>, que se hará explícita en las siguientes formulaciones (que justamente por ello son subjetivamente más accesibles). Entendiendo así la exigencia de universalidad, no como un procedimiento lógico sino cómo un procedimiento que, a partir de las exigencias performativas de la acción, valida una máxima en su legitimidad para la comunidad de

---

considerado como ser moral.

264 Precisamente porque creo que el propio imperativo categórico, y de manera preponderante la formulación del Reino de los Fines, presupone ya la pluralidad de agentes racionales y dignos, pienso que es cuestionable la postura de O. Höffe respecto a los presupuestos empíricos de la *Rechtslehre*. Contra la propia expresión kantiana que contrasta el principio del Derecho con el de la virtud, por ser éste sintético a priori y aquél analítico, Höffe afirma que la coexistencia de seres racionales que presupone la filosofía kantiana del Derecho es un dato empírico, y por tanto, el principio de lo jurídico es al menos tan sintético como el de la virtud. Pienso que dicha coexistencia es interna al propio imperativo categórico -y habría que sugerir, incluso, que es propia a la misma noción de *persona*, que es un concepto de evocaciones intersubjetivas desde sus orígenes, y que es operativo en el imperativo como expresión de la ley moral. No por ello niego que se requiera algún presupuesto empírico para la comprensión de la Doctrina del Derecho. Cf. HÖFFE, O., "Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law", en ed.cit.

agentes racionales, el *test* lo que ofrece es un método para probar la coherencia de la voluntad en tanto que libre, en tanto que dicha voluntad es la razón misma en su uso práctico; coherencia que, hacia el final del pasaje de KpV que he comentado, se plantea claramente como requisito para la autonomía de la voluntad. El pasaje, pues, en mi opinión, resume apretadamente la relación entre las tres formulaciones del imperativo categórico como alusiones a la forma, la materia, y la determinación completa (incluyendo así el origen y el fin) de la ley moral.

De hecho, la más teleológica de las tres formulaciones, la que alude al Reino de los Fines, es señalada por el propio Kant como la determinación completa del imperativo categórico (en tanto que la fórmula de la universalización atendería más a su forma, y la fórmula de la humanidad, a su materia).<sup>265</sup> Esta tercera formulación es aquella en donde más clara se ve la armonización kantiana entre el aspecto deontológico, si se le quiere llamar así, y el aspecto teleológico de la ética<sup>266</sup>, misma que será del todo evidente en la MdS: la misma ética que es un sistema de deberes es un sistema de los fines.<sup>267</sup> Es también la fórmula en la que resulta más evidente la dimensión intersubjetiva que

---

265 Cf. GMS 436. Este mismo pasaje explica, desde las categorías de la cantidad, que el aspecto formal del imperativo categórico, que se muestra en la fórmula de la universalización, se corresponde con la *unidad* de la ley moral; el aspecto material reflejado en la fórmula de la humanidad implica la *pluralidad*, y el Reino de los Fines supone un "progreso" hacia la *totalidad*, es decir, la *pluralidad pensada como unidad*. Sobre las categorías de la libertad, entendidas como modos de la categoría de causalidad, se ha trabajado muy poco; es muy recomendable el detallado estudio en TORRALBA, José Ma., *Libertad, objeto práctico y acción*, ed.cit., pp. 228ss.

266 Es por ello que quien, como Agnes Heller, no contempla la fórmula del Reino de los Fines como enunciación del imperativo categórico, no puede ver la compatibilidad y referencia mutua entre las partes crítica y sistemática del pensamiento moral kantiano y acaba por disociarlos, Cf. HELLER, A., *Crítica de la Ilustración...*, ed.cit., p. 89.

267 Cf. VAN IMPE, Stijn & VANDENABEELE, Bart, "Intentionality, Normativity and Communality in Kant's Realm of Ends", en *Racionalidad práctica: intencionalidad, normatividad y reflexividad*, (Silar y Schwember, eds.) Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2009, pp. 125-133. También Allen Wood insiste en que la fórmula del Reino de los Fines desmiente la insostenible lectura que de Kant como un individualista, cf. WOOD, Allen, *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 79. Tampoco debe olvidarse que en GMS 434, Kant parece dar más relevancia a la fórmula del Reino de los fines cuando afirma que la moralidad consiste en la referencia de toda acción a este *ideal* de la razón práctica.

supone el concepto de persona en Kant: el reconocimiento del ser racional como fin en sí mismo viene aparejado con el presupuesto de la pluralidad de seres racionales capaces de ponerse fines. Es por ello que el Reino de los Fines supone la exigencia de considerar las máximas siempre desde el propio punto de vista y a la vez desde el punto de vista de cualquier otro ser racional, considerado igualmente como legislador.<sup>268</sup>

Insistiendo, pues, en la aserción kantiana de que estas tres fórmulas son versiones de un mismo principio, las relaciono ahora con la deducción del principio supremo de la virtud (lo cual no supone perder de vista la notoria preponderancia de la fórmula de la humanidad en la derivación de los deberes concretos). Al pasar del plano de la teoría de la acción —el reconocimiento de la estructura teleológica de la acción racional, que se refleja en la composición, siempre finalística, de las máximas— al plano específicamente moral, Kant exige explícitamente que los fines, para poder ser considerados como objetivamente válidos, sean fines para todos, "...una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal"<sup>269</sup>; como ya he dicho, la misma forma sintáctica del principio remite aquí al uso de la universalización como criterio de moralidad. En este punto se habla de fines en cuanto estados de cosas que pretende propiciar la acción, en la distinción semántica que ya hemos comentado.

Sin embargo, según el pasaje también ya revisado de MdS 385, debe haber fines últimos para que no todo fin pueda ser considerado como un medio para otro ulterior, y así

---

268 Cf. GMS 438. En esta interpretación de la fórmula del Reino de los Fines puede detectarse lo que A. Vigo subraya en "Autorreferencia práctica y normatividad" en *Racionalidad práctica: Alcance y estructuras de la acción humana* (Ana Marta González, Alejandro G. Vigo, eds.), Georg Olms Verlag, 2010, pp. 197-223: en la misma ley moral se destaca la tensión irreductible entre la individualidad - la interpelación personal e intransferible, el propio carácter de único e irrepetible del agente que se enfrenta a ella- y la universalidad también propia de la ley, la pluralidad de los sujetos bajo ella y su igualdad fundamental. Los dos polos de esta tensión serían de hecho anverso y reverso del mismo fenómeno: la exigencia de la alteridad materializada en reglas objetivas para la propia autocomprensión, lo cual se descubre de manera preponderante en la perspectiva *normativa* de la acción y más aún, en el nivel estrictamente moral.

269 Cf. MdS 395.

accedemos al otro sentido del concepto de fin, al de aquello que se afirma por sí mismo. Y así se afirma al hombre como fin para sí y para los demás; cualquier máxima contradictoria con ello no podría pasar por el *test* de universalización y así es un deber "proponerse como fin al hombre en general".<sup>270</sup>

El papel jugado por la fórmula de la humanidad sigue siendo el más evidente y será el más frecuentado. La exigencia de autonomía está, en los deberes de virtud, satisfecha de modo preponderante, en tanto que los propios fines de la acción se derivan de la forma del deber; es decir, en cuanto son fines propios de la razón práctica, que por ello funcionan como contrapeso a los fines de la inclinación.

## **2.5 El principio de la virtud como proposición sintética a priori**

En el pasaje inmediatamente subsecuente al de la deducción del principio de la virtud, Kant afirma retrospectivamente que el principio de la doctrina del derecho era analítico.<sup>271</sup> Lo que me interesa por ahora es que Kant afirma que, al contrario, el principio de la *Tugendlehre* es sintético, precisamente en tanto que involucra referencia a fines. Es también a priori y es por eso que convierte dichos fines en deberes. Kant afirma que la posibilidad de esta síntesis está contenida en la deducción de la que ya nos hemos ocupado.<sup>272</sup>

En el contraste con el principio del Derecho, lo que se consigue al agregar la consideración de los fines es no quedar limitado al ámbito de la libertad externa, sino

---

270 MdS 395: "Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als andern Zweck und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht."

271 Ya he hecho antes algunos comentarios al respecto de este supuesto carácter analítico del principio supremo del Derecho.

272 Cf. MdS 396.

referirse a la libertad interna —al hablar de fines se habla de máximas, de la máxima de cada agente independientemente de su ejecución exterior— y así se abre la posibilidad de autocoacción que supone la virtud. El siguiente pasaje sintetiza esta condición particular del principio de virtud y a la vez aclara definitivamente que la incorporación de los fines no se contradice con la autonomía de la voluntad, en tanto que es ésta quien determina a aquellos, y no viceversa:

En el imperativo que ordena el *deber de virtud* se añade todavía al concepto de autocoacción el concepto de *fin*; no el que tenemos, sino el que debemos tener, por tanto, el que tiene en sí la razón práctica, cuyo fin supremo e incondicionado (pero que, sin embargo, es siempre deber) se cifra en lo siguiente: en que la virtud sea su propio fin y en que sea también su propia *recompensa*.<sup>273</sup>

En palabras del propio Kant, en otro pasaje de la misma obra, lo que se está relacionando aquí es el fin y el deber de manera que la máxima no es sólo conforme al deber, sino que es propiamente una máxima *del* deber —generada *desde* el deber mismo, estrictamente *aus Pflicht*— y se llega a fines fundados en la moral. De algún modo, este itinerario es inverso al de la *Rechtslehre*, en la que el ejercicio de la libertad externa puede partir de los fines subjetivos siempre y cuando estén determinados a

---

273 MdS 396: "Aber in demjenigen, welcher die *Tugendpflicht* gebietet, kommt, noch über den Begriff eines Selbstzwanges, der eines *Zweckes* dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine praktische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht ist) darin gesetzt wird: daß die Tugend ihr eigener Zweck und, bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener *Lohn* sei." Cortina traduce *Selbstzwang* como "autocoacción"; también podría traducirse por "autoconstricción", en contextos lingüísticos en los cuales el término "coacción" tuviera alguna connotación negativa, ilegítima. Según la RAE, el verbo "coaccionar" tiene una acepción primaria neutra y una secundaria, de uso jurídico, que supone legitimidad (Cf. *Diccionario de la RAE*, 22a edición). Por ello sigo a Cortina, si bien en lo sucesivo, hecha esta aclaración, usaré indistintamente ambas traducciones. Regresando a este pasaje, para uno casi paralelo a la última parte de éste, cf. *Refl.* 6606.

priori para poder coexistir con los fines de los demás.<sup>274</sup>

Como puede verse, el carácter sintético a priori del principio de virtud procede del peculiar hilemorfismo con que Kant explica la acción racional. Si se concibe el imperativo categórico como forma, y los fines de virtud como materia determinada por esa forma, el imperativo cumple con la exigencia —ya explícita en la *Grundlegung*<sup>275</sup>— de servir como principio de derivación de los deberes, lo cual no excluye su papel, además, como principio de deliberación frente a los casos concretos<sup>276</sup>; por el contrario, le permite aproximarse a ellos en consideración de las condiciones empíricas en que se presentan. La misma GMS apuntaba ya que aunque el imperativo categórico no se basa en ninguna propiedad de la naturaleza humana<sup>277</sup>, los deberes que de él se siguen siempre son sintéticos a priori, en tanto se enfrentan al mundo de los sentidos.<sup>278</sup> Me parece que la consistencia y continuidad entre las obras morales de Kant se ve progresivamente respaldada conforme se profundiza en la *Metafísica de las costumbres*.

La síntesis entre fines y deberes, pues, alcanza su cumplimiento en la consideración de este principio supremo de la virtud como proposición sintética a priori. Los fines de un ser racional se corresponden con los de su propia naturaleza, que no son deberes por ello, sino por su determinación desde la razón práctica.<sup>279</sup> De este modo, Kant, sin ceder a la heteronomía, recoge buena parte del contenido "material" de las éticas clásicas y, como podrá verse en el tratamiento de diversas virtudes concretas, también de la ética

---

274 Cf. MdS 382.

275 Cf. GMS 421.

276 En este sentido, no entiendo por qué Herman parece en ocasiones plantear una disyunción: o el imperativo como principio de derivación de los deberes, o como algoritmo de deliberación moral. Precisamente derivar deberes facilita la deliberación moral, enmarca el juicio en su uso práctico, que es el elemento de la filosofía kantiana que Herman mejor expone; Cf. HERMAN, Barbara, *The Practice of Moral Judgement*, ed.cit., p. 132.

277 Cf. GMS 425.

278 Cf. GMS 454.

279 Cfr WARD, *The Development of Kant's Ethics*, ed.cit., p. 111.

específicamente cristiana.

### **2.5.1 El contenido empírico presupuesto en la *Doctrina de la virtud***

No habremos dado cuenta plenamente de este principio de la virtud como proposición sintética a priori si no explicitamos también qué conceptos empíricos tiene en cuenta Kant en esta particular "aplicación" del imperativo categórico a la naturaleza humana. Insistiré en que esta aplicación 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. Es porque la materialidad y finitud del hombre se vuelven sobre el plano inteligible de la libertad, por lo que Kant plantea el principio de la virtud como principio de las máximas, con cuya ordenación y acumulación se establece una especie de "jurisprudencia" moral y una consideración de la virtud como fortaleza moral. Es por ello por lo que estos rasgos empíricos que explicaremos a continuación tienen una importancia sistemática mayor de la que pudiera pensarse si se les considera únicamente como condiciones fácticas a determinar por la universalidad de la ley moral.

Si bien el elenco de rasgos empíricos que operan como notas propias de la naturaleza humana en la *Tugendlehre* sólo podrá confirmarse en el tratamiento específico de cada uno de los deberes de virtud, mismo que nos ocupará en capítulos subsecuentes, podemos ya señalar al menos el marco en el que se inserta esta consideración de la naturaleza humana e indicar las fuentes kantianas en donde podrían encontrarse recogidos.

Algunos comentaristas han señalado que la consideración sensible que distingue al principio supremo de la virtud del imperativo categórico es la del tiempo. En efecto, la dinámica propia del concepto de virtud implica la diacronía, el progreso temporal en la consecución de los fines, e incluso la generación temporal y sucesiva de máximas de fines orientadas, a su vez, a la consecución del fin último de la razón, al que nos enfrentamos temporalmente, como proyecto.<sup>280</sup>

Sin duda, exigir "máximas de fines" que pueda ser una ley universal tener por tales, presupone, desde la condición finita del ser humano, el decurso del tiempo en la consecución y sucesión de dichos objetivos de la acción. Me parece claro que el punto de vista de la *Tugendlehre* presupone la capacidad de actuar en el tiempo —con lo cual se subraya, además, que la filosofía práctica kantiana parte del tiempo ya como algo dado de forma intersubjetiva. Esta relevancia de la consideración del tiempo en la *Tugendlehre*, es, además, arquitectónicamente paralela con la relevancia de la consideración espacial presupuesta en la *Rechtslehre*, y explica así la ilustración analógica del propio Kant, que establece las relaciones entre *Doctrina del Derecho* y *Doctrina de la virtud* como proporcionales a las relaciones entre espacio y tiempo como formas puras de la sensibilidad.<sup>281</sup> Aunque, en realidad, Kant establece esta analogía únicamente para aclarar las relaciones entre Derecho y Ética: se trata de mostrar cómo, desde el punto de vista ético, se asumen los deberes jurídicos como deberes indirectos de virtud a través del deber virtuoso de actuar según Derecho.<sup>282</sup> Así, todo lo que sea

---

280 Cf. v.gr. RIVERA, F, *Virtud y justicia en Kant*, ed.cit., p. 72, o SCHMIDT, Claudia M., "The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals", en ed.cit., p. 79. También HELLER, en *Crítica de la Ilustración*, ed.cit, p. 81, subraya que lo "nuevo" de MdS respecto a obras anteriores sería la consideración del tiempo, aunque él no lo trata como aquello sobre lo cual se aplicaría el imperativo categórico, sino como parte de esta "segunda ética" kantiana, que, como ya he apuntado, no es otra distinta a la que él distingue como primera.

281 Cf. MdS 214.

282 Cf. MdS 219.

deber jurídico —insisto, desde el punto de vista ético, porque desde el punto de vista estrictamente jurídico esto no es necesario— es asumido también como ético, a la manera en que todo lo que capta el sentido externo como forma pura de la sensibilidad —el espacio— es también captado por el sentido interno —el tiempo.<sup>283</sup> De modo que la analogía kantiana se orienta más bien a aclarar las complejas relaciones entre deberes de Derecho y deberes de virtud (complejas precisamente porque la implicación de los unos en los otros y la diferencia entre ellos dependen precisamente del punto de vista motivacional, en uno u en otro sentido, ético o jurídico respectivamente, desde el cual se les considere).<sup>284</sup> Sin embargo, que el interés kantiano en la proporción sea el de aclarar estas relaciones no descarta que también se esté al menos sugiriendo aquí el elemento temporal, diacrónico, que supone el asumir máximas de fines que son deberes, y seguirlas virtuosamente.<sup>285</sup>

---

283 La analogía, sin embargo, en su función de aclaración de las relaciones entre lo expuesto en la *Rechtslehre* y lo expuesto en la *Tugendlehre*, es parcial, puesto que sólo desde la perspectiva ética y en primera persona pueden asumirse los deberes jurídicos como parte del deber de virtud de actuar según Derecho; en tanto que en lo teórico *todo cuanto es captado y estructurado en el espacio* es así mismo captado en la forma pura interna de la sensibilidad que es el tiempo. Podría, sin embargo, agregarse aún, para sacar mayores réditos filosóficos de esta analogía, que así como en la filosofía teórica el tiempo incorpora todo lo estructurado espacialmente, pero asimismo requiere de la espacialidad para tomarlo como referencia y poder "fechar" o determinar su propio cambio en los estados internos – tal como se expone en la *Refutación del idealismo* (Cf. KrV B275 y VIGO-JÁUREGI, "Algunas consideraciones sobre la refutación del idealismo", en *Revista de Filosofía*, II, No. 1 (mayo 1987), pp.29-41)- la ética requiere de la determinación de los deberes jurídicos para poder exteriorizarse —si no se garantiza la libertad externa mediante la compatibilización racional de las acciones en el ámbito del Derecho, las condiciones no están dadas para el desarrollo de los deberes de virtud: ni para la promoción de la propia perfección ni para el fomento de la felicidad ajena.

284  
cap. I.

Vid. supra Introducción y

285 Debe aquí considerarse también, como hace Schmidt (Cf. "The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals", en ed.cit., p. 72, n.16), el pasaje de MdS 468, donde se afirma que los deberes de los hombres entre sí atendiendo a su estado o condición particular, si bien no son deberes en el más estricto sentido a priori, pues no son una aplicación concreta del principio supremo de la virtud (no pueden ser universalizados indiscriminadamente), sí son, dice Kant, una cierta *esquemmatización* de dicho principio, con lo que se sugiere al menos una analogía con la esquematización de las categorías en el tiempo (KrV A137, B176). No me parece, sin embargo, que pueda darse demasiada importancia sistemática a esta alusión kantiana a una "esquemmatización", que se contrapondría con la imposibilidad de esquematizar en la ética (señalada en la "Típica de la razón

Me parece, sin embargo, que no basta con señalar el carácter temporal de la existencia humana para explicar la diversificación de fines, y por tanto de deberes, que se relacionará con el principio de virtud para generar un sistema de deberes de virtud a priori. Ya que el propio Kant admite que la *Tugendverpflichtung* es sólo una, pero ante la diversidad de fines se multiplica en diversos *Tugendpflichten*<sup>286</sup>, debe reconocerse que la mera aplicación al tiempo como forma pura de la sensibilidad y escenario de la experiencia y del perfeccionamiento humanos no basta; hacen falta mayores elementos, obtenidos necesariamente de la experiencia, sobre la naturaleza humana, cuyo concepto, si bien para Kant es empírico, puede ser asumido reflexivamente según ciertos procedimientos a priori y asumir así relevancia moral y normativa. Volveré a este último punto un poco más adelante.

Como subraya Schmidt, de hecho la *Tugendlehre* opera con mayores datos empíricos que el mero decurso temporal: se requiere, para poder perseguir el fin de la propia perfección —del cual nos ocuparemos específicamente más adelante, así como de sus divisiones— del reconocimiento de la diferencia entre el aspecto animal, el aspecto intelectual y el aspecto moral de nuestra naturaleza, e incluso de las relaciones entre estos elementos de nuestra humanidad; además de considerar todas estas condiciones humanas en el plano de la intersubjetividad, de cómo nos afectamos unos a otros, por lo que hay una conexión entre los deberes para con uno mismo y los deberes para con los demás. La misma autora señala que el deber general de promover la felicidad ajena, por ejemplo, requiere de conceptos empíricos que permitan articular las distintas fuentes de

---

pura práctica” de KpV, y suplida con la tipología que análoga la conformidad a reglas de la moral con la de la naturaleza), y que además aparece en la consideración de deberes situacionalmente dependientes, que el propio Kant en MdS 468 señala como corolarios o agregados, y no propiamente como miembros de la división del sistema de los deberes por propio derecho.

286 Ello parece pasarlo por alto Ernst TUGENDHAT, según el cual a Kant le interesa sólo la unidad de la virtud y no la diversidad de su despliegue, Cf. *Lecciones de Ética*, trad. De L.R. Rabanaque, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 103.

satisfacción adecuadas al ser humano, cuya adecuación a cada caso es muy variable, pues depende de las circunstancias e incluso de las expectativas y la receptividad de las otras personas. La *Tugendlehre* trabaja, pues, con conceptos empíricos concretos para que la acción propositiva pueda orientarse a satisfacer deseos de los demás surgidos de la naturaleza o de la cultura, para que puedan identificarse las fuentes de autoestima, beneficio o daño, relevantes para uno mismo y para los otros.<sup>287</sup>

Esta necesidad de rasgos concretos de la naturaleza humana puede ayudar a entender mejor el lugar que ocupan textos como la *Antropología en sentido pragmático*, la *Pedagogía* y los escritos de Filosofía de la Historia, en la arquitectura del pensamiento kantiano. De hecho, en la *Tugendlehre* se dividen los deberes perfectos del hombre para consigo mismo, principalmente, en aquellos que le conciernen como un ser animal<sup>288</sup> y aquellos que le conciernen considerado "únicamente como ser moral".<sup>289</sup> Los deberes imperfectos del hombre para consigo mismo se dividen de manera similar, si bien, en este segundo caso se añade que el deber de desarrollar la propia perfección natural es pragmático.<sup>290</sup> Todo ello parece corresponderse en alguna medida con las disposiciones (*Anlagen*) que recoge la *Religión en los límites de la mera razón*: disposición a la animalidad, a la humanidad y a la personalidad.<sup>291</sup> Estas tres disposiciones constituyen la orientación original del ser humano al bien, si bien en las dos primeras se inserta también la posibilidad del mal (que no se explica por la propia disposición natural y al que Kant da un tratamiento aparte, del que ya nos ocuparemos). También puede contrastarse la división de deberes de la MdS con el recuento de disposiciones de la *Antropología en sentido pragmático*: obra que, ocupándose de lo

---

287 Cf. SCHMIDT, Claudia, M., "The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals", en ed.cit., pp. 8-81.

288 Cf. MdS 421ss.

289 Cf. MdS 429ss.

290 Cf. MdS 444ss.

291 Cf. RGV 26.

específico del hombre, no retoma la animalidad y divide en cambio las capacidades humanas en técnica, pragmática y moral.<sup>292</sup>

Siguiendo las sugerencias de Wilson, aún podría agregarse a este elenco, sobre todo en lo que concierne a los deberes de virtud para con los demás, la disposición humana a la sociabilidad insociable que se encuentra en el texto titulado *Idea de una Historia universal desde el punto de vista cosmopolita*.<sup>293</sup> Por su parte, Schmidt subraya que, por ejemplo, los rasgos de la condición humana recogidos en el texto titulado *Inicio conjetural de la Historia humana* (en el que se consigna la interpretación kantiana del Génesis, cara al desarrollo de la moral<sup>294</sup>) son particularmente semejantes a los considerados en MdS para derivar los deberes de virtud: se trata en este texto, como precondiciones del desarrollo moral dadas en el carácter empírico de la especie humana, de la animalidad del hombre, de las semejanzas físicas y psicológicas de sus miembros, de su condición sexuada y de su inclinación a la comunidad. Se señala también la capacidad de manipular objetos, la dependencia en lo físico, lo sensible y lo emocional de la naturaleza, pero a la vez las facultades racionales e imaginativas que lo constituyen como único entre los vivientes del planeta y le otorgan la capacidad de proyectar una amplia variedad de objetos y metas, y de elegir su propia forma de vida.

Este mismo texto del *Inicio conjetural* señala, y en este punto la relación con la *Tugendlehre* es evidente, que el ser humano puede ante todo desarrollar sus capacidades

---

292 Cf. ApH 322 y WILSON, "Kant's Integration of Morality and Anthropology", en ed.cit., p. 99. Wilson discute con A. Wood, quien en *Kant's Ethical Thought* (ed.cit) , precisamente comentando estos rasgos empíricos determinantes para la ética kantiana, parece reducir la antropología a la sociabilidad humana y querer basar en ella la moral y hasta dejar condicionado a lo empírico e histórico, todo aquello estrictamente moral e inteligible. No sobra, pues, recordar en este punto que la moral no depende de las condiciones empírico-antropológicas que estoy enumerando, sino que se descubre en la reflexión a partir de ellas y se aplica normativamente sobre ellas.

293 Cf. IGA 20; y WILSON, "Kants Integration of Morality and Anthropology", en ed.cit., p. 102.

294 Como predominante y programáticamente hace Kant con la Escritura, que interpreta bajo lo que algún comentador ha llamado el "principio de pertinencia moral", Cf. LEMA-HINCAPIE, *Kant y la Biblia: principios kantianos de exégesis bíblica*, Anthropos, Barcelona, 2006.

para alcanzar mejor sus fines<sup>295</sup>, aunque ese mismo desarrollo aumenta también la posibilidad de controlar o destruir a otros seres, incluyendo otros seres humanos. Schmidt afirma que son precisamente éstos las características o rasgos que pueden verse tras la "aplicación" propia de MdS y el sistema de deberes que le sigue.<sup>296</sup>

Me parece que, aunque en efecto, en el *Inicio conjetural* aparecen sugeridos todos los rasgos humanos citados, el propósito de dicho ensayo es más bien una apropiación filosófica de la Escritura cara a mostrar como razonable la conformidad con la Providencia en el curso de las cosas humanas en su conjunto (pues según Kant respecto de la especie, aunque no respecto del individuo, se avanza hacia lo mejor en el sentido moral).<sup>297</sup> Por ello tampoco debe pensarse que sólo en ese texto aparece la descripción empírica de la naturaleza humana que Kant presupone en la *Tugendlehre*. No me parece necesario optar entre alguno de estos textos como la fuente única dónde buscar los conceptos que Kant estaría teniendo en cuenta al momento de formular el principio supremo de la virtud ante la consideración de la naturaleza humana.<sup>298</sup> Si bien la relación con la *Antropología en sentido pragmático* es quizá la más inmediata, puede pensarse que Kant tiene en mente todos los rasgos de la condición humana que se desarrollan en los textos citados y algunos otros, e incluso aquellos rasgos que la experiencia prefilosófica y el entendimiento ordinario en el terreno de lo práctico —del cual ya hemos señalado la proximidad con la filosofía moral— tienen por fundamentales: por ejemplo, la mortalidad, la vulnerabilidad, la perfectibilidad humana, etcétera.<sup>299</sup> De esta manera, no se trata solamente de encontrar paralelismos en los

---

295 Cf. MAM, 109-123.

296 Cf. SCHMIDT, "The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals", en ed.cit., pp. 82-83.

297 Cf. MAM, 109-123.

298 En esto coincido con LOUDEN, *Kant's Impure Ethics*, ed.cit, p. 26, quien subraya que no hay un texto único que pueda considerarse "la" antropología kantiana, pues incluso en las *Lecciones de Geografía física* pueden encontrarse observaciones relevantes.

299 En este sentido, me parece adecuado cómo Guyer explica los factores empíricos más relevantes

textos del *corpus* kantiano. Lo relevante es que se trata de conceptos empíricos que, de esta manera, adquieren una cierta relevancia normativa, en tanto el imperativo categórico se presenta como principio de virtud, y la virtud —como veremos a profundidad más adelante— es justamente la necesaria fortaleza en el seguimiento de las máximas que pretenden adecuar estas condiciones empíricas humanas a las exigencias de la ley moral.

Es por ello que pienso pertinente hacer algunas anotaciones sobre cómo la filosofía teórica de Kant, tal como ha sido interpretada y expuesta en algunas recientes líneas de investigación, puede dar cuenta de la formación de conceptos empíricos de una manera a la vez suficientemente "empírica" —si se permite la redundancia para aludir a una constitución "desde abajo" del conocimiento, partiendo de la relevancia de la intuición dada a las formas puras de la sensibilidad—, y a la vez consistente con la determinación a priori por parte de las categorías del entendimiento, conectando estos dos aspectos del conocimiento mediante una lectura particular de la función sistemática de la facultad del juicio.

Quizá quien mejor ha expuesto esta interpretación de la filosofía kantiana es Beatrice Longuenesse. Esta autora ha subrayado que una explicación de la formación de conceptos empíricos mediante un procedimiento de reflexión no se contradice con la construcción a priori del conocimiento; precisamente porque son las categorías las que gobiernan a priori dichos procesos en su dirección sintética: son las mismas formas del análisis categorial las que dirigen la síntesis de aquello que van a analizar.<sup>300</sup>

Para Kant, las categorías son reglas para las representaciones, y, en ese sentido, reglas

---

a considerar, en tanto la ley moral debe aplicarse a seres libres encarnados, en GUYER, Paul, "Kant's System of Duties I: the Duties of virtue", cap. 7 en *Kant*, ed.cit., pp. 249-250. Guyer denomina (p.255) al de la MdS, un "realismo antropológico".

300 Cf. LONGUENESSE, *Kant and the Capacity to Judge*, ed.cit., p. 12.

para hacer reglas, formas de unificación tanto de cada intuición —v.gr. para conocer "este cuerpo" como uno- como de las intuiciones y los objetos entre sí — conocer "éste" como uno de los cuerpos. El concepto mismo, pues, surgido de las sucesivas síntesis (la de aprehensión, la de reproducción en la imaginación y la del reconocimiento en el propio concepto) es, a su vez, una regla, la unidad sintética de elementos diversos. El concepto de "cuerpo", por ejemplo, requiere la unidad sintética de diversas representaciones: la de la extensión, la de la impenetrabilidad, la figura, etcétera.<sup>301</sup> Estas representaciones, que se sintetizan en el concepto empírico de cuerpo, se dan también en relación con representaciones anteriores, en virtud de las cuales podemos atribuirle algunas características como necesarias. Esto último, pues, supone, según Longuenesse, ya un procedimiento discursivo, que se describe en las *Lecciones de Lógica* y que da cuenta de la formación de los conceptos empíricos.

Según estas referencias, los conceptos empíricos se formarían por un procedimiento reflexivo. Esta noción de reflexión (*Überlegung*) no es unívoca —en las *Lecciones de Lógica* y la *Antropología* es tratada como un proceso de universalización, lo cual remite a otras acepciones mejor conocidas, como la de la *Primera introducción a la Crítica del juicio*, en donde significa encontrar un universal para un particular (lo cual es equivalente a la reflexión lógica como comparación de conceptos) y finalmente la acepción de reflexión trascendental, como aquella que no solamente compara conceptos entre sí sino que los relaciona con la facultad a la que pertenecen.<sup>302</sup>

De esta manera, el proceso completo de formación de conceptos empíricos es reflexivo (en un sentido amplio) e involucra un momento concreto de reflexión (en sentido estricto de comparación de representaciones e identificación de lo que les es propio). De hecho, como insiste Longuenesse, hay tres "momentos" de la conceptualización que se

---

301 Cf. LONGUENESSE, *Kant and the Capacity to Judge*, ed.cit., p. 49 y KrV A 106.

302 Cf. LONGUENESSE, *Kant and the Capacity to Judge*, ed.cit., p. 113, n.22 y KrV A260, B316.

dan unidos, puesto que su distinción cronológica es implausible, y cada uno de ellos depende de los otros y actúa simultáneamente con ellos. Es precisamente por este proceso tripartito que puede darse un manejo propiamente intelectual, universalizante, de las representaciones, lo cual distingue el uso humano de las representaciones del meramente sensible. Los tres momentos son: **comparación —reflexión— abstracción.**<sup>303</sup> Es con estos tres momentos que se constituye, por ejemplo, el concepto empírico de hombre, mediante una comparación de rasgos entre representaciones, una reflexión sobre lo que tiene en común y una abstracción respecto de lo diverso no-esencial. Todo ello supone conectar esta doctrina, tomada de las *Lecciones de Lógica*, con la reflexión lógica tal como aparece en la "Anfibología de los conceptos de reflexión" en KrV.<sup>304</sup>

De hecho, lo que se compara en este procedimiento son esquemas (reglas de la aprehensión). Y comparar esquemas mediante estos procedimientos de comparación-reflexión-abstracción es, a su vez y ante todo, *generar* esquemas.<sup>305</sup> Estos procedimientos son para Kant, lógicos, puesto que ya hemos mencionado que este tipo de elementos psicológicos eran parte frecuente de las sistematizaciones lógicas en tiempos de Kant. Longuenesse supera, pues, el temor, frecuente durante algún tiempo en la investigación kantiana, a señalar propuestas explicativas que hoy calificaríamos de psicológicas, sin las cuales no podría darse cuenta de la formación de conceptos empíricos y por la cual la propuesta gnoseológica kantiana parece ingenuamente limitada al manejo de conceptos puros en su relación con intuiciones sensibles.

---

303 Cf. LONGUENESSE, *Kant and the Capacity to Judge*, ed.cit., p. 116 ss.

304 Cf. VIGO, Alejandro, "Reflexión y Juicio", en *Diánoia*, LI, num. 57 (noviembre 2006), pp. 27-64. Regresaremos, por cierto, a aludir a esta anfibología, cuando nos ocupemos de por qué Kant niega que existan deberes *con* la naturaleza, con los animales no humanos y con Dios, aunque existen deberes *respecto a* ellos; esta distinción de perspectivas es llamada en MdS también una "anfibiaología", por lo que en su momento retomaremos el pasaje de KrV para hacer notar la analogía.

305 Cf. LONGUENESSE, *Kant and the Capacity to Judge*, ed.cit., p. 116.

En consideración de estos procesos puede reconocerse que esta formación de conceptos y su relación con los objetos implica de nuevo un movimiento en dirección determinante (son las reglas de aprehensión lo que dirige los procedimientos) y otro en dirección reflexionante (es gracias a estos procedimientos de universalización como se aplican las propias reglas de aprehensión).<sup>306</sup>

Es así como pueden formarse conceptos empíricos con universalidad a partir de la experiencia sensible. Longuenesse aclara que ello no supone aproximarse al empirismo de Hume puesto que Kant mantiene en todo momento dicha universalidad como la forma adecuada del concepto, que representa así no una imagen singular debilitada o confusa (como en Hume) sino una regla de la aprehensión.<sup>307</sup>

Estos conceptos empíricos, dependientes del proceso comparación —reflexión — abstracción, son a su vez dirigidos por las categorías, y éstas, que son conceptos puros a priori, como tales sólo pueden reconocerse en lo sensible a través de su aplicación en una comparación (por ejemplo, aunque la categoría de "causa" no es empírica, sólo puede reconocerse y aclararse en una relación temporal determinada entre dos objetos sensibles).<sup>308</sup> El contenido de las categorías es estrictamente a priori, pero su aclaración se da sólo en la aplicación y ésta requiere de comparar, reflexionar y abstraer. Estos

---

306 Cf. LONGUENESSE, *Kant and the Capacity to Judge*, ed.cit., p. 117.

307 Longuenesse es muy cuidadosa para ofrecer esta interpretación "desde abajo" de la gnoseología kantiana sin confundirla con el empirismo de Hume o de Locke. Más adelante en su estudio, al ocuparse de las Analogías de la experiencia, muestra cómo la categoría de sustancia se distingue de la de accidente, y si bien formalmente ello se presenta como una relación lógica, de predicación S – P, también se requiere del esquema y del elemento de permanencia en el tiempo, y así, de la imaginación, como en el propio Hume. Sin embargo, la explicación kantiana carece de la matriz escéptica del pensamiento humeano; primero, porque en Kant la síntesis de la imaginación es un efecto del entendimiento en la sensibilidad (en Hume se pierde la propia noción de entendimiento, vistas sus operaciones como efectos debilitados de la propia sensibilidad), y segundo, porque la presuposición de un sustrato permanente no es un resultado de la percepción del cambio, sino una *condición* para percibirlo, igual que para percibir la simultaneidad de cualidades sensibles. Cf. LONGUENESSE, *Kant and the Capacity to Judge*, ed.cit , p. 334.

308 Cf. LONGUENESSE, *Kant and the Capacity to Judge*, ed.cit, p. 121.

procesos permiten sintetizar aspectos de las representaciones sensibles, comparar los esquemas o reglas de aprehensión de esas representaciones, generar una representación discursiva (un concepto) de dichas representaciones, y en última instancia (pero este punto cumbre de la síntesis empírica dirige todos los momentos anteriores), comparar los propios conceptos —ya como formas discursivas— en la formación de juicios. Todo ello como facetas de un único acto reflexivo (en sentido amplio) del entendimiento.

Longuenesse incluso llega a afirmar puntualmente que este movimiento consistente en comparar–reflexionar–abstraer es el propio juicio reflexionante (*reflektierende Urteil*) tal como éste se expone en la *Erste Einleitung* a la KU, puesto que es justamente la manera de encontrar el universal en el particular.<sup>309</sup> Así, los sentidos lógico y trascendental de reflexión (ambos necesarios para cualquier juicio), que suponen respectivamente la comparación de representaciones unas con otras, o con su facultad correspondiente, implican una mediación constitutiva previa a la determinación categorial, guiada por la facultad del juicio precisamente en su función reflexionante.<sup>310</sup>

---

309 Cf. LONGUENESSE, *Kant and the Capacity to Judge*, ed.cit, p. 164. Así, los juicios estéticos y teleológicos que ocupan a la KU serán mejor caracterizados como juicios *sólo reflexionantes* (*bloß reflektierende*), porque fallan en alcanzar el universal para poder ser, después, juicios determinantes; en realidad, todo juicio sobre objetos empíricos sería, en tanto que tal, reflexionante, antes de poder ser determinante. Me aparto en este punto de la exposición de Longuenesse respecto a la construcción de conceptos empíricos en sus relaciones con la facultad de juzgar, para no desviar el enfoque práctico de este trabajo. Dejo apuntado, sin embargo, que también la exposición de las Analogías de la experiencia en el estudio de esta autora resulta sugerente para la consideración de la naturaleza humana que requiere Kant en la *Tugendlehre*. El hecho de que el propio cuerpo sea un mediador necesario para aprehender la comunidad o coexistencia en el espacio de las demás sustancias de las que da cuenta el conocimiento, y que sólo podamos conocer nuestro cuerpo en relación con otros cuerpos, ofrece en el uso teórico de la razón un panorama de la *condición humana* como propia de unidades de conciencia empírica asociadas con un cuerpo fenoménico propio, unidades de conciencia a la vez pasiva (en la percepción, la sensibilidad y las asociaciones de la imaginación) y activa (en la espontaneidad intelectual y en la capacidad de *síntesis speciosa* mediante el juicio). Todo ello se corresponde muy bien con la condición humana finita, dual, simultáneamente activa y pasiva, que se tiene en cuenta en la doctrina de la virtud ya cara al uso práctico de la razón. Cf. LONGUENESSE, *Kant and the Capacity to Judge*, ed.cit., p. 390ss.

310 Cf. VIGO, "Reflexión y Juicio" en ed.cit., p. 57.

Suponen, además —y en ello no repara Longuenesse, sigo la interpretación de Alejandro Vigo— otro elemento fundamental que se detecta en la consideración del párrafo §12 del apartado de la "Anfibología de los conceptos de reflexión"<sup>311</sup>: principios a priori que funcionan de manera heurístico-regulativa en el proceso de formación de los conceptos empíricos.<sup>312</sup> Entendiendo que éstos son representaciones universales de aquello que es común a diversos objetos, de aquella nota (*Merkmal*)<sup>313</sup> compartida por distintas cosas encontradas en la percepción, hace falta un principio heurístico de unidad para esta multiplicidad de las intuiciones, que no puede ofrecer la propia categoría cuantitativa de unidad, porque el uso de ésta ya presupone la unidad de la conciencia<sup>314</sup>, sino una unidad cualitativa, tal como se plantea en el tratamiento —a la vez asimilativo respecto de la tradición y propiamente critico-trascendental— del concepto trascendental *unum*, en dicho párrafo (§12).

Este concepto es trascendental en el sentido de una reformulación kantiana la doctrina clásica de los trascendentales (como conceptos coextensivos con el ser), aunque aquí no se trata de un alcance metafísico que sería contradictorio con las intenciones generales de la KrV, sino de una consideración de la unidad cualitativa como criterio de todo conocimiento de cosas<sup>315</sup>, es decir, de toda formación de un concepto empírico. El concepto trascendental *unum* supone un principio heurístico que orienta los procesos de formación reflexiva antes mencionados; apunta a la distinción de ese concepto empírico concreto respecto de otros; asimismo, el *verum* trascendental supone el horizonte de una concordancia de la pluralidad de notas presentes en un concepto, y el *bonum* asimila la tensión entre las dos exigencias anteriores y plantea la perfección en cuanto a la unidad

---

311 Cf. KrV A 260, B 316 – A 292, B 349.

312 Cf. VIGO, Alejandro, "Conceptos trascendentales, reflexión y juicio. Sobre el §12 de la DTB de la *Kritik der reinen Vernunft*", en *Diánoia*, LIII, 61 (nov. 2008), p. 2.

313 Cf. KrV A 320, B377.

314 Cf. VIGO "Conceptos trascendentales...", p. 10 y KrV B 131.

315 Cf. KrV B113.

en el concepto mediante la integración de la pluralidad de notas: el bueno trascendental significa aquí la plena coincidencia de la diversidad de rasgos justamente con el concepto que las integra y no con algún otro.<sup>316</sup>

De esta manera (tanto con la consideración "psicológica" desde abajo orientada por las categorías como en esta sugerente asimilación de la doctrina clásica de los trascendentales para orientar regulativamente la formación de conceptos empíricos) puede concluirse que la gnoseología crítica kantiana da cuenta de los conceptos empíricos que Kant requiere para su "ética aplicada" en MdS, con lo cual podemos sugerir una interpretación de esta última obra no sólo en continuidad con las otras obras morales de Kant, sino con el sistema filosófico kantiano en su conjunto. Los rasgos que, hemos visto, Kant debe tener en mente respecto a la naturaleza humana para la diversificación de los deberes, los *essentialia* del ser humano, son reconocibles por este movimiento reflexivo de comparación, reflexión y abstracción cara a la unidad, diversidad y totalidad que debe alcanzar un concepto empírico, aunque se mantengan siempre, según el espíritu propio de la crítica kantiana del conocimiento, como *esse conceptus*, y no como elementos de una esencia real de la cosa en sí que permanece ignota.<sup>317</sup>

Este reconocimiento del papel fundamental del juicio reflexionante para la formación de conceptos empíricos tiene más relevancia de la que pudiera suponerse para nuestro estudio del principio supremo de la virtud en su relación con la naturaleza humana empíricamente cognoscible. Holly L. Wilson ha señalado que, para que dicha relación del principio de la virtud con los aspectos empíricos del hombre sea posible y permita la derivación y diversificación de los deberes de virtud, debemos considerar dichos aspectos no como meros hechos mecánicos en el mundo de lo sensible, sino a la vez

---

316 Cf. VIGO "Conceptos trascendentales...", p. 15.

317 Cf. LONGUENESSE, *Kant and the Capacity to Judge*, ed.cit., p. 152.

desde el punto de vista inteligible, con una visión antropológico-reflexiva que permita encontrar, en los rasgos permanentes del ser humano, tanto lo que éste es como, de algún modo incoado, lo que debería ser. Es este el enfoque desde el cual se consideran las disposiciones humanas en la *Tugendlehre*<sup>318</sup>, como queda claro en el pasaje en el que Kant señala (con ocasión de los instintos sexuales como fines de la naturaleza), que para comprender los deberes de virtud pensamos las conexiones entre los instintos y sus efectos de manera teleológica – al modo de la teleología natural de KU 372-:

Entendemos aquel tipo de conexión entre la causa y el efecto, en el que pensamos a la causa, aun sin atribuirle entendimiento, como si produjera el efecto, por analogía con un entendimiento, es decir, como un hombre que obra intencionadamente.<sup>319</sup>

Esta perspectiva teleológica es sólo posible en el uso reflexionante del juicio, que hemos expuesto aquí como fundamental para la propia formación de dichos conceptos (es decir, el mismo movimiento reflexivo que permite formar estos conceptos empíricos nos permite un paso ulterior, para considerarlos teleológicamente y hacerlos así fecundos para la derivación de los deberes).

De hecho, toda la filosofía práctica kantiana presupone de alguna manera esta configuración teleológica<sup>320</sup>, puesto que como hemos tenido ocasión de señalar ya

---

318 También lo señalan GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 132 y LOUDEN, *Kant's Impure Ethics*, ed.cit., p. 17.

319 MdS 424: "...unter welchem man diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene, auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen, diese doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend gedacht wird." Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, p. 133, donde comenta en específico este pasaje y su relación con KU.

320 Cf. GMS 395: no deja de ser sugerente que el primero de los argumentos que ofrece Kant contra el eudemonismo sea precisamente un argumento teleológico, afirmando que si la felicidad fuese el fin del hombre, la naturaleza habría obrado impropriamente dotándolo para ello con la razón,

repetidamente las máximas tienen una estructura finalística que se recoge al asumirlas tanto en el imperativo hipotético como en el categórico (siendo en este último caso el fin prescrito de manera incondicionada desde la propia razón).

Puede sostenerse, entonces, que la teleología permea de tal manera el uso práctico de la razón en la filosofía kantiana, que los propios conceptos empíricos involucrados en su aspecto material son vistos desde el juicio reflexionante-teleológico, y así, como más que meros hechos. La naturaleza humana es considerada teleológicamente, como queda claro en la propia *Antropología en sentido pragmático*, que se ocupa, a diferencia de una antropología en sentido fisiológico, no sólo de lo que el hombre es, sino también de lo que debe hacer de sí mismo.<sup>321</sup> Así, ha de tenerse en mente que, si desde un punto de vista genético, una naturaleza teleológica da objetos y orientación al uso práctico de la razón, desde el punto de vista trascendental, es el interés práctico y los fines morales de la razón los que justifican dicha visión teleológica de la naturaleza, que quedará siempre supuesta en sede práctica.<sup>322</sup> Me parece que, por ello, así sucede con los rasgos antropológicos ya comentados que aparecen en textos como la *Idea para una historia universal...* y el *Inicio conjetural...*<sup>323</sup>.

Con ello, pienso que hemos dado cuenta suficientemente del material empírico a considerar en relación con el principio supremo de la virtud. Ello nos permite dar el paso a la consideración de la noción misma de virtud, sus relaciones con el vicio y con la ausencia de virtud, sus presupuestos teóricos, estético-receptivos y prerequisites

---

puesto que tal fin se alcanzaría más fácil y seguramente desde el instinto.

321 Cf. ApH 119.

322 Cf. GONZÁLEZ, Ana Marta, *Culture as Mediation: Kant on Nature, Culture and Morality*, Olms, Hildesheim, 2011, p. 218.

323 Cf. por ejemplo el primer principio planteado en IGA según el cual todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin, o el octavo principio, que plantea la conocida idea de la astucia de la naturaleza en la ejecución de un oculto plan, de nuevo teleológico.

morales, así como los principios a partir de los cuales se comprende. En los capítulos siguientes habrá oportunidad de especificar puntualmente qué conceptos empíricos están en juego, en qué sentido se considera teleológicamente a las disposiciones humanas en cada caso, y cómo se concilian estos deberes concretos con el imperativo categórico y con el principio de virtud ofreciendo un panorama consistente entre el momento crítico y el momento sistemático de la ética kantiana.

### 2.5.2 Antroponomía, autonomía y autocracia

Para cerrar este capítulo, y dar paso al estudio de los diversos *Tugendpflichten* en su especificidad, haré algunas anotaciones sobre dos conceptos "nuevos" en el planteamiento kantiano de la moral, que aparecen en MdS y que, de tenerse en cuenta, resuelven muchas de las perplejidades y de las tensiones que algunos comentaristas han reprochado a la filosofía práctica kantiana. Se trata de los conceptos de "antroponomía" (*Antroponomie*) y de "autocracia" (*Autokratie*). Al aclarar el significado de este último, apuntaré también un aporte de la *Tugendlehre* a la comprensión de un concepto que en cambio es bien conocido en la lectura de Kant pero que muy a menudo es malinterpretado: el concepto de autonomía (*Autonomie*), que aparece, como ya hemos visto, en momentos cruciales del desarrollo crítico y sistemático de la ética de Kant y de manera singular en la tercera formulación del imperativo categórico.

El concepto de "antroponomía" resume lo que hemos expuesto en este capítulo respecto a la relación entre ética y antropología, y al valor normativo del concepto de "ser humano" y de la consideración teleológica de sus facultades y disposiciones. Si algún comentarista se ha inquietado respecto a por qué no se usa temáticamente el imperativo categórico en los textos donde se ofrecen datos empíricos sobre el hombre, como la

*Antropología en sentido pragmático*,<sup>324</sup> ha de responderse, como hemos visto, que una consideración teleológica de los datos que ofrecen dichos textos está en directa relación con el imperativo categórico —y con el principio de la virtud de él deducido— precisamente en la mediación que ofrece la *Metafísica de las costumbres*. Si bien pueden discutirse, y con razón, muchas de las valoraciones puntuales de Kant sobre diferencias entre grupos humanos, entre los géneros, observaciones psicológicas y fisiológicas, etcétera, parece poco atinente afirmar por ello —como hacen, por ejemplo R.R. Aramayo y C. Roldán en alguno de sus textos<sup>325</sup>— que la ética universalista de Kant se repele con supuestos parcialismos antropológicos. Son los *essentialia* indudables del ser humano, considerados en MdS, los que permiten una ponderación adecuada de la fecundidad del imperativo categórico, en tanto el propio Kant afirma el carácter normativo de lo dicho en MdS. El pasaje que lo afirma inicia reiterando la comparación que hemos comentado antes, así como hay un tránsito (*Übergang*) de la consideración metafísica de la naturaleza a su estudio empírico en la física como ciencia natural, hay en lo práctico un tránsito de los principios a la experiencia humana, y ese tránsito lo ofrece la metafísica de las costumbres:

---

324 Así hace Louden, siguiendo a Brandt, en *Kant's Impure Ethics*, ed.cit., p. 73.

325 Cf. ARAMAYO, Roberto R., "El dilema kantiano entre antropología y ética", en *Ética y Antropología: un dilema kantiano*, (Aramayo y Oncina, comps) Comares, Granada, 1999, p. 23-41 y Concha ROLDÁN, "Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas", en Aramayo- Oncina, *Ética y antropología: un dilema kantiano*, ed.cit., pp. 43-68 Aramayo afirma que para Kant "antropología y ética son algo así como los cuernos de un dilema, dos polos que se repelerían mutuamente y que a él se le antojan absolutamente irreconciliables entre sí" (p. 40). La buena voluntad buena, enfrentada a las condiciones empíricas, según este autor "se torna muchas veces malvada justamente merced a ese profundo desdén hacia las consecuencias generadas por sus actos" (p. 40). En última instancia, según este artículo, la moral de Kant se mostraría "perfectamente incapaz de resolver en la práctica nuestros problemas morales menos conflictivos". Como ha podido verse a lo largo de este trabajo, sostengo que todas estas tesis son del todo injustificadas: creo que el problema del autor ha sido querer relacionar los trabajos fundacionales de la ética kantiana, como GMS y KpV, con la *Antropología en sentido pragmático*, sin considerar en su justa medida el papel curcial de MdS como exposición de la antroponomía kantiana. En cuanto a Roldán, me parece que no identifica los *essentialia* relevantes del ser humano que Kant tiene en cuenta para la conformación de los deberes de la *Metafísica de las costumbres*.

Del mismo modo que en una metafísica de la naturaleza tiene que haber también principios para aplicar los principios supremos universales de una naturaleza en general a los objetos de la experiencia, no pueden faltar tampoco en una metafísica de las costumbres, y tendremos que tomar frecuentemente como objeto la *naturaleza* peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia, para mostrar en ella las consecuencias de los principios morales universales, sin disminuir por ello, sin embargo, la pureza de éstos últimos, ni poner en duda su origen *a priori*- esto significa que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo, puede aplicarse a ella.<sup>326</sup>

Así, la metafísica de las costumbres constituye la "teoría media" en la filosofía práctica kantiana; la zona de encuentro en la que el deber norma sobre las acciones y a la vez es retroalimentado y perfilado por las condiciones humanas de la acción, trasladando así los principios universales de racionalidad práctica a las circunstancias concretas del agente humano. La idea de hombre operativa en esta obra es, pues, normativa: la de un ser racional, libre, finito, en lucha constante con una misteriosa predisposición siempre presente a subordinar la ley a sus inclinaciones sensibles —el mal radical—, pero también con una interpelación siempre presente por parte de la conciencia al reconocimiento de la incondicionalidad de la ley y a dejarse mover por el respeto que ella le inspira. Es así como Kant entiende que la relación normativa del *homo noumenon* sobre el *homo phaenomenon*, misma que se va realizando en la dinámica de la virtud

---

326 MdS 216-217: "So wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Prinzipien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muß, so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere *Natur* des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstände nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen, ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung *a priori* dadurch zweifelhaft gemacht wird. - Das will so viel sagen, als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden."

como fortaleza moral, constituye una antroponomía:

Las elevadas consideraciones sobre el ideal de la humanidad en su perfección moral no pueden perder nada de su realidad práctica por ejemplos contrarios, tomados de lo que los hombres son ahora, han sido o presumiblemente serán en el futuro, y la *antropología*, que procede de meros conocimientos de experiencia, no puede perjudicar a la *antroponomía*, trazada por la razón incondicionadamente legisladora; y aunque la virtud (en relación con el hombre, no con la ley) pueda también llamarse meritoria y digna de recompensa, tiene que considerarse también por sí misma como su propia retribución, de igual modo que constituye su propio fin.<sup>327</sup>

Es, pues, éste el término que Kant acuña para ilustrar el punto intermedio de la metafísica de las costumbres como aplicación de los principios universales de la ética a los rasgos fundamentales de la condición humana: se trata de una aplicación que funciona como regla, crucial en cuanto que permite que la propuesta de Kant incluya deberes a priori para todo ser racional, cumplidos en la tendencia a fines que son, a la vez, deberes, mediante virtudes que presuponen una fortaleza de actuar según las máximas del deber.<sup>328</sup>

Respecto a esta condición de autonomía, paradigmáticamente expresada en la tercera

---

327 MdS 405-406: "Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beispiele des Widerspiels dessen, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind, oder vermutlich künftig sein werden, an ihrer praktischen Realität nichts verlieren, und die *Anthropologie*, welche aus bloßen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der *Anthroponomie*, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch tun und, wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heißen und einer Belohnung würdig sein kann, so muß sie doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden."

328 Cf. TORRALBA, José Ma., *Libertad, objeto práctico y acción*, ed.cit., p. 300, sobre la *Metafísica de las costumbres* como un estudio a la vez *antroponómico* y *eleuterológico*.

fórmula del imperativo categórico junto a la consideración del reino de los fines, la *Tugendlehre* hace también una aclaración que no podremos pasar por alto, en tanto que desacredita aquellas objeciones que se hacen a la ética kantiana respecto a la obligatoriedad que puede tener un planteamiento moral en el que la razón del hombre mismo se da la ley. El desdoblamiento de lo humano en *homo noumenon* y *homo phaenomenon* —del que nos ocuparemos de nuevo en el tratamiento de los deberes para con uno mismo, puesto que es clave para establecer su posibilidad— debiera ya dejar claro que no se trata aquí de una moral autoimpuesta en el sentido más elemental de la expresión, que por tanto sería fácilmente manipulada y estaría carente de significación real normativa. Pero Kant deja el punto aún más claro cuando señala, entre los "Conceptos preliminares" de la *Metafísica de las costumbres*, en qué sentido el hombre es su propio legislador, es decir, en qué sentido el hombre es autónomo:

El que manda (*imperans*) a través de una ley es el *legislador* (*legislator*). Es autor (*auctor*) 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 procediendo de la voluntad de un legislador supremo, es decir, de un legislador que sólo tiene derechos y ningún deber (por tanto, una voluntad divina); pero esto sólo supone la idea de un ser moral, cuya voluntad es ley para todos, sin pensarlo, sin embargo, como autor de la ley.<sup>329</sup>

---

329 Mds 227: "Der Gebietende (*imperans*) durch ein Gesetz ist der *Gesetzgeber* (*legislator*). Er ist Urheber (*auctor*) der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes. Im letzteren Fall würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkürlich sein. Das Gesetz, was uns *a priori* und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d.i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat (mithin dem göttlichen Willen), hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken."

La acotación final evita la heteronomía; las anteriores, explican —contra todas las objeciones simplistas que llegan incluso a proponer a Kant como una especie de subjetivista (o incluso relativista) moral- que el ser humano es autónomo en tanto él mismo, por su razón, se obliga a cumplir con la ley moral, pero no en tanto que ésta la promulgue él mismo —ésta viene dada por la razón en sentido trascendental, y es por ello que ha de pensarse como si procediera de una voluntad divina, como se comentará más adelante al hablar de la anfibología de los conceptos morales de reflexión.<sup>330</sup>

Hecha esta aclaración (que, insisto, supone sólo una reiteración de la postura kantiana a lo largo de todos sus escritos morales), quiero apuntar que la propia MdS precisa nuestra experiencia concreta de la autonomía. Dado que ésta no se da en el vacío, sino que se parte siempre del mal radical como tentación constante ante el agente para considerarse a sí mismo una excepción de la ley moral, hace falta fortaleza para imponerse uno mismo la obligatoriedad del deber: no podemos hablar, por tanto, de una completa autonomía de nuestra razón práctica, y por ello Kant echa mano del concepto de *autocracia* para referirse al enfrentamiento con las propias inclinaciones:

Para seres finitos *santos* (aquéllos que ni siquiera pueden ser tentados a violar el deber) no hay doctrina de la virtud, sino sólo doctrina de las costumbres; esta última supone una autonomía de la razón práctica, mientras que la primera supone a la vez una *autocracia* de la misma, es decir, una conciencia de la *capacidad* para llegar a dominar las propias inclinaciones, rebeldes a la ley; conciencia que, aunque no se percibe inmediatamente, se deriva correctamente del imperativo categórico moral: de modo que la moralidad humana, en su máximo grado, no puede ser ciertamente sino

---

330 Idea ésta a la cual volveremos cuando nos ocupemos precisamente de esta anfibología. Sobre el pasaje recién citado, cf. WOOD, Allen, *Kantian Ethics*, ed. cit. p.112, que lo comenta concienzudamente para explicar, con mucha pertinencia, la idea kantiana de autonomía.

virtud.<sup>331</sup>

El pasaje, como subrayan König y Baxley<sup>332</sup>, es crucial: el concepto de autocracia sintetiza la idea de una razón práctica empíricamente condicionada. En este pasaje, Kant da un uso al término relativamente distinto al que le da en el contexto político-jurídico de la *Rechtslehre*, pues en esta primera parte de la MdS "autocracia" supone por un sentido especial de monarquía<sup>333</sup> (el caso en que el gobernante, más que ostentar el poder supremo, ostenta todos los poderes), con lo cual aparentemente el término alude a un poder omniabarcante, mientras que en la ética, como hemos visto, se refiere más bien a una efectividad siempre finita en acto frente a las múltiples tentaciones sensibles, aunque también siempre susceptible de incrementarse mediante el crecimiento en la virtud entendida como *fortitudo moralis*. Pienso que la razón común entre estos dos usos del concepto de "autocracia" es que en ambos casos el poder de dominio es efectivo. Ello es coherente con lo recogido en las *Lecciones de filosofía moral (Vorlesungen über Moralphilosophie)*, en donde Kant ya echa mano del término, según la recolección en los manuscritos de Collins y de Menzer. En ellas "autocracia" es el poder del alma humana para someter a su arbitrio toda capacidad y toda situación, mediante la coacción del ánimo y a pesar de los obstáculos que puedan plantearse; es decir, el término alude a la efectividad del dominio de uno mismo.<sup>334</sup>

---

331 MdS 383: "Für endliche, *heilige*, Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) gibt es keine Tugendlehre, sondern bloß Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen daß die erstere zugleich eine *Autokratie* derselben, d.i. ein, wenn gleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewußtsein des *Vermögens* enthält, über seine dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden: so daß die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend sein kann..."

332 Cf. KÖNIG, Peter, *Autonomie und Autokratie: Über Kants Metaphysik der Sitten*, Walter De Gruyter, Berlin, 1994, pp. 192ss y BAXLEY, Anne Margaret, *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, Cambridge University Press, New York, 2010, p.53.

333 Cf. MdS 339.

334 Cf. VzM 362-363. He revisado la traducción de Rodríguez Aramayo y Roldán Panadero en *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 2002. También se habla de autocracia como dominio del propio cuerpo en 378. Como subraya Beatrix Himmelmann, la autocracia entendida de este modo

Baxley, por su parte, insiste en que, a diferencia del término *autonomía*, que remite fundamentalmente a una capacidad auto-legislativa, la autocracia representa un poder *ejecutivo* de la voluntad. La diferencia entre los dos conceptos no sería meramente modal, no es la distinción entre una capacidad y su realización en el caso de los seres racionales finitos e imperfectos.<sup>335</sup> Esta distinción captura aún el hecho de que la autonomía es condición necesaria para la autocracia, pero no es condición suficiente para ella: para esta efectividad en el autodomínio hace falta precisamente la adquisición de la virtud. También Scott Roulier subraya esta diferencia: la autonomía se refiere al propio gobierno, la autocracia al *poder* efectivo sobre uno mismo.<sup>336</sup>

Timmermann, por su parte, matiza: el uso kantiano de este concepto de autocracia no desplaza en absoluto, en los puntos centrales de la derivación de los deberes, la centralidad de la autonomía: atribuir autocracia a la voluntad humana implica solamente reconocer que ésta se encuentra a medio camino entre una autonomía plena y la heteronomía absoluta, pero la autonomía sigue siendo la medida, tal como se insiste en la *Crítica de la razón práctica*, por la que el hombre autocrático debe orientarse.<sup>337</sup>

Hemos llegado, pues, al punto en que este estudio, por su consecución lógica y por su seguimiento del texto de la *Tugendlehre*, debe encarar la propia definición kantiana de virtud y sus presupuestos teóricos. Me ocuparé precisamente de ello en el capítulo siguiente.

---

no es sólo necesaria para la moralidad, sino también para la búsqueda prudencial de la felicidad, cf. *Kants Begriff des Glucks*, Kantstudien-Ergänzungshefte, Walter de Gruyter, Berlin, 2003, p. 159.

335 Cf. BAXLEY, A.M., *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, ed.cit., pp. 57-59.

336 Cf. ROULIER, Scott M., *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature*, ed.cit., p.22.

337 Cf. KpV 31; Cf. TIMMERMANN, Jens, *Sittengesetz und Freiheit*, ed.cit., p. 33.

### 3. La doctrina de la virtud

#### 3.1 Introducción: virtud, vicio y ausencia de virtud.

Aunque en los capítulos precedentes ya hemos hablado de la virtud (*Tugend*), como fortaleza moral en el cumplimiento de las máximas de fines que la razón impone como deberes, es en este punto donde me ocuparé de las definiciones que Kant ofrece de la virtud, en la Introducción específica a la *Doctrina de la virtud* con la que se abre la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*. Abordaré también la oposición real de la virtud con el vicio, y del contradictorio lógico de la virtud, que no es el vicio sino la mera ausencia de virtud, y haré algunos matices respecto a estas oposiciones.

La primera definición que ofrece Kant de la virtud se refiere a que, una vez determinado cuál es nuestro deber, han de considerarse los obstáculos subjetivos que su cumplimiento supone para una voluntad no santa, como es la de los seres humanos. Dichos obstáculos se presentan y se enfrentan diacrónica y progresivamente, como Kant aclara antes de proponer la definición que nos ocupa:

Los impulsos de la naturaleza suponen, por tanto, *obstáculos* al cumplimiento del deber en el ánimo humano y fuerzas que oponen resistencia (en parte poderosas); el hombre tiene que juzgarse capaz de luchar contra ellas y vencerlas mediante la razón, no sólo en el futuro sino ya ahora (al pensarlo): es decir, *poder* aquello que la ley ordena incondicionadamente que *debe* hacer.<sup>338</sup>

---

338 MdS 380: "Die Antriebe der Natur enthalten also *Hindernisse* der Pflichtvollziehung im Gemüt des Menschen und (zum Teil mächtig) widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft, nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich

Como puede verse, el elemento temporal, que implica la moralización del ánimo humano como proyecto, es explícito en este pasaje. Es también clara la alusión al principio kantiano de que "lo que se debe, se puede"<sup>339</sup>. Y la virtud, apunta Kant de inmediato, es el modo en que se puede cumplir con el deber; se nos presenta como fortaleza en el seguimiento de las máximas para confrontar y vencer la propensión al mal (*Hang zum Bösen*) que nos inclina a actuar por amor propio y nos dificulta subordinar este egoísmo a la ley moral. El contexto de la acción moral y de la formación del carácter en Kant no es nunca, de entrada, neutral: se presupone siempre la tentación de actuar inmoralmente y la resistencia a ello contendrá siempre elementos de conflicto. Es por ello que, como subraya Allison, casi siempre que Kant alude a la virtud la contrasta con la santidad<sup>340</sup>: sólo así se explica la necesidad de esta capacidad y prontitud (*Fertigkeit*), de este coraje o fortaleza (*Tapferkeit*) que, dirigida por un principio, defiende nuestra libertad interna. Se trata de controlar, y no de suprimir, la inclinación. La tentación a permitir que ésta cope la libertad del arbitrio está siempre presente: no cabe aniquilarla, sino aminorarla y enfrentarla, estableciendo fines para el arbitrio según el principio moral a priori. Como se verá más adelante, un indicio de que se alcanza un cierto control de la inclinación será la ejecución del deber con gusto. Así, aunque Kant no lo diga con claridad, este punto de su doctrina moral se ocupa directamente de la adquisición de un buen carácter, i.e. de la construcción de una buena voluntad.<sup>341</sup>

Kant plantea, pues, la virtud como una fuerza moral de la voluntad, e incluso alude a la

---

vermögend urteilen muß: nämlich das zu *können*, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er tun *soll*."

339 Cf. STERN, Robert, "Does Ought Imply Can? And Did Kant Think It Does?", en *Utilitas*, Vol. 16, No.1 (marzo 2004), pp. 42-61.

340 Cf. ALLISON, H., *Kant's Theory of Freedom*, p.163.

341 Así lo hace ver claramente Roger Sullivan, *An Introduction to Kant's Ethics*, CUP, Cambridge-N-York, 1994, p.74.

relación etimológica entre *Tugend* y *taugen*, es decir, entre "virtud" y "el servir para algo", el ser apto para alguna cosa.<sup>342</sup> Las metáforas bélicas para explicar la noción kantiana de virtud son frecuentes<sup>343</sup>, aunque, como veremos en su momento, ello no debe conducir a una comprensión meramente "energética" de la virtud kantiana, como si se tratase de un conflicto entre razón e inclinación que se resolviese por un análisis vectorial o una oposición de fuerzas; el modelo kantiano de formación del carácter permitirá que la razón permee a las propias inclinaciones y ofrece, por tanto, al agente moral, una expectativa de autotransparencia y armonía psíquica que -si bien nunca serán plenas ni estarán garantizadas- superan sin duda el mero estadio de "continencia" moral.

Como ha subrayado Jeanine Grenberg, este buen carácter presupone el tener máximas de acción, derivadas del principio supremo de la virtud, que influyan efectivamente en nuestro actuar y sean sostenidas de manera correcta y que a la vez generen "jurisprudencia moral", sentando precedentes que se concretan en máximas más específicas y que pervaden en la vida emocional del agente.<sup>344</sup> Las máximas emanadas del principio supremo de la virtud (y así en última instancia del imperativo categórico, como ya hemos mostrado) funcionan como principios de adquisición de la virtud, y ésta, a su vez, es la fuerza que –mediante un ejercicio que detallaremos en los próximos capítulos de este trabajo – garantiza que efectivamente se actúe según dicha máxima.<sup>345</sup>

La necesidad de la virtud está planteada, pues, en términos agonísticos:

---

342 Cf. MdS 390. Cf. También BAXLEY, A.M., *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, ed.cit., p. 84 y para ver las resonancias griegas de esta noción, Cf. ENGSTROM, "The Inner Freedom of Virtue," en ed.cit., p. 289.

343 Cf. MdS 376, 380, 405. Cf. Sobre esto también BAXLEY, A.M., *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, ed.cit., p. 119 y 123-136.

344 Cf. GRENBERG, Jeanine, *Kant and the Ethics of Humility: A Story of Dependence, Corruption, and Virtue*, CUP, Cambridge, 2005, p. 68.

345 Me parece que es por el elemento de "fuerza" y de "efectividad" que connota la virtud, por lo que en alguna de las *Reflexiones* se dice que ésta es "moralidad en la habilidad", como una conciliación de ambos niveles. Cfr. *Refl.* 6792.

Ahora bien, la capacidad y el propósito deliberado de oponer resistencia a un adversario fuerte, pero injusto, es el *valor (fortitudo)* y, referido al adversario de la intención moral en nosotros, es la *virtud (virtus, fortitudo moralis)*.<sup>346</sup>

Así, la fortaleza, que en la ética clásica (la *andreia* aristotélica, por ejemplo<sup>347</sup>) se confrontaba sobre todo con los peligros externos y las amenazas contra la propia vida, interiorizada ya por las convicciones morales -sobre todo, estoicas y judeocristianas- que confluyen en esta postura kantiana, representa en la MdS una valentía en la lucha contra la propensión al mal moral. La virtud, por tanto, será siempre fortaleza<sup>348</sup>, por lo que ésta última ocupa de algún modo el papel transversal que en las éticas clásicas jugaba la *phrónesis* como una virtud en específico que es a la vez el presupuesto de las demás virtudes. Ello queda aún más claro en la *Religión en los límites de la mera razón*, cuando se apunta que la fortaleza ordena a la virtud.<sup>349</sup> Esta prioridad al menos tendencial de la fortaleza es un rasgo de las éticas de la Modernidad, en su asimilación de la tradición judeocristiana, y de cierta forma de neoestoicismo.<sup>350</sup>

---

346 MdS 380: "Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu tun, die *Tapferkeit (fortitudo)* und, in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns, *Tugend (virtus, fortitudo moralis)*."

347 Cf. EN 1115a 5ss.

348 Este punto lo comenta ENGSTROM, Stephen, "The Inner Freedom of Virtue", en ed.cit., p. 289ss.

349 Cf. RGV 57 y O'NEILL, "Kant's Virtues", en ed.cit., p. 84, n. 12. Me parece que O'Neill ve correctamente este punto, aunque es de lamentarse que su texto se enfrasque en una crítica a la propuesta kantiana sobre la virtud por el hecho de que ésta sería demasiado interna e incommunicable; la discusión me parece poco atinente porque, admitiendo que la de Kant corre los riesgos de todas las éticas de la intención y de la disposición moral, me parece que es innegable en la evaluación moral en primera y en tercera persona un momento de opacidad, que obliga a que el autoconocimiento sea algo por hacerse y no algo dado en el primer caso, y que mueve, a la vez, a ser especialmente cauteloso en el juicio de la moralidad de los actos ajenos, en el segundo. Volveré al tema del autoconocimiento al estudiar a la conciencia como prenocción para la receptividad del deber y el primer mandato de la razón en los deberes para con uno mismo según la *Tugendlehre*.

350 Cf. MELCHES Gilbert, Carlos, *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros ...*ed.cit., p. 22-28, donde se explica que Kant toma prioritariamente de la filosofía estoica los rasgos principales de su concepto de virtud. Sobre la influencia estoica en la filosofía práctica de Kant en

La virtud, pues, presupone que por nuestra mera personalidad somos capaces de cierta autoconstrucción, del control de las inclinaciones por el motivo del deber, *aus Pflicht*, y de la constitución de un carácter en el progreso de esta autoconstrucción. Si todo ser humano tiene la capacidad (*Vermögen*) para el autocontrol en abstracto, la fortaleza (*Tapferkeit*) del carácter se adquiere solamente mediante un asintótico proceso autodisciplinario, de modo que si todos los seres racionales, por serlo, tienen autonomía de la razón práctica, sólo los que propician la virtud alcanzan la autocracia que antes hemos explicado.<sup>351</sup>

Como dijimos ya, la autonomía es condición necesaria, pero no suficiente, para la adquisición de esta fortaleza o autocracia. Las condiciones de posibilidad del desarrollo de la virtud se aclararán más adelante, cuando nos ocupemos de las prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general. Por ahora, basta señalar que la capacidad de autoacción no basta para una vida buena si no se incrementa mediante un poder adquirido, que se obtiene sólo mediante su ejercicio en el momento y las circunstancias en que las inclinaciones se le enfrentan efectivamente. Esta adquisición de fuerza moral es requisito de la auténtica libertad interna: si la libertad externa se asegura mediante la independencia de la compulsión injusta de otros, lo cual fundamenta la *Rechtslehre*, la *Tugendlehre* se ocupa de la obtención de una independencia interna respecto a la igualmente injusta opresión de nuestras inclinaciones, que representan agresores contra nuestra disposición moral. La *Doctrina de la virtud*, como subraya Gregor, parte de que al dejarnos llevar por las

---

general, cf. SANTOZKI, Ulrike, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: eine Analyse der drei Kritiken*, W. De Gruyter, Berlin, 2006, pp. 150-158. Santozki comenta (p. 162) cómo, en lo relativo a la filosofía práctica, el *Leitautor* de Kant es Platón -del cual ha de separarse en su rechazo al "misticismo" en concreto respecto al *summum bonum*- y los estoicos -de los cuales asume plenamente el rigorismo de la virtud pero también se distancia para asumir la doctrina cristiana respecto al sumo bien.

351 Cf. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 164.

inclinaciones, afectadas éstas por la propensión al mal y por tanto sujetas a un amor egoísta de uno mismo, no somos en realidad nosotros mismos, y es por ello que en la búsqueda de la autonomía siempre estamos llamados a oponerles resistencia.<sup>352</sup>

La propensión al mal está en nosotros, enfatiza Kant, y por eso el conflicto y la constricción que se sigue de él serán internos: será la autoconstricción lo que caracterice el planteamiento ético por contraste con la coacción externa que supone el Derecho, como ya hemos reiterado varias veces. Hemos mencionado también que la virtud se puede analizar desde dos planos distintos: uno en el que se entiende como la obligación y la fuerza para cumplir con el deber en general, donde por tanto la virtud es sólo una, pues es uno el compromiso con ella, la obligación a ella asociada. Este es el compromiso que se expresa en la máxima más general de la virtud, la *tugendhafte Gesinnung*, de la que nos ocuparemos un poco más adelante: es la máxima que contiene en general la prioridad de la ley moral respecto de las inclinaciones del amor propio. Este compromiso de virtud se relaciona con todas nuestras obligaciones éticas, si bien en el segundo plano en que hablamos de virtud, que es el de los deberes asociados específicamente a un fin obligatorio (la posibilidad de los cuales hemos explicado en el capítulo anterior), sólo son virtudes las vinculadas con esta materia u objeto del arbitrio que es un deber tener por tal.

Así, la obligación única de la virtud (*Tugendverpflichtung, obligatio ethica*) que se expresa en la máxima más general de la acción (*Gesinnung*) es en cierto sentido más amplia que la lista concreta de obligaciones particulares que se exponen como deberes de virtud (*Tugendpflichten, officia ethica sive virtutis*). Al nivel de estos últimos se da la diversidad (*Vierzahlen*) de virtudes concretas referidas a determinadas reacciones emotivas o a contextos particulares de acción. El cumplimiento de los diversos deberes

---

352 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 68 y MdS 379n. y 380.

supone una *Gesinnung* fortalecida, es decir, virtuosa; supone la unidad del mandato de "cumplir todos los deberes por deber" (*alle Pflichten aus Pflicht zu erfüllen*). Si materialmente existen deberes varios de virtud, y así varias virtudes, formalmente hay uno sólo: actuar conforme al deber por mor del deber.<sup>353</sup>

Las virtudes particulares, en cambio, ya susceptibles de ser enumeradas de modo concreto, son a su vez diversificadas entre sí por los diversos objetos de los que se ocupan:

Sólo un *fin* que es *a la vez deber* puede llamarse *deber de virtud*. De ahí que haya varios de los últimos (también diversas virtudes) mientras que de los primeros [los deberes éticos que no se refieren a un determinado fin, sino a lo formal de la determinación moral de la voluntad] sólo puede concebirse un deber, pero válido para todas las acciones (sólo una intención virtuosa).<sup>354</sup>

Mediante la coordinación de estos dos planos de la *Tugendverpflichtung* y los diversos *Tugendpflichten*, Kant sugiere una solución al problema -que ya se planteaba en las éticas clásicas- entre la diversidad de las virtudes y su necesaria vinculación mediante la explicitación de su unidad radical. Si, como he dicho antes, la *Doctrina de la virtud* es el lugar en el que Kant propone su modelo de formación del carácter, las virtudes no pueden ser capacidades aisladas y del todo inconexas entre sí: el propio Kant reitera en diversos pasajes que la vida moral ha de tener absoluta unidad, y de hecho la unidad es

---

353 Cf. GREGOR, M., "Kants System der Pflichten..." en Ludwig, p. LXI.

354 MdS 383: "Nur ein *Zweck*, der *zugleich Pflicht* ist, kann *Tugendpflicht* genannt werden. Daher gibt es mehrere der letztern (auch verschiedene Tugenden); dagegen von der ersteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige (tugendhafte *Gesinnung*), gedacht wird." Los énfasis son de Kant, los corchetes son míos. Cortina y Conill traducen *tugendhafte Gesinnung* como "intención virtuosa", yo he preferido referirme a la "disposición virtuosa de ánimo" o "determinación fundamental virtuosa del ánimo" a lo largo de este trabajo, aunque a menudo he optado por mantener la palabra alemana *Gesinnung* para evitar confusiones. Esto por las dificultades en traducir el término, que comentaré en un apartado posterior en el que me ocuparé de ese concepto en particular.

uno de los ideales operantes en el sistema de fines y de virtudes que se propone en MdS<sup>355</sup> (y en toda la filosofía kantiana).

En los planteamientos clásicos suele resolverse este problema de la vinculación entre las virtudes con el recurso a la relación entre las diversas partes del alma en las que incide cada virtud (en la tradición más platónica) o mediante el recurso a una racionalidad situada que es única en tanto prudencia y diversa en cuanto al contexto de su aplicación (el objeto y la emoción que despierta en el agente; ésta es la opción aristotélica<sup>356</sup>) y así se propone la analogía de los "vasos comunicantes" entre las perfecciones humanas, para explicar cierto desequilibrio fáctico entre ellas y a la vez posibilitar la comprensión de cómo una virtud remite a las demás y requiere, en cierto grado de excelencia, de las demás. Kant resuelve esta tensión mediante una sola *Tugendverpflichtung* que se expresa de forma múltiple ante los diversos objetos que se presentan como fines obligatorios ante el arbitrio. Dado que la presentación de dichos fines (sobre todo, en lo que respecta a los deberes imperfectos) es variable, dependiente del contexto y de aspectos circunstanciales, se entiende que la fortaleza respecto de algunos de ellos no se haya ejercitado al mismo nivel que respecto a otros (por ejemplo, en principio se puede contar con las virtudes asociadas a la búsqueda de la propia perfección y aún así darse una situación deficitaria respecto a la búsqueda de la felicidad de los demás). Sin embargo, las relaciones internas a las virtudes, e incluso, la necesidad de alguna de ellas para acceder a otra (discutiremos más adelante cómo, por ejemplo, en cierto sentido cumplir con los deberes para con uno mismo es condición de posibilidad del cumplimiento de los deberes a los demás), se explican por la unidad de

---

355 Cf. SULLIVAN, *An Introduction to Kant's Ethics*, ed.cit., p. 150. Cf. También el texto MELCHES Gilbert, Carlos, *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros "De officiis"...*ed.cit., p. 22-28, donde se demuestra sin lugar a dudas que la solución kantiana al problema de la unidad o diversidad de virtudes está fuertemente marcada por el estoicismo. Para constatar esta influencia estoica en la idea de virtud, cf. También *Refl.* 6584 y 7237.

356 Cf. EN 1144b33.

la *Gesinnung* virtuosa, que además unifica también estos deberes concretos con el deber en general y que se expresa en el ya explicado principio supremo de la virtud:

La virtud, entendida como conformidad de la voluntad con todo deber, fundada en una intención firme, es sólo, como todo lo *formal*, una y la misma. 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 con respecto a la máxima de perseguirlo se llama deber de virtud; por tanto, hay muchos deberes de virtud.<sup>357</sup>

Este mismo criterio es el que opera para distinguir los vicios entre sí, los cuales, como veremos, son, cada uno, un opuesto real de la virtud correspondiente. Al momento de analizar el elenco de virtudes que propone Kant, se constata cómo incluso algunas son formuladas como prevenciones ante un vicio posible, por lo que esta oposición es operativa en el propio sistema kantiano de las virtudes y los deberes. Es por ello que la diversidad de los vicios es también tematizada aunque la propensión al mal es una sola, una sola máxima la que hace subordinar el seguimiento de la ley al amor propio:

Concebir una pluralidad de virtudes (como es, en efecto, irremediable) no es sino concebir distintos objetos morales, a los que la voluntad se ve conducida desde el principio único de la virtud; lo mismo sucede con los vicios opuestos a ella.<sup>358</sup>

---

357 MdS 395: "Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist, wie alles *Formale*, bloß eine und dieselbe. Aber in Ansehung des *Zwecks* der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d.i. desjenigen (des *Materiale*), was man sich zum *Zwecke* machen soll, kann es mehr Tugenden geben und die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben heißt Tugendpflicht, deren es also viele gibt." Los énfasis son de Kant. De nuevo Cortina y Conill traducen como "intención firme" la expresión *festen Gesinnung*, traducción a la cual ya he hecho algunas acotaciones.

358 MdS 406: "Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist) ist

Mary Gregor no conecta esta distinción de planos entre la única *tugendhafte Gesinnung* y las diversas *Tugendpflichten* con la temática de la unidad radical de las virtudes, tal como yo propongo en este punto. Gregor se limita a distinguir que hay una virtud según la forma –la fortaleza en general para hacer el deber por el deber mismo- y muchas virtudes según la materia, es decir, según los diversos objetos de la elección moral y las distintas inclinaciones que deben enfrentarse. El aspecto formal de la virtud, la disposición fundamental virtuosa, surge de la libertad interna y a la vez la efectúa y potencia.<sup>359</sup> Ello me parece correcto, aunque limitado, pues el método analítico que Kant sigue para exponer su sistema de las virtudes no es el más favorable para tratar el tema de las relaciones transversales entre ellas, por lo que si no se aprovecha la distinción de planos entre la *Tugendverpflichtung* y las *Tugendpflichten*, el problema de la unidad radical de las virtudes queda sin respuesta alguna.<sup>360</sup>

Jeanine Grenberg, en cambio, interpreta adecuadamente la distinción de estos dos planos precisamente como una estrategia para defender la unidad radical de las virtudes, clave en la teoría kantiana de configuración del carácter.<sup>361</sup> La misma autora insiste en

---

nichts anderes, als sich verschiedne moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Prinzip der Tugend geleitet wird; eben so ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt.”

359 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 71.

360 Hay incluso quien, como Tugendhat (*Lecciones de ética*, ed.cit., p. 103) afirma que a Kant no le interesa en absoluto la diversidad de las virtudes, sino sólo la virtud como unidad en tanto se relaciona con el carácter y así con la buena voluntad. Como se ve, sostengo que tal postura es errónea.

361 Cf. GRENBERG, *Kant and the Ethics of Humility*, ed.cit., p. 8 y pp. 72-87. Esta autora desglosa cuáles son las alternativas, en el planteamiento kantiano, para defender la unidad de las virtudes. Kant sin duda les atribuye unidad en cuando provienen todas de un mismo principio racional. Al nivel de la *Gesinnung*, apunta Grenberg, sólo hay un objeto moral (la ley), sólo un sentimiento moral (el respeto) y sólo un fin (el marcado por el *interés* de la razón). Ello no supone, sin embargo, que al nivel de la diversidad de fines y de virtudes, la determinación conceptual de cada virtud remita a la de las demás, o que fácticamente, si se tiene una de ellas, se tengan también las otras. Kant piensa en un progreso moral completo, que abarque todas las dimensiones del carácter y de la acción, si bien infinito e interminable: tener una virtud perfectamente *sí implicaría tener todas*

que los diversos *Tugendpflichten*, especificados según sus objetos o según la inclinación a la que resisten, suponen cada uno la interiorización progresiva de una máxima según del deber, de modo que adquirir una virtud en las coordenadas del pensamiento kantiano sería equivalente a pasar, de poseer una disposición moral, a contar con una disposición virtuosa, y esto último sería el sentido más fuerte y estricto de en qué consiste tener una máxima.<sup>362</sup> En este sentido, la autoconstrucción de la virtud es a la vez, y siempre, una cultivación y perfeccionamiento de nuestra humanidad, por lo que no debe entenderse solamente en un sentido negativo.<sup>363</sup>

Sigo a Gregor, en cambio, para subrayar que hay otra ambivalencia en la explicación kantiana sobre la virtud: Kant habla en ciertos pasajes de la virtud como un objeto específico de elección –cuando lo que se quiere es ser virtuoso– y, en el resto de la *Tugendlehre*, habla de la virtud como un modo de querer otra cosa concreta –por ejemplo, cuando se pretende ayudar a alguien de modo virtuoso, en cuyo caso la materia de la máxima es el bien de la persona favorecida y no la virtud en sí misma. La virtud es, pues, sólo de un modo muy restringido la materia de las máximas: es más bien, de un modo amplio, aquella fortaleza moral que está presente en toda determinación moral del arbitrio que se da por y en conformidad con la ley.<sup>364</sup>

Una vez que en la última cita hemos mencionado los vicios (*Laster*), aclaremos la oposición que Kant les atribuye respecto de la virtud. A ello se dedica una observación en específico en el apartado II de la Introducción a la *Doctrina de la virtud*, y me parece que para la comprensión cabal de este pasaje ha de tenerse en cuenta de nuevo la

---

*las demás con la misma perfección.* En la realidad del interminable progreso moral, se explican las discontinuidades. También Barbara Herman entiende que la articulación entre *Tugendverpflichtung* y *Tugendpflichten* resuelve el tema de la unidad radical de las virtudes, Cf. HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., p. 104.

362 Cf. GRENBERG, *Kant and the Ethics of Humility*, ed.cit.,p. 84.

363 Cf. GRENBERG, *Kant and the Ethics of Humility*, ed.cit.,p. 85.

364 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., pp. 170-171, y MdS 395 y 406.

diversidad de niveles de discurso que Kant maneja en este tema:

A la virtud = +a2 se opone la *ausencia de virtud* (la debilidad moral) = 0 como *contradictorio lógico (contradictorie oppositum)*, mientras que el vicio = -a se opone como *contrario (contrarie s. realiter oppositum)*.<sup>365</sup>

Así, si las virtudes son modos de fortaleza moral, su contradictorio lógico no es el vicio (*Laster*, entendido aquí como la asimilación del mal moral en la propia máxima), sino la mera ausencia de virtud (*Untugend*) o debilidad.<sup>366</sup> Sin embargo, como apuntala Gregor, si buscamos una oposición real a este nivel de los deberes concretos y diferenciados de virtud, ésta no se da en la mera carencia de fortaleza moral, sino en la posesión de una máxima de indiferencia hacia el fin obligatorio o que lo subordina a los fines del egoísmo.<sup>367</sup> La posición intermedia, sin embargo, es posible.

En cambio, al nivel de la *Gesinnung* no hay neutralidad posible: o se sigue la máxima que subordina el amor propio al respeto a la ley moral, o se sigue la propensión que permite que las inclinaciones se impongan sobre la razón. La presencia de esta

---

365 Mds 384: " Der Tugend = + a ist die *negative Untugend* (moralische Schwäche) = 0 als *logisches Gegenteil (contradictorie oppositum)*, das Laster aber = - a als *Widerspiel (contrarie s. realiter oppositum)* entgegen gesetzt." Ésta es otra de las ideas que cabe rastrear en el pensamiento ético precrítico de Kant: como subraya P. A. Schilpp, ya en el ensayo precrítico sobre las magnitudes negativas se explica cómo el vicio o demérito no es la mera carencia de virtud, sino precisamente una determinación negativa (el animal, v.gr. tiene carencia de la virtud pero no demérito, precisamente por no tener ley moral en su interior o sentimiento moral alguno). Cf. SCHILPP, Paul Arthur, *La ética precrítica de Kant*, trad. De J. Muñoz y E.C. Frost, UNAM, México, 1997, p. 69.

366 Aunque me parece que ello debe ser evidente dada la explicación sobre qué es la virtud, quiero subrayar aquí que la mera posibilidad de que haya buena voluntad y sin embargo no haya aún virtud, muestra que éstas no deben identificarse, aunque la primera esté siempre presupuesta por la segunda. Sobre esto, Cf. WOOD, Allen, "Kant and the agent-oriented Ethics", en *Perfecting Virtue*, ed.cit., p. 60.

367 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 100. Cf. también ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 168 y MUNZEL, F.G., *Kant's Conception of Moral Character*, ed.cit., p. 144. Munzel -como ya vimos que hace Schilpp- comenta la oposición real entre virtud y vicio a la luz del ensayo kantiano sobre las magnitudes negativas.

propensión -el mal radical, del cual hablaremos un poco más adelante- imposibilita la neutralidad de una mera ausencia de virtud que no se aproxime tendencialmente al vicio.

Es decir, en el plano de las virtudes múltiples y concretas, especificadas por sus objetos y expresadas en una máxima de fines, es posible no haber adquirido en un momento dado la fortaleza requerida por la ley moral sin ser por ello ya vicioso (aunque, evidentemente, si la virtud se relaciona con el cumplimiento de un deber perfecto, la omisión de éste puede ser de suyo viciosa; también cuando Kant distingue entre deberes de amor y de respeto, señala que omitir los primeros no supone vicio, aunque sí falta de virtud, pero la omisión de los segundos sí es viciosa, como veremos). Aún así, los vicios son el enemigo real de la ejecución de lo mandado por la ley moral y de la formación de un carácter acorde con lo exigido por el deber, por lo cual el conflicto se plantea con ellos y con las inclinaciones que, afectadas por el mal radical, les dan entrada en las máximas del arbitrio:

Los vicios, incubados en las intenciones contrarias a la ley, son los monstruos que el hombre tiene que combatir; de ahí que la fortaleza moral, entendida como *valor (fortitudo moralis)*, constituya también el supremo honor guerrero del hombre y el único verdadero; también se le llama la verdadera *sabiduría*, es decir, sabiduría práctica, porque hace suyo el *fin final* de la existencia del hombre sobre la tierra.<sup>368</sup>

---

368 Mds 405: "Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat: weshalb diese sittliche Stärke auch, als *Tapferkeit (fortitudo moralis)*, die größte und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische *Weisheit* genannt: weil sie den *Endzweck* des Daseins der Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht." Reitero mis reservas respecto a traducir "*gesetzwidriger Gesinnungen*" como "intenciones contrarias a la ley".

El pasaje citado nos recuerda tanto la prioridad de la razón práctica como el hecho de que la orientación teleológica de la acción que supone la virtud está inserta en la teleología más amplia de la propia razón, en el *Vernunftinteresse*, como vimos en el capítulo precedente.

La afirmación de la virtud como sabiduría práctica complementa las siguientes definiciones breves que Kant agrega a su recuento de la virtud: "La *virtud* es la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber"<sup>369</sup> y "virtud significa fortaleza moral de la voluntad"<sup>370</sup>, así como la definición *in extenso* que ahora podemos entender mejor, ya esclarecidos sus elementos:

La virtud es la fortaleza moral de la voluntad de un *hombre* en el cumplimiento de su *deber*, que es una *coerción* moral de su propia razón legisladora, en la medida en que ésta se constituye a sí misma como poder *ejecutivo* de la ley.<sup>371</sup>

Me parece que esta cita resume adecuadamente la visión kantiana de la virtud: los énfasis, del mismo Kant, subrayan que el planteamiento de la virtud es propio, no ya de los principios a priori de la moral, sino de la antroponomía -visión normativa del ser humano a partir de sus rasgos esenciales, y a la vez parte "material" de la ética del deber- que propone MdS. Se subraya también el carácter de auto-coerción de la esfera específicamente ética y el que la virtud sea propia del arbitrio, es decir, que surja de la influencia de la razón práctica legisladora sobre las máximas de acción y por tanto sobre el ejercicio concreto de nuestra libertad de elección. Finalmente, cabe destacar la

---

369 MdS 394: "*Tugend* ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht."

370 MdS 405: "Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens."

371 MdS 405: "Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines *Menschen* in Befolgung seiner *Pflicht*: welche eine moralische *Nötigung* durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz *ausführenden* Gewalt selbst konstituiert."

comparación de las facultades del ánimo (*Gemüt*) con instancias legislativo-jurídicas (instancia legisladora, poder ejecutivo), analogía que se remonta por lo menos hasta Platón y que llegó a Kant de la Escolástica tardía, a través de la *Schulphilosophie*.<sup>372</sup>

Una vez expuestas las definiciones que Kant ofrece de la virtud, y sus relaciones con la debilidad moral y con el vicio, nos ocuparemos en los apartados siguientes de algunos elementos que ya han salido al paso en nuestras reflexiones: si la virtud es entendida como fortaleza frente al enemigo moral, ha de precisarse en lo posible la condición del mal radical, esa misteriosa propensión al mal con la que la virtud se confronta y por la cual se reconoce. Ello nos obligará a remitirnos a la *Religión en los límites de la mera razón* y permitirá completar la exposición respecto al vicio como opuesto real de la virtud.

Hemos también hablado, en ya varios momentos de la argumentación, del plano trascendental de la *Gesinnung* o disposición fundamental de ánimo, cuya máxima ha de ser virtuosa para poder hablar de la virtud en absoluto: también de ello nos ocuparemos con mayor profundidad en el apartado subsiguiente, y de nuevo con apoyo en el texto de la *Religión*.

## **3.2 La necesidad de la virtud y sus presupuestos teóricos**

### **3.2.1 La virtud frente al mal radical**

---

372 Para reconstruir el camino de este tipo de analogías y de otros conceptos relativos al deber desde la Escolástica, pasando por la *Schulphilosophie* hasta Kant, puede cf. HRUSCHKA, Joachim, *Das deontologische Sechseck bei Gottfried Achenwall im Jahre 1767: zur Geschichte der deontischen Grundbegriffe in der Universaljurisprudenz zwischen Suarez und Kant*, Vandenhoeck & Ruprecht, Hamburg, 1986. El recorrido incluye también a Grocio y a Pufendorf. También puede consultarse SCHNEEWIND, J.B., "The Misfortunes of Virtue" en *Virtue Ethics* (Slote, Crisp eds.), ed.cit., pp. 178-200, donde además se ofrece un recuento histórico de las nociones de deber perfecto e imperfecto.

Aunque la condición del mal radical no es un tema del que se ocupe directamente la *Tugendlehre*<sup>373</sup>, hemos visto ya cómo la propensión al mal (*Hang zum Bösen*), instanciada en la debilidad moral o la adquisición de máximas indiferentes ante los fines que son deberes, es precisamente lo que la virtud enfrenta y la resistencia ante la cual ha de probarse esta *fortitudo moralis*.<sup>374</sup> La Introducción a la *Doctrina de la virtud* abre la obra comentando precisamente dicha oposición.<sup>375</sup> El pasaje citado al inicio de este capítulo lo deja claro, pero hace falta intentar al menos una explicación causal de dichos obstáculos. Como subraya Grenberg y como podremos ver con más detalle, dado que contamos con el incentivo moral del respeto interpelando siempre a nuestro arbitrio a través de la conciencia moral, parece necesario explicar por qué no siempre lo seguimos, identificando una fuerza real, efectiva, un "opuesto real" (recuérdese que la mera falta de virtud no era sino el opuesto lógico) que explique la resistencia al bien -y por tanto, la necesidad de la virtud como fortaleza.<sup>376</sup>

Hará falta aclarar también si, y en qué sentido pueden ser imputados a la naturaleza, cuyas disposiciones en la *Antropología* y en la misma *Religión* han sido señaladas como

---

373 He dudado mucho, por ello, respecto de la conveniencia de este breve *excursus* respecto al mal radical en el presente trabajo. A pesar de los necesarios límites de estas reflexiones y del riesgo metodológico que suponen, la argumentación de Jeanine Grenberg respecto a que si no se entiende el enemigo que ha de enfrentar la virtud kantiana, no se le entiende a ella misma, me ha convencido. Cf. GRENBERG, Jeanine, "What is the Enemy of Virtue", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., pp. 152-169.

374 De hecho, podría decirse, como hace Jeanine Grenberg, que lo propio del tratamiento kantiano de la virtud es el partir de una consideración de las dimensiones más dependientes y corruptas de la naturaleza y la acción humanas, y a pesar de ello plantear un modelo de formación del carácter que presupone a un ser digno y capaz. La misma Grenberg se enfrasca en una discusión sobre si dicho punto de partida supone una limitante, en tanto que Kant hablaría más en términos de mejoramiento y progreso moral y no de "excelencia moral". Grenberg defiende que no puede dejar de enmarcarse cuál es la excelencia posible en seres finitos y dependientes y que ya es un ideal suficientemente elevado el de un carácter capaz de responder adecuadamente a la propensión al mal que tenemos todos como enemigo interior. Cf. GRENBERG, *Kant and the Ethics of Humility*, ed.cit., pp. 49-53.

375 Vid. nota 383 y MdS 380.

376 Cf. GRENBERG, Jeanine, "What is the Enemy of Virtue", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., p. 156.

fundamentalmente buenas, pero que, en algunas expresiones de la *Doctrina de la virtud* parecen ser señaladas como el enemigo a vencer por la fortaleza moral.<sup>377</sup> Para precisar el pasaje habremos de hacer un breve *excursus* por las secciones iniciales de la *Religión en los límites de la mera razón*, en donde si no se aclara plenamente la cuestión del mal radical, al menos se le caracteriza de manera que se justifique el recurso a la virtud como estrategia moralizadora del ánimo humano. Nos enfrentamos, pues, ahora, a los "monstruos morales" de los cuales habla la *Doctrina de la virtud* en sus propios términos agonísticos.<sup>378</sup>

Ya en el prólogo a la segunda edición de la *Religión*, Kant apuntaba que este escrito tiene continuidad con la moral popular, y no depende del análisis apriorístico propio de KpV; sin embargo, ha de mantenerse la distinción crítica entre *virtus phaenomenon* (la prontitud y capacidad para realizar acciones conforme al deber) y la *virtus noumenon* (la que surge de la auténtica disposición del ánimo – *Gesinnung* – de efectuar acciones por mor del deber mismo – *aus Pflicht*).<sup>379</sup> Esta distinción muestra la continuidad de la *Religión* con la *Doctrina de la virtud*. La observación que sigue a ese mismo prólogo, sin embargo, parece conflictuar dicha continuidad, pues en ella Kant apunta que una metafísica de las costumbres no puede admitir términos medios en cuanto a la moralidad, ni en las acciones (*adiaphora*)<sup>380</sup> ni en los caracteres, pues ello haría perder firmeza a los principios<sup>381</sup>, en tanto que al menos un pasaje de la *Tugendlehre* parece

---

377 Cf. Por ejemplo MdS 380, 384 y 394. Estas expresiones son comentadas y contextualizadas en GRENBERG, Jeanine, "What is the Enemy of Virtue", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., p. 169.

378 Cf. MdS 405.

379 Cf. RGV 14.

380 El tema de la posibilidad de los *adiaphora* lo recibe Kant evidentemente de la tradición estoica, cf. SANTOZKI, Ulrike, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, ed.cit., p. 181-182. Santozki subraya que Kant no haya hablado de *adiaphora* cuando expone aquellas cosas que son sólo condicionadamente buenas (frente al bien incondicionado de la buena voluntad) al inicio de la *Grundlegung*, pero no destaca que en la *Tugendlehre* sí se refiere explícitamente al término clásico.

381 En el mismo sentido parece apuntar *Refl.* 6784.

sugerir, como veremos más adelante, que sí hay *adiaphora*. En la *Religión*, el mal es ausencia de bien, por lo que una máxima ha de ser propia de lo uno o de lo otro: un *adiaphoron* quedaría fuera de todo precepto obligatorio, prohibitivo o permisivo.<sup>382</sup>

Me parece, sin embargo, que en el contexto del prólogo y de la observación de la *Religión*, y a la luz también de lo que se señala en la primera sección del tratado, dedicada a la propensión al mal moral, puede defenderse la continuidad con la *Doctrina de la virtud*, si se aclara que una acción indiferente respecto de los deberes de virtud (que, como hemos visto, son sólo aquellos referidos a fines específicamente obligatorios para el arbitrio) puede no serlo para una consideración de la moral en general. Hay *adiaphora* respecto de los deberes concretos de virtud –acciones que no caen bajo ninguno de ellos en concreto. Esto, sin embargo, no significa que no estén bajo la jurisdicción de la *Tugendverpflichtung* en general: los *adiaphora* lo son, no porque no estén sujetos al juicio moral, sino porque, una vez realizado el juicio, *éste los señala como irrelevantes* cara a prohibición u obligación moral alguna. De modo que puede sostenerse a la vez que, conforme a lo que se exige al nivel de las máximas más generales, nada cae fuera del ámbito de la moralidad, y que, contra el fanatismo moral, hay acciones concretas que son *adiaphora*, moralmente indiferentes.<sup>383</sup>

El enfoque de la *Religión* es el del nivel propio de la *Gesinnung*, de la disposición u opción fundamental que se expresa en una máxima generalísima, y en la cual abundaremos en el siguiente apartado.<sup>384</sup> En ésta no hay nada indiferente; en ese nivel

---

382  
*Categorical Imperative...ed.cit.*, p. 40.

Cf. RGV 22-23 y PATON, *The*

383 En este sentido, cf. *Refl.* 7031, que señala que es bajo la ley *praeceptiva* que se determina si las acciones son prácticamente necesarias (obligatorias), imposibles (prohibidas) o permitidas en tanto *adiaphora morale*.

384 Me parece clave, en este sentido, atender a la nota 12 del propio Kant en la *Religión*, donde se aclara que en el "efectivo hacer y dejar", hay un medio entre los extremos de la moralidad, aunque esto es sólo en el fenómeno y está sometido en el juicio final a la determinación de la *Gesinnung*, en la cual

fundamental efectivamente no hay término medio o espacio de indiferencia alguno, y al depender el carácter moral de dicha máxima suprema, tampoco en el carácter de la persona caben opciones intermedias.

Reestablecida así la continuidad teórica entre ambos textos, es el apartado sobre la *propensión* al mal el que explica la necesidad de la virtud como fortaleza moral. Es una propensión (*Hang*), señala Kant, y no una determinación, porque se trata de una posibilidad, de una inclinación en cuanto contingente.<sup>385</sup> Es sin embargo una condición innata en tanto universal y una posibilidad siempre presente, y por ello es *radical*<sup>386</sup>, pero al ser contingente es posible también pensarla como una propensión contraída, lo cual resulta clave para poder mantener una teoría de la imputación en los actos que se suponen bajo la máxima de esta propensión al mal moral.

Kant señala que la propensión al mal se da en tres grados:

1. Una fragilidad (*Gebrechlichkeit, fragilitas*) que supone la debilidad en el seguimiento de máximas buenas y efectivamente adoptadas, ante las que sin embargo se impone la inclinación: el ejemplo de Kant es el conocido pasaje del apóstol Pablo.<sup>387</sup> Podemos ver tras este grado el conocido tópico filosófico de la *akrasía*, que para Kant supone que el

---

efectivamente, no hay *adiaphoron*. En esto coincide EISENBERG, Paul, "From the Forbidden to the Supererogatory: the Basic Ethical Categories in Kant's Tugendlehre", ed.cit., pp. 256-258. El punto también se explica con mucha claridad en GRANJA, Dulce Ma: "Mal radical y progreso moral: ¿conceptos incompatibles en la teoría kantiana de la acción?", ed.cit., pp. 365-371.

385 Cf. RGV 28-29. Una propensión es el fundamento interno de una inclinación posible. Sobre qué es una propensión y su diferencia respecto de una inclinación, Cf. WUERTH, Julian, "Moving beyond Kant's Account of Agency in the *Grounding*", en *Perfecting Virtue*, ed.cit., p. 152.

386 Se podría decir que es radical cualitativa, pero no cuantitativamente (no es que el arbitrio subordine siempre la ley moral a las inclinaciones, pero tiene siempre la propensión a hacerlo en algún sentido, y esta propensión no es eliminable, por ello se atribuye a "las raíces" de la libertad). Cf. MICHALSON, Gordon E., *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, CUP, Cambridge, 1990, p. 52.

387 Cf. Rom. VII, 15.

incentivo moral se presente como más débil que la inclinación<sup>388</sup>, y que a la luz de las definiciones de virtud que ya hemos analizado, se traslapa, cuando hablamos de la relación con fines concretos, con la mera falta de virtud (*Untugend*), entendida como debilidad, compatible en principio con una buena voluntad y con la posesión de máximas buenas para la acción; sin embargo, esta misma falta de fortaleza moral es una expresión de libertad, y por ello es imputable.<sup>389</sup> Además, esta debilidad predispone ya al autoengaño y puede, por tanto, convertirse en mal calificado. Al nivel de la *Gesinnung*, que es el que ocupa a Kant en el texto de la *Religión*, este nivel no es ya caracterizado como mera falta de virtud sino como el primero en los grados del mal radical, por las razones antes expuestas.

2. Un segundo grado de maldad es el de la impureza (*Unlauterkeit, impuritas, improbitas*), que consiste en la mezcla –denostada desde la GMS<sup>390</sup> y desacreditada como estrategia pedagógica para la moralización, al menos en la teoría moral posterior a las *Vorlesungen*- de motivos morales e inmorales; en este caso la máxima de la acción puede ser moralmente aceptable e incluso su seguimiento puede suponer una adhesión fuerte, pero se falla en la exigencia de que la ley moral *simpliciter* sea motivo suficiente de la acción, y por tanto se expone la acción moralmente buena a la contingencia de motivaciones materiales y circunstanciales. Veremos más adelante cómo uno de los deberes imperfectos para con uno mismo, el de la santidad, se enfrenta precisamente a esta impureza exigiendo suficiencia al motivo moral. Esta exigencia de pureza no debe hacer olvidar los distintos planos motivacionales en que debe explicarse la acción, como

---

388 Cf. RGV 29. Este tema de la *akrasía* en Kant está también incoado en GMS 413, y se reitera enfáticamente en MdS 437. Broadie y Pybus, en un interesante artículo al respecto, demuestran que el caso de la debilidad moral en Kant no supone una falla de la ley moral en la generación de respeto, sino una falla en la determinación por parte del respeto como sentimiento moral sobre la voluntad, o cabría decirlo aún mejor, sobre el arbitrio como instancia ejecutiva. Cf. BROADIE, Alexander y PYBUS, Elizabeth M., "Kant and the Weakness of Will", *Kant-Studien* 1982, vol. 73, No. 4, pp. 406-412.

389 Cf. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom.*, ed.cit., p. 169.

390 Cf. GMS 390.

expusimos ya en un capítulo anterior: el deber de pureza no descarta de entrada la posibilidad de la sobredeterminación de la acción moral (la existencia de otros motivos, siendo el moral suficiente para la acción) o, aún mejor, la incorporación del motivo moral -como motivo de segundo orden- *en otras motivaciones* -de primer orden- en las cuales es interiorizado, constituyendo un campo deliberativo de suyo limitado y preformado por la moralidad.<sup>391</sup> Nada de esto atenta contra la "pureza" que Kant exige en el actuar bueno moralmente.

3. El tercer grado de la propensión al mal es el de la malignidad o maldad (*Bösartigkeit, vitiositas, pravitas*) y consiste en la adopción de máximas malas, en las que explícitamente se subordina o posterga el motivo moral frente a los fundamentos de determinación no morales: éste es el caso en el que la *Gesinnung* está corrompida. Si bien contra los primeros dos grados de maldad puede usarse a la virtud, desde una disposición fundamental de ánimo buena, para forjar el carácter y para purificar nuestros fundamentos de determinación, en el tercero de los casos hace ya falta una revolución al nivel de la *Gesinnung* (sin que esto excluya que, en lo que a nosotros concierne, dicha revolución sólo pueda ser propiciada luchando en el terreno de la adquisición de la virtud). De momento, queda claro que es a los dos primeros niveles a los que se puede responder directamente con la fortaleza moral de la virtud y que ésta sigue siendo exigida aún en el caso del tercer nivel de maldad.

Respecto a esta gradación en la propensión al mal, quisiera subrayar que en los tres grados hay culpa (si bien Kant apuntará que sólo en el tercero hay *dolus* o *perfidia*)<sup>392</sup> y que ésta radica en buena medida en la forma en que dichos niveles de la propensión afectan al juicio moral. Este punto me parece particularmente importante porque a la luz

---

391 Cf. HERMAN, "Making Room for Character" en *Moral Literacy*, ed.cit. Pienso que Kant sugiere esta "preformación" virtuosa de las inclinaciones por parte de la moralidad en *Refl.* 6619.

392 Cf. RGV 30.

de que todo mal moral implica un fenómeno de autoengaño (nunca se quiere el mal por el mal mismo, lo cual supondría un arbitrio demoníaco descartado por el propio Kant<sup>393</sup>), pueden interpretarse adecuadamente los señalamientos de la *Tugendlehre* respecto al deber de veracidad con uno mismo y la caracterización de la conciencia moral, de los que nos ocuparemos más adelante, al tratar de las disposiciones estéticas de receptividad del deber y del deber del autoconocimiento.<sup>394</sup> Por esta razón será también, como pretendo defender en el apartado correspondiente, que Kant señala a la mentira como una violación de un deber *con uno mismo*, en tanto la máxima del engaño tiende a interiorizarse y acaba por propiciar el autoengaño que acompaña siempre al mal moral en cuanto tal. Veremos también, al comentar MdS 431, que es por ello que incluso se asocia la propensión al autoengaño con la propensión al mal mediante referencias bíblicas, y que, como subraya M. Gregor<sup>395</sup>, es sólo por este autoengaño que la conciencia moral y la ley moral que en ella nos interpela son silenciadas por el amor propio, lo suficiente para que el ser humano se deje controlar por las inclinaciones.<sup>396</sup>

Ya desde el primer grado de mal moral, la debilidad de la voluntad, existe un cierto autoengaño, como han subrayado Broadie y Pybus: ante la fragilidad de nuestra posición moral, tendemos a presentarnos a nosotros mismos la máxima de nuestra acción como una excepción o como si nuestro motivo efectivo fuera aceptable ante el juicio moral.<sup>397</sup> La impureza en la motivación moral es igualmente engañosa porque podemos incluso sentir una falaz satisfacción moral por acciones que son conforme al

---

393 Cf. RGV 35.

394 Dulce María Granja da cuenta con mucha claridad de que el mal radical supone un mecanismo sutil de autoengaño, en cuanto el agente se considera como una excepción ante la ley moral. Granja relaciona esto, como pretendo hacer yo en los apartados siguientes, con el mandato kantiano para el autoconocimiento. Cf. GRANJA, Dulce Ma. "'Mal radical y progreso moral: ¿conceptos incompatibles en la teoría kantiana de la acción?'" en *Filosofía de la acción* (G. Leyva, comp.), Síntesis, Madrid, 2008, p. 379.

395 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 154.

396 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 155 y RGV 30 y 38..

397 Cf. BROADIE y PYBUS, "Kant on the Weakness of Will", en ed.cit., p. 411.

deber pero no son estrictamente *aus Pflicht* y por tanto carecen de auténtico valor moral. Incluso en la malignidad, como grado extremo de maldad posible para los hombres, existe un componente de autoengaño, en tanto el agente considera buena la generación de máximas moralmente reprobables, lo cual, dice Allison, es el tributo que incluso el peor de los vicios paga a la virtud: es por ello que incluso en casos extremos de un carácter corrompido puede seguirse exigiendo buena voluntad y una batalla moral mediante la virtud.<sup>398</sup>

La propuesta kantiana de la virtud es, pues, también la de un ideal de autotransparencia: la fortaleza moral supone, antes que otra cosa, la fuerza para no engañarse a uno mismo respecto de los propios fundamentos de determinación y para tampoco tenerse por justificado.<sup>399</sup>

La teoría kantiana de la imputación<sup>400</sup> exige que la propensión misma, que precede a todo acto, sea un acto. Es con libertad como se admite en el arbitrio una máxima suprema que subordina las inclinaciones sensibles a la ley o viceversa. De admitirse la máxima mala que condiciona la ley moral, el acto es un *peccatum originarium*<sup>401</sup>, y bajo dicha máxima se dan los actos malos concretos: el vicio o *peccatum derivativum*.<sup>402</sup> Mientras que la propensión originaria es inextirpable (y es por ello radical, atemporal e inteligible, persistente al menos como posibilidad, contingente pero

---

398 Cf. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., pp. 159-160. También Grenberg comenta el carácter de autoocultamiento del mal moral, Cf. GRENBERG, Jeanine, "What is the enemy of Virtue", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., p. 162.

399 Cf. RGV 76.

400 Cf. para rastrear este punto en su evolución en el pensamiento kantiano, VzM 288 -298.

401 Michalson ha subrayado el que Kant, con el uso de la expresión *peccatum originarium*, relacione su teoría del mal moral con la narración bíblica y la tradición cristiana, aun cuando ilustrados como Diderot y Rousseau la habían denostado. Michalson insiste también en que la postura kantiana frente al mal es fundamentalmente agustiniana. Cf. MICHALSON, Gordon E., *Fallen Freedom*, ed.cit., p. 16.

402 RGV 31.

innata<sup>403</sup>, concebida como contraída y por tanto culpable; *natural*, pero en un sentido en que ello no se opone a la *libertad*, sino más bien como un condicionamiento subjetivo del ejercicio de la misma<sup>404</sup>) el vicio, entendido como fenómeno, puede ser derrotado por la virtud.

El fundamento del mal radical no es atribuido a la sensibilidad del hombre o a sus inclinaciones naturales; es por ello que no se contradice aquí la propuesta de que nuestras diversas disposiciones (*Anlagen*) son buenas de suyo.<sup>405</sup> La *Religión* reitera que las inclinaciones no tienen una relación *per se* con el mal: el principal argumento para ello es que, al ser congénitas, de ser su constitución la explicación del mal, éste no sería imputable. Tampoco la razón legisladora es la causa de la corrupción moral, pues ello haría del ser humano un ser diabólico, que actuara mal por el mal mismo, lo cual, como ya se ha dicho, Kant rechaza porque implicaría la completa esterilidad de la ley moral en nuestro actuar.<sup>406</sup> Incluso el malvado al grado de la *Bösartigkeit*, que subordina del todo el incentivo moral a la inclinación, evita elegir el mal por sí mismo. Por tanto, reitero que al igual que los malvados ubicados en los grados inferiores, éste se autoengaña: se tiene por justificado.

La única explicación a priori que puede Kant ofrecer respecto de la propensión al mal (inaccesible a la experiencia, que constata el *Faktum* del mal pero no su fundamento) es la tendencia a incorporar el impulso de la sensibilidad en nuestras máximas (lo cual no

---

403 La conjunción de estos dos rasgos es probablemente la más compleja en la serie de paradojas respecto al mal moral. Cf. MICHALSON, Gordon E., *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, ed.cit., p. 31.

404 Cf. MICHALSON, Gordon E., *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, ed.cit., p.62.

405 Para una comparación con la exposición de estas mismas *Anlagen* en otros lugares del *corpus*, cf. MUNZEL G. Felicitas, *Kant's Conception of Moral Character*, ed.cit., p. 111.

406 Cf. RGV 30 y 35-37. Cf. sobre esto ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 150 y CARD, Claudia, "Kant's Moral Excluded Middle", en *Kant's Anatomy of Evil*, (S. Anderson-Gold y P. Muchnik, eds.), Cambridge University Press, New York, 2010, p. 76.

es exigido por la sensibilidad misma entendida en abstracto), presentándose como un posible motivo suficiente de la agencia racional, y condicionando y subordinando, por la debilidad de la naturaleza humana, al fundamento moral de determinación.<sup>407</sup>

Así, nos vemos de nuevo remitidos a la teoría kantiana de la acción y de la motivación racional para fincar el mal radical en esta omnipresente posibilidad de subordinar la ley moral al impulso sensible: la propensión al mal es precisamente propensión a esta inversión jerárquica de las motivaciones racionales, que como posibilidad no se puede eliminar, pero sobre la cual se puede prevalecer en la libertad que ofrece la virtud. Ésta –en este punto, de nuevo, entendida como *Tugendverpflichtung*– es la adecuación de la *Gesinnung* a la ley del deber<sup>408</sup>; la virtud es el propósito firme de actuar *aus Pflicht* en cuanto llega a ser prontitud o facilidad para ello (*Fertigkeit*).<sup>409</sup> Ésta es, pues, una facilidad para recuperar la pureza del fundamento de determinación del actuar: tener un carácter virtuoso supone que la ley sea motivo suficiente para el arbitrio, en un camino de progreso infinito que supone la progresiva "santificación de las máximas", como veremos en su momento. Kant supone que siempre hay, para el hombre, una regeneración posible, incluso para aquel que más ha introyectado las máximas malas y el autoengaño en su carácter; algunos pasajes de la *Religión* exigen una "revolución" del corazón<sup>410</sup> y parecen sugerir incluso la necesidad de la gracia divina para ello<sup>411</sup>,

---

407 Cf. MICHALSON, Gordon E., *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, ed.cit., p. 30.

408 Cf. RGV 192.

409 Cf. RGV 48.

410 Sobre esta "revolución" entendida como conversión, como renacimiento, cf. MICHALSON, Gordon E., "Kant, the Bible and the Recovery from Radical Evil", en *Kant's Anatomy of Evil*, ed.cit., pp. 57-73.

411 Cf. RGV 75. En este mismo sentido, también se puede cf. VzM 252, 294, 309, 349-350. En el tema de la gracia, Kant ha sido muy criticado (v.gr. por Barth y por Michalson) y ha sido calificado como pelagiano, aunque su postura al respecto es fundamentalmente ortodoxa y aún, más cercana al Catolicismo que al Luteranismo, como demuestra en un excelente y convincente trabajo MARÍÑA, Jacqueline, "Kant on Grace: a Reply to his Critics", *Religious Studies*, Cambridge University Press, 33, (1997), pp. 379-400.

pero cara al hombre como agente racional, lo único que cabe es presentar la resistencia de la virtud; no cabe descartar, por lo demás, que lo que para nosotros -al nivel del arbitrio y las máximas concretas de acción- es la progresiva lucha de la virtud, sea visto, al nivel inteligible de la *Gesinnung*, efectivamente como una revolución del corazón.<sup>412</sup>

En suma: la *Religión en los límites de la mera razón* (y sospecho que ello puede explicarse por la misma acotación que sugiere su título) no ofrece una explicación etiológica suficiente de la posibilidad del mal moral<sup>413</sup> –lo cual, en todo caso, es consistente con el aspecto incognoscible de la propia libertad humana.<sup>414</sup> El texto kantiano se limita a constatarlo como una facticidad, sin embargo contingente y por ello imputable, y a desmentir su adscripción a la sensibilidad o la constitución natural del hombre, atribuyéndolo más bien a una intrigante propensión a perturbar la jerarquía de

---

412 Cf. MICHALSON, Gordon E., *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, ed.cit., p.110. Michalson destaca también que, al insistir en la siempre presente posibilidad de la regeneración moral, Kant toma partida por Erasmo contra Lutero en las discusiones reformistas sobre la naturaleza caída, Cf. p. 75.

413 De modo que algunas de las críticas dirigidas a ella están del todo desviadas, en cuanto suponen que Kant pretende una explicación completa del mal. Sobre esto, cf. LOUDEN, Robert, "Evil Everywhere. The Ordinariness of Kantian Radical Evil", en *Kant's Anatomy of Evil*, ed.cit., pp. 93-115.

414 Cf. GMS 459 ss. La relativa ambigüedad de Kant al respecto de una explicación etiológica del mal ha dado lugar a interesantes debates entre sus comentadores. H. Allison, por ejemplo, propone a partir de algunos pasajes kantianos que la razón última del mal radical es nuestra finitud, de modo que la constatación del mal es sintética a priori. Ello explicaría, según Allison, que nuestra *Gesinnung* no pueda ser santa ni perfecta, sino sólo virtuosa; negar el mal sería tanto como negar la propia finitud y por ello esto equivaldría al "fanatismo moral" criticado en KpV 84 y 86. Cf. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 155. Allen Wood, en cambio, apuesta por una explicación del mal radical en la que juega un papel crucial la "sociable insociabilidad (expresión de la que nos ocuparemos más adelante y que aparece en IGA 20): son la competencia y los conflictos interpersonales lo que explicaría, en última instancia, la posibilidad del mal moral. Wood tiene a su favor que, como veremos al revisar el sistema de las virtudes y sus correspondientes vicios en MdS, los vicios más denostados por Kant son precisamente aquellos vinculados con alegrarse por el mal ajeno, envidiar a los demás, etcétera. Cf. WOOD, *Kant's Ethical Thought*, ed.cit. y "Kant and the Intelligibility of Evil", en *Kant's Anatomy of Evil*, ed.cit. Jeanine Grenberg, en un interesante estudio al respecto, propone que ambas perspectivas pueden unificarse, Cf. GRENBORG, *Kant and the Ethics of Humility*, ed.cit., pp. 31-42 y ante todo, para esta discusión Cf. RGV 93ss. Otro intento por conciliar ambas posturas puede verse en MUCHNIK, Pablo, "An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil", en *Kant's Anatomy of Evil*, ed.cit.

los fundamentos de determinación de la acción racional.

Ello le basta a Kant para explicar la necesidad, al menos al nivel de los dos primeros grados de maldad y de la *virtus phaenomenon*, de una fortaleza, de una prontitud para la resistencia y la lucha moral contra ese enemigo interior: esto es, la necesidad de la virtud entendida tal como se le hubo definido en la *Tugendlehre*.

### **3.2.2 La *Gesinnung* virtuosa como condición necesaria**

En capítulos anteriores hemos introducido ya el tema de la *Gesinnung* o disposición fundamental de ánimo.<sup>415</sup> La teoría kantiana de la acción, articulada en máximas, exige una decisión, y por tanto una máxima suprema (*oberste Maxime*) en términos de generalidad, y fundamental en términos de la orientación hacia el bien o hacia el mal: la subordinación de los impulsos sensibles a la ley moral o viceversa.<sup>416</sup> Esta máxima es la de la *Gesinnung*, entendida pues como un acto, como una opción fundamental y como el límite supremamente general en la teoría de la acción que hace de las máximas la

---

415 Hay también quien traduce el término *Gesinnung* como "intención" (así hace García Morente, quien también oscila entre las expresiones "sentido moral", "disposición moral de ánimo" o "sentimiento moral") o como "talante" (Aranguren). Otros (Cf. BILBENY, Norbert, *Kant y el tribunal de la conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 114 y 115) proponen la traducción "actitud moral", para enfatizar que no se trata de una intención concreta sino de una disposición moral estable que no se limita a un objeto determinado. Es por la dificultad de una traducción precisa que he estado acudiendo al término original alemán. Sobre los problemas para traducir *Gesinnung* al inglés, se puede cf. MUNZEL, Felicitas G., *Kant's Conception of Moral Character*, ed.cit., pp. XVI-XVII. María Schwartz, quien como ya hemos visto facilita la comprensión de la *Gesinnung* como máxima mediante una estructuración detallada de los diversos niveles de generalidad que éstas pueden presentar, advierte que en algunos pasajes (GMS 435, KpV 56, RGV 23 y 37), *Gesinnung* es usada prácticamente como equivalente de *Maxime*, aunque en realidad debe referirse sólo a las máximas más generales, propias del *existenzielle Wende* que la teoría kantiana de la acción efectúa en la *Religion en los límites de la mera razón*. Cf. SCHWARZ, *Der Begriff der Maxime bei Kant...*, ed.cit, p. 129ss.

416 Ya en GMS 400 se da un ejemplo de esta máxima supremamente general, en este caso con una *Gesinnung* corrupta: la máxima de seguir siempre las propias inclinaciones. En Mds 392 en cambio se habla de la máxima de seguir siempre la ley. RGV 31 explica que en esta decisión fundamental se refleja la estructura completa de la moralidad de cada agente.

"unidad semántica" de la inteligibilidad del actuar racional.<sup>417</sup> Este acto peculiar es tratado en la *Religión en los límites de la mera razón*, y su comprensión es presupuesta en la caracterización de la virtud que ofrece la *Metafísica de las costumbres*.

En la *Religión* se establece que la decisión fundamental de la *Gesinnung* es única y se refiere al uso considerado global y totalmente de la libertad. Ya que esta decisión está presupuesta en todos los actos concretos y particulares, debe ser concebida como atemporal; sin embargo, como hemos insistido, no deja de considerarse como un acto libre y por tanto imputable. Como en el caso de la temática del mal radical, con la que está íntimamente vinculada (pues es por el mal radical que nuestra *Gesinnung* puede estar corrompida y nos consideramos excepciones a la ley moral o justificamos la prioridad de los impulsos sensibles), nos topamos aquí con los límites de la comprensibilidad de la libertad misma: no podemos conocer el fundamento de esta disposición de ánimo ni podemos explicarla o derivarla de algún acto que tenga su lugar en el tiempo. Es por ello que esta *Gesinnung* puede ser considerada como "natural" para el ser humano, aunque de hecho forme parte del reino de la libertad, e incluso, de alguna manera, fundamente y preceda todo cuanto se decide en el ámbito de las acciones libres.<sup>418</sup>

Allison señala que, así como la distinción entre voluntad y arbitrio que ya hemos estudiado, la temática de la *Gesinnung* es propia de MdS y de la *Religión* y es uno de los puntos nodales de estas obras kantianas tardías.<sup>419</sup> En el *continuum* entre los diversos grados de generalidad de las máximas, la máxima de esta opción fundamental

---

417 Para profundizar sobre estas máximas supremas y por qué sólo hay dos opciones de máxima para la disposición fundamental del ánimo, cf. TIMMERMANN, *Sittengesetz und Freiheit...*, ed.cit., p. 153. Timmermann sugiere (n.3) que ya desde KrV A 850 B 878 Kant postula esta tesis de las únicas dos máximas supremas posibles para el comportamiento humano.

418 Cf. RGV 31.

419 Cf. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 93ss.

establece un límite que es a la vez una exigencia lógica y un requisito de imputabilidad. La *Gesinnung* es una disposición del agente (que bien podría llamarse "carácter", bajo la condición de que no se le confunda con el carácter empírico forjado en el tiempo mediante la *virtus phaenomenon*; sería en todo caso el carácter inteligible) que subyace a toda decisión particular y se refleja en cada una de ellas. Es, por tanto, el último fundamento subjetivo de la elección de las máximas.<sup>420</sup>

No se puede negar que existe una cierta tensión entre las afirmaciones simultáneas de que esta decisión fundamental es asumida libremente como forma de autoconstitución moral, y la tesis de que esta *Gesinnung* está siempre ya (es en este sentido que se dice que es atemporal) decidida al momento de actuar. Allison sugiere que el conflicto parece plantearse entre la formación libre del carácter –en el cual se considera la posibilidad de una especie de conversión y la exigencia de progreso moral– y una especie de fatalismo moral o de "proyecto fundamental sartreano".<sup>421</sup> La *Gesinnung* supone una *Denkungsart* radical, la definición del carácter inteligible y una forma de pensar fundamental de cada agente respecto de la ley moral. No se trata, sin embargo, ni precisamente de una especie de *héxis* aristotélica (porque no supone una modulación de la afectividad, lo cual para Kant es más propio del carácter empírico, que forja una *Sinnesart*, una configuración del sentir) ni de un proyecto fundamental al modo de algún existencialista, porque, como todo acto y objeto de elección, es un efecto del *Willkür* y por tanto cae bajo la normatividad de la ley que le da la *Wille*, la razón práctica misma. Tampoco es un determinismo fatalista porque la relación entre la máxima de la *Gesinnung*, las *Lebensregeln* bajo ella y la máxima concreta de cada acción en particular, es una relación de subordinación lógica, no de predeterminación causal. Como señala Allison, probablemente la mejor manera de entender la *Gesinnung* es al margen de planteamientos psicológicos y metafísicos: como un postulado de la

---

420 Cf. RGV 25.

421 Cf. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p.139.

razón práctica que es, a la vez, la condición de posibilidad de la imputación y de una vida concebida bajo categorías morales, la explicación de la posibilidad del mal y la necesidad y posibilidad de la virtud.<sup>422</sup>

No puede dejar de admitirse, sin embargo, la oscuridad de la tesis kantiana. A medio camino entre una exigencia sistemática, un requerimiento lógico, una reactualización de la *bíos aíresis* del mito platónico de Er<sup>423</sup>, y una particular versión anticipatoria de lo que después sería la controvertida temática teológica de la opción fundamental<sup>424</sup>, la idea kantiana de la *Gesinnung* es una de las más complejas de la filosofía práctica del pensador de Königsberg. Se trata de un tema límite, inmiscuido en el misterio mismo de la libertad; como apunta Sullivan, es consecuente que al ser una máxima suprema la *Gesinnung* sea hasta cierto punto incomprensible: explicarla supondría buscar un fundamento de decisión anterior a ella misma, lo cual sería contradictorio.<sup>425</sup> La conversión o revolución del corazón que Kant plantea como necesaria para la rehabilitación moral<sup>426</sup> se da justamente al nivel de la *Gesinnung* como disposición fundamental del ánimo; en cambio, al nivel de las máximas inferiores y contenidas en la *Gesinnung*, como hemos visto, lo que se exige es la lucha de la virtud.<sup>427</sup>

Lo más que puede decirse de esta orientación fundamental de la *Gesinnung* es que puede ser virtuosa, si prioriza la ley, viciosa si deja imperar el estímulo egoísta, y que no puede ser diabólica; que es incognoscible la determinación fundamental del ánimo

---

422 Cf. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., pp. 142-144.

423 Cf. *Rep.* X, 617d-619b.

424 Sobre la polémica de la opción fundamental como decisión que determina el ser del agente por completo, y sobre cómo puede comprenderse y utilizarse el concepto de opción fundamental en la teología moral, sin incurrir en el error de una teoría de la *sola* opción fundamental, se puede cf. NELLO FIGA, Antonio, *Teorema de la opción fundamental: bases para su adecuada utilización en teología moral*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995.

425 Cf. SULLIVAN, *An Introduction to Kant's Ethics*, ed.cit., p. 138.

426 Cf. RGV 47.

427 Cf. ROULIER, Scott M., *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature*, ed.cit., p. 4.

en tercera persona, y siempre dudosa y con elementos de opacidad en primera persona, lo cual no debe perderse de vista nunca en el ejercicio del juicio moral. Esto, como veremos, coincide con el hecho de que la conciencia moral (*Gewissen*) juzga al propio agente y a su máxima -no a las intenciones de los demás- y fundamentalmente lo acusa y castiga o indulta, no lo premia (en todo caso, le concede una *kalte Billigung*: una fría aprobación), en tanto nunca puede descartarse del todo la participación oculta de algún motivo del amor propio en la asunción de la máxima en cuestión.

Como ya he sugerido, la virtud es el camino de progreso moral, pero no de transformación de la disposición fundamental de ánimo: en palabras de la *Religi6n*, la *virtus phaenomenon* que forja el car6cter emp6rico es s6lo un cambio en las costumbres, no en el "coraz6n". 6ste requiere una conversi6n de la *Gesinnung*: una *Gesinnungswandel*, que aunque misteriosa en su origen, es siempre factible, pues como ya he dicho, para Kant, en tanto se debe, se puede.<sup>428</sup> No es demasiado claro lo que la *Religi6n* permite entrever respecto a esta conversi6n moral (que, adem6s de sus innegables resonancias teol6gicas, parece admitir la necesidad de una cierta participaci6n de la gracia, como ya dec6bamos<sup>429</sup>) y que parece aludir a un hecho meramente inteligible, a un peculiar acto intemporal de la voluntad pura. No se trata de una reforma paulatina sino de una transformaci6n que el propio Kant representa como un renacimiento o una nueva creaci6n. Aunque no pretendo profundizar en este tema de la revoluci6n de la disposici6n fundamental de 6nimo, s6 quiero puntualizar que esta visi6n kantiana de la "conversi6n moral" no supone en ning6n sentido una minusvaloraci6n de la virtud: siendo la *Gesinnung* atemporal, nuestra labor frente a tal decisi6n trascendental es, como se apresura a se6alar Kant en la propia *Religi6n*<sup>430</sup>, antes que nada expulsar el mal mediante la virtud, que por tanto no es mero autocontrol

---

428 Cf. RGV 50 y SCHWARZ, *Der Begriff der Maxime bei Kant...*, ed.cit., p. 135.

429 Aunque esto, por supuesto, puede discutirse, como hace SCHWARZ, *Der Begriff der Maxime bei Kant...*, ed.cit ., p.136.

430 Cf. RGV 190n.

prudencial sino un principio de libertad interna, si bien requiere por ello de una *Gesinnung* particular que configura un modo de pensar –*Denkungsart*– en el que están plenamente asumidos e interiorizados los elementos del juicio moral correcto.

Más adelante estudiaré la crítica kantiana a las visiones de la virtud como mecanismo o acostumbamiento, y en qué sentido se puede admitir que la virtud sea un hábito, desde la óptica del filósofo de Königsberg. Por el momento, lo que se debe señalar es que precisamente se niega que la virtud responda a un proceso mecánico porque requiere de la *tugendhafte Gesinnung*, que está por encima de todo proceso de condicionamiento empírico y que, por tanto, forma parte del mundo inteligible, es decir, del ámbito originario de la libertad.<sup>431</sup> Sólo si emana de esta *Gesinnung* libremente elegida, la conducta puede ser imputable; sólo la fortaleza que refleja la *tugendhafte Gesinnung* es auténtica virtud. Ello, me parece, está claramente expresado en el siguiente pasaje de la primera sección de la doctrina ética del método en *Tugendlehre*:

La capacidad moral del hombre no sería virtud si no estuviera producida por la *fortaleza* de la intención en la lucha con las poderosas inclinaciones contrarias. Es el producto de la razón práctica en la medida en que ésta, con conciencia de su superioridad (por la libertad) adquiere sobre ellas el poder supremo.<sup>432</sup>

Aunque habría mucho más qué decir de las ideas kantianas que, expuestas en la

---

431 Más adelante veremos cómo esta idea kantiana de que la virtud sólo puede ser tal en tanto esté informada por la *Gesinnung* correcta, la que prioriza la ley moral, le lleva a criticar el hábito aristotélico, que Kant entiende como una mera habituación mecánica.

432 MdS 477: "Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die *Stärke* des Vorsatzes, in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen, hervorgebracht wäre. Sie ist das Produkt aus der reinen praktischen Vernunft, so fern diese im Bewußtsein ihrer Überlegenheit (aus Freiheit) über jene die Obermacht gewinnt." Se traduce aquí *Gesinnung* como "intención", ya he advertido el problema de dicha traducción.

*Religión en los límites de la mera razón*, operan ya en el planteamiento de la *Doctrina de la virtud*, detengo en este punto la digresión para volver al texto de MdS, y ocuparme puntualmente de las condiciones que Kant establece, al nivel estético, para la adquisición de la virtud.

### **3.3 Las disposiciones estéticas de la receptividad del deber**

En mi opinión, tratamos ahora el tema más importante de cuantos se exponen en la Introducción específicamente dedicada por Kant a la *Doctrina de la virtud*. El apartado requiere algunas aclaraciones conceptuales ya desde su título: "Prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general" (*Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt*).

Kant habla aquí de "pre-nociones" o "pre-conceptos" (*Vorbegriffe*) en el sentido de requisitos previos para la recepción subjetiva del deber. Podría hablarse también de "precondiciones" de la receptividad del deber. No se trata, pues, del principio moral entendido objetivamente (del cual se ocuparon ya la GMS y -de un modo más cercano a lo que ahora tratamos, por su consideración del sentimiento de respeto-, la KpV), sino de las condiciones para que los seres humanos (retomamos aquí el carácter ya antropológico, o mejor, antroponómico de MdS, como hemos dicho en apartados anteriores) seamos capaces de reconocer dicho principio moral y actuar en consonancia con él.

El carácter de estos requisitos o presupuestos para la aprehensión de nuestros deberes está perfilado tanto por la referencia a lo estético (*ästhetisch*) como por la referencia a la receptividad (*Empfänglichkeit*).<sup>433</sup> En la coincidencia de los dos términos se aclara el

---

433 Hutter subraya, remitiendo a ApH 140, que el término *Empfänglichkeit* en Kant supone siempre

significado del primero: "estético" alude a aquello que tiene que ver con la receptividad de nuestro ánimo o alma (*Gemüt*). Es en este mismo sentido, de hecho, que se usa el término en la *Estética trascendental* de KrV, donde se exponen las condiciones de posibilidad de la percepción sensible (espacio y tiempo como formas puras de la sensibilidad), pero no debe entenderse de modo reducido a la sensación, sino a la sensibilidad y receptividad subjetivas en general; tampoco ha de caerse en el malentendido respecto a KU, obra en la que a menudo se piensa que lo estético se refiere solamente al ámbito de la belleza natural y artística, cuando en realidad se refiere al aspecto receptivo-subjetivo de la capacidad de juzgar, es decir, al *sentimiento* (*Gefühl*) en sentido pleno. Como ha subrayado Wieland<sup>434</sup>, el uso kantiano de la palabra "estética" no debe confundirse con una pretendida ciencia o estudio sistemático de lo bello -que el pensamiento del propio Kant muestra como imposible, ante la ausencia de conceptos en el juicio de gusto- ni reducirse a una doctrina de la sensación, sino que refiere de modo amplio -y acorde a su etimología original, *aisthesis*- a la sensibilidad<sup>435</sup>, incluyendo el ámbito del sentimiento y tomando el ejemplo del juicio de gusto y de la belleza porque es ahí donde resulta más notoria la vinculación entre este ámbito del sentimiento y el de la facultad de juzgar (*Urteilkraft*), ya que en el caso del juicio de gusto, ante la falta de concepto, es más evidente el *a priori* emocional del juicio en tanto el sentimiento es generado por una modificación del sujeto mismo, plenamente subjetiva y el objeto funciona sólo a modo de "gatillo" para desencadenar

---

una dimensión receptiva; mientras que el término para facultad, *Vermögen*, está incluso gramaticalmente relacionado con la actividad (por su relación con *mögen*). Las predisposiciones estéticas no son facultades por ser principalmente receptivas y por no encontrarse sujetas al arbitrio del agente. Cf. Axel HUTTER, *Das Interesse der Vernunft*, ed.cit.,p. 100. Mencionada esta aclaración terminológica de Hutter, ha de tenerse en cuenta que Kant no es estricto en el uso de la terminología y hay momentos en los que habla de facultades pasivas con el término de las activas; por ejemplo, la sensibilidad es normalmente señalada como una *Fähigkeit* (KrV A19, B33: "Die Fähigkeit (Rezeptivität) Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*") pero en otros contextos se alude a ella como una *Vermögen*.

434 Cf. WIELAND, Wolfgang, *Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilkraft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001, p.39.

435 Cf. la nota de Kant en KrV A 21, B 35.

el libre juego de facultades que caracteriza dicha experiencia valoradora de belleza. Ésta es, pues, la experiencia de una prestación reflexiva del juicio, un efecto del juicio reflexionante relacionado con algún objeto empírico externo pero no determinado por él, sino más bien acompañado por un *Gefühl* correspondiente. Como veremos, algo similar ocurre en el caso de estas prenociones que configuran lo que algún autor, retomando una expresión kantiana, enfatizaría como "estética de las costumbres" o "estética de la moral"<sup>436</sup>: tampoco aquí se trata de un sentimiento que esté determinado por lo empírico, sino de una receptividad generada por la propia ley moral en nuestro ánimo, mediante la cual aquélla es efectiva para interpelar y motivar a éste último, en la consideración del ser humano como un ser que no se mueve por meras razones abstractas sino que encuentra su acción vinculada siempre ya con la esfera de la emotividad.<sup>437</sup>

Podría pensarse que la necesidad de estas precondiciones estéticas supone una concesión, por parte de Kant, a las condiciones empíricas de captación y realización del deber. Pero, como ha insistido Barbara Herman, esta objeción supone una confusión: lo que la ética crítica defiende es el carácter no empírico de la ley moral *en cuanto a su* autoridad, no en cuanto a su eficacia.<sup>438</sup> De modo que estas prenociones no son en modo alguno contradictorias con lo que la ética kantiana tiene de propio. Y es por ello también que Kant, destacando el elemento reflexivo de las predisposiciones estéticas para la receptividad del deber, acota que "la conciencia de ellas no es de origen empírico, sino que sólo puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto

---

436 Cf. RECKI, Brigitte, *Ästhetik der Sitten: die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.

437 Este último punto está bien desarrollado en WOOD, Allen, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2008, p.34, aunque me parece riesgoso el que Wood prescinda hablar de "prenociones estéticas" y simplemente hable de ellas como "sentimientos" (*feelings*). Como veremos, ello es aún más impreciso respecto de la conciencia moral.

438 Cf. HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., p. 11.

de la misma sobre el ánimo”.<sup>439</sup> La aclaración me parece muy relevante: en función de la perspectiva desde la cual se les contemple, estas predisposiciones pueden ser vistas como *naturales* -en el sentido de siempre pre-dadas, y contenidas dentro del concepto de naturaleza humana-, y como el aspecto subjetivo-posibilitante de la experiencia metafísica -la inserción de lo inteligible en lo fenoménico- que supone el *Faktum de la razón* (en tanto es por ellas precisamente que la moralidad se presenta al sujeto y le da a conocer así su libertad). De modo que las predisposiciones estéticas para la receptividad del deber representan un punto nodal en la filosofía kantiana en su conjunto: una conjunción entre naturaleza y libertad. En este sentido apunta también Baxley cuando señala que en las predisposiciones estéticas es imposible separar razón y sensibilidad y propone entenderlas como tendencias volitivas *sui generis*.<sup>440</sup>

Así, Kant puede definir estas "predisposiciones" como "predisposiciones (*praedispositio*) del ánimo, *estéticas* pero naturales a ser afectado por los conceptos del deber”.<sup>441</sup> Reitero que vale la pena subrayar ese reconocimiento, por parte de Kant, del carácter "natural" de estas disposiciones: si, como vimos en el capítulo anterior, la *Gesinnung* es la máxima más general en el ámbito de la libertad, y las exigencias sistemáticas de la teoría kantiana de la acción obligan a plantearla como un acto de decisión atemporal y fundamental, nos encontramos ahora en el otro extremo del espectro del pensamiento kantiano: en un punto cuasi-naturalizante, que nos muestra que el filósofo de Königsberg (como a su modo hacen otros grandes pensadores morales, como el mismo

---

439 MdS 399: "Das Bewußtsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs; sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzen, als Wirkung desselben aufs Gemüt, folgen”.

440 Cf. BAXLEY, A.M., *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, ed.cit., p.146. Encuentro, sin embargo, la expresión "tendencias volitivas" (*volitional tendencies*), un tanto ambigua.

441 MdS 399: "Sie sind insgesamt *ästhetisch* und vorgehende, aber natürliche Gemütsanlagen (*praedispositio*), durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden...” Corrijo ligeramente la traducción de Conill y Cortina porque, me parece, en la sintaxis de su versión del pasaje se hace confusa la relación entre el término latino y la palabra *Anlagen*.

Aristóteles en su recurso a las virtudes naturales<sup>442</sup>) reconoce la necesidad de una serie de condiciones naturales, universales y ya siempre pre-dadas al agente moral, que en principio pueden darse por supuestas como elementos indispensables y posibilitantes del juicio moral. Son, así, disposiciones naturales en cuanto a su posesión, pero la conciencia de ellas es, como hemos visto en el pasaje citado más arriba, *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).<sup>443</sup>

No hay, pues, un deber de adquirirlas (pues ello generaría una regresión al infinito en la argumentación kantiana: ¿cómo podría reconocerse el deber de adquirirlas, si mediante ellas se reconoce el deber?) puesto que contamos con ellas "naturalmente", pero sí habrá, en el marco de lo libre y por tanto de lo imputable, un deber de cultivarlas, de formarlas y de propiciar su efectividad:

Tenerlas no es obligatorio, porque están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad (...) no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas.<sup>444</sup>

---

442 Para esta comparación, cf. PÉREZ QUINTANA, Antonio, "Una disposición natural al bien", en Aramayo-Oncina, *Ética y antropología: un dilema kantiano...*ed.cit.,p. 95.

443 Cf. Sobre el *Faktum* de la razón KpV 31,42,43,47,55,91,104; cf. También BECK, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, ed.cit., p.166. No profundizo en la interpretación del *Faktum*, pero dejo apuntado que lo considero en los dos sentidos posibles: como *datum absolutum* -en tanto *fáctico*- y también en el sentido de *genitivus explicativus*: como un producto de la actividad de la razón misma. Sobre esto y su relación con los temas de esta tesis se puede Cf. WIMMER, Reiner, "Homo noumenon: Kant's Praktisch-Moralische Anhtropologie" en *Kant's Metaphysik und Religionsphilosophie* (Norbert Fischer, Hg.), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004, pp. 347-390 y también TIMMERMANN, J., *Sittengesetz und Freiheit*, ed.cit., p. 38.

444 MdS 399: "...welche zu haben es keine Verbindlichkeit gibt: weil sie als *subjektive* Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objektive Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen (...) welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann sondern die jeder Mensch hat, und kraft deren er verpflichtet werden kann"

Reitero que me parece sumamente sugerente que Kant reconozca este elemento natural, sujeto a elaboración reflexiva, en el aspecto material, diacrónico y efectivo de su ética: se trata de un modo de reconocer que, para el ser finito del hombre, el ámbito de la emoción, de la receptividad, e incluso a su modo de la vulnerabilidad, no puede soslayarse en las consideraciones morales. Si bien me parece que ello debería ya quedar indicado desde el tratamiento del sentimiento de respeto en KpV, es la *Tugendlehre* la que lo aborda más franca y claramente, precisamente con estas predisposiciones estéticas para la receptividad del deber.

También queda claro con estos pasajes que, como ha dicho Paul Guyer, la *Metafísica de las costumbres* ofrece una consideración del aspecto que hoy llamaríamos "psicológico" de la ética del deber<sup>445</sup>: estas capacidades ya siempre presupuestas en el agente moral cubren de algún modo ese frente de la explicación kantiana que no es, en la posesión misma de estas capacidades, trascendental, sino natural o psicológico si se quiere, aunque permiten una aproximación trascendental al ámbito práctico. Así, reitero también que el contar con estas predisposiciones posibilita la vivencia del *Faktum* de la razón práctica referido en KpV. Al ser receptivas de la ley moral, presentan una faceta trascendental y posibilitan la inserción del plano de lo inteligible -del horizonte del sentido- en el plano de la causalidad natural.<sup>446</sup>

Me parece que a la luz de estos pasajes –incluso de un modo más contundente que a lo que se pueda llegar en las discusiones frecuentes sobre la posible sobredeterminación de las máximas<sup>447</sup> o la supuesta frialdad en los ejemplos morales que ofrece Kant en la

---

445 Cf. GUYER, Paul, *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*, Cambridge University Press, New York, 1996, p. 365.

446 Cf. VIGO, Alejandro, "Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatische Überlegungen zu Kant", promanuscripto.

447 De hecho, pienso –como GRENBERG J., *Kant and the Ethics of Humility...*, ed.cit., p. 95-

GMS- queda zanjada la discusión respecto a si Kant considera o no la importancia del sentimiento como elemento valorativo en el juicio moral. La respuesta es sin duda positiva: 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.

Vuelvo ahora a lo que se relaciona más directamente con nuestro estudio de la *Tugendlehre*: el hecho de que estas precondiciones estéticas sean cultivables, y de hecho sea un deber el cultivarlas, 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 para moldear las disposiciones temperamentales y afectivas desde la libertad.

El carácter libre –no hablo ya del trascendental al nivel de la *Gesinnung*, sino del carácter práctico que se propone en la *Antropología*- se forma a través de la adquisición de virtudes, y así permite la consideración progresiva, diacrónica y formativa de la ética kantiana, que por tanto sólo puede ser acusada de formalismo, atemporalidad y vacuidad desde una perspectiva muy parcial e incorrecta. La formación del carácter es compatible con la perspectiva de una ética de máximas, puesto que éstas, como hemos dicho ya, permiten, en sus diversos grados de generalidad y por la fuerza con que se dé asentimiento a las máximas más generales que sean acordes con la ley moral, una especie de "jurisprudencia moral", que al afectar las precondiciones estéticas del sujeto de manera estable, dan lugar a la virtud y a un carácter bien formado; de modo

---

que las diversas discusiones sobre la posible sobredeterminación de las máximas de acción en Kant resultan superfluas ante la teoría de la virtud que se expone en la *Tugendlehre*: asumida la virtud, pierde sentido la discusión sobre si en la máxima moral se puede añadir una motivación afectiva a la motivación estrictamente racional que funciona como *Bestimmungsgrund* de la acción moral, porque la virtud supone que la razón ha quedado internalizada y asumida en el afecto, en el carácter de la persona virtuosa, y así, en la persona misma. Sobre la sobredeterminación, se puede cf. también HERMAN, B., *The Practice of Moral Judgement*, ed.cit., cap. I.

recíproco, será de ese carácter de donde emanen las máximas de acción (es por ello, como veremos, que en el deber del autoconocimiento se exige una reflexión y autodistanciamiento crítico no sólo sobre la propia acción sino sobre el propio carácter).<sup>448</sup>

Me parece también que, con el tratamiento de estas prenocios estéticas, Kant ofrece ya lo que algunos comentaristas han señalado como necesario para que el imperativo categórico funcione adecuadamente como principio de deliberación moral: para ello, las máximas a evaluar han de ser adecuadamente formuladas, y ello presupone ciertas capacidades para identificar aspectos y reglas de relevancia moral (lo que Herman llama *rules of moral salience*).<sup>449</sup> Kant ofrece, como veremos, precisamente en este punto de la *Tugendlehre* un comentario respecto a dichas capacidades, que en su recuento son: el sentimiento moral (*moralisches Gefühl*), la conciencia moral (*Gewissen*), el amor al prójimo (*Liebe des Nächsten*) y el respeto a uno mismo o autoestima (*Achtung für sich selbst – Selbstschätzung*).

### **3.3.1 El sentimiento moral**

El carácter reflexivo de esta disposición queda claro desde las primeras líneas con que

---

448 Encuentro este tema tratado con mucha claridad en GRENBERG, J., *Kant and the Ethics of Humility...*, ed.cit., p. 98.

449 Cf. HERMAN, Barbara, *The Practice of Moral Judgement*, ed.cit., cap. IV. También Ana Marta González subraya que dichas reglas de "relevancia moral" se corresponden con las prenocios estéticas para la receptividad del deber, cf. *Culture as Mediation...*, ed.cit., p. 280 y lo mismo se sugiere en TORRALBA, José María, "La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción", en *Tópicos*, No. 41 (dic.2011), pp. 17-61. Por su parte, LOUDEN, R. *Kants Impure Ethics*, ed.cit., p. 22, alude también a estos presupuestos señalados por Herman y subraya que su uso presupone conocimientos sobre el mundo y sobre el hombre con significación normativa. La exigencia de estos conocimientos empíricos la he tratado ya antes. Para una crítica matizada a estas "reglas de relevancia moral" propuestas por Herman, se puede cf. FRIERSON, Patrick, "Kantian Moral Pessimism", en *Kant's Anatomy of Evil*, ed.cit., pp. 33-56.

Kant lo describe: se trata de una capacidad natural de receptividad, pero cuya alteración sigue a la ley moral y no a la inversa, por lo que este tratamiento tiene plena continuidad con lo dicho en las obras morales anteriores y con el planteamiento crítico en su conjunto. Incluso ha dicho algún comentador que el respeto (*Achtung*) de la *Fundamentación* y de la *Crítica de la razón práctica*<sup>450</sup> es sinónimo de este sentimiento moral, aunque en el concepto de respeto se resume y sintetiza un efecto complejo de placer (por el reconocimiento del mundo inteligible) y de dolor (por nuestra labilidad y finitud ante dicho mundo), que en el concepto de sentimiento moral tal como es expuesto en MdS se analizan por separado y en relación con nuestra afectividad en general.<sup>451</sup>

---

450 Cf. KpV 76, GMS 400.

451 Cf. GUYER, Paul, *Kant and the Experience of Freedom*, ed.cit., p. 358. El análisis y explicitación que hace Kant del sentimiento moral en MdS, cuando podría haberlo dado por visto por lo dicho ya en KpV, podría explicarse por la célebre crítica de Schiller, a la que se respondería en la *Doctrina de la virtud* y por lo que se justificaría este tratamiento detallado del *moralisches Gefühl*. Así lo sugiere Mary Gregor, en la introducción a la edición de LUDWIG, XXXIV, n.5. Timmermann coincide en que el tratamiento del sentimiento moral en la *Tugendlehre* es más amplio que el tratamiento del *Achtung für Sittengesetz* en el resto de las obras morales de Kant, porque en el pasaje de MdS se incluye una aproximación a la presencia de placer o displacer por la posesión de la virtud o la falta de ésta (Cf. TIMMERMANN, *Sittengesetz und Freiheit*, ed.cit., p. 190, n. 3). Lo mismo L.W. Beck reconoce que el tratamiento de MdS es más claro; aunque los abordajes del respeto en KpV y MdS son perfectamente consistentes entre sí en MdS habría un énfasis en la receptividad - *Empfänglichkeit*-, en la potencialidad, y no en el estado actual de conciencia cuando uno es interpelado por la ley moral; Beck propone además que Kant parece llamarle respeto (*Achtung*) cuando lo que quiere subrayar es su efecto humillando al egoísmo, y le llama más bien sentimiento moral (*moralisches Gefühl*) cuando quiere destacar su lado positivo e capacidad de cumplimiento de la ley moral. (Cf. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, ed.cit., p. 222-224). También otros autores, como el hermeneuta francés Paul Ricoeur, se han detenido en este pasaje subrayando que, en él, Kant hace justicia al aspecto receptivo-sensible del respeto como motivo en la conducta humana, aunque Ricoeur reprocha a Kant el no haber sacado suficiente partido de este reconocimiento (Cf. RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982, pp.96-97). Otros autores han replicado que Kant sin duda hace justicia a este aspecto de una teoría de la motivación, p.ej. PÉREZ QUINTANA, Antonio, "Una disposición natural al bien", en Aramayo-Oncina, *Ética y antropología: un dilema kantiano...*ed.cit., p.120. Cf. finalmente GUYER, Paul, "Moral feelings in the *Metaphysics of Morals*", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., p. 138, donde se profundiza en la psicología moral más desarrollada que ofrece la *Tugendlehre* respecto de las obras anteriores: una de las razones de este progreso es que este sentimiento moral será intengrado en una "etiología fenoménica de la acción", en relación con las otras precondiciones estéticas enumeradas.

Este último, como sentimiento, alude a una afección que se ofrece precisamente en términos de placer (*Lust*) o displacer (*Unlust*), y como efecto de una prestación reflexiva, se genera en la comparación de lo mandado por la ley con la máxima de la propia acción y por tanto con uno mismo: "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."<sup>452</sup>

Esta capacidad de ser afectados por la comparación entre lo mandado por la ley y la máxima de nuestra acción está ya presupuesta en el tratamiento kantiano del respeto en KpV -donde se dice que el respeto como sentimiento moral es la propia ley moral considerada desde su aspecto subjetivo<sup>453</sup> - pero no es analizada del modo en que se hará en la *Doctrina de la virtud*. Como se dice del sentimiento de respeto en la segunda *Crítica*, en este caso se reiterará que se trata de un sentimiento que no fundamenta la evaluación moral (nada será 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. Kant también aprovecha este sucinto pasaje para distinguir este sentimiento de aquellos que acompañan al juicio de gusto; a diferencia de éstos (siempre desinteresados respecto de la existencia de su objeto y en el plano de su mera representación), el sentimiento moral

---

452 MdS 399: "Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust bloß aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze."

453 Cf. KpV 76. Timmermann subraya que el problema con el sentimiento de respeto es justamente que, en tanto sentimiento, no puede ser propiciado desde el mero arbitrio. Esto se resuelve con esta precondition estética que supone que todos los agentes racionales tienen la disposición para el respeto originalmente en sí mismos de manera natural, ello permite cultivarlo y fortalecerlo, precisamente mediante la acción buena, mediante la virtud, en un ir y venir o círculo virtuoso entre la precondition estética y el actuar moral. Cf. TIMMERMANN, *Sittengesetz und Freiheit*, ed.cit., pp. 193-199.

toma un interés en la acción misma y en su efecto como el fin mandado por la ley.<sup>454</sup>

El pasaje a tratar reitera que no existe obligación de tener este sentimiento moral o de adquirirlo, por el problema de la regresión al infinito expuesto anteriormente (sólo mediante el sentimiento moral podríamos percibir el desagrado propio de no contar con un supuestamente obligatorio sentimiento moral...) y se reafirma la apuesta por una consideración natural-fáctica -en el sentido de pre-dada, pre-supuesta- de estas capacidades morales<sup>455</sup>, que permite suponerlas en todo ser humano y partir de ellas para el enjuiciamiento moral: al sentimiento moral "todo hombre (como ser moral) lo tiene originariamente en sí; la obligación se limita a *cultivarlo* y a fortalecerlo incluso, a través de la admiración de su origen insondable".<sup>456</sup> La labor de la crítica filosófica es precisamente ésta: la de mostrar dicho origen insondable "mostrando cómo se produce precisamente de la manera más intensa, separado de todo estímulo patológico y en su pureza, por la mera representación racional".<sup>457</sup>

Así, Kant retoma la idea, ya expuesta desde GMS<sup>458</sup>, de que aun cuando la labor de dilucidación que realiza la filosofía sobre la moral no puede pretender revolucionarla ni fundarla de cero, sino solamente aclarar de modo teórico sus fundamentos, también

---

454 Cf. MdS 399.

455 Más adelante dirá Kant, reforzando esta idea de la receptividad moral como algo dado por la naturaleza, que "no hay ningún hombre que carezca por completo de sentimiento moral, porque en el caso de que careciera por completo de receptividad para esta sensación, estaría moralmente muerto" (MdS 400: "Ohne alles moralisches Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich tot")

456 MdS 399: "ein jeder Mensch (als ein moralischer Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu *kultivieren* und selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprung zu verstärken". Modifico la versión de Conill y Cortina porque ésta, al traducir "...a fortalecerlo incluso, admirando su origen insondable", pierde el sentido de que es la admiración (*Bewunderung*) de la ley moral como propia del mundo inteligible, el medio para el fortalecimiento del sentimiento moral al que se alude como obligatorio.

457 MdS 400: "...daß gezeigt wird, wie es, abgesondert von allem pathologischen Reize und in seiner Reinigkeit, durch bloße Vernunftvorstellung eben am stärksten erregt wird."

458 Cf. GMS 405.

tiene una importancia propiamente moral al enfrentar la dialéctica natural que nos lleva a tratar de adaptar los fines de la moralidad a los del egoísmo y del amor propio: la filosofía crítica permite aislar lo estrictamente moral, y así fortalece y agudiza nuestra receptividad del sentimiento moral, desempeñando un papel de relevancia práctica.<sup>459</sup>

Kant sale al paso de inmediato a la posible confusión entre la propuesta empirista de un "sentido moral"- que permitiría distinguir lo bueno de lo malo mediante cierto tipo de percepción no fundada en un juicio previo de la razón- y su propia admisión de un sentimiento moral. Lo hace mediante una necesaria justificación terminológica:

No es conveniente llamar a este sentimiento (*Gefühl*) *sentido* moral (*eines moralisches Sinn*), porque con el término <<sentido>> se entiende por lo común una facultad teórica perceptiva, referida a un objeto; por el contrario, el sentimiento moral (como el placer y el desagrado en general) es algo meramente subjetivo, que no suministra conocimiento (...) carecemos de un *sentido* especial para lo (moralmente) bueno y malo, igual que carecemos de un sentido semejante para la *verdad* (...) lo que hay es *receptividad* del libre arbitrio para ser movido por la razón pura práctica (y su ley), y a esto es a lo que denominamos sentimiento moral.<sup>460</sup>

Así, debe hablarse de sentimiento porque, como se deja claro en KU, éste se refiere a una alteración interna del propio sujeto, a una experiencia originada por una prestación

---

459 Cf. GMS 405.

460 MdS 400: "Dieses Gefühl einen moralischen *Sinn* zu nennen ist nicht schicklich; denn unter dem Wort *Sinn* wird gemeinlich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden: dahingegen das moralische Gefühl (wie Lust und Unlust überhaupt) etwas bloß Subjektives ist, was kein Erkenntnis abgibt (...) Wir haben aber für das (sittlich-) Gute und Böse ebensowenig einen besonderen *Sinn*, als wir einen solchen für die *Wahrheit* haben (...) sondern *Empfänglichkeit* der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz), und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen".

reflexiva en la que se revelan las relaciones entre las facultades del mismo, y no al conocimiento de un objeto externo: el sentimiento moral es la receptividad para el mandato de la ley y no una especie de intuición respecto de lo malo o lo bueno que funcionaría por detrás de dicha ley.

### 3.3.2 La conciencia moral

Si antes he dicho que, en mi opinión, el apartado sobre las prenociones estéticas para la receptividad del deber es el punto crucial de la Introducción específica a la *Tugendlehre*, y uno de los más importantes de la obra que nos ocupa, ahora nos encontramos con la más interesante e importante de dichas precondiciones estéticas: la conciencia moral<sup>461</sup>, tal como se le aborda en el pasaje clave para el desarrollo de una teoría de la conciencia moral (*Gewissenslehre*) en Kant.

Dicha teoría se enfrenta a diversas dificultades: no sólo al laconismo kantiano en MdS, donde no se articula la relación de la conciencia con la facultad de juzgar tal como cabría esperar, sino además a la necesidad de ciertas aclaraciones terminológicas y conceptuales que, de no hacerse, pueden generar confusiones serias respecto a lo dicho por Kant (como sucede en el punto en donde el filósofo de Königsberg afirma que no existe la conciencia errónea) y, sobre todo, al problema de que la noción de conciencia moral en Kant evolucionó de una manera particular, desde sus obras precriticas y las *Lecciones de filosofía moral*, hasta el escrito sobre la *Religión*, y finalmente en la *Doctrina de la virtud*, en donde encuentra su mayor concreción.<sup>462</sup>

---

461 No me detendré en distinguir la conciencia moral (*Gewissen*) de la conciencia que podríamos llamar "teórica" (*Bewußtsein*) y que nos obligaría a tratar tanto la apercepción- como autoconciencia trascendental que puede acompañar todas las representaciones- como la autoconciencia empírica o psicológica que se da en el seguimiento del sentido interno. Ello me desviaría de los objetivos del presente trabajo. Remito sin embargo a algunos comentarios al respecto en BILBENY, N., *Kant y el tribunal de la conciencia*, ed.cit. p. 25.

462 Como se verá en las líneas siguientes, Kant se había ocupado ya de la conciencia antes de la

No expondré el tema del desarrollo evolutivo de la noción de conciencia en Kant *in extenso*: señalaré solamente, de la mano de autores como Norbert Bilbeny y Wilhelm Heubült, la relevancia de una de las lecciones de filosofía moral ubicada entre 1773 y 1777, como antecedente para el tratamiento de la *Tugendlehre*. En dicha lección, la conciencia aparece tratada como un instinto (*Instinkt*) para enjuiciarse a uno mismo según leyes morales.<sup>463</sup> Ello podría resultar muy confuso, y en un malentendido extremo, convertir a Kant –al menos al Kant precrítico– en un empirista más que haría depender el juicio moral de una condición meramente empírica. Sin embargo, como ha señalado acertadamente Paul Arthur Schilpp en su estudio sobre la ética precrítica de Kant, este tratamiento de la conciencia como un instinto sólo quiere decir lo que hemos apuntado ya: que 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

---

*Tugendlehre*; con ello desmiente a Allen Wood, quien en "The final Form of Kant's Practical Philosophy", (en ed.cit., p. 17) dice que de las cuatro precondiciones subjetivas de receptividad para el deber, el respeto es la única de la que Kant se había ocupado antes de la *Metafísica de las costumbres*. También hay algunas *Reflexiones* que abordan el tema de la conciencia moral; por ejemplo, 6584 (la *Gewissen* compara las acciones con los principios que deben regirlas), 6678 (donde se habla, en consonancia con las *Lecciones*, de la conciencia como un instinto moral, lo mismo 6863 y 7181), 6815 (tener conciencia es ser sincero en la imputación de los propios actos, se plantea ya la imagen tribunalicia donde la conciencia es un jurado, el entendimiento es el legislador, la facultad de juzgar el acusador y procurador y la razón es el juez), y 7167 (donde se insiste en distinguir los reproches de la conciencia moral de las recriminaciones de la sagacidad, que pueden ser tan amargas como aquellos).

463 VzM 97, 351, 353. En las mismas *Lecciones*, parece contemplarse también la caracterización de la conciencia como *Trieb* o impulso, aunque con la aclaración de que no es un impulso que pueda ejercerse a voluntad. Fichte hablará después expresamente de la conciencia como un *moralischer Trieb* y radicalizará de varias formas el tratamiento kantiano de la conciencia, hasta el punto en que es su exigencia la que conlleva creer en la realidad del mundo y de otros agentes morales (en Kant la realidad del mundo externo no cuenta como un postulado práctico de este tipo); además, Fichte pasará sin solución de continuidad del nivel de esta conciencia como impulso moral al del Derecho y el Estado de una manera distinta a la kantiana, que en ese sentido cuida más las distinciones entre estos planos; todo esto se expone en VIGO, Alejandro, "Conciencia moral y destinación del hombre. La radicalización de un motivo kantiano en el pensamiento de Fichte", en *In umbra intelligentiae: Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz* (A. L. González- Ma. I. Zorroza, eds.), EUNSA, Pamplona, 2011, pp. 873- 894.

siempre ya, antes de cualquier decisión o evaluación moral.<sup>464</sup>

Podemos notar ahora por qué Kant ha forjado, para el momento de redacción de la *Tugendlehre*, el concepto específico de las "prensiones estéticas...", en busca de una mayor claridad en la exposición de la especificidad de fenómenos irreductibles, como la propia conciencia moral.<sup>465</sup>

Este "instinto" en las *Lecciones* funciona ya a modo de un tribunal o foro interno<sup>466</sup>, y no meramente para dilucidar la moralidad de la acción realizada o por realizar, sino para acusar y ejecutar una sentencia, señalando culpas y exigiendo arrepentimiento y retribución en lo posible. Así, la conciencia no es la ley (que viene dada por la razón práctica en su pureza legislativa, *Wille*), sino el tribunal en el que se confronta la máxima de acción con esta ley; de hecho, al juzgar las acciones según la pureza de la intención, la conciencia sería "el tribunal divino en nosotros" (*göttlicher Gerichtshof in uns*)<sup>467</sup>, del cual nunca podemos escapar. Subrayo la paradoja de un instinto que alcanza esta relevancia y que es caracterizado por términos que podrían sugerir una fundación sobrenatural del juicio moral, con la que, sin embargo, Kant no se compromete: lo divino aquí del tribunal de la conciencia es su irreductibilidad y su autoridad en la evaluación de la disposición interna, de la *Gesinnung*. No se trata de que sea Dios

---

464 Cf. SCHILPP, P., *La ética precrítica de Kant*, ed.cit., p. 203.

465 Por ello Anderson señala que sólo en la MdS, con todo el aparato conceptual del que Kant dispone en esta obra, podía desarrollarse adecuadamente la teoría kantiana de la conciencia moral, Cf. ANDERSON, Georg, "Kants Metaphysik der Sitten – ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule", ed.cit., p.60.

466 Ésta es, por supuesto, una metafórica paradigmáticamente kantiana, lo cual no supone que Kant confunda el plano del juicio moral con el del jurídico -como han querido atribuirle algunos críticos- ni en este contexto ni en el de la *Crítica de la razón pura*. Sobre las metáforas judiciales en Kant se puede cf. WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 185.

467 Cf. VzM 296. Andreas Noordraven señala que esta idea tribunalicia de la conciencia moral está presente en Baumgarten, en algunas fuentes estoicas y podría remitirse hasta la tragedia griega. Cf. *Kants Moralische Ontologie: Historische Ursprung und systematische Bedeutung*, trad. Kirstin Zeyer, Königshausen & Neuman, Würzburg, 2009, p. 270, n.70.

mismo quien examina nuestra disposición, sino de conceder a dicho juicio una autoridad divina, lo cual habrá que recordar cuando abordemos el apartado de la "anfibología de los conceptos morales de reflexión" de la propia MdS.

No me detengo más en lo expuesto en la lección de 1773-1777, como tampoco podré exponer en detalle las menciones de la conciencia en la *Crítica de la razón práctica* o en la *Religión en los límites de la mera razón*<sup>468</sup>, o su aparente ausencia en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. De lo referido sobre la conciencia moral en las *Lecciones*, sólo subrayo el interés kantano por distinguir a la conciencia moral, que no es una facultad, pues no podemos ejercerla a voluntad, ni es tampoco algo accidental o externo; es por ello que Kant explora la posibilidad de tratarla como a un instinto natural. Veremos cómo resuelve este problema en su postura final respecto a la *Gewissen*. Por exponer esta postura en su madurez y para mantenernos por razones metodológicas en los límites de lo expuesto en la *Metafísica de las costumbres*, doy paso a la contundente definición que Kant nos brinda en el apartado correspondiente de la *Doctrina de la virtud*, en el cual se centra nuestra atención:

La conciencia moral es la razón práctica que muestra al hombre su deber en cada caso concreto de una ley, absolviéndolo o condenándolo. Por tanto, no se relaciona con un objeto, sino únicamente con el sujeto (afectando al sentimiento moral con su acto); por consiguiente, es un hecho inevitable, no una obligación y un deber.<sup>469</sup>

---

468 Remito sin embargo a KpV 98, donde se habla de la conciencia como de una capacidad maravillosa en nosotros; a RGV 185 donde se habla del carácter orientador de la conciencia y particularmente a RGV 77 y 146n. Donde aparece la misma metáfora tribunalicia que en MdS. Vid. también Ped. 495. Para un comentario a estos pasajes, cf. MUNZEL, G.F., *Kant's Conception of Moral Character*, ed.cit, p. 215.

469 MdS 400: "Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft, Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Objekt, sondern bloß aufs Subjekt (das moralische Gefühl ihren Akt zu affizieren), also eine

La última frase aclara y consolida de nuevo los rasgos de todas estas prenocios estéticas, particularmente relevantes en el caso de la conciencia: se trata de capacidades naturales pero reflexivas y trascendentales en su ejercicio<sup>470</sup>, que no pueden ser exigidas como deber porque se incurriría en un regreso al infinito, al ser ellas mismas requisitos de la recepción subjetiva de los deberes. Se aclara también la relación con la prenoción expuesta anteriormente: es el juicio de la conciencia, que acusa y condena o exime de responsabilidad, el que se recibe en el sentimiento moral como placer en el caso de una absolución (*Lossprechen*) o como displacer y arrepentimiento en el caso de un veredicto condenatorio (*Verurteilen*). Esto es lo específicamente práctico para Kant del *Gewissen*, que aunque es considerado como una forma de *Bewußtsein*<sup>471</sup>, no por ello pierde su especificidad práctico-ejecutiva y autorreferencial: *Gewissen* es un tipo de *Selbstbewußtsein* que se presenta de modo tribunalicio<sup>472</sup> y determina al sentimiento moral. De hecho, como sugiere Paul Guyer, es probablemente *porque la conciencia afecta al sentimiento moral* que puede ser considerada como una prenoción *estética*, pues los otros tres elementos de este grupo -el propio sentimiento moral, el amor al prójimo, el respeto a sí mismo- son propiamente sentimientos, pero la conciencia en sí misma no.<sup>473</sup> Es su juicio el que se manifiesta sobre el sentimiento moral en términos de

---

unausbleibliche Tatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht.”

470 Me parece que es por esta bivalencia que Heübuld opta por distinguir dos aspectos de la conciencia moral tal como ésta se expone en la *Tugendlehre*: habría una *Gewissenanlage* y una *Gewissenfunktion* en tanto hay un elemento disposicional pasivo (no se puede elegir escuchar o no a la conciencia), y también una función activa del juicio práctico. Cf. HEÜBULT, Willem, *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797: Eine Anthroponomie*, Bouvier, 1980, y BILBENY, *Kant y el tribunal de la conciencia...*, ed.cit., p. 65, n. 155.

471 Cf. MdS 438.

472 Fue esta metáfora tribunalicia -y el recurso a una normatividad universal-, lo que Heidegger rechazó del tratamiento kantiano del *Gewissen*, que le parece tendencialmente cosificante, como se explica en VIGO, Alejandro, "Heidegger: *Sein und Zeit* 54-60: La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un poder-ser propio y el estado de resuelto", premanuscrito. Para otro comentario sobre la crítica de Heidegger a la metáfora del foro interno en Kant, se puede consultar WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 186.

473 Cf. GUYER, Paul, "Moral feelings in the *Metaphysics of Morals*", en *Kant's Metaphysics of*

placer o displacer.

Ningún ser racional se sustrae a este juicio de la conciencia, por lo que Kant se apresura a la aclaración necesaria: cuando se habla de alguien que no tiene conciencia moral, a lo que nos referimos es a un agente que no tiene suficientemente en cuenta la sentencia de la misma, pero no a alguien que careciera por completo de ella, en cuyo caso no podría exigírsele que la tuviera.<sup>474</sup>

La primera frase de la cita es quizá la más relevante: la conciencia se identifica con uno de los sentidos de razón práctica<sup>475</sup>: no con el sentido legislativo, sino con el judicial<sup>476</sup>; no en el sentido de una facultad de los principios morales, sino en el sentido de la facultad de juicio que permite, por una parte, su aplicación al caso concreto (en sentido determinante) y la deliberación moral a partir de una acción dada (en sentido reflexionante). Ante todo, frente a las comprensiones erróneas respecto a la autonomía kantiana que la confunden con alguna forma de arbitrariedad o de consensualismo, ha de señalarse que la conciencia moral no *pone* la ley, sino que la muestra y la aplica en cada caso. El acto de esta conciencia moral tiene qué ver, pues, con la máxima del acto a juzgar, con la ley moral, y con la propia función evaluadora del agente, presentándose así en ella varios niveles de reflexividad, tanto la lógica (la

---

*Morals: a Critical Guide*, ed.cit., p. 137.

474 Cf. MdS 400-401. La irreductibilidad y universalidad de la conciencia en los agentes morales, y el hecho de que ésta siempre hace oír su voz, aun cuando un agente esté tan corrupto como para ya no atender a sus mandatos, permite comprender un poco mejor la posibilidad de la "revolución del corazón", de la que habla Kant y que ya hemos tratado brevemente. Cf. MUNZEL, G.F., *Kant's Conception of Moral Character*, ed.cit., p. 159.

475 Así lo hace ver POGGE, Thomas W, "The Categorical Imperative", en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativen Kommentar*, hsg von O. Höffe, Klostermann, Frankfurt, 1989, pp. 172-193.

476 Fasching sugiere que se comprenda la acción moral en Kant ubicando a la conciencia como la instancia legislativa, a la virtud -y a la autocracia que ella genera- como ejecutiva, y a la ley moral -el imperativo categórico- como legislativa. Cf. FASCHING, Maria, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, Königshausen & Neumann, Band LXX, Würzburg, 1990, p. 169.

comparación entre el acto y la ley) como la trascendental (la comparación con las facultades del agente que juzga y/o delibera, siendo ésta la más relevante y subrayando así el carácter de la conciencia, que se ocupa ante todo del propio agente). Es por esta doble reflexividad que en la *Religion*, el *Gewissen* es caracterizado como la "facultad de juicio moral que se enjuicia a sí misma".<sup>477</sup> Es evidente por esta última definición el carácter de "meramente reflexionante" que, supone esta prestación particular de la facultad de juzgar<sup>478</sup>, al menos en la relativa a este aspecto en particular -el segundo de los sentidos de "desdoblamiento" que identificamos ya en la noción de conciencia moral.

No me detengo en las posibles divisiones de la conciencia moral (tal como el propio Kant las soslaya en MdS, aunque en la lección antes aludida sigue el tratamiento clásico y hace algunas anotaciones sobre la conciencia escrupulosa, laxa, micrológica, etcétera<sup>479</sup>). El pensador alemán se limita, en la *Doctrina de la virtud*, a apuntar que, dada la definición propuesta para la conciencia moral, es absurdo hablar de conciencia errónea (*irrendes Gewissen*). El argumento es el siguiente:

Porque 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 error ni verdad.<sup>480</sup>

---

477 RGV 186: "die sich selbst richtende moralische Urteilskraft".

478 Así lo destaca TORRALBA, José Ma., *Libertad, objeto práctico y acción*, ed.cit., pp. 378ss.

479 Cf. VzM 354-356.

480 MdS 401: "Denn in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behug jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde; in welchem Fall weder Irrtum noch Wahrheit statthat"

A diferencia de lo expuesto en la lección antes mencionada, Kant entiende aquí por conciencia errónea algo muy limitado, y es esto lo que rechaza: no se afirma infalibilidad en el juicio moral objetivo, sino que solamente se defiende la transparencia e inmediatez de la conciencia respecto de su propio acto reflexivo-trascendental<sup>481</sup>: si nos equivocamos *en lo que la conciencia juzga*, no nos equivocamos respecto a que *ha juzgado*, comparando la máxima con la propia razón práctica, sometiéndola a su tribunal. Como apunta Roger Sullivan, lo que puede ser erróneo en la conciencia es lo que se considera, en un momento dado, verdadero cara al juicio moral, que no se reconoce como erróneo en el momento del propio juicio –probablemente por la influencia de afectos o pasiones y por la falta de un carácter virtuoso; sin embargo, la conciencia siempre implica certeza *respecto a que se ha ejercido el propio juicio moral*.<sup>482</sup> O, dicho de otra manera: es la razón la que se ocupa de la verdad y del carácter vinculante de la ley, y la conciencia sólo atiende al asentimiento y atención que le prestamos, y es en ese sentido que no puede ser errónea.<sup>483</sup>

No debe olvidarse que, incluso etimológicamente (*Gewissen – Wissen, cum-scientia*), la conciencia presupone un acto de conocimiento, y en efecto, no hay conocimientos falsos, pues la noción de conocimiento supone ya, si se quiere sólo semánticamente, la veracidad de su contenido; de manera análoga, si el acto de la conciencia es el juicio moral, no hay un juicio del que pueda decirse que proviene de una conciencia errónea, pues en ese caso simplemente no habría enjuiciamiento alguno. Esto, evidentemente, no supone infalibilidad respecto de los contenidos.

---

481 En TORRALBA, José Ma., *Libertad, objeto práctico y acción*, ed.cit., pp. 377-378, ello se explica así: "La conciencia kantiana no es un juicio acerca de la concordancia de un caso con la regla, pues esa tarea le corresponde a otra instancia de la facultad práctica del juicio. La conciencia se sitúa -por así decirlo- en un "metanivel" del juicio sobre la acción, cuya única misión es juzgar si se ha puesto todo el cuidado debido en el enjuiciamiento objetivo."

482 Cf. SULLIVAN, R., *An Introduction to Kant's Ethics...*ed.cit., p. 107ss. Esto también lo explican MUNZEL, F.G., *Kant's Conception of Moral Character*, ed.cit., p. 223 y WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 190.

483 Cf. BILBENY, N., *Kant y el tribunal de la conciencia...*ed.cit., p. 61.

De esta manera, lo que afirma Kant no tiene ninguna cercanía con una pretendida auto-suficiencia de la conciencia moral subjetiva, que debe siempre plegarse al criterio objetivo de la ley moral.<sup>484</sup> Sólo así tiene sentido el deber que Kant vincula a la *Gewissen* como prenoción estética: ya que obrar según la conciencia es algo que ha de darse por sentado para la captación de los deberes, y no un deber en sí mismo "porque, de lo contrario, tendría que haber una segunda conciencia moral para devenir consciente del acto de la primera"<sup>485</sup>; el único deber relacionado con esta noción es el de la formación de la conciencia y la atención a sus mandatos: "el deber consiste aquí únicamente en cultivar la propia conciencia moral, aguzar la atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle oído (por tanto, es sólo un deber indirecto)"<sup>486</sup>, es decir, el cumplimiento de este deber de cultivación es requisito para el cumplimiento del resto de los deberes.

La manera de cumplir con este deber quedará más clara cuando nos ocupemos de los deberes para con uno mismo, y en particular, del "deber del hombre hacia sí mismo considerado como su propio juez innato"<sup>487</sup>, y del primer mandato de los deberes con

---

484 Obsérvese, sin embargo, que, como destaca Bilbeny, la conciencia como juicio subjetivo juega un papel crucial en la distinción entre una acción por mor del deber, *aus Pflicht*, y otra meramente conforme a él, *Pflichtmäßig*. La conciencia moral es justamente esa condición interior de la observancia (*Befolgung*) plena de la ley. Cf. BILBENY, N., *Kant y el tribunal de la conciencia...*ed.cit., p. 51. Por su parte, Andreas Noordraven señala que hablar de la conciencia moral como predisposición estética supone ciertos riesgos -considerarla meramente "pasiva", por ejemplo, lo cual atentaría contra la idea de autonomía-, pero Kant lo hace porque así enfatiza que la conciencia es siempre algo pre-dado, oponiéndose así a posturas como las de Montaigne, Helvetius y Mandeville, que habían apuntado a una comprensión de la conciencia moral como completamente formada por la sociedad y la educación. Cf. NOORDRAVEN, Andreas, *Kants Moralische Ontologie: Historische Ursprung und systematische Bedeutung*, ed.cit., p. 272, n.75 y p. 273, n.76.

485 MdS 401: "...weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Akts des ersteren bewußt zu werden."

486 MdS 401: "Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu kultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirekte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen."

487 La relación entre la conciencia como prenoción estética y este deber en particular la comenta

uno mismo: el del autoconocimiento.<sup>488</sup> Al abordar dichos deberes quedará mejor apuntalado también el desdoblamiento reflexivo que se da en la situación tribunalicia a la que se alude en la definición de la conciencia moral y su relación con la facultad de juzgar. Asimismo, se aclarará cómo acceder a una mayor objetividad, no ya en la reflexividad del propio acto de la conciencia sino en el contenido de su juicio, cuando hablemos del dominio de uno mismo y de la apatía como requisitos para la virtud.<sup>489</sup>

Finalmente, quiero señalar que el tratamiento kantiano de la conciencia moral como una de las prenociones estéticas para la receptividad del deber, refuerza la hipótesis de que estas prenociones son, a la vez, una serie de condiciones naturales pre-dadas y la dimensión subjetiva posibilitante del *Faktum* de la razón: la conciencia, como hemos visto, es en algún sentido la propia razón práctica, es el *foro* en el cual nos reconocemos morales y así, libres.<sup>490</sup>

### **3.3.3 El amor al prójimo o filantropía**

Lo que en MdS 399 es llamado "amor al prójimo" (*Liebe des Nächsten*), es reformulado en el subtítulo correspondiente en MdS 401 como "filantropía" (*Menschenliebe*). Este apartado se inicia con una aclaración frecuente en las obras morales de Kant: el amor entendido como mera afección pasiva no puede ser obligatorio, no puede ser planteado como un deber porque no está al alcance del arbitrio, sino que es algo que simplemente acontece. En cambio, hacer el bien –propriadamente, la beneficencia, y por extensión la benevolencia- es un deber:

El amor es cosa del *sentimiento*, no de la voluntad, y yo no puedo amar

---

Guyer en "Moral feelings in the *Metaphysics of Morals*" en ed.cit., p. 144.

488 Cf. Infra y MdS 437-442.

489 Cf. Infra y MdS 407-410.

490 Cf. FASCHING Maria, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, ed.cit., p. 168

porque *quiera*, pero todavía menos porque *deba* (ser obligado a amar); de ahí que un *deber de amar* sea un absurdo. Pero la *benevolencia* (*amor benevolentiae*), entendida como acción, puede estar sometida a una ley del deber.<sup>491</sup>

Ya que, como hemos explicado antes, el deber supone una coacción o coerción (*Zwang – Nötigung*, que en este pasaje son usados como equivalentes)<sup>492</sup> y "lo que se hace por coacción no se hace por amor"<sup>493</sup>, Kant se opone a la noción común de un deber de amar, en este sentido, a los otros hombres o a Dios –dada esta comprensión del amor como algo pasivo y espontáneo que, al no ser libre, no podría ser obligatorio y que estaría exento de cualquier componente normativo. Sin embargo, y de nuevo en continuidad con lo dicho en las obras morales anteriores, Kant reconoce la existencia de un "amor práctico", y no pasivo o patológico, que puede denominarse también beneficencia o, como se hace en este pasaje de modo más amplio, benevolencia (*Wohllollen*). Éste sí que es un deber, e incluso puede considerarse el paradigmático en los deberes para con los demás, como veremos.

¿Qué tiene qué ver este deber concreto con las precondiciones estéticas para la receptividad del deber?<sup>494</sup> En un pasaje crucial para la comprensión de la propuesta

---

491 Mds 401: "Liebe ist eine Sache der *Empfindung*, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben weil icht *will*, noch weniger aber, weil ich *soll* (zur Liebe genötigt werden); mithin ist eine *Pflicht zu lieben* ein Unding. *Wohllollen* (*amor benevolentiae*) aber kann, als ein Tun, einem Pflichtgesetz unterworfen sein." Cito a pie juntillas la traducción de Conill y Cortina, aunque encuentro riesgoso traducir *Empfindung* por sentimiento, en tanto puede confundirse con *Gefühl*: me parece que el punto aquí es la pasividad y receptividad de ese amor que no es práctico y que por tanto no puede ser mandado; incluso, quizá, la mera comprensión de este tipo de amor supone su carácter pasivo.

492 Cf. Mds 401.

493 Mds 401: "Was man aber aus *Zwang* tut, das geschieht nicht aus *Liebe*".

494 La pregunta la plantea Baxley, quien subraya que el amor al prójimo no parece seguirse tan inmediatamente de la receptividad de la ley moral como la consciencia o el sentido moral, sino solamente en un sentido más extendido. Esta autora, sin embargo, justifica la aparición del amor al prójimo en el apartado de las prenociones estéticas de la misma manera en que pretendo hacerlo yo: enfatizando la dinámica de asimilación de un amor "patológico" o sentimental a partir de las

kantiana de formación del carácter, se afirma que poseemos una disposición natural para que, cuando se practica la beneficencia a menudo, se desarrolle también un amor al nivel de la afectividad, facilitando y potencializando dicha máxima de beneficencia:

*Hacer el bien* es un deber. Quien lo practica a menudo y tiene éxito en su propósito benefactor, llega al final a amar efectivamente a aquél a quien ha hecho el bien. Por tanto, cuando se dice: debes *amar* a tu prójimo como a ti mismo, no significa: debes amar inmediatamente (primero) y mediante este amor hacer el bien (después), sino: *¡haz* el bien a tu prójimo y esta beneficencia provocará en ti el amor a los hombres (como hábito de la inclinación a la beneficencia)!<sup>495</sup>

El pasaje citado es muy importante para el objetivo general de la *Tugendlehre*: en él queda claro que la acción realizada por mor del deber se revierte sobre la afectividad, formando un carácter que facilita la propia acción moral. Es así como Kant abre un espacio en su propuesta ética al deber cristiano de amar al prójimo y a una consideración libre, y por tanto moral, del amor mismo. A la luz de este tratamiento del amor deben reinterpretarse los controvertidos ejemplos de la *Fundamentación*, ante los que, como ya he señalado, debe recordarse siempre que el propósito kantiano es aislar el principio moral a priori y no una descripción completa de las posibles motivaciones del acto moral o de las posibles perspectivas para ponderarlo. El benefactor misántropo que se plantea en el más polémico de dichos ejemplos, según lo expuesto en la *Doctrina*

---

máximas del amor práctico, y así, una dinámica fundamental para la formación del carácter, y en concreto, subraya ella, para el cumplimiento de los deberes hacia los otros y en particular de los deberes de amor. Cf. *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, ed.cit., p. 152.

495 Mds 402: "Wohltun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt und es gelingt ihm mit seiner wohlthätigen Absicht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl getan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten *lieben* als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohltun, sondern: *tue* deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohltun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt) in dir bewirken!" La misma idea se expone en VzM 417.

*de la virtud*, de seguir haciendo el bien terminaría por adecuar su afectividad a su filantropía. La supuesta frialdad y el pretendido rigorismo kantiano no quedan en pie ante una interpretación global que integre a la *Tugendlehre*.

Obsérvese también que esta propuesta incoada de "formación de la afectividad" es tratada en términos de hábito o capacidad (*Fertigkeit*), lo cual será discutido más adelante<sup>496</sup>, pues Kant solamente admitirá que las virtudes se adquieren por vía de habituación bajo ciertas condiciones que aseguren que dicho proceso no es mecánico, sino libre y dirigido racionalmente, por máximas. Es por ello que he hablado en paralelo de una cierta "jurisprudencia moral" en las máximas de acción y de una formación efectiva del carácter. Todo ello lo discutiremos más adelante, en el comentario al pasaje correspondiente; lo que ha de señalarse desde ahora es que Kant sí considera a la virtud un hábito moral, aunque para ello deba precisarse exactamente qué se entiende por hábito.

Al tratar sobre los deberes con los demás, abordaremos con mayor detenimiento este amor práctico que se revierte sobre la sensibilidad, su concreción en los deberes concretos de beneficencia, gratitud y simpatía y el carácter vicioso, por consecuente, de la misantropía y los vicios asociados a ella. También expondremos en su momento la sugerente dialéctica que Kant propone entre el amor y el respeto como elementos a armonizar en las relaciones humanas y que encuentran su equilibrio perfecto en la relación ideal de amistad. Por el momento, lo que debe quedar claro es que existe una disposición estética natural a hacer del amor práctico un hábito, una conformación de nuestra afectividad propiciando también un amor que podríamos llamar "sentimental" y que coadyuva al cumplimiento del deber, si no como motivo "sobredeterminante", ciertamente sí como receptividad para la captación de lo que el otro necesita y siente, y

---

496 Cf. *Infra* y MdS 407.

como un sentimiento que puede ser permeado y conformado por el motor moral del respeto y constituirse así como motivación moral de suyo en el campo deliberativo del agente virtuoso.

### 3.3.4 El respeto a uno mismo

De nuevo ha de aclararse que, aunque el subtítulo de MdS 402-403 dicta solamente "Acerca del respeto" (*Von der Achtung*), el pasaje se trata de lo que antes fue especificado como respeto a uno mismo o autoestima (*Achtung für sich selbst – Selbstschätzung*). Ello es relevante para no confundir lo que se tratará aquí como la última de las condiciones estéticas para la receptividad del deber, con el respeto tal como es tratado en GMS y KpV: como el sentimiento moral, generado a priori por la razón y gracias al cual la razón es efectivamente práctica (y de cuya receptividad hemos hablado en la primera de las prenociones estéticas). Se trata más bien en la *Tugendlehre* del aprecio de sí mismo que tiene todo agente moral y que debe ser convenientemente cultivado.<sup>497</sup>

No ha de confundirse tampoco esto con la máxima del amor a sí mismo (*Eigenliebe*)<sup>498</sup>, que, en un sentido más bien egoísta, puede sobreponerse al motivo moral y es la máxima por tanto de las acciones éticamente malas, de las acciones atribuidas a nuestra propensión al mal (*Hang zum Bösen*). Es, reitero, una estima de la propia humanidad, de la propia capacidad moral, que es lo que en KpV suponía la autoaprobación (*Selbstbilligung*) que representa el lado positivo del sentimiento de respeto<sup>499</sup> y que ha

---

497 La distinción la subraya adecuadamente Guyer, en "Moral feelings in the *Metaphysics of Morals*", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., p. 130.

498 Cf. KpV 73, donde *Eigenliebe* muestra su sentido egoísta, de arrogancia. En cambio puede hablarse de un *Selbstliebe* natural, orientado a la felicidad y controlable por el respeto y así conciliable con la razón y con la moralidad. *Eigenliebe*, en cambio, debe ser humillado por el respeto. Cf. ALLISON, H., *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 123.

499 Cf. KpV 71-89, el apartado de los motores de la razón pura práctica, y la bivalencia del

de presuponerse para el cumplimiento de los deberes con uno mismo<sup>500</sup> (que a su vez, son condición, como veremos, del cumplimiento de los deberes para con los demás). Por tanto, de nuevo nos encontramos con una capacidad básica que no puede ser exigida como deber porque ello implicaría una regresión al infinito:

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; pero no puede decirse que el hombre *tiene* el deber de respetarse a sí mismo porque ya para poder concebir un deber en general ha de tener en sí mismo respeto por la ley.<sup>501</sup>

La importancia de esta prelación estética se verá claramente cuando discutamos la posibilidad misma de los deberes para con uno mismo y su prioridad respecto de los deberes para con los demás: si nuestro propio valor como seres racionales y morales no tuviera de algún modo un efecto en nuestra afectividad, no podríamos reconocer lo éticamente relevante en el trato con la propia persona – y ello a su vez nos incapacitaría para el reconocimiento de lo moralmente relevante en el trato con los demás.<sup>502</sup>

---

*Achtung* en tanto humilla las pretensiones del amor propio y a la vez enaltece al agente moral, mediante esta *Selbstbilligung*, por ser capaz de ser interpelado por la moralidad misma. Cf. También BAXLEY, A.M., *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, ed.cit., p. 153.

500 Así lo destaca Lara Denis, Cf. DENIS, Lara, *Moral Self-Regard: Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*, Garland Publishing, New York, 2001 pp. 82-83.

501 Mds 402-403: "Wenn es demnach heißt: der Mensch hat eine *Pflicht* der *Selbstschätzung*, so ist das unrichtig gesagt und es müßte vielmehr heißen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich *Achtung* für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigener Art ist) ist in Grund gewisser *Pflichten*, d.i. gewisser *Handlungen*, die mit der *Pflicht* gegen sich selbst zusammen bestehen können, nicht: er *habe* eine *Pflicht* der *Achtung* gegen sich; denn er muß *Achtung* für dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine *Pflicht* überhaupt denken zu können."

502 Para una comparación entre esta autoestima moral en Kant y el tratamiento aristotélico del

Como ha estudiado sobre todo Jeanine Grenberg, quien ha trabajado la idea de una ética de la humildad en Kant, esta disposición estética es la base para que después se entienda como deber la correcta autoestima, que consiste precisamente en una humildad basada en el reconocimiento de la ley moral y no en la comparación con las otras personas, la cual puede corromper la acción racional tanto por la arrogancia como por la carencia de la autoestima necesaria para alcanzar los fines morales.<sup>503</sup> Otros comentadores han mostrado también que sin presuponer esta sana estima de sí mismo por parte del agente moral, sería incomprensible el tratamiento de Kant de los deberes concretos de simpatía y benevolencia, entre otros deberes de virtud dirigidos a los demás.<sup>504</sup>

Profundizaremos, pues, en la diferencia entre autoestima –necesaria para la moral- y amor egoísta de sí, cuando nos ocupemos de los deberes para con uno mismo, donde veremos que el tratamiento moral de sí no se limita a consideraciones pragmático-prudenciales.

### 3.4 Los prerequisites morales de la virtud

Me separo de nuevo del orden estricto de la exposición kantiana en la *Tugendlehre*, que después de las disposiciones estéticas para la receptividad del deber, aborda los principios abstractos de la doctrina pura de la virtud. He dejado el tratamiento de dichos principios para más adelante porque me parece que, después de aclarar los requisitos

---

amor a uno mismo (que es también en el pensamiento del Estagirita condición del amor a los demás), Cf. DENIS, Lara, *Moral Self-Regard*, ed.cit, pp. 209-210. Denis remite a EN 1166a1-5, a 1169a5-20 y a 1168b15-25, donde este amor de sí se distingue también del egoísmo. Según esta autora, la autoestima como prenocción estética y los deberes con uno mismo en la *Doctrina de la virtud* comparten muchos rasgos atractivos con este amor a uno mismo en la ética aristotélica.

503 Cf. GRENBERG, J., *Kant and the Ethics of Humility...*ed.cit., p. 44, y p.92.

504 Cf. PÉREZ QUINTANA, Antonio, "Una disposición natural al bien", en Aramayo-Oncina, *Ética y antropología: un dilema kantiano...*ed.cit., p. 111

estéticos para la receptividad de la moral, lo propio es continuar en la esfera de discurso vinculada con la sensibilidad y con la afectividad, aunque sea ya al nivel de prerequisites morales, y por tanto libres y que deben adquirirse, a diferencia de las capacidades estéticas que pueden darse por sentadas justamente como la dimensión receptiva siempre pre-dada para la experiencia del *Faktum* de la razón práctica.

Kant expone estos prerequisites en una observación sobre el principio de la libertad interna (*Prinzip der inneren Freiheit*). Las llamo *prerequisites* aunque el filósofo de Königsberg sólo se refiere a "dos elementos" (*zwei Stücke*) necesarios para la libertad interna.<sup>505</sup> Uso el plural porque él menciona dicha dualidad, aunque en el fondo, me parece, se trata de un solo prerequisite moral visto respectivamente desde su aspecto positivo (la capacidad de dominarse a uno mismo frente a los afectos y pasiones que impiden la reflexión moral o la corrompen internamente) y desde su aspecto negativo (el no dejarse afectar por dichos resortes de la sensibilidad: la llamada por Kant *apatia moral*).<sup>506</sup> Esta condición es tan exigida como las capacidades de receptividad de las que hablamos en el apartado anterior, pero no puede, como ellas, darse por descontada en su disponibilidad, sino que implica ya un deber moral en exigencia de cumplimiento y a la vez es un presupuesto del cumplimiento cabal del resto de los deberes. Sólo el ánimo de quien es dueño de sí mismo / apático a los impulsos inmorales, merece llamarse noble (*edel, erectus*) y no abyecto (*unedel, abiectus*).<sup>507</sup> Sólo quien ostenta este autodomínio está en condiciones de ejercer adecuadamente su capacidad para el juicio moral.

---

505 En las *Lecciones* (465), Kant señala que la "calma" estoica (que, como veremos, se corresponde con estos prerequisites a tratar) no es propiamente una virtud sino solamente un instrumento al servicio de la virtud.

506 De hecho, esta unidad de los dos elementos está ya sugerida por GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 73.

507 Cf. MdS 407.

### 3.4.1 El dominio moral de sí mismo

Si antes hemos hablado de la dimensión cooperativa de la sensibilidad en la moral kantiana (a condición de ser ésta conformada fundamentalmente por el sentimiento moral o respeto que surge a priori de la propia presencia de la ley en la razón), éste es el punto en el que Kant enfrenta aquellos fenómenos de la emotividad que representan obstáculos de diverso tipo y resistencia al cumplimiento del deber. La clasificación más básica es la traída a cuento en este pasaje de la MdS; es la presenta una división de dichos fenómenos en afectos (*Affekte*) y pasiones (*Leidenschaften*).<sup>508</sup> Se trata de una división ya presente en la *Antropología* y en la *Crítica del juicio*.<sup>509</sup> Mientras que los primeros se deben reprimir (*zähmen*), las segundas se deben dominar (*beherrschen*); ello se explica por su diversa influencia distorsiva en la deliberación moral:

Los *afectos* y las *pasiones* son esencialmente distintos entre sí; los primeros pertenecen al *sentimiento*, en la medida en que éste, precediendo a la reflexión, la imposibilita o la dificulta. De ahí que se llame al afecto repentino o brusco (*animus praeceps*), y la razón, mediante el concepto de virtud, dice que debemos *contenernos*; sin embargo, esta debilidad en el uso

---

508 Cf. MdS 407, ApH 268, RGV 29n., 93, vid. también SHERMAN, Nancy, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, New York, 1997, p. 165. No desarrollaré a fondo la diferencia entre afecto y pasión en Kant; remito sin embargo al pasaje de la *Antropología* donde queda claro que el afecto es una especie de agitación que impide la reflexión y la deliberación moral y por el cual se impone una necesidad presente y particular; el sentimiento concreto que se impone no es comparado siquiera con la totalidad del sentimiento—es decir, no se alcanza un nivel reflexivo por la fuerza de la agitación. En cambio, la pasión *determina desde adentro* la disposición sentimental total del agente incorporándose a las máximas. Según la propia *Antropología*, hay pasiones cuyo origen es natural y otras de origen cultural y social; éstas últimas parecen ser las más disruptivas respecto a la deliberación moral porque hacen subrepticamente que nuestra voluntad quede a expensas de otros. Esta dimensión "social" del mal, donde se acusa la influencia de Rousseau, ha sido subrayada sobre todo por Allen Wood, como ya hemos comentado.

509 Cf. KU 121, 132 y 272. La *Crítica del juicio* plantea los afectos y las pasiones como límites posibles de la libertad; ello explica que la *Doctrina de la virtud* plantee la apatía como condición moral de la virtud misma, y ya en el sistema de los deberes, el deber del dominio de uno mismo. Cf. también TIMMERMANN, Jens, *Sittengesetz und Freiheit*, ed.cit., p. 7.

del entendimiento, ligada a la fuerza de las emociones, es sólo *falta de virtud*...<sup>510</sup>

La aclaración respecto a que los afectos pertenecen al sentimiento no supone que las pasiones no tengan una referencia a la afectividad; la diferencia es que éstas últimas se incorporan a la máxima y por tanto forman parte de una articulación racional de las acciones, aunque no al pleno nivel de racionalidad que exige la moralidad. Así, me parece que lo que quiere decir Kant es que los afectos corresponden *solamente* a la esfera del sentimiento. Desde ella, pueden ejercer una influencia imposibilitante o distorsionante en el juicio moral, y es por ello que la virtud supone la fuerza de contenerlos (*fassen*) o reprimirlos (*zähmen*), no de anularlos, por lo que se puede pensar que en algún caso esto no sería posible (y por tanto no sería debido) o simplemente no sería requerido por el deber. Incluso, como hemos visto, las respuestas afectivas básicas pueden ser moldeadas por la razón de modo que algún afecto (las reacciones empáticas, digamos por ejemplo, que surgen de la beneficencia activa después de algún tiempo) sea incluso favorable para la acción moral. Lo que resulta nocivo es seguir este afecto, superficial y momentáneo, como fundamento de determinación de la acción; ello supone debilidad pero no maldad cualificada:

[La debilidad o falta de virtud] es algo pueril y débil, que puede compaginarse con la mejor voluntad y que lo único que tiene en sí de bueno es que la tempestad pasa pronto. Por eso, una propensión a un afecto (por ejemplo, la *ira*) no se hermana tanto con el vicio como la *pasión*.<sup>511</sup>

---

510 Mds 407-408: "*Affekte* und *Leidenschaften* sind wesentlich voneinander unterscheiden; die ersteren gehören zum *Gefühl*, sofern es, vor der Überlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht. Daher heißt der Affekt jäh oder jach (*animus praeceps*), und die Vernunft sagt durch der Tugendbegriff, man solle sich *fassen*; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit dem Stärke der Gemütsbewegung, nur eine *Untugend*..."

511 "...etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann und das einzige Gute noch an sich hat, daß dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affekt

Como puede notarse, la distinción que realizamos antes entre falta de virtud (*Untugend*) y vicio (*Laster*) se pone aquí en juego. El ceder a los afectos supone falta de fortaleza, el motivo sensible se impone por sobre la motivación racional; la pasión, en cambio, es una distorsión afectiva que se incorpora a la máxima de la acción racional, instrumentalizando la razón para la consecución de un fin sensible del amor propio (y por tanto, se le puede llamar racional sólo con ciertos límites, en tanto no es compatible con la estructura teleológica última de la razón que hemos explicado antes: no favorece al interés de la razón).<sup>512</sup> Esta incorporación en el plano estructurante de la acción racional permite a la pasión una influencia más duradera y profunda; supone menor intensidad pero una mayor premeditación, al punto que genera sus propios (y falsos) principios o criterios del actuar:

La *pasión*, en cambio, es el apetito *sensible* convertido en inclinación permanente (por ejemplo, el *odio* en contraposición a la ira). La tranquilidad con la que nos entregamos a ella nos deja reflexionar y permite al ánimo forjarse principios al respecto y, de este modo, cuando la inclinación conduce a lo contrario a la ley, permite incubarlos, arraigarlos profundamente e incorporar así (deliberadamente) el mal en la propia máxima; lo cual es entonces un mal *cualificado*, es decir, un verdadero *vicio*.<sup>513</sup>

---

(z.B. *Zorn*) verschwärt sich daher nicht so sehr mit dem Laster als die *Leidenschaft*.”

512 Las pasiones implican reflexiones y razones, pero no el pleno uso de la razón, no la razón en el sentido fuerte de esta expresión para Kant. Las pasiones usan las fuerzas del ánimo en un sentido contrario al interés de la razón, y siendo estas fuerzas las que debían favorecer la moralidad, el problema que plantean las pasiones es más grave que el de los meros afectos. Las pasiones instrumentalizan a la razón. Sin embargo, en tanto existe responsabilidad por haber dado entrada a la pasión, son imputables. Cf. TIMMERMANN, *Sittengesetz und Freiheit*, ed.cit., p. 7-10. Por su instrumentalización de la razón, las pasiones no sólo contradicen a la eticidad, sino también al cálculo prudencial que apunta a la felicidad, como se anota en la *Refl.* 6610. En las *Reflexiones* queda también claro que la pasión es más dañina que el afecto porque suprime el *imperium mentis* (cf. 7197).

513 Mds 408. La traducción de Conill y Cortina sigue A2 en 408-12. La edición de Ludwig dice

Del pasaje pueden seguirse varias conclusiones: se refuerza el modelo de teoría kantiana de la acción que hemos presentado antes<sup>514</sup>, en el que máxima recoge el fundamento de determinación que puede ser el de la prioridad de la ley moral por encima de los apetitos sensibles, o –como en este caso- el de un apetito que termina subordinando a sí e instrumentalizando a la razón. El carácter deliberado (*vorsätzlich*) de esta incorporación es efecto de la libertad trascendental y por tanto, es imputable. Como dijimos antes, esto da lugar al vicio, entendido como el opuesto real de la virtud. Evitarlo supone una resistencia a la influencia perniciosa de la afectividad, de modo que:

La virtud, por cuanto está fundada en la libertad interna, contiene también para los hombres un mandato positivo, a saber, el de someter todas sus facultades e inclinaciones a su poder (al de la razón), por tanto, el dominio de sí mismo, que se añade a la prohibición de no dejarse dominar por sus sentimientos e inclinaciones (al deber de la *apatía*): porque si la razón no toma en sus manos las riendas del gobierno, aquéllos se adueñan del hombre.<sup>515</sup>

La libertad interna, pues, está amenazada tanto por afectos como por pasiones y así

---

también: "*Leidenschaft* dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche *Begierde* (z.B. der *Haß* im Gegensatz des *Zorns*). Die Ruhe, mit der ihr nachgehungen wird, läßt Überlegung zu und verstattet dem Gemüt, sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief zu wurzeln und das Böse dadurch (als *vorsätzlich*) in seine *Maxime* aufzunehmen; welches alsdann ein *qualifiziertes* Böse, d.i. ein wahres *Laster* ist."

514 Cf. *Supra*.

515 Mds 408: "Die Tugend also, sofern sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin das Gebot der Herrschaft über sich selbst, welches über das Verbot, nämlich von seinem Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, (die Pflicht der *Apathie*) hinzukommt; weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen."

puede reconocerse en la ética kantiana una aproximación a conductas en las que el juicio es correcto pero falta fortaleza en su seguimiento, al punto en que la afectividad puede terminar afectando y desviando al propio juicio: como ya habíamos mencionado, Kant admite fenómenos de *akrasía*, de falta de autodomínio (*Unbeherrlichkeit*).<sup>516</sup> Por ello, nos ocuparemos a continuación del aspecto negativo del mandato que asegura la libertad interior—que, como ya he dicho, me parece es el mismo mandato que el autodomínio, solamente visto desde el punto de vista de la pasividad: el mandato de la apatía (*Apathie*), en el cual la influencia estoica sobre Kant es de nuevo evidente y en cuyo tratamiento el filósofo de Königsberg propone la distinción entre la verdadera y la falsa virtud.

### 3.4.2 La apatía moral<sup>517</sup>

---

516 Cf. TIMMERMANN, *Sittengesetz und Freiheit*, ed.cit., p. 145.

517 Por supuesto, éste es uno de los puntos de la *Tugendlehre* donde cabe plantearse la influencia estoica en Kant. Cf. HIMMELMANN, Beatrix, *Kants Begriff des Glucks*, ed.cit., p. 137. Como ha subrayado Nancy Sherman (Cf. *Making a Necessity of Virtue...*, ed.cit., pp. 116ss.), todas las obras morales de Kant e incluso la que nos ocupa presentan una cierta retórica estoica que dificulta una valoración positiva de las emociones o el reconocimiento de su función evaluativa. Sin embargo esta cercanía con la *apatheia* estoica debe matizarse, no sólo porque en KpV Kant se desmarca de la autosuficiencia ética estoica en su consideración del sumo bien, sino porque —y ello es particularmente notorio en la *Doctrina de la virtud*— la postura kantiana no es plenamente anti-sentimentalista, sino que admite reacciones afectivas que favorecen la virtud y que por ello es un deber cultivar. La apatía kantiana, reconoce la propia Sherman, a diferencia de la estoica, propone más una ausencia de sentimentalismo y de emociones tiránicas que una ausencia de sentimiento o de emoción *simpliciter*. Me parece que es así como debe interpretarse lo que dice Kant en la exposición del sentimiento de simpatía como un deber para los demás en MdS 456-457: la simpatía entendida como capacidad de compartir el sentimiento del otro puede estar fundada en la razón práctica y ser por tanto libre (*communio sentiendi liberalis*) o ser meramente una reacción patológica al modo de un contagio (*communio sentiendi illiberalis, servilis*); si lo último debe evitarse, lo primero es obligatorio, y es por ello que después, en el mismo pasaje, Kant aplaude al sabio estoico que rechaza la reacción patológica, pero sostiene un deber indirecto de fomentar los sentimientos naturales de compasión e incluso de acudir a los lugares y contextos donde éstos se despiertan. Nos ocuparemos de eso más a profundidad en la exposición de los deberes de virtud que supongan este tipo de reacción a la vez sentimental y práctica. Respecto a la cercanía con los estoicos, la propia Sherman establece otro matiz: mientras que para éstos la pasión incontrolada amenaza nuestra felicidad, para Kant ésta atenta contra nuestra libertad interior, y así, contra nuestra dignidad (Cf. SHERMAN,

La primera aclaración de Kant a este respecto es que por "apatía moral" no debe entenderse insensibilidad (*Fühllosigkeit*) ni indiferencia subjetiva ante los objetos del arbitrio (*Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkür*), y por tanto de nuevo ha de enfatizarse que no se trata de eliminar toda respuesta afectiva *qua* afectiva, ni de una indisponibilidad inhumana a los objetos que generan reacciones emotivas. Kant sugiere que una frialdad tal sería, en lugar de una disposición moral posibilitante del cumplimiento del deber en general, una debilidad (*Schwäche*), y para desmarcarse de dicha postura señala desde el subtítulo que él se refiere a una apatía, presupuesta necesariamente por la virtud, considerada como fuerza (*als Stärke betrachtet*).<sup>518</sup>

Así, de nuevo se precisa que Kant no plantea una propuesta moral en la que solamente se presente el motivo racional y la afectividad sea soslayada<sup>519</sup>; lo único que se exige como condición necesaria de la adquisición de la virtud es que el sentimiento emanado desde la propia razón, el respeto por la ley moral, sea el fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) de la acción moral como hemos explicado antes, y por tanto, que este sentimiento autogenerado por la razón prime por encima de cualquier otra reacción emotiva (que ha de estar subordinada a él y permeada por él; no por ello anulada en su especificidad) y en particular por encima de aquellas emociones que amenazan la libertad interior. Es como resistencia a estas otras emociones que pueden perturbar la primacía del sentimiento moral que ha de entenderse esta "apatía":

Podemos denominar esta falsa interpretación [la que confunde la apatía con la insensibilidad y la plantea como una debilidad] denominando *apatía moral* a aquella ausencia de afectos que debe distinguirse de la indiferencia: porque

---

*Making a Necessity of Virtue...ed.cit., p. 166).*

518 Cf. MdS 409.

519 Insiste en ello WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 147.

los sentimientos que proceden de las impresiones sensibles sólo pierden su influencia sobre el sentimiento moral cuando el respeto por la ley es más fuerte que el conjunto de ellos.<sup>520</sup>

Kant admite explícitamente, llegado este punto de su argumentación, que no todas las reacciones afectivas son contrarias al deber: incluso menciona cierto entusiasmo (*Enthusiasmus*) moral que favorece el interés por el bien. Frente a estas condiciones emotivas, sin embargo, ha de recomendarse moderación (*Mäßigung*), porque, al final, permitir a dicho sentimiento hacerse del completo factor de determinación de la conducta, supone, en última instancia, permitir que un factor sentimental –y por tanto, un factor con un alto grado de contingencia y variabilidad- sea el aspecto determinante en la acción: "el afecto es un fenómeno que brilla un instante y produce fatiga, incluso cuando lo excita la representación del *bien*".<sup>521</sup> Solamente confundiendo esta reacción afectiva con la verdadera virtud, puede hacer sentido la expresión que señala a alguien como "demasiado virtuoso" (*allzu tugendhaft*), puesto que dicho entusiasmo sí requiere medida<sup>522</sup> (subrayo que requiere sólo moderación, no aniquilamiento como factor motivacional, contra las visiones rigoristas y extremadamente intelectualistas de la teoría moral kantiana).

Esta moderación tiene también un aspecto de resistencia, puesto que muchas reacciones emotivas, como el propio entusiasmo moral, tienden a hacerse del todo del control del

---

520 MdS 408: "Dieser Mißdeutung kann dadurch vergebucht werden, daß man diejenige Affektlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die *moralische Apathie* nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moralische nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Gesetz über sie insgesamt mächtiger wird."

521 "...der Affekt, selbst wenn er durch die Vorstellung des *Guten* aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterläßt."

522 El entusiasmo moral no regulado generaría el fanatismo moral que, como ya mencionamos antes, Kant denosta como una perversión del juicio moral. Se debe respetar a la ley no porque ésta *atraiga*, sino porque comanda, ordena y genera la consciencia de la subordinación debida a ella. Para esto, Cf. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 123.

arbitrio; así, como apunta Gregor, la apatía moral considerada como aspecto negativo de la libertad interna supone una disciplina frente a todas aquellas emociones que suponen este riesgo –incluso cuando en principio estén dirigidas a lo bueno- y así hace posible el aspecto positivo de la libertad interior, que es el poder efectivo de determinar al arbitrio por un motivo racional.<sup>523</sup> Los afectos (*Affekte*) de modo momentáneo, y las pasiones (*Leidenschaften*) de un modo más persistente y que puede incorporarse incluso a las máximas más generales de la acción y por ello ser aún más peligroso para la moral, impiden o distorsionan la deliberación moral respectivamente, y la apatía supone eliminarlos en cuanto obstáculo o distorsión y no en cuanto reacciones emotivas de suyo. Reitero que Kant admite que hay emociones que -una vez que están permeadas por el respeto, digamos así "moralizadas" mediante la introyección del motivo moral que supone la virtud- favorecen, o incluso son necesarias para el reconocimiento del contexto adecuado para el cumplimiento de algún deber de virtud en particular: se trata de emociones, pues, que al seguir el fundamento racional de determinación son consistentes con la libertad interior.<sup>524</sup>

María Fasching sugiere que, una vez que queda claro que la apatía moral que Kant propone en *Tugendlehre* no es debilidad ni indiferencia, sino independencia del arbitrio ganada a través de la disciplina, puede comparársele incluso con la *sophrosyne* aristotélica: se trataría de una virtud que posibilita las otras virtudes al garantizar la ecuanimidad necesaria para el ejercicio correcto del juicio moral.<sup>525</sup>

---

523 Cf. GREGOR, M. *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 73.

524 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 74 y SHERMAN, *Making a Necessity of Virtue*, ed.cit., p. 158. Para desarrollar esta idea también puede explorarse una diferencia sugerida en ApH 235, donde Kant parece distinguir la sensibilidad (*Empfindsamkeit*) y la sentimentalidad (*Empfindelei*): en tanto la primera es propiamente práctica, porque permite decidir si un determinado estado de placer o displacer afecta al arbitrio, la segunda es una debilidad que conlleva falta de libertad interior. La sensibilidad de suyo es "viril" e implica también la capacidad de comprender la fortaleza o debilidad de los otros. Cf. SHERMAN, *Making a Necessity of Virtue*, ed.cit., p. 168.

525 Cf. FASCHING, Maria, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, ed.cit., p. 162.

Volviendo al "entusiasmo moral", que parece una emoción favorable al cumplimiento del deber, incluso en ella es necesaria la moderación y la apatía relativa porque, si estas reacciones emotivas no se controlan, además de suponer el riesgo de la contingencia implícita en un sentimiento no estructurado internamente por la razón, pueden degenerar en lo que Kant llama, justamente en este punto de la *Tugendlehre*, "virtud ficticia" o fantástica (*Phantastisch-tugendhaft*), que es una patología del juicio moral, y que, en la caracterización que nos ofrece en este pasaje el filósofo de Königsberg, desmiente otros de los mitos respecto a la ética kantiana y al deber:

Puede considerarse como virtud ficticia la de aquél que no admite que haya cosas indiferentes (*adiaphora*) desde el punto de vista moral, que siembra todos sus pasos de deberes, como de cepos, y que no considera indiferente que me alimente de carne o de pescado, de cerveza o de vino, cuando ambos me son de provecho; hay aquí una micrología, cuyo dominio se convertiría en tiranía si la incluyéramos en la doctrina de la virtud.<sup>526</sup>

Kant retoma así la crítica a la micrología del deber, que ya había caracterizado en algunas observaciones anteriores, y desacredita las lecturas rigoristas en extremo de su pensamiento; reinterpreta también, como ya hemos visto, el concepto estoico de *adiaphora*, para referirse a aquellas acciones que (si bien, como ya hemos dicho, no son del todo indiferentes en el marco de una máxima supremamente general que da cuenta de la conducta global de un agente moral -no hay indiferencia al nivel de la *Gesinnung*) no están prohibidas o prescritas por ningún deber en particular.<sup>527</sup> El riesgo no es

---

526 Mds 409: "Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität *gleichgültigen Dinge (adiaphora)* enräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekömmt, nähre: eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyranei machen würde."

527 Como subraya Melches en *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros...*, ed.cit., p. 28, sin duda la referencia de Kant en estos pasajes respecto a la apatía es la filosofía estoica, pero en

solamente el malinterpretar la enumeración y clasificación de los deberes, sino generar la actitud de fariseísmo que Kant ha condenado desde la *Fundamentación* (y que puede propiciarse por la concentración en detalles irrelevantes desde cierta evaluación de la conducta moral, que distraen de la consideración de las máximas en efecto pertinentes), sino que además puede hacer del deber algo odioso<sup>528</sup>, y por tanto, resultar contraproducente de diversas formas.

### **3.5 Principios de la doctrina pura de la virtud**

Hemos concluido la discusión de los requisitos para la virtud que se encuentran en la esfera de discurso de lo estético (lo relacionado con el *Gefühl*), tanto aquellas capacidades que han de darse por supuestas (las prenaciones estéticas para la receptividad del deber), como aquellas que han de adquirirse libremente como condición del cumplimiento del resto de los deberes (los requisitos morales para la virtud). Nos ocupamos ahora de lo que Kant llama "Principios universales de la metafísica de las costumbres en el tratamiento de una doctrina pura de la virtud" (*Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre*). Como ha subrayado Georg Anderson, si las prenaciones estéticas son conceptos constitutivos de lo que se propone la MdS, estos principios de la doctrina pura de la virtud son, en cambio, para Kant, las garantías del desarrollo científico y crítico de la obra, y es por ello que es al ocuparse de los principios que Kant tratará de dejar clara la diferencia entre su sistema moral y el de la filosofía clásica anterior a él.<sup>529</sup>

---

el autor alemán la oposición entre virtud e inclinación sensible está suavizada, pues en la ética kantiana las afecciones sensibles deben ser subordinadas y no eliminadas del todo. Lo mismo opina O'Neill en "Kant's Virtues", en ed.cit., p. 84.

528 Así se expondrá en MdS 485, donde se habla de un "secreto odio" al mandato de la virtud (*geheimen Haß gegen das Tugendgebot*) propiciado por el "ascetismo monástico" (*Mönchsasketik*), del que ya nos ocuparemos al discutir la propuesta de ascética ética de la *Metafísica de las costumbres*. Cf. también PATON, *The Categorical Imperative...* ed.cit., p. 261.

529 Cf. ANDERSON, "Kants Metaphysik der Sitten – ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der

Como veremos, la insistencia en la "pureza" de estos principios responde a que, según Kant, con ellos se resolvería la confusión de planos propiciada, *ex hypothesi*, por ciertas consideraciones respecto a la virtud que Kant atribuye a la filosofía moral antigua (notaremos que, al menos en alguno de los puntos a discutir, el interlocutor concreto es Aristóteles). Los tres apotegmas (*Apophthegmen*), atribuidos a los antiguos, con los que el filósofo de Königsberg pretende debatir en este apartado, son los siguientes:

1. Sólo hay una virtud y un vicio.
2. La virtud consiste en seguir el camino intermedio entre dos vicios opuestos.
3. La virtud (como la prudencia) ha de aprenderse en la experiencia.<sup>530</sup>

### 3.5.1 El fundamento adecuado a cada deber de virtud

Respecto del primer apotegma, no es claro a quién se refiere Kant en específico, aunque puede suponerse que piensa en la idea platónica y aristotélica de que puede resumirse la disposición virtuosa del carácter en una "virtud de virtudes", que sería la justicia entendida en su sentido más amplio. Ya hemos visto cómo Kant no es del todo ajeno a la idea de una unidad radical de las virtudes, fundamentada, en su caso, en la unidad de la *Tugendverpflichtung*, del compromiso de virtud que supone una *Gesinnung* adecuada a la ley moral. De hecho, Kant parece incluso un receptor de la tradición socrático-estoica que defiende la unidad de la virtud<sup>531</sup>, aunque reitero, esto a nivel de la *Gesinnung*, en tanto las virtudes se diversifican cara a la materia que suponen sus

---

Wolffschen Schule", ed.cit, pp. 51-52.

530 Mds 405: "1. Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster. 2. Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße zwischen entgegengesetzten Lastern. 3. Tugend muß (gleich der Klugheit) der Erfharung abgelernt werden."

531 Para las semejanzas y diferencias entre la posición kantiana y la estoica en este punto, cf. SANTOZKI, Ulrike, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie...*ed.cit., pp. 187-189.

diversos contextos de aplicación. De manera que, más que pretender refutar del todo este primer apotegma, me parece que Kant lo trae a cuento para reformularlo en los términos de su teoría de la acción: lo que se querría decir al afirmarse que sólo hay una virtud, es que para cada deber de virtud, solamente existe un único fundamento de la obligación (*ein einziger Grund der Verpflichtung*).

En la *Grundlegung* se afirma ya que el cumplimiento del deber no se ve favorecido por motivaciones subordinadas externas a la propia ley moral (sino al contrario, puesto que se ve menoscabada la pureza de la intención) –tesis fundamentada en la teoría kantiana de la acción, en la que, como expuse en un apartado anterior, por razonamientos contrafácticos puede aislarse siempre un único fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) para cada máxima de acción. Pues bien, en este punto de la *Tugendlehre*, la postura kantiana se extiende y se precisa: tampoco es posible encontrar más de una prueba racional para cada deber. A diferencia de las pruebas matemáticas, señala Kant, en lo que se respecta a los fundamentos de la obligación, éstos suponen un concepto preciso y no una construcción o acumulación de conceptos, y por tanto no admiten pluralidad de pruebas.<sup>532</sup> Cuando se aduce más de un fundamento de obligación ello revela que "o bien no tenemos todavía ninguna prueba válida, o bien son varios y diferentes deberes los que se han considerado como uno."<sup>533</sup>

Cada deber tiene, pues, una sola justificación conceptual propia (a nivel de dichas justificaciones, puede presentarse un conflicto en la deliberación moral, aunque no al nivel del deber propiamente dicho, sino de las *rationes obligandi*). Dicho de otra manera, Kant excluye aquí de la argumentación ética estricta la vía de la argumentación por acumulación, exigiendo precisión respecto a la correspondencia entre los

---

532 Cf. MdS 403.

533 MdS 403: "...daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedene Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat."

fundamentos de los deberes y los deberes en sí mismos:

Si, por ejemplo, se quiere probar a partir del *daño* que la mentira causa a otros hombres, pero después también a partir de la *indignidad* del mentiroso y de la violación del respeto hacia sí mismo, en la primera prueba se ha demostrado un deber de benevolencia, no un deber de veracidad, por tanto, no este deber para el que se exigía una prueba, sino otro deber.<sup>534</sup>

Como veremos más adelante, en este caso concreto, Kant optará por el fundamento de obligación basado en el respeto hacia uno mismo, por lo que la veracidad (*Wahrhaftigkeit*) será considerada un deber para con uno mismo; en cambio, preocuparse por el efecto de la mentira en los demás corresponde a un deber para con los otros.

Pretender la yuxtaposición de ambos fundamentos de obligación o que uno apoye al otro en un contexto de persuasión moral, resultaría para Kant antifilosófico (*unphilosophisch*), pues supondría deslealtad y un recurso astuto para engañar al interlocutor: desde los parámetros de rigor argumentativo propios de la ética kantiana, la suma de fundamentos insuficientes no podría suplir la carencia de un fundamento con la certeza requerida.

Destaco en el tratamiento de este primer apotegma cómo Kant aprovecha el tópico clásico para reinterpretarlo con vistas en sus propias exigencias argumentativas, y también la crítica implícita a los medios de persuasión moral (*Überredungskunst*), lo

---

534 MdS 403: "Wenn, z.B., für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis erstlich aus dem *Schaden* den die Lüge anderen Menschen verursacht, dann aber auch aus der *Nichtswürdigkeit* eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst geführt werden will, so ist im ersteren eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht diese, von der man der Beweis verlangte, sondern eine andere Pflicht bewiesen worden."

cual nos remite a la doctrina ética del método que estudiaremos hacia el final de este trabajo.

### 3.5.2 La crítica a Aristóteles: el medio virtuoso frente a la ética de máximas

El segundo apotegma, que propone a la virtud como medio entre dos vicios opuestos, lo toma Kant –como él mismo hace notar– de algunas célebres máximas de autores romanos.<sup>535</sup> Queda claro, pues, que en éste, como en otros pasajes de su filosofía práctica, el filósofo de Königsberg no acude a Aristóteles en directo para la evaluación de su teoría moral; sin embargo, en MdS 404 se referirá explícitamente al Estagirita para señalar que "su ensalzado principio (...) de situar a la virtud en el *medio* entre dos vicios, es falso".<sup>536</sup>

Como ha hecho notar Rogelio Rovira<sup>537</sup>, esta crítica kantiana al principio aristotélico de la *mesótes* explica por qué, al desarrollar la clasificación de los principios materiales de la moralidad en la *Crítica de la razón práctica*<sup>538</sup>, la postura aristotélica no es considerada. Aunque en algunas de las *Reflexiones*, aparentemente Kant habría intentado reinterpretar el principio de la *mesótes* con su propia teoría de la acción<sup>539</sup>, (basada en la máxima como elemento mínimo de racionalidad en la determinación del actuar), en la *Doctrina de la virtud* se rechazará dicho principio, tanto en su aspecto

---

535 *Virtus consistit in medio* (semejante a Horacio, *Epistulae* I, XVIII, 9), *medium tenere beati, medio tutissimis ibis* (Ovidio, *Metamorfosis*, II, 137), *omne nimium vertitur in vitium, vitiosum est ubique, quod nimium est* (Séneca, *De tranquillitate animi*, IX,6), *est modus in rebus, sunt certi denique fines-quos ultra citraque nequit consistere* (Horacio, *Sermones* I, 106-107), *insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui-ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*. Para estas referencias, cf. p. 260, n.2 de la traducción de Cortina y Conill, y ROVIRA, Rogelio, "¿Una sabiduría insulsa? Sobre la crítica de Kant al principio aristotélico de la *mesótes*", en *Isegoría* 27 (2002), Madrid, pp. 241.

536 MdS 404: "...der belobte Grundsatz (...) die Tugend in dem *Mittleren* zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch."

537 Cf. ROVIRA, Rogelio, "¿Una sabiduría insulsa?...", en ed.cit., p. 329

538 Cf. KpV 39-40.

539 Cf. *Refl.* no. 6625 y 6760, y ROVIRA; "¿Una sabiduría insulsa?..." en ed.cit., p. 240.

negativo (de nada demasiado o demasiado poco) como en su formulación positiva (la identificación de la virtud como la observancia de un término medio entre dos polos opuestos viciosos).

El ejemplo de Kant para atacar el principio aristotélico es el de la virtud de la "buena economía" (*gute Wirtschaft*) frente a los vicios opuestos del derroche (*Verschwendung*) y el de avaricia (*Geiz*), tanto en MdS 404 (el pasaje que habla sobre el segundo principio universal para una doctrina pura de la virtud), como en MdS 433 (el pasaje en el que se trata la avaricia en específico como uno de los vicios que afectan al hombre como ser moral). En ambos momentos de la argumentación, Kant pretende mostrar que el principio aristotélico resulta insuficiente para determinar la diferencia entre la virtud y el vicio:

Tomemos, por ejemplo, la buena economía como *medio* entre dos vicios, el derroche y la avaricia: como virtud, no puede representarse como si surgiera de la paulatina disminución del primero de los dos llamados vicios (el ahorro), ni por el aumento de los gastos de quien es propenso al segundo (...) Por la misma razón, tampoco podemos definir un vicio como una práctica de ciertos propósitos *mayor* que la conveniente (e.g. *Prodigalitas est excessus in consumendis opibus*) o como una práctica de las mismas *menor* que la conveniente (e.g. *avaritia est defectus* etc).<sup>540</sup>

---

540 MdS 404: "Es sei, z.B. gute Wirtschaft als das *Mittlere* zwischen zwei Lastern, Verschwendung und Geiz, gegeben: so kann sie als Tugend nicht durch die allmähliche Verminderung des ersten beider genannten Laster (Ersparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben, des dem letzteren Ergebenen (...) Ebenowenig und aus demselben Grunde kann kein Laster überhaupt durch eine *größere* Ausübung gewisser Absichten, als es zweckmäßig ist (e.g. *Prodigalitas est excessus in consumendis opibus*), oder durch die kleinere Bewirkung derselben als sich schickt (e.g. *avaritia est defectus* etc.) erklärt werden.". En la cita en castellano he modificado la traducción de Conill y Cortina, que siguiendo A2, caminan "propósitos" por "acciones". Me atengo en este punto a la edición de Ludwig, y encuentro además, teóricamente justificable que se hable en este punto de propósitos (*Absichten*): la teoría kantiana de la acción hará depender la estructura de la máxima en

La elección del ejemplo es significativa. Lo que pretende Kant en estas líneas es hacer ver que el criterio de la *mesotés* es insatisfactorio por pretender determinar cuantitativamente la diferencia entre virtud y vicio. La diferencia entre ahorro y avaricia no puede venir dada por aumento o disminución, sino por la determinación diversa de cada acción expresada en la máxima y evaluada a la luz de la ley moral. De modo que el principio de la *mesotés*, ni siquiera en un caso relativo al uso y distribución de bienes cuantificables, podría aclarar en qué consiste la virtud y diferenciarla del vicio; Kant aclara, de nuevo con el mismo ejemplo, cómo habría que distinguir virtud y vicio por la cualidad de las máximas en su relación con la ley y no por el grado de cumplimiento de las mismas:

La *avaricia* (como vicio) no se distingue del ahorro (como virtud) en que éste lleve *demasiado lejos*, sino que tiene *un principio* (máxima) completamente *diferente*, a saber, el de tomar como fin del gobierno de la casa, no el goce de los bienes, sino, renunciando a él, tomar como fin únicamente la *posesión* de los bienes; de igual modo, no se puede buscar el vicio del *derroche* en el exceso al disfrutar los propios bienes, sino en la máxima mala que propone como único fin el uso de los bienes sin tener en cuenta su conservación.<sup>541</sup>

Rovira resume la oposición kantiana al principio de la *mesótes* en tres objeciones que

---

un primer momento, y la moralidad de la máxima en un segundo momento de evaluación, justamente de sus *propósitos*, lo que en este punto pretende Kant oponer al criterio (según él) puramente cuantitativo de esta versión del principio de la *mesótes*.

541 MdS 404n: "Der *Geiz* (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, daß diese *zu weit* getrieben wird, sondern hat ein ganz *anderes Prinzip* (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung nicht in den Genuß seines Vermögens, sondern mit Entsagung auf denselben bloß in den *Besitz* desselben zu setzen; sowie das Laster der *Verschwendung* nicht im Übermasse des Genußes seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht."

resumen lo expuesto por Kant tanto en el pasaje de MdS 404 como en el de MdS 433. Si bien su exposición sinóptica es muy útil y apegada al texto de la *Metafísica de las costumbres*, yo creo encontrar al menos cinco argumentos distintos de Kant para separarse del citado principio.

La primera objeción –las ordeno temáticamente y no tal como aparecen en la *Tugendlehre*– se refiere a la naturaleza de la virtud. Según Kant, el principio de la *mesótes* plantearía erróneamente el ser de la disposición virtuosa, puesto que, en un eje donde los vicios son los extremos, uno no podría convertirse en su opuesto sino a través de la virtud (*als durch die Tugend*).<sup>542</sup> Si la virtud fuera puesta, en efecto, en el mismo plano cualitativamente hablando de los vicios, y la diferencia fuese sólo de grado en lo que respecta a la realización de una conducta determinada, ello supondría que la virtud fuese considerada como un vicio disminuido: "la virtud no sería sino un vicio menguado o más bien un vicio que desaparece, y la consecuencia sería en el presente caso que el auténtico deber de virtud sería no hacer uso en absoluto de los medios para la vida buena."<sup>543</sup>

Una segunda objeción, ya incoada, es la que señala que el principio aristotélico sería inaplicable, puesto que para reconocer el medio como tal, habrían de preconcebirse los extremos como tales, de modo que no podría saberse a priori cuál es el virtuoso término medio si no se pudieran identificar los extremos virtuosos, lo cual es una *petitio principii*: "¿quién me indicará este medio entre dos extremos?"<sup>544</sup>. Un tercer argumento, muy similar al segundo, señala que el principio mismo sería una tautología<sup>545</sup>:

---

542 Cf. MdS 432.

543 MdS 432: "und so würde diese [die Tugend] nichts anders als ein vermindertes oder vielmehr verschwindenes Laster sein, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die echte Tugendpflicht sei."

544 MdS 404n: "...Denn dieses Mittlere zwischen zwei äußeren Enden. Wer will mir es angeben?" Cf. ROVIRA, Rogelio, "¿Una sabiduría insulsa? ..." en ed.cit., p. 242.

545 Éste es el argumento que aparece en las *Lecciones* (277).

¿Qué significa hacer demasiado? *Respuesta*: más de lo bueno. ¿Qué significa hacer demasiado poco? *Respuesta*: hacer menos de lo que es bueno. ¿Qué significa: *yo debo* (hacer u omitir algo)? *Respuesta*: *no es bueno* (es contrario al deber) hacer *más* o *menos* de lo que es bueno. Si ésta es la sabiduría, cuya investigación nos obliga a regresar a los antiguos (a Aristóteles), como si fueran los más próximos a la fuente (...) entonces hemos hecho una mala elección al recurrir a su oráculo.”<sup>546</sup>

El principio en cuestión, tratado ahora como *ne quid nimis*, sería, particularmente por estas dos últimas razones, una "sabiduría trivial" (*eine schale Weisheit*<sup>547</sup>). Un cuarto problema que Kant cree identificar es el de hablar de bien o mal, virtud o vicio, como si se tratase de polos opuestos (*contrarie oppositis*), cuando son contradictorios (*contradictorie oppositis*) y por ello no puede haber término medio entre ellos –el caso al que ahora acude el pensador de Königsberg es su ejemplo moral por excelencia: entre veracidad y mentira (*Wahrhaftigkeit–Lüge*) no hay término medio.<sup>548</sup> Si bien hay parejas de conceptos morales que en efecto suponen una mera oposición (Kant menciona la oposición entre franqueza –*Offenherzigkeit*- y reserva –*Zurückhaltung*), entre ellos no se decide el actuar virtuoso o vicioso sino solamente la aplicación de una

---

546 MdS 433n: "Was heißt zu viel zu tun? *Antw.* Mehr als gut ist. Was heißt: zu wenig zu tun? *Antw.* Weniger tun, als gut ist. Was heißt: *ich soll* (etwas tun oder unterlassen)? *Antw.* Es ist nicht gut (wider die Pflicht), *mehr* oder *weniger* zu tun, als gut ist. Wenn das die Weisheit ist, die zu erforschen wir zu den Alten (dem Aristoteles) gleich als solchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren sollen (...) so haben wir schlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden". En la parte que no cito de este pasaje se vuelven a enunciar los apotegmas latinos de los que, en última instancia, depende Kant para la comprensión del principio que se discute; es evidente que, incluso cuando menciona a Aristóteles, la pugna se establece con estos planteamientos de segunda mano. Como diré al concluir este apartado, y como apunta acertadamente Rogelio Rovira, me parece que Kant consigue refutar una interpretación elemental de los lemas que cita repetidamente, pero no alcanza a descartar el principio tal como es auténticamente expuesto en la ética aristotélica.

547 Cf. MdS 404.

548 Cf. MdS 433n. y ROVIRA, Rogelio, "¿Una sabiduría insulsa? ..." en ed.cit., p. 243.

máxima virtuosa, en un ámbito que, como veremos al estudiar los deberes imperfectos, admite latitud y por ello "sólo se puede decidir lo que hay que hacer desde la facultad de juzgar".<sup>549</sup> La búsqueda en este terreno del término medio no es ya propiamente lo que distingue a la virtud del vicio, y es por ello que Kant incluso se refiere a los casos en que dicha búsqueda es prudencia (*prudens*), e incluso puede serlo en el sentido degradado del término: como un cálculo puramente pragmático, no moral, cercano incluso a un modo de ser timorato (*gescheuten*).<sup>550</sup>

Rescato de esta digresión kantiana, sin embargo, el hecho de que se plantee ya desde ahora el carácter amplio y latitudinario de los deberes imperfectos, y que se explicita que, en ellos, se acude a una valoración de la facultad de juzgar (*Urteilkraft*) y no a una regla. De hecho, como veremos un poco más adelante, en este punto, Kant no se encuentra tan lejos de la verdadera inspiración prudencial (uso "prudencia" en el sentido aristotélico, de *phronesis*, y no como cálculo pragmático o *Klugheit* en una acepción muy frecuente en Kant) que opera detrás del principio genuinamente aristotélico de la *mesótes*.

Creo identificar una quinta objeción kantiana en el apunte de MdS 433n, donde se achaca al criterio de la *mesótes* la implicación de que la propia virtud no podría ser excesiva: "ser *demasiado virtuoso*, es decir, ser demasiado adicto al deber, vendría a significar aproximadamente lo mismo que hacer un círculo demasiado redondo o una línea recta demasiado recta".<sup>551</sup>

---

549 MdS 433n: "...kann nur von der Urteilkraft (...) entschieden werden". Traduzco aquí separándome de la versión de Conill y Cortina, quienes, siguiendo a García Morente, traducen "*Urteilkraft*" por "Juicio".

550 Cf. MdS 433n.

551 MdS 433n: "Denn gar zu tugendhaft, d.i. seiner Pflicht gar zu ahnänglich zu sein, würde ohngefähr soviel sagen als: einen Zirkel gar zu rund oder eine gerade Linie gar zu gerade machen."

Si bien no forma parte de los propósitos de esta tesis una comparación puntual entre la propuesta kantiana y la ética aristotélica, dejo apuntado que, como ha subrayado ya más de un comentador<sup>552</sup>, la crítica kantiana es demoledora frente a una versión elemental y manualística del *ne quid nimis*, pero no se corresponde con lo dicho en la ética aristotélica ni hace justicia a la propuesta teórica de esta última. Kant presupone que el principio de la *mesótes* es puramente cuantitativo, generando una diferencia meramente gradual entre virtud y vicio, y que la acción indicada por dicho principio sería por tanto más propia de la *mediocritas* que de la *mesotés* señalada por la *phrónesis* aristotélica o por la correspondiente *Urteilkraft* kantiana. No da cuenta Kant del matiz que hace de la virtud el resultado de lo que ontológicamente sería un medio pero axiológicamente sería un extremo: un extremo en cuanto a la perfección de la operación. Tampoco reconoce que el propio Aristóteles limita y precisa el uso del principio de la *mesótes* y le hace depender de la previa formación de conceptos morales, por lo que no puede ser aplicado en todos los casos.<sup>553</sup> El filósofo de Königsberg está más cerca en este punto de Aristóteles de lo que él mismo cree, en tanto el Estagirita sabe que hay conceptos que remiten a absolutos morales en los cuales no cabe preguntarse por el medio. En suma, Kant no reconoce el planteamiento aristotélico de la *proáiresis* que, en la búsqueda del medio virtuoso, realiza lo que Kant llamaría un discernimiento moral entre las máximas de acción.

Más allá de los principios para una doctrina pura de la virtud, pero en este mismo punto de divergencia entre la ética kantiana y la aristotélica (y aún en el marco de lo que se expone o se deja incoado en la Introducción a la *Doctrina de la virtud*), quisiera ocuparme de una cierta ambigüedad kantiana respecto a si puede hablarse de la virtud como un hábito a la vez que (como hemos visto que hace Kant en MdS) como fortaleza,

---

552 Cf. ROVIRA, Rogelio, "¿Una sabiduría insulsa?..." en ed.cit., pp. 245ss, Cf. también SHERMAN, *Making a Necessity of Virtue*, ed.cit., pp. 162 y BAXLEY, A.M., *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, ed.cit., p. 171.

553 Cf. EN II, 6, 1106 b 36.

modo estable de ser, forma determinada del pensar (*Denkungsart*) y la "jurisprudencia moral" que supone la incorporación de nuestros juicios morales concretos en máximas amplias de acción. En principio, y a la luz de lo que hemos revisado en este trabajo sobre la virtud como introyección del motivo moral y formación de un carácter dirigido por una *Gesinnung* virtuosa, no parece haber obstáculo para hablar de la virtud en términos de hábito. Sin embargo, Kant parece reticente de entrada por el riesgo que, piensa el filósofo de Königsberg, ello pudiera suponer para el principio de libertad interna del actuar:

El *hábito* (*habitus*) es agilidad para obrar y una perfección subjetiva del *arbitrio*. Pero no toda *agilidad* es un *hábito libre* (*habitus libertatis*); porque cuando es *costumbre* (*assuetudo*) de ella, es decir, una conformidad que se ha convertido en *necesidad* por repetición frecuente de la acción, entonces no es un hábito que proceda de la libertad y, por tanto, tampoco es un hábito moral.<sup>554</sup>

Como puede verse en el pasaje citado, del mismo modo en que el tratamiento manualístico del principio de la *mesótes* es identificable en las críticas kantianas (que no son pertinentes frente a la riqueza propia del original planteamiento aristotélico), en las precauciones de Kant frente al término "hábito" y su preocupación porque éste suposite

---

554 MdS 407: "*Fertigkeit* (*habitus*) ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjektive Vollkommenheit der *Willkür*.- Nicht jede solche *Leichtigkeit* aber ist eine *freie* *Fertigkeit* (*habitus libertatis*); denn, wenn sie *Angewohnheit* (*assuetudo*), d.i. öfters wiederholte Handlung zur *Notwendigkeit* gewordene Gleichförmigkeit derselben ist, so ist keine aus der Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische *Fertigkeit*." Timmermann (Cf. *Sittengesetz und Freiheit*, ed.cit., pp. 177-181) remite a Ped. 475, 478 y 481 y a ApH 147 n. como otros pasajes donde Kant insiste en que actuar bien no es nunca actuar por costumbre (*assuetudo*) sino según máximas. Por supuesto, según el planteamiento kantiano, tener carácter es justamente actuar por máximas, y en este caso, la exigencia es más precisa: actuar según máximas universalizables (una costumbre mecánica no lo sería, pues supondría actuar del mismo modo sin ser sensible a los cambios en las circunstancias) y firmes.

por un acostumbramiento mecánico no libre<sup>555</sup>, se refleja de nuevo una cierta depauperación del concepto. En Aristóteles, la virtud (*areté*) como hábito (*héxis*) moral, supone siempre deliberación en su adquisición, misma que informa todo el proceso de reiteración y progresivo fortalecimiento de la acción, la *areté* es siempre *héxis proairetiké*<sup>556</sup>, y así, traducido a la terminología kantiana, Aristóteles propone que los estados habituales que constituyen la virtud están siempre determinados desde la razón práctica (y no serían por tanto un mero *Sinnesart*, sino que supondrían también un *Denkungsart*).<sup>557</sup> De modo que la crítica al hábito "mecánico" no toca a Aristóteles, aunque sí a algunos aristotélicos, de quienes Kant toma esta concepción como propia del Estagirita.<sup>558</sup>

El proyecto kantiano es cercano al auténticamente aristotélico en tanto ambos proponen

---

555 La posibilidad de este acostumbramiento mecánico en el marco de la teoría kantiana de la acción la explican muy bien ENGSTROM, Stephen, cf. "Reason, Desire and the Will", en *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, ed.cit., p. 40, y TIMMERMANN, J., *Sittengesetz und Freiheit*, ed.cit., p. 177.

556 Cf. EN 1105b. El elemento de razón práctica que supone la virtud aristotélica puede verse también en EN 1107a1 y 1144b31. El proceso de adquisición de la virtud en la *Nicomaquea* supone cierta habituación mecánica pero enmarcada en una formación integral y cognitiva de los deseos que presupone una percepción particular, una creencia determinada y una intención concreta. La *areté* informa a la propia percepción del agente virtuoso de modo que éste pueda reconocer cuándo se requiere una respuesta ética determinada ante un contexto particular (como he tratado de exponer en apartados anteriores, las precondiciones estéticas de receptividad del deber, dadas pero abiertas a la formación y cultivación de la virtud, juegan un papel análogo al de la virtud aristotélica en este aspecto y a las *rules of moral salience* que exige Herman). La virtud en Aristóteles puede, en un primer momento, ser mera habituación mecánica en términos de instrucción (*didaskálikos*) hacia los principios de la moralidad, pero en su plenitud, exige consciencia, exige que en ella se elija el bien por sí mismo (*proairóumenos di' autá*) –en este punto de nuevo hay una notable cercanía con Kant- y que se actúe con firmeza (Cf. EN 1105a30). La virtud aristotélica involucra siempre factores cognitivos y afectivos y una repetición que no se evalúa en función de un criterio cuantitativo, sino de uno cualitativo (Cf. EN 1103b7-12, 1104a27) y así se propone un progreso en términos de una apropiación crítico-reflexiva de la virtud. Todo ello se expone adecuadamente en SHERMAN, Nancy, *The Fabric of Character*, Clarendon Press, Oxford, 1989, y se aborda también en LOUDEN, Robert, *Kants Impure Ethics*, ed.cit., p. 43.

557 La idea es de SHERMAN, *Making a Necessity of Virtue*, ed.cit., p. 160, n. 97.

558 Cf. ENGSTROM, S., "The Inner Freedom of Virtue", en ed.cit., pp. 293, 306-307, 311, quien comenta que en quien está pensando Kant en esta crítica es en concreto Cochius y explica el distanciamiento kantiano de esta concepción del hábito. Otro comentarista kantiano que reconoce que esta crítica no afecta a Aristóteles es WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 145.

una formación del carácter a realizarse en el tiempo mediante elecciones y acciones determinadas desde una racionalidad crítica. Sin embargo, Kant es depositario de una decadencia manualística de la ética clásica, por lo que desconoce el original proyecto aristotélico y le inquieta que el término *habitus* puede significar una costumbre desligada de todo enjuiciamiento moral y de toda decisión libre; por tanto, asimilable a una mera eficacia técnica o a un adiestramiento puramente físico:

Las máximas morales no pueden fundarse en la costumbre como las técnicas (ya que esto concierne a la constitución física de la determinación de la voluntad), sino que, si su práctica se convirtiera en costumbre, el sujeto perdería con ello la *libertad* al adoptar sus máximas; en lo cual consiste, sin embargo, el carácter de una acción hecha por deber.<sup>559</sup>

Esta prevención kantiana contra la posible cercanía del hábito respecto de la costumbre mecánica le impide definir la virtud como hábito sin más, y le lleva a admitir que la virtud es un hábito sólo en un sentido restringido y cualificado<sup>560</sup>, que garantice la libertad propia del acto moral a la vez que admita el proceso de fortalecimiento en la habituación. Allen Wood ha subrayado que por ello Kant insiste en la expresión *habitus libertatis* y asocia más bien el término latino *assuetudo* como el acostumbramiento mecánico que está rechazando como *ratio* de la virtud.<sup>561</sup>

Para ello, la caracterización de la virtud como un hábito ha de superar la exterioridad

---

559 Mds 409: "...sittliche Maximen nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung) sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subjekt damit die *Freiheit* innehmung seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist."

560 Esta aceptación condicionada del concepto de hábito puede entorse ya en VzM 278.

561 Cf. WOOD, A., *Kant's Ethical Thought*, ed.cit., p. 331. Sobre esto, Cf. del mismo autor "Kant and agent-oriented Ethics", en *Perfecting virtue*, ed.cit., p. 70.

del acto<sup>562</sup> y ha de aludir a una determinación interna de la voluntad en la que se actúa por mor de la ley misma, por deber (*aus Pflicht*), siendo así generada por un acto de la voluntad (*Wille*) entendida como instancia legisladora y no por una mera mecanización del arbitrio (*Willkür*) como instancia ejecutiva del actuar:

La virtud no puede *definirse* como el hábito de realizar acciones conformes con la ley; pero sí podría definirse así en el caso de que se añadiera <<determinarse a obrar por la representación de la ley>>; y en ese caso el hábito no es una disposición del arbitrio, sino de la *voluntad*, que, por la regla que adopta, es a la vez una facultad de desear universalmente legisladora; y sólo un hábito semejante puede considerarse como virtud.<sup>563</sup>

Como señala Gregor<sup>564</sup>, bajo una concepción del hábito como acostumbramiento mecánico, sería contradictorio hablar de la virtud como hábito: la fortaleza moral perdería cualquier valor moral si no supone la presencia de la ley moral como fundamento de determinación; la virtud para Kant no es solamente una facilidad o aptitud para llevar a cabo la acción conforme a la ley, sino la fuerza para determinar la acción por el pensamiento mismo de la ley. Además, comenta la misma autora, el planteamiento general de la *Tugendlehre* y en particular de los deberes de cumplimiento amplio o imperfectos, exige una flexibilidad en el ejercicio del juicio moral que sería

---

562 Aunque existe un pasaje del propio Kant donde parece recomendarse una acción meramente exterior como vía de habituación que favorece una disposición moral: Cf. ApH 252, donde se apunta que sonriendo o cambiando de posición física (tomando asiento) se facilita un cambio de disposición anímica. Kant admite entonces que pueden alterarse las emociones "de afuera hacia adentro" y que por tanto el elemento "mecánico" de la habituación no es del todo despreciable. Cf. también ApH 151 y SHERMAN, *Making a Necessity of Virtue*, ed.cit., p. 170.

563 MdS 407: "Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freien gesetzmäßigen Handlungen *definieren*; wohl aber, wenn hizugesetzt würde, >>sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen<<; und da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkür, sondern des *Willens*, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden".

564 Cf. GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 71 y 72.

opuesta al hábito entendido como un modo rígido de actuar: el hábito mecánico no podría responder a circunstancias nuevas de acción, a los conflictos que no se presentan entre deberes de suyo pero sí entre diversos fundamentos de obligación, a las perplejidades de la casuística moral, etcétera. De modo que, si bien en estos pasajes Kant es inexacto e injusto en su crítica a Aristóteles, sus acotaciones resultan fundamentales para insistir en que se trata aquí de un espacio para el juicio moral, y no de un modelo deductivista ni rígido de deberes o de virtudes.

Esta acotación kantiana explica por qué en algunos pasajes de la *Tugendlehre*, parece rechazarse la caracterización de la virtud como un hábito *simpliciter*, en tanto otros momentos de la argumentación kantiana –y el enfoque general de la virtud como proceso de fortalecimiento moral y de formación del carácter-, en efecto la describen como un *habitus libertatis*. En este punto, como en el anterior respecto al principio de la *mesótes*, la ética kantiana parece mucho más cercana a la aristotélica de lo que el propio Kant (limitado por una versión manualística de la ética del Estagirita) parece haber sido consciente, y ciertamente más cercana de lo que la mayor parte de las revisiones generales admiten incluso en la actualidad.<sup>565</sup>

### **3.5.3 Los deberes de virtud y las capacidades humanas para su cumplimiento**

El tercero de los principios universales para la doctrina pura de la virtud es el que se

---

565 Faviola Rivera, por ejemplo, ha criticado con razón la postura imprecisa de autores como J. Annas, que afirman que en el fondo Kant no hace justicia a la virtud por rechazar el hábito (Cf. RIVERA, *Virtud y justicia en Kant*, ed.cit., p. 114, n. 39). Como hace ver Rivera y como he tratado de dejar claro en este apartado, Kant admira la virtud como hábito libre y su interpretación limitada de la ética aristotélica no descalifica su propia aproximación a la virtud; por el contrario, me parece que las coincidencias a las que Kant llega con el planteamiento aristotélico aun cuando le conoce sólo en una versión manualística depauperada, resultan meritorias y sumamente sugerentes. Este último punto también lo destaca WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 144.

opone a la tesis de que la virtud (como la prudencia) ha de aprenderse en la experiencia.<sup>566</sup> De nuevo ha de entenderse "prudencia" (*Klugheit*) en este contexto, como cálculo meramente pragmático, como un estándar de racionalidad al nivel del imperativo hipotético, cuyo contenido sin duda se adquiere en la experiencia mediante la inversión de relaciones causales y la representación intelectual de la causa como medio para la consecución del fin o efecto.

Cabe recordar que éste también es un elemento de la crítica kantiana a las éticas antiguas. Como se dice en la *Crítica de la razón práctica* y es particularmente claro en las *Lecciones*, Kant reprocha a los sistemas morales de la Antigüedad su "falta de pureza", es decir, el estar fundados sobre una observación empírica del ser humano y por tanto "acomodar la virtud a la debilidad del hombre"<sup>567</sup>, a diferencia de la moral cristiana, que es la estrictamente pura y la única que se corresponde con la exigencia aquí planteada por el filósofo de Königsberg.

Kant pretende en este punto, como ha hecho desde *GMS* y *KpV*, distinguir el nivel propiamente moral de la evaluación, subrayando que el parámetro de la virtud no ha de obtenerse por experiencia sino que, como hemos visto ya en los primeros capítulos de este trabajo, ha de derivarse de la propia razón práctica en su papel legislativo, por cuya derivación y aplicación a los rasgos esenciales del ser humano se genera una idea normativa de humanidad.

Es así como una consideración antroponómica elude el riesgo de una representación de la virtud que se adecue a lo conocido y atribuido empíricamente al hombre; por el contrario, "si se debe, se puede"<sup>568</sup>, y es por ello que el establecimiento de deberes de

---

566 Cf. *MdS* 405

567 Cf. *VzM.* 251,294, 301.

568 Sobre cómo debe -y cómo no debe- entenderse este principio kantiano, cf. el ya referido

virtud desde la propia razón práctica exige al hombre una búsqueda sin término de la perfección moral en lugar de adaptarse al comportamiento que de facto el hombre presenta:

No han de estimarse los deberes éticos según las facultades atribuidas al hombre de cumplir la ley, sino a la inversa: la capacidad moral ha de estimarse según la ley que manda categóricamente; por tanto, los deberes éticos no han de estimarse según el conocimiento empírico que tenemos de los hombres, el conocimiento de cómo son, sino según el conocimiento racional, el conocimiento de cómo deben ser según la idea de humanidad.<sup>569</sup>

En las líneas citadas puede encontrarse la insistencia de la fundamentación a priori del juicio moral, propia de GMS y KpV, y asimismo se encuentra en su aplicación la diferencia entre antropología y antroponomía que hemos expuesto en capítulos previos. Sin embargo, no se niega por ello la consideración de los *essentialia* del hombre en la formulación del ideal desde el cual deben medirse los deberes de virtud: estos rasgos son constitutivos de dicha idea normativa de la humanidad. Lo único que se establece es su criterio: lo cual es sin duda necesario si, como hará Kant en su tratamiento de los deberes imperfectos para con uno mismo, se exige no sólo que el hombre cuide de sus

---

STERN, Robert, "Does 'Ought imply Can'? And did Kant Think It does?", en *Utilitas*, Vol. 16, no. 1 (marzo 2004), pp. 42-61. Stern alude precisamente a este pasaje de la *Tugendlehre* como uno de los que aclaran el uso del citado principio. Por su parte, Robert Loudon señala que para comprender adecuadamente el principio ha de tenerse en cuenta la distinción entre deberes perfectos e imperfectos: es porque los deberes imperfectos se plantean de modo abierto a un perfeccionamiento continuo y asintótico, que puede exigirse el deber en su pureza y no sólo conforme a las capacidades del agente tal como éstas se presentan en un momento dado. Cf. LOUDON, R., *Kant's Impure Ethics*, ed.cit., p. 9.

569 MdS 404-405: "...die ethischen Pflichten müssen nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen, dem Gesetz Genüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muß nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet; also nicht nach der empirischen Kenntnis, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß sein sollen."

capacidades naturales y morales sino que las perfeccione y desarrolle en lo posible todos sus talentos, aspirando tanto a la perfección en la agencia racional como a la pureza perfecta -santidad- en cuanto a sus motivos morales.

Una vez, pues, que hemos expuesto tanto las precondiciones afectivas de la receptividad del deber, como los prerequisites ya específicamente morales de la adquisición de la virtud y los principios teóricos que han de seguirse en una doctrina pura de la misma, podemos dar paso a la exposición kantiana del sistema de los deberes de virtud, donde quedará reforzada la necesidad de estas aclaraciones previas para una comprensión adecuada del sistema moral kantiano en su desarrollo "material" más explícito y completo.

## 4. Los deberes de virtud

### 4.1 Introducción

En los primeros capítulos de este trabajo justificamos el que haya fines del arbitrio que son a la vez deberes, y que la capacidad o fortaleza moral para su consecución sea comprendida como virtud en general, y como virtudes en plural ante la diversidad de objetos a los que se refieren. Para poder proceder al comentario de cada uno de los deberes de virtud -y de los vicios que se les oponen-, falta solamente establecer *cuáles* son los fines que son a la vez deberes. Kant señala solamente dos, uno relativo al propio agente y otro relativo a sus relaciones intersubjetivas:

Son la *propia perfección* y la *felicidad ajena*. No se les puede intercambiar, convirtiendo la *propia felicidad*, por una parte, y la *perfección ajena*, por otra, en fines que fueran en sí mismos deberes de la misma persona.<sup>570</sup>

Aunque esta afirmación aparece desde la Introducción específica a la *Doctrina de la virtud*, la traigo a colación hasta ahora por su inmediata relación con la división de los deberes de virtud en deberes hacia uno mismo y deberes hacia los demás. Evidentemente, el fin de la propia perfección será el criterio orientativo de los deberes hacia uno mismo: tanto de los perfectos o negativos -que, como hemos visto, alguno querría entender más bien como deberes de justicia, pero el propio Kant los desarrolla como deberes de virtud- como de los imperfectos o positivos. Y la felicidad ajena será el fin que explica y da sentido a cada uno de los deberes de virtud hacia los demás,

---

570 MdS 385: "Sie sind: *Eigene Vollkommenheit – fremde Glückseligkeit*. Man kann diese nicht gegeneinander umtauschen und *eigene Glückseligkeit* einerseits mit *fremder Vollkommenheit* andererseits zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären "

perfectos e imperfectos.<sup>571</sup>

Evidentemente el segundo criterio de distinción de los deberes, el de aquellos que son perfectos -fundamentalmente, negativos- y aquellos que son imperfectos -casi siempre positivos<sup>572</sup>-, responde al margen de latitud, de "espacio de juego" (*Spielraum*) que deja cada deber<sup>573</sup>: como veremos, *todos* los deberes de virtud requieren de la capacidad de juicio para aplicarse a una acción dada, y en ese sentido todos, incluso los perfectos, dan un cierto margen de interpretación (aunque están absolutamente prohibidos el suicidio y la mentira, sólo la facultad de juzgar puede determinar, en función de datos provenientes de la experiencia y de rasgos reconocibles mediante prestaciones reflexivas que van más allá de la mera determinación a partir de reglas, *qué* ha de contarse por suicidio -no toda intervención en la propia muerte lo es- y por mentira -no todo falsiloquio lo es). Los imperfectos cuentan, *además*, con un segundo margen y un segundo tipo de latitud, en tanto -sin que ello suponga excepciones o afección a la obligatoriedad de la máxima- en ellos la facultad de juzgar ha de determinar el *cómo*, el *cuándo*, y el *qué tanto* de la acción por la que se cumple el deber, de modo que en ellos lo obligatorio es tener el *fin* (y, consecuentemente, actuar de alguna manera y en alguna medida en aras de su consecución, sin que esto suponga una medida o una manera

---

571 Sobre la asimetría que existe entre el deber de la propia perfección como deber con uno mismo, y el deber de la felicidad ajena, como deber imperfecto -y por tanto, potencialmente infinito- con los demás, en una línea interpretativa que contrasta lo dicho por Kant con la ética-metafísica de Levinas, se puede cf. FISCHER-HATTRUP, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen: Kant und Levinas*, Schöningh, Zürich, 1999, pp. 178-196.

572 Ya en la Introducción a este trabajo señalé el valor relativo de estas distinciones para la comprensión del sistema kantiano de los deberes y de los fines. No me detengo ahora en ello, pero evidentemente esta relatividad es aún más marcada al considerar que determinados contextos de acción o instituciones sociales hacen de un deber en principio imperfecto algo perfecto (promover la educación de los niños pasa, de ser una máxima de fines con carácter meritorio, a ser exigible como acto concreto cuando uno es padre, cuando se ocupa un puesto en la Secretaría de Educación, etcétera). Sobre esto cf. WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 169.

573 Sobre cómo este *Spielraum* invoca la participación de la facultad de juzgar, cf. TORRALBA, *Libertad, objeto práctico y acción*, ed.cit., p. 306. El mismo Torralba resume la historia de la división de los deberes en perfectos e imperfectos tal como ésta llega a Kant en pp. 308-312.

concreta, permitiendo que esta máxima amplia sea limitada por otras máximas - fundamentalmente, las de deberes perfectos- y evitando así el posible conflicto de deberes en la ponderación de los fundamentos de la obligación).<sup>574</sup>

Kant se detiene a justificar por qué los que son fines que son deberes no son intercambiables: es decir, por qué no se cuentan entre ellos la búsqueda de la propia felicidad y la promoción de la perfección ajena. Plantear la propia felicidad como fin obligatorio resulta imposible dado que todos los seres humanos de hecho la deseamos, y "lo que cada uno quiere ya de por sí de un modo inevitable no está contenido en el concepto de *deber*"<sup>575</sup>, dado que este concepto implica una coacción. La propia felicidad no es, pues, un *deber directo*, aunque ciertamente puede ser un *deber indirecto*, en tanto, al procurar la propia perfección moral, se reconoce que "las adversidades, el dolor y la pobreza son grandes tentaciones para transgredir el propio deber"<sup>576</sup> y por tanto, es parte del interés moral tratar de evitarlas y pugnar así por el propio bienestar; pero el fin aquí no es la felicidad de suyo y lo obligado es más bien la superación de toda condición que pueda resultar un obstáculo para la moralidad del sujeto. Cabe dejarlo apuntado de cualquier modo, para subrayar la connotación moral indirecta que puede tener la propia felicidad en la filosofía moral kantiana. Por otro lado, no se debe olvidar que buscar la felicidad de los demás implica un "permiso" de la razón práctica para promover también la propia, en función del principio de equidad supuesto en la exigencia de universalización de toda máxima.<sup>577</sup>

---

574 A este segundo margen de latitud se alude ya en alguna *Reflexión*, cf. 6652. También se aclara que la limitación de una máxima de un deber imperfecto no se da por cualquier tipo de razón, sino sólo por otra máxima obligatoria de carácter más estrecho; cf. *Refl.* 6701.

575 MdS 386 : "Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von *Pflicht*". Para un comentario sobre ello, cf. GREGOR, M., "Kants System der Tugendpflichten", en ed.cit., p. L.

576 MdS 388: "Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind große Versuchungen zu Übertretung seiner *Pflicht*"

577 Cf. MdS 451. Sobre este punto, Cf. HIMMELMANN, Beatrix, *Kants Begriff des Glucks*, ed.cit., p.138 y también DENIS, Lara, "A Kantian Conception of Human Flourishing", en *Perfecting*

Más difícil es entender por qué Kant descarta que la perfección ajena pueda ser concebida como fin obligatorio. Parece que el argumento es que éste es un fin que no es *factible*, y por tanto no puede constituir un deber:

La *perfección* de otro hombre como persona consiste precisamente en que él *mismo* sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir (proponerme como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo.<sup>578</sup>

Así, el argumento no parece ser que sería *indeseable* asumir la perfección moral de otras personas como propósito, por el posible paternalismo o intromisión en la autonomía de los otros que ello podría conllevar, sino que es del todo *imposible* lograr esta perfección por interpósita persona y que por tanto sería absurdo considerarlo un deber. Lo difícil de aceptar esta explicación es que entonces el entero proyecto kantiano de educación moral -tal como se desarrolla en la doctrina del método de KpV, por ejemplo, y particularmente en la de la propia MdS, en la que incluso se ofrece un fragmento de catecismo moral a modo de ejemplo, y por supuesto también en la *Pedagogía* y en algunos otros textos- parece carecer de sentido.<sup>579</sup>

Por ello algún comentarista ha dudado que se sostenga la argumentación kantiana para

---

*Virtue*, ed.cit., p. 187. En este artículo Denis defiende que esta concepción kantiana de plenitud personal es menos prescriptiva y restrictiva que la aristotélica, en tanto el Estagirita parece definir estrechamente la vida perfecta -la de la contemplación- y la hace depender de ciertos fines externos además de las virtudes morales e intelectuales. La concepción kantiana de plenitud, según Denis, es más flexible.

578 MdS 386: "Denn darin besteht eben die *Vollkommenheit* eines anderen Menschen, als einer Person, daß er *selbst* vermögend ist, seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas tun soll, was kein anderer als er selbst tun kann."

579 El problema se plantea en LOUDEN, R., *Kant's Impure Ethics*, ed.cit., p.53.

descartar la perfección de otros como fin obligatorio.<sup>580</sup> Sin embargo, pienso que el argumento puede defenderse si se redefine ese proyecto de educación moral a la luz de esta imposibilidad de *realizar* la perfección de otro -lo cual no supone renunciar a colaborar en ella, a persuadirle a que la emprenda por sí mismo, a ofrecerle los conocimientos teóricos que la apuntalan, etcétera.<sup>581</sup> Son dos cosas muy distintas el poner las condiciones para que otro se perfeccione moralmente -incluida la persuasión necesaria, la conversación que ejercita la facultad de juzgar, el ejemplo de la factibilidad del deber, etcétera- y el suplirle en la indelegable rejecución activa que él o ella debe realizar para, desde su autonomía, asumir máximas moralmente buenas y constituir un carácter moral. Lo primero es obligatorio; lo segundo, imposible. Como veremos en el último capítulo de este trabajo, la didáctica ética que Kant propone en la *Doctrina de la virtud* es profundamente socrática: la idea de educación moral que contiene es la de una mayéutica en la que -cubiertas ya algunas etapas dogmáticas y memorísticas que son sólo pasos introductorios inevitables- el sujeto moral desarrolla *su* propia capacidad de juicio y llega por sí mismo a dar asentimiento a los conceptos y juicios morales relevantes, de modo que es él mismo el agente de su propio perfeccionamiento ético, de modo perfectamente coherente con el ideal de la autonomía.<sup>582</sup>

---

580 Denis piensa que es muy difícil justificar por qué la perfección de los demás no es un fin obligatorio, Cf. *Moral Self-Regard*, ed.cit., p. 135. También se lo pregunta O'Neill, cf. "Kant's Virtues", en *How should one live? Essays on the virtues* ed. Roger Crisp, OUP, New York, 1996, pp. 77-97.

581 Loudon comenta la diferencia entre "perfeccionar" unilateralmente a los demás y ayudarlos a desarrollar sus propias predisposiciones, colaborando en la formación de su carácter, en el control de las inclinaciones, ofreciendo ejemplos -más adelante hablaremos sobre los límites de esta última estrategia moralizadora- y catecismos morales. Cf. *Kant's Impure Ethics*, ed.cit, pp. 58 y 59. Cf. También Ped. 481-490.

582 Por otra parte, aunque no hay un deber de realizar la perfección moral de los demás, sí hay un deber de no dar *escándalo* ni mal ejemplo, Cf. MdS 464, aunque Kant parece advertir que el cumplimiento de este deber no debe juzgarse solamente por convenciones sociales, sino por la auténtica preocupación de evitar el llevar a otros a hacer el mal (de la misma manera, en las *Lecciones*, se advierte que los *scandala data*, es decir, cuando alguien tergiversa mis acciones, no son imputables, mientras que los *scandala accepta* sí lo son, cf. 334-335, 411-412). Por ello se trataría de un deber imperfecto, difícil de determinar porque los otros pueden escandalizarse por muchas razones, algunas incluso accidentales, e incluso por aquello que no es vicio pero parece

Además de aclarar la no-intercambiabilidad de los fines obligatorios, Kant sale al paso de posibles confusiones en la comprensión de cada uno de estos fines. Respecto a la perfección, cabe recordar que en KpV, Kant descarta este ideal como principio metafísico fundamental de la moral, separándose de Wolff y de la *Schulphilosophie*<sup>583</sup>, pero ahora lo recoge e inserta en su lugar adecuado en la filosofía moral trascendental - como un fin que deriva su obligatoriedad del principio supremo de la virtud y por tanto, en última instancia, del propio imperativo categórico. Aún aclara Kant que no se refiere a la perfección como *totalidad* cuantitativa de lo diverso, sino como concordancia de la cosa con un fin, y por tanto, como *teleológica*.<sup>584</sup> Por tanto, lo que en concreto supone este fin obligatorio para el ser humano es:

...el *cultivo* de sus *facultades* (o de las disposiciones naturales), entre las cuales el *entendimiento*, como facultad de los conceptos, por tanto, también de aquellos que conciernen al deber, es la facultad suprema, pero también el cultivo de la *voluntad* (el modo moral de pensar) de cumplir todos los deberes en general.<sup>585</sup>

---

serlo. Lara Denis comenta este pasaje (Cf. *Moral Self-Regard*, ed.cit., p.128) y lo relaciona con lo que dice Santo Tomás de Aquino sobre el mismo tema en S.Th. II, q. 43.

583 Cf. GUYER, Paul, "Kantian Perfectionism", en *Perfecting Virtue*, ed.cit. pp. 194-213. Cf. También HIMMELMANN, Beatrix, *Kants Begriff des Glucks*, ed.cit., p. 58-59, donde se apunta que en escritos precríticos Kant sí habría aceptado un deber de alcanzar la propia perfección en el sentido de Wolff. Algunas de las notas en las *Reflexiones* muestran las cavilaciones kantianas respecto a este principio wolffiano de la perfección; cf. por ejemplo *Refl.*6980, donde se trata de ofrecer algún contenido al precepto *Perfice te*; o 7254, donde se advierte la inanidad del precepto si no se concreta en un ideal de perfección. También en las *Reflexiones* se encuentra la idea clara de que no puede ser un deber el realizar la perfección moral de otro, en tanto cada uno debe juzgar, de manera activa e indelegable, en primera persona, a partir de su situación particular, cara al bien moral, cf. 6657 y 7264.

584 Cf. MdS 386.

585 MdS 387: "...als *Kultur* seines *Vermögens* (oder der *Naturanlage*), in welchem der *Verstand*, als *Vermögen* der *Begriffe*, mithin auch deren, die auf *Pflicht* gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines *Willens* (*sittlicher Denkungsart*), aller *Pflicht* überhaupt ein *Genüge* zu tun."

De modo que se trata de la *cultura como fin*, el desarrollo de la humanidad en nosotros<sup>586</sup>; no porque ello sea benéfico desde el punto de vista técnico-prudencial sino como obligatorio desde el punto de vista moral; y también se trata del perfeccionamiento de la *Gesinnung* en el sentido de su pureza y su efectividad motivadora en las acciones a través del sentimiento moral. Este fin se hará más concreto en la exposición de los deberes perfectos e imperfectos para con uno mismo.

El otro fin obligatorio, al cual responden los deberes con los demás, es el de promover su felicidad. El argumento que lo sustenta es fácil de identificar, e incluso se puede relacionar directamente con cada una de las formulaciones del imperativo categórico. Evidentemente, se sigue de la fórmula de la humanidad, que manda considerar a los otros como *fin*es también en el sentido positivo de promover los fines que ellos se ponen; en esta misma dirección lo exige la fórmula del Reino de los fines. Y la fórmula de la universalidad se aplica al pensar en el hecho, apenas mencionado, de que todos buscamos la felicidad propia, lo cual es permisible sólo en tanto seguimos una máxima de fomentar también la ajena, es decir, de promover la consecución de sus fines moralmente permisibles:

Cuando se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío, entonces tiene que ser la felicidad de *otros* hombres, *cuyo fin* (permitido) hago yo *con ello también mío*. A cargo de ellos

---

586 En KU 431, la cultura es definida como la capacidad para alcanzar cualquier fin en general; en *Refl.* 6593, Kant habla de la cultura como un arte sobre las inclinaciones, un arte que *coincide* con la naturaleza y la *mejora*. De nuevo encontramos el elemento natural-teleológico como algo más que una exposición y algo menos que una fundamentación para los deberes kantianos: es un criterio orientativo, un hilo conductor. A la luz de este deber puede interpretarse también la *Refl.* 7239: "*sequere naturam, h.e. ad fines naturae totius contendere*". Sobre la naturaleza -vista desde la perspectiva teleológica- como "escuela" e hilo conductor para la cultura y la moralización, cf. KrV A817 B845. Cf. También GONZÁLEZ, Ana Marta, *Culture as Mediation*, ed.cit., pp. 147-148.

queda dictaminar lo que puedan considerar como su felicidad.<sup>587</sup>

Quedan así establecidos los fines obligatorios para el arbitrio humano. No están desconectados entre sí ni son simplemente dos fines en paralelo: como es obvio, existen conexiones entre ellos, en tanto para poder propiciar la felicidad de los demás hay que trabajar en la propia perfección, y ésta -en su cumbre moral- no se alcanza sin sensibilizarse ante las necesidades de los otros.<sup>588</sup> Como dice Barbara Herman, con estos fines obligatorios se conforma un marco deliberativo dentro del cual se adoptarán otros fines y actividades discrecionales (de los cuales, evidentemente, no hay una lista o catálogo completo<sup>589</sup>); de modo que estos fines delimitan un modelo de vida humana y ofrecen contenido a la autoconcepción que el agente moral tiene de sí como un fin en sí mismo. Los fines obligatorios ofrecen una guía en la elección y en la justificación de las acciones, así como en el desarrollo de facultades cognitivas y capacidades emotivas; son elementos de orientación indispensables para el ejercicio del juicio moral. Por ello, dice Herman, con estos fines obligatorios la ética kantiana alcanza un "holismo de lo moral" y ofrece la concreción del bien como objeto de la razón práctica: el bien especificado en fines y principios de acción acordes con la condición de seres racionales como los humanos.<sup>590</sup>

A continuación nos ocuparemos de los deberes de virtud relacionados con ellos: primero, de los deberes hacia uno mismo -perfectos e imperfectos, ambos, reitero, parte

---

587 Mds 388: "Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf, als meinen Zweck hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muß die Glückseligkeit *anderer* Menschen sein, *deren* (erlaubten) *Zweck* ich *hiermit auch zu dem meinigen* mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurteilen überlassen..."

588 Cf. GONZÁLEZ, Ana Marta, *Culture as Mediation*, ed.cit., p. 52.

589 Por eso WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 144, insiste en que en Kant no hay una lista de "virtudes cardinales" , en tanto el modo de concretar los fines obligatorios varía contextual y personalmente.

590 El texto donde Herman expone estas ideas es estupendo, Cf. "The difference that Ends make", en *Perfecting Virtue*, ed. cit., p. 113.

de la *Tugendlehre*- y luego de los deberes hacia los demás.

## 4.2 Deberes hacia uno mismo

### 4.2.1 La aparente contradicción de los deberes hacia uno mismo

Enfrentamos ahora uno de los temas en los que, en mi opinión, la *Tugendlehre* es más notoriamente consistente con los conceptos fundamentales de la filosofía moral kantiana tal como es expuesta en la *Grundlegung* y en la segunda *Crítica*. Ya la segunda formulación del imperativo categórico, al mandar reconocer la dignidad de los seres humanos tanto en la persona de los demás como en la de uno mismo<sup>591</sup>, fundamenta la necesidad de deberes hacia o para con uno mismo (*gegen sich selbst*), si bien no expone aún de manera detallada o jerarquizada la relación entre estos deberes y aquellos que se mandan hacia o para con los demás (*gegen die anderen*). Además, el ideal kantiano de la autonomía debía dejar claro que, en cuanto las obligaciones morales se desprenden de la propia razón práctica en tanto legisladora, el agente moral es ya considerado desde dos perspectivas (de del propio legislador y la de quien se somete a la legislación), por lo cual pueden pensarse deberes hacia uno mismo sin renunciar al carácter de necesidad práctica y de coerción pasiva implícitos en el concepto de deber.

En la *Tugendlehre*, Kant establece con toda claridad la necesidad y hasta la prioridad de los deberes para con uno mismo, distanciándose de los tratamientos defectivos anteriores a él.<sup>592</sup> Sin embargo, la postulación kantiana de deberes hacia uno mismo ha sido blanco de diversas críticas. Algunos autores insisten en que quien obliga puede a su vez liberar de la obligación, por lo que un compromiso con uno mismo no podría ser

---

591 Cf. GMS 429, 10: "Handle so, daß di die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst..."

592 Él mismo señala, en VzM 340, que nada había sido tan mal estudiado en la manualística como los deberes con uno mismo. El reproche parece dirigirse a Gellert y a Hutcheson.

estrictamente un deber, y la exposición kantiana incurriría en una confusión, en la que se hablaría de una exigencia del interés propio, con el lenguaje del deber.<sup>593</sup> En esta línea de pensamiento, el concepto de deber con uno mismo devendría en una especie de "obligación voluntaria", intrínsecamente contradictoria, y el tipo de necesidad práctica que puede presentarse en el trato con la propia persona se inscribiría solamente en el plano de lo prudencial.

Estos críticos insisten en que la moralidad es necesariamente social y en que los deberes se adquieren solamente mediante contratos implícitos o explícitos reconocidos por la otra parte involucrada, por lo que se requiere de un elemento de alteridad real que los deberes con uno mismo no pueden proveer. Desde una inspiración utilitarista, que tiene sus raíces en el tratado *Sobre la libertad* de J. Stuart Mill, los deberes hacia uno mismo parecen paternalistas en tanto a través de ellos se obligaría a promover fines que el individuo podría simplemente rechazar –y se corre el riesgo de que alguna instancia social pretenda, con el argumento de ayudar al individuo a cumplir con los deberes consigo mismo, interferir en este espacio de la libertad individual.<sup>594</sup> Más recientemente, autores como Gustavo Ortiz-Millán han argüido que, aunque sí puede hablarse de moralidad respecto a uno mismo (una perspectiva moral que, según el mismo Ortiz-Millán, no debe distinguirse taxativamente de lo estratégico-prudencial), es imposible hablar en términos de deberes para con uno mismo, ya que el deber sería siempre una estipulación de otro, por lo que la moralidad con uno mismo debería ser planteada en términos de virtudes.<sup>595</sup> Alejandro Tomasini ha ido más allá y ha dicho que

---

593 Ésta es la postura de Marcus George Singer, en su libro *Generalization in Ethics: an Essay in the Logic of Ethics with the Rudiments of a System of Moral Philosophy*, Eyre & Spottiswoode, London, 1963, pp.312- 318. Singer reconoce estar influido en este punto por Stuart Mill (*On Liberty*, cap. IV, par. 6) y a su vez influye en autores como Bernard Williams y otros; todos ellos se oponen, por razones, muy similares, a la idea de deberes con uno mismo.

594 Cf. DENIS, Lara, *Moral Self-Regard*, ed.cit., pp. 2-6, donde se resumen todas estas objeciones al concepto de deber con uno mismo.

595 Cf. ORTIZ-MILLÁN, Gustavo, "Entre la moral y la prudencia: el comportamiento hacia uno

el concepto de deber con uno mismo no es sólo imposible, sino del todo carente de significado, porque el concepto de deber llevaría implícitas ciertas consecuencias prácticas (como la sanción en caso de incumplimiento), que el deber con uno mismo no podría incluir.<sup>596</sup> Tomasini se refiere explícitamente a la exposición kantiana del tema y afirma que es absurda por su dicotomización del yo.<sup>597</sup>

Ninguno de estos críticos, en mi opinión, ha profundizado lo necesario en la defensa kantiana de los deberes con uno mismo, ni en la tradición que antecede a Kant y que respalda también el trato moral con la propia persona en términos estrictamente normativos y no meramente utilitarios.<sup>598</sup> Lo cierto es que el propio filósofo alemán se anticipó<sup>599</sup> a las objeciones que luego habrían de plantearse a su concepto de deberes para con uno mismo:

Si el *yo que obliga* se toma en el mismo sentido que el *yo obligado*, el deber hacia sí mismo es un concepto contradictorio. Porque en el concepto de deber está contenido el de una coerción pasiva (*yo soy obligado*), Ahora bien, como es un deber hacia mí mismo, me represento como *obligando*, por tanto, ejerciendo una coerción activa (*yo, el mismo sujeto, soy el que obliga*); y la proposición que expresa un deber hacia sí mismo (*yo debo obligarme a mí mismo*) contendría una obligación de estar obligado (una

---

mismo", en *Diánoia*, v. 53, n. 60 (mayo 2008) y "¿Tenemos deberes hacia nosotros mismos?" en *Conceptos éticos fundamentales* (M. Platts, ed.), IIFIL-UNAM, México, pp. 147-165.

596 Cf. TOMASINI, Alejandro, "Ortiz-Millán y los deberes hacia uno mismo", en *Diánoia*, v. 53, n. 60 (mayo 2008), pp. 167-174.

597 TOMASINI, A., "Ortiz-Millán y los deberes hacia uno mismo", en ed.cit., p. 168.

598 Por ejemplo, el tratamiento aristotélico de la amistad con uno mismo en EN 1169a, o en el pasaje donde Tomás de Aquino aborda el amor propio que debe tener una persona virtuosa, S. Th. I, q. 100, a.4.

599 Singer no menciona el que Kant se haya anticipado él mismo a su objeción a los deberes con uno mismo, por lo que cabe suponer que no tuvo en cuenta el tratamiento de los deberes de la *Tugendlehre*, sino solamente los ejemplos de la *Grundlegung*, que son los que cita y analiza puntualmente, cf. *Generalization in Ethics*, ed.cit., p. 317.

obligación pasiva que, sin embargo, sería a la vez activa en el mismo sentido de la relación), por consiguiente, contendría una contradicción.<sup>600</sup>

Siguiendo al propio Kant, encararemos fundamentalmente esta posible contradicción, aunque también nos detendremos en este apartado a señalar algunos otros aspectos que complementan la respuesta a las objeciones (por ejemplo, a la objeción sobre el posible elemento paternalista de estos deberes o a la supuesta ausencia de sanción). El filósofo de Königsberg es consciente de que la aparente contradicción, de darse, se manifestaría en la concepción también contradictoria de una "obligación voluntaria":

El que obliga (*auctor obligationis*) puede exonerar de la obligación (*terminus obligationis*) al obligado (*subiectum obligationis*) en cualquier momento; por tanto (si los dos son uno y el mismo sujeto), no está obligado en absoluto a un deber que él mismo se impone: lo cual encierra una contradicción.<sup>601</sup>

Como adelanté ya al inicio de este apartado y se anotaba también en alguna de las objeciones, la respuesta kantiana a esta aparente antinomia depende de una consideración doble del agente moral, la misma distinción que hemos explicado antes entre el *homo phaenomenon* y el *homo noumenon*.<sup>602</sup> En el pasaje concreto en el que

---

600 MdS 417: "Wenn das *verpflichtende* Ich mit dem *verpflichteten* in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein widersprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven Nötigung enthalten (ich *werde verbunden*). Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich selbsts ist, stelle ich mich als *verbindend*, mithin in einer aktiven Nötigung vor (Ich, ebendasselbe Subjekt, bin der Verbindende); und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht (ich *soll* mich selbst verbinden), würde eine Verbindlichkeit, verbunden zu sein (passive Obligation, die doch zugleich, in demselben Sinne des Verhältnisses, eine aktive wäre), mithin einen Widerspruch enthalten."

601 MdS 417: "...der Verbindende (*auctor obligationis*) könne der Verbundenden (*subiectum obligationis*) jederzeit von der Verbindlichkeit (*terminus obligationis*) lossprechen; mithin (wenn beide einunddasselbe Subjekt sind) er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden; welches einen Widerspruch enthält."

602 Sobre esta distinción y su operatividad en la justificación de los deberes con uno mismo, cf. RICKEN, Friedo, "Homo noumenon und homo phaenomenon: Ableitung, Begründung und

Kant disuelve la antinomia, el *homo noumenon* queda caracterizado más precisamente como el hombre considerado estrictamente en su personalidad, y por tanto no solamente como un animal dotado de razón (*vernünftiges Wesen*), que podría aún así estar limitado al uso instrumental de la razón para fines cualesquiera, sino como un ser racional (*Vernunftwesen*), que mediante su libertad interna es interpelado por la razón práctica:

En la conciencia de un deber hacia sí mismo el hombre se considera, como sujeto de tal deber, en una doble calidad: primero como *ser sensible*, es decir, como hombre (como perteneciente a una de las especies animales); pero luego también como *ser racional* (...) se considera como un ser capaz de obligación, y particularmente, de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona): de modo que el hombre (considerado en el doble sentido) puede reconocer un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo (porque no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido).<sup>603</sup>

Por supuesto, es éste el mismo dualismo que los autores antes referidos se niegan a admitir. Sin embargo, como bien ha subrayado Lara Denis en su libro *Moral Self-Regard: Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*, me parece que desde una

---

Andwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst", en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*, hsg. Von O. Höffe, Klostermann, Frankfurt, 1989, pp. 234-252. Sobre cómo con esta distinción se diluye una antinomia mediante la distinción crítica, cf. También TIMMERMANN, Jens, "Kantian Duties to the Self, explained and defended, *Philosophy* 81, 2006, pp. 505 – 530. Lo cierto es que la distinción no debe ser mal construida o mal entendida como una distinción de dos "agentes" distintos o dos "mundos" diversos en los que el agente debería actuar, como hace sorprendentemente MC CARTY, Richard, *Kant's Theory of Action*, Oxford University Press, 2009. Que se trata de dos perspectivas, y no de dos mundos distintos, lo deja claro WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 120.

603 Mds 418: "Der Mensch betrachtet sich, in dem Bewußtsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subjekt darselben, in zweifacher Qualität: erstlich als *Sinnenwesen*, d.i. als Mensch (zu einer der Tierarten gehörig); dann aber auch als *Vernunftwesen* (...) ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen, und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet, so: daß der Mensch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerspruch mit sich zu geraten (weil der Begriff vom Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird), eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann."

comprensión adecuada de la fórmula de la humanidad del imperativo categórico, puede defenderse una dualidad de perspectivas, digamos incluso "mínima", que dé cuenta del hecho innegable de que algunas acciones no son adecuadas respecto a la dignidad del agente y, sin embargo, éste puede verse inclinado a ellas y en conciencia debe auto-coaccionarse para evitarlas; o –en el caso de los deberes imperfectos- acciones que requiere la dignidad del agente y que él mismo se ha de exigir en contra de las inclinaciones que llevan a omitirlas.<sup>604</sup> La fórmula de la humanidad es la única entre las expresiones del imperativo categórico que distingue explícitamente los deberes en relación con sus objetos: con uno mismo o con los demás<sup>605</sup> -aunque ya hemos dicho que las tres fórmulas corresponden a un sólo principio y que por tanto las tres han de tenerse en mente-, y así queda claro lo que hemos expuesto en capítulos anteriores respecto a que el principio supremo de la virtud se deduce desde el propio imperativo categórico y que la fórmula más expresamente relacionada con él -aunque no de modo excluyente- es la de la humanidad.

Kant apunta, en una nota a su exposición de la antinomia, que el concepto de deber con uno mismo se manifiesta en el propio lenguaje ordinario y en esa misma manifestación se pueden distinguir, desde imperativos hipotéticos relacionados con el propio bienestar, hasta deberes morales perfectos e imperfectos que, en la conciencia moral de los hombres, se presentan como obligaciones surgidas del reconocimiento de la propia dignidad:

Así, cuando se trata, p.e. de la salvaguarda del honor o de la autoconservación, decimos <<yo me debo esto a mí mismo>>. Incluso cuando se trata de deberes de menor importancia, que ciertamente no afectan

---

604 Así lo subraya Timmermann: la idea de la dualidad, al menos de perspectivas, no es tan extraña porque está operando siempre que nos juzgamos a nosotros mismos. Cf. TIMMERMANN, Jens, "Kantian Duties to the Self, explained and defended", en ed.cit.

605 Cf. DENIS, Lara, *Moral Self-Regard*, ed.cit., p. 79

a lo necesario, sino sólo a lo meritorio en el cumplimiento del deber, me expreso así, p.e. <<yo me debo a mí mismo acrecentar mi habilidad para tratar con los hombres, etc. (cultivarme)>>. <sup>606</sup>

En efecto, me parece que el entendimiento ordinario y el lenguaje común respaldan esta conciencia de las obligaciones respecto a uno mismo, más allá de imperativos hipotéticos respecto a fines necesarios (imperativos hipotéticos asertóricos) o posibles (imperativos hipotéticos problemáticos). La fundamentación de estas obligaciones es claramente el respeto a la humanidad como fin y nunca meramente como medio <sup>607</sup>, y el hecho de que también los deberes imperfectos hacia uno mismo se basen en dicha fórmula respalda la interpretación de que considerar a la humanidad como fin no supone solamente límites restrictivos sino también el proponérsela como meta y propósito en la acción racional, lo cual es explícitamente subrayado en un pasaje ya citado de la *Metafísica de las costumbres* y se sigue sin mediación del principio supremo de la virtud:

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

---

606 MdS 418n: "So sagt man, wenn es z.B. einen Punkt meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: >>Ich bin mir das selbst schuldig<< Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Notwendige, sondern nur das Verdienstliche meiner Pflicht befolgung betreffen, spreche ich so, z.B.: >> Ich bin es mir selbst schuldig, meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen usw. Zu erweitern (mich zu kultivieren).<< " Singer, quien como hemos visto, representa a los objetores a la idea de un deber con uno mismo, reconoce que este tipo de expresiones forma parte del lenguaje ordinario, pero insiste en que han de entenderse metafóricamente y en que en realidad lo que se quiere expresar es una firme determinación a hacer algo, una política prudencial o quizá un derecho a hacer algo, pero no una obligación autorreferencial, cfr. *Generalization in Ethics*, ed. cit., pp. 313-314. Llamo la atención sobre esto para enfatizar el hecho de que Kant conceda, en este punto, mayor validez a la literalidad del habla ordinaria que sus críticos: consecuencia, pienso, de la fundamental corrección y confiabilidad del *gemeine Verstand* en lo que se refiere al uso práctico de la razón.

607 Esto aparece también en *Refl.* 6966, donde se afirma que todos los deberes para con uno mismo brotan de la "dignidad interior".

(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 general.<sup>608</sup>

Este fin moralmente necesario de la acción humana necesariamente incluye, pues, la propia persona –y como veremos, la incluye de modo prioritario, como condición del cumplimiento de los deberes para con los demás. Como subraya Denis, al incorporar deberes imperfectos, la teoría de los deberes hacia uno mismo elude la crítica de rigorismo o fanatismo moral; al presuponer la dinámica de la adquisición de virtudes y la formación del carácter, la teoría también evade la preocupación narcisista por la propia moralidad e incorpora las reacciones afectivas dentro de la acción moral (como vimos al tratar de las precondiciones estéticas de la receptividad del deber); además, no debe olvidarse que el hecho de que sean deberes hacia uno mismo no excluye su aplicación en el ámbito social y todas las consideraciones que ello supone.<sup>609</sup> En la exposición kantiana de estos deberes con uno mismo no se confunden las preocupaciones prudenciales o estratégicas con lo que exige la moralidad e incluso ésta puede exigir algo que se contraponga con la propia conveniencia, y tampoco se trata de una visión que dependa de una concepción pura y exclusivamente social y consensualista o contractualista de la moralidad<sup>610</sup>, sino de una ética de lo debido a un

---

608 Mds 395: "...ist der Mensch sowohl sich selbst als Anderen Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauche befugt ist (dabei er dich gegen sie auch indifferen sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist an sich selbst der Menschen Pflicht."

609 Por ello no coincido con los autores que ilustran los deberes hacia uno mismo con la alegoría de Robinson Crusoe y los deberes que tendría en soledad. Los deberes con uno mismo no son propios de ninguna clase de solipsismo ético, como bien destaca DURÁN CASAS, Vicente, *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants Metaphysik der Sitten*, Peter Lang, Philosophie Reihe XX, Bd. 488, Frankfurt am Main, 1996, p. 254. También lo señala adecuadamente BARON, M., *Kantian Ethics Almost Without Apology*, ed.cit., p. 13.

610 Esto, contra lo que dice por ejemplo TUGENDHAT, E. *Lecciones de ética*, ed.cit, p. 146, quien por ello ve los deberes con uno mismo como contradictorios. Me parece que es por este error de fondo en la comprensión de la postura kantiana respecto al deber que Tugendhat niega que el imperativo categórico pueda aplicarse en contenidos determinados (cf. p. 133). En cambio el punto lo señala bien POTTER, Nelson, "Duties to Oneself, Motivational Internalism and Self-Deception in

bien absoluto, como es la propia humanidad en el agente mismo.

Como deberes de virtud, y por tanto como aceptación estrictamente libre de máximas de fines, los deberes con uno mismo tampoco corren el riesgo de paternalismo moral que inquieta a algunos autores utilitaristas. Ante todo, la supuesta contradicción no existe porque los deberes con uno mismo no son "obligaciones voluntarias": uno no puede elegir liberarse de los deberes para consigo mismo.<sup>611</sup> Tampoco se sostiene la crítica de Tomasini, quien olvida que –como vimos al revisar la doctrina kantiana de la conciencia moral, que como precondition de la receptividad del deber está presupuesta en la justificación de los deberes de virtud- es, en última instancia, la propia conciencia la que sanciona<sup>612</sup>: y por tanto el incumplimiento de un deber con uno mismo comporta también esta consecuencia práctica si es que se le quiere comprender como un requisito para la significación del deber en sentido pleno.

Lara Denis, que argumenta detalladamente contra las objeciones que se han puesto a los deberes con uno mismo en la ética kantiana, descarta aún otras posibles quejas ante dichos deberes: no suponen fanatismo alguno, por la latitud y flexibilidad que tienen, en diversas medidas, todos los deberes de la *Tugendlehre*, que justo por ello incluyen

---

Kant's Ethics", en *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, ed.cit., p. 372. También Margaret Paton refuta esta línea crítica, aunque su artículo toma más en cuenta la GMS que la MdS, cf. PATON, Margaret, "A Reconsideration of Kant's Treatment of Duties to Oneself", en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 40, No. 159 (abril 1990), pp. 222-233.

611 De hecho, decir, como un argumento contra los deberes con uno mismo, que éstos podrían ser eliminados o soslayados por el propio agente, es una *petitio principii*: justamente, si son deberes, ello sería imposible, o dicho con mayor precisión, ilegítimo. Para esto, cf. TIMMERMANN, Jens, "Kantian Duties to the Self, explained and defended", ed.cit y DENIS, Lara, *Moral Self-Regard*, pp. 225-230 para una vindicación completa de los deberes con uno mismo frente a las diversas críticas que se les han planteado. Respecto a la imposibilidad de "liberarse" arbitrariamente de los deberes para con uno mismo, cf. también HILL, Thomas E. Jr., "Kant's *Tugendlehre* as normative Ethics", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed. cit., pp. 234-255.

612 Creo que en este sentido puede leerse la *Refl.* 7073, donde se dice que así como transgredir los deberes jurídicos implica violencia y faltar a los deberes con los demás, el odio de los otros, faltar a los deberes con uno mismo acarrea necesariamente desprecio por uno mismo.

apartados casuísticos. Tampoco hay ninguna forma de introspección malsana en la idea de deberes hacia uno mismo, ni algún tipo de narcisismo; Kant previene contra esas perversiones de la reflexión en la *Antropología*<sup>613</sup> y además advierte que el autoconocimiento perfecto es imposible y que el cumplimiento de los deberes para con uno mismo no exime de cumplir los deberes con los demás. Tampoco hay algún tipo de esquizofrenia o antagonismo interior en el agente moral porque la apatía y el autodomínio exigidos por la ética kantiana no son sino garantías de libertad interior y de una deliberación adecuada; no se excluyen -como veremos- ni los afectos personales ni las emociones compatibles con dicha libertad interior. Tampoco hay, finalmente, aburrimiento ni homogeneidad alguna, por el contrario, los deberes con uno mismo rescatan la diversidad de identidades personales.<sup>614</sup>

En última instancia, como señala la misma comentarista, la única manera de negar los deberes con uno mismo es negar que la naturaleza racional en el propio agente merece el mismo respeto que la humanidad en otros. No se trata de una estrategia para justificar intereses egoístas, que por otro lado, en cuanto tales, no necesitan justificarse.<sup>615</sup> Lejos de concepciones estrictamente consensuales de la ética, del paternalismo -porque al ser deberes de virtud sólo permiten de hecho la autoacción- y de las contradicciones que se les achacan gracias a la distinción de planos ya comentada, los deberes con uno mismo se configuran como una de las mayores aportaciones kantianas en la comprensión de la racionalidad práctico-moral.<sup>616</sup>

Más aún: sin deberes hacia uno mismo, tampoco sería posible hablar de deberes hacia los demás. Kant lo aclara incluso antes de desarrollar la división de los deberes con uno

---

613 Cf. ApH 112-113.

614 Cf. DENIS, Lara, *Moral Self-Regard*, ed.cit., pp- 178-185, Cf. También MdS 409, 452 y 456-458.

615 Cf. También WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 171.

616 Cf. DENIS, Lara, *Moral Self-Regard*, ed.cit, pp. 226-229.

mismo y sus apartados concretos:

Suponiendo que no hubiera semejantes deberes [del hombre hacia sí mismo], no habría ningún deber en general, tampoco deberes externos.- Porque yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley, en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciono a mí mismo.<sup>617</sup>

Después de lo dicho hasta ahora, queda clara la razón de este condicionamiento de los deberes hacia los demás respecto de los deberes hacia uno mismo. Las obligaciones del agente con su propia dignidad le mantienen natural y moralmente apto para el cumplimiento de otros deberes cualesquiera: los deberes con uno mismo son requisitos para la conservación de la libertad interior y de las capacidades como agente racional y como ser moral. Sería incluso imposible identificar y reconocer como tales los deberes hacia los otros seres humanos sin preservar y fortalecer las condiciones de receptividad del deber y las facultades involucradas en el juicio moral. El pleno cumplimiento de los deberes con otras personas está obviamente condicionado por el progreso y la integridad de la moralidad, y así, no solamente por los deberes perfectos para con uno mismo, sino incluso por los deberes imperfectos.<sup>618</sup>

Como veremos más adelante, aunque los deberes con uno mismo son en este sentido

---

617 MdS 417-418: "Denn setzt: es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äußeren Pflichten geben.- Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur sofern ich zugleich mich selbst verbinde: weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbundenen achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genötigt werde, indem ich zugleich der Nötigende in Ansehung meiner selbst bin." Para esta misma idea, cf. VzM 341. El pasaje es considerado por Timmermann una *reductio* de la tesis que niega la posibilidad de los deberes con uno mismo, cf. "Kantian Duties to the Self, explained and defended", en ed.cit., p. 510.

618 Cf. DENIS, *Moral Self-Regard*, ed.cit. pp. 157-160.

prioritarios respecto a los deberes para con los demás, en algunos casos y dada la propia dinámica de habituación implícita en las virtudes y los vicios, sólo mediante el cumplimiento de los deberes para con otros se puede a su vez satisfacer lo exigido por un deber autoreferencial (sólo evitando mentir a los demás puede conservarse la veracidad en el autoconocimiento, como trataré de mostrar más adelante sugieren los propios textos kantianos) y un vicio particular en la relación con los otros –como son los vicios contra los deberes de amor: la envidia, la ingratitud y la malicia-, atenta contra la propia autoestima moral, fomenta el autoengaño e impide el desarrollo de las capacidades como agente. Así lo subraya el propio Kant.<sup>619</sup>

Ante todo, la justificación de los deberes hacia uno mismo es la consecuencia lógica y sistemática de una ética de la autonomía como la kantiana: como ha subrayado Klaus Steigleder, con sus debidos matices, podría afirmarse que todo deber es en última instancia un deber con uno mismo, en tanto el agente "lo adeuda" (*schuldet*) a su propia razón práctica.<sup>620</sup> Jens Timmermann y Nelson Potter sostienen una postura semejante.<sup>621</sup> Esto porque, en última instancia, el deber en la ética kantiana no supone una exigencia externa al agente de praxis, sino que interpela a su propia identidad individual; esto también cuando en su materia se refiere a las demás personas.<sup>622</sup> Aún

---

619 Cf. MdS 458-461. El vicio de la envidia, por ejemplo, es notoriamente a la vez causa y efecto de una inadecuada consideración de uno mismo y de una comparación impropia con los otros seres humanos en lugar de la debida comparación del propio *status* moral con la ley de la razón práctica. Tal como Kant las expone, la ingratitud y la malicia lo son también. Lo veremos más adelante. Cf. también DENIS, *Moral Self-Regard*, ed.cit., p132.

620 Cf. STEIGLEDER, Klaus, *Kants Moralphilosophie: die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Metzler, Stuttgart, 2002, p. 263.

621 Cf. TIMMERMANN, Jens, "Kantian Duties to the Self, explained and defended", en ed.cit. Y POTTER, N. "Duties to Oneself, Motivational Internalism and Self-Deception in Kant's Ethics", en *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, ed.cit., p. 377.

622 Sobre este punto, cf. la estupenda exposición de VIGO, Alejandro, "Autorreferencia práctica y normatividad", en *Racionalidad práctica: Alcance y estructuras de la acción humana*, ed.cit., p. 219. Esto es lo que, me parece, no entiende Guyer cuando trata de argumentar que en Kant no habría prioridad de los deberes con uno mismo respecto a los deberes con los demás, cf. GUYER, Paul, *Kant and the Experience of Freedom*, ed.cit., p. 329.

así, pueden distinguirse deberes específicos que sólo tienen por objeto a la humanidad en uno mismo y no en algún otro. Los primeros son los deberes particularmente señalados como autoreferenciales.<sup>623</sup>

Como ya se ha adelantado, estos deberes hacia uno mismo suponen el cuidado y el fomento de las propias capacidades naturales, en tanto sirven a propósitos morales, y de las capacidades estrictamente morales por sí mismas. El cuidado lo suponen los deberes perfectos, o negativos, con uno mismo. A su vez, éstos se dividen en aquellos que protegen las capacidades meramente naturales del hombre (deberes del hombre consigo mismo considerado como ser animal, o mejor dicho, como ser moral que se hace cargo de la dimensión animal de su existencia) y aquellos que protegen las propias disposiciones morales (el hombre considerado únicamente como ser moral).<sup>624</sup> Todos éstos se asumen y a la vez culminan en el deber del hombre hacia sí mismo considerado como su propio juez innato, que es el deber que conecta con el tema de la conciencia que hemos expuesto ya en su dimensión de precondition estétca, y de la que aquí se asume la formación y la atención a su sentencia, formulando el autoconocimiento como primer mandato de todos los deberes hacia uno mismo. Así, este último apartado recoge y eleva todo lo dicho respecto a los deberes perfectos hacia uno mismo, a un proyecto de autognosis que presupone y a la vez fomenta el establecimiento de las condiciones para el funcionamiento adecuado de la facultad de juzgar.

---

623 Andrew Reath insiste en que ha de evitarse pensar simplemente que "todos los deberes son deberes con uno mismo" porque ello puede hacer olvidar que, en los deberes señalados como referidos a los demás, es la dignidad de los otros la que basta como fundamento. Sin embargo, él mismo reconoce que en algún sentido todos los deberes éticos implican una autorreferencia, no en tanto el fundamento de la obligación, en tanto suponen la autoconstricción, que es lo que aquí se ha demostrado como posible -con la división entre *homo phaenomenon* y *homo noumenon*- y como necesario, cara a la exigencia de autonomía. Cf. REATH, Andrews, "Self-Legislation and Duties to Oneself", en *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, ed.cit., pp. 349-370.

624 Manfred Kuehn señala que esta distinción la debe Kant a Baumgarten, cuya influencia estará presente también en el tratamiento de la mayoría de los deberes concretos hacia uno mismo. Cf. KUEHN, M., "Kant's *Metaphysics of Morals*: the History and Significance of its Deferral", en ed.cit., p. 18.

Más adelante, Kant dedica un espacio significativamente más reducido al desarrollo de los deberes imperfectos o positivos con uno mismo: primero, el deber de desarrollar la propia perfección natural, que se señala como destinado a los fines pragmáticos y que incluye las dimensiones anímicas y espirituales hasta abarcar todo el campo semántico de la cultura; y después, el deber de elevar la propia perfección moral.

A la luz de los antecedentes que proveen a la *Metafísica de las costumbres* la manualística moral escolástica y racionalista, ha de subrayarse que los deberes con uno mismo no tengan el principio de su división en la distinción entre alma y cuerpo. Como se ha visto, sólo opera un principio objetivo-formal que distingue los deberes entre restrictivos y positivos, y un principio subjetivo según se considere el aspecto animal a la par que la personalidad, o ésta última de modo exclusivo como fundamento de la moralidad. Las razones kantianas para descartar la división de los deberes según el cuerpo y el alma remiten a la crítica de la psicología racional en la *Crítica de la razón pura*; aunque se admite el uso teórico de la distinción con algunos fines prácticos, no es al modo de dos sustancias que sean los elementos de la obligación moral:

El sujeto obligado, tanto como el que obliga, es siempre solamente el *hombre*, y aunque nos esté permitido, en perspectiva teórica, distinguir en el hombre el alma y el cuerpo como disposiciones naturales del hombre, no está permitido, sin embargo, pensarlos como diferentes sustancias (...) Ni por la experiencia ni por argumentos de la razón estamos suficientemente informados de si el hombre tiene alma (como sustancia ínsita a él, diferente del cuerpo y capaz de pensar con independencia de éste, es decir, como sustancia espiritual), o si más bien no será la vida una propiedad de la

materia.<sup>625</sup>

Es claro, pues –como lo será también en el tratamiento de los deberes *in concreto*- que Kant rechaza, al menos en sede práctica, en la *Doctrina de la virtud* el dualismo antropológico entendido de forma elemental, y que la única dualidad es la de perspectivas entre el *homo phaenomenon* y el *homo noumenon*. Con este rechazo se descarta una perspectiva rudimentaria en la que sería el alma quien obligase al cuerpo y a las inclinaciones vinculadas con él (que, como se ha visto, no son malas de suyo ni explican la propensión al mal que condiciona la ley a la máxima del egoísmo), y tampoco sería el cuerpo el depositario de los derechos que se engendran con los deberes al quedar incorporado a los objetos de la moralidad: "no sería concebible ningún deber del hombre hacia un *cuerpo* (como sujeto que obliga) aunque fuera el cuerpo humano."<sup>626</sup>

#### 4.2.2 Deberes perfectos hacia uno mismo<sup>627</sup>

---

625 MdS 419: "Das verpflichtete sowohl als das verpflichtende Subjekt ist immer nur der *Mensch*, und wenn es uns, in theoretischer Rücksicht, gleich erlaubt ist, im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen voneinander zu unterscheiden, so ist doch nicht erlaubt, sie als verschiedene den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken (...) Wir sind, weder durch Erfahrung, noch durch Schlüsse der Vernunft, hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene, und vom diesem unabhängig zu denken vermögende, d.i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge."

626 MdS 419: "...so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen einen *Körper* (als verpflichtendes Subjekt), ob er gleich der menschliche ist, denkbar sein." Esta anotación de Kant es probablemente una crítica a Wolff y a Baumgarten, que defendían que existen deberes hacia el cuerpo, Cf. ANDERSON, Georg, "Kants Metaphysik der Sitten – ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule", ed.cit., p. 57. El mismo Kant habría expuesto antes, siguiendo a Baumgarten, una división de deberes con el propio cuerpo, cf. VzM 378-379.

627 Tal como expuse en la Introducción, considero que la ubicación de los deberes perfectos con uno mismo en el cuerpo textual de la *Doctrina de la virtud* es correcta, aunque no coincida del todo con lo previsto por Kant en la Introducción general a la obra donde estos deberes, por perfectos, parecerían corresponder a la *Rechtslehre*. Como expuse en su momento, el criterio de distinción entre Doctrina del Derecho y Doctrina de la Virtud es la coacción externa como factor motivacional en el primer grupo, y la autoacción como único factor motivacional posible como rasgo distintivo de los deberes correspondientes al segundo grupo. Como será evidente en el desarrollo de los

De este modo, y comenzando no por lo más importante pero sí por la más básica condición de la agencia racional<sup>628</sup>, Kant establece como primer deber del hombre para consigo mismo la autoconservación en su naturaleza animal. Para entender la "animalidad" aquí referida, debe recordarse la distinción entre las disposiciones (*Anlagen*) a la animalidad, la humanidad y la personalidad que ya hemos tratado citando la *Religión en los límites de la mera razón*.<sup>629</sup> La animalidad es "original" en nosotros y está implicada en la posibilidad misma de la naturaleza humana, según los pasajes relevantes al respecto.<sup>630</sup> Como el resto de las disposiciones citadas, está fundamentalmente orientada al bien, e incluso a la colaboración con la razón práctica: como veremos, se cuenta con inclinaciones (a la supervivencia, por ejemplo, a la conservación de la especie o a la vida en sociedad), que en lo general, apuntan en la misma dirección que aquello que exigen los deberes de virtud, aunque no sean el fundamento de éstos últimos<sup>631</sup> –no pueden serlo porque los impulsos animales también

---

deberes perfectos hacia uno mismo, éstos no admiten coacción exterior -¿cómo podría coaccionarse externamente al suicida, siendo que ningún castigo podría persuadirle de no atentar contra su propia vida si ha renunciado incluso a ésta? De modo que estos son deberes de virtud. Por ello no coincido con DURÁN CASAS, V., *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants Metaphysik der Sitten*, ed.cit., p. 43ss. Aunque Durán Casas admite que los deberes perfectos con uno mismo sólo corresponden al Derecho en una forma de *ius latum*.

628 Sobre la condición básica y fundamental de los deberes perfectos para con uno mismo en general -los relativos a la naturaleza animal y los relativos a la condición moral-, Cf. DENIS, Lara, "Freedom, Primacy and Perfect Duties to Oneself", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., p. 170.

629 Cf. supra y RGV 26.

630 Cf. RGV 26.

631 Cf. KU 432. Es así como Kant incorpora en su propio sistema moral en "convenienter natura vivere" de la doctrina estoica de la *oikéiosis*: la naturaleza da una cierta indicación a los deberes morales, pero queda ella misma subordinada a la perspectiva propiamente moral. Para explorar el origen estoico de esta idea cf. SANTOZKI, Ulrike, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, ed.cit., p. 172, aunque Santozki no considera la MdS y por ello más bien plantea la relación entre *oikéiosis* estoica y ética formal kantiana como una oposición, a la luz exclusivamente de GMS y KpV. Para este mismo punto, cf. MELCHES Gilbert, Carlos, *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros "De officiis" auf Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, ed.cit., p. 19 y p. 25.

pueden desviarse y funcionar en un sentido opuesto a lo mandado por la razón.<sup>632</sup> Ya hemos explicado que a lo largo de toda la Tugendlehre opera una visión finalística de lo natural, de modo que la naturaleza establece fines que la razón reconoce como deberes, y así ambos planos confluyen. La animalidad está aquí comprendida justamente desde una perspectiva teleológica de la naturaleza que podremos analizar más concretamente una vez que hayamos caracterizado someramente los deberes incluidos en este grupo.

Gregor sugiere que los deberes perfectos para con uno mismo podrían resumirse en la fórmula *mens sana in corpore sano*, siempre y cuando se entienda la salud en un sentido amplio y normativo, como orden y armonía entre todos los componentes de la naturaleza humana.<sup>633</sup> También destaca que estos deberes son prohibiciones de máximas que atentan contra la personalidad y la humanidad en uno mismo al afectar la propia naturaleza animal<sup>634</sup>; son máximas de autodestrucción total (en el caso del suicidio) o parcial (en todos los demás casos: mutilación, intemperancia, ebriedad, etc., que destruyen, al menos temporal y parcialmente, nuestra capacidad de acción reflexiva; sería este el caso incluso de la masturbación<sup>635</sup> según la concepción que Kant tiene de sus efectos sobre las capacidades naturales). En todos los casos se trata de acciones en última instancia irracionales, en las que se afecta directamente una capacidad física –y

---

632 Cf. DENIS, *Moral Self-Regard*, de.cit., pp. 97-99.

633 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 129, n.5

634 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 130.

635 Cuyos efectos negativos los menciona sólo brevemente en Ped. 497. Cf. GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 130. S.J. Kersten ( cf. "Treating Oneself merely as a Means", en *Kant's Ethics of Virtue* (Betzler, ed.), Walter de Gruyter, Berlin, 2008, pp. 215-218) sugiere que las ideas de Kant respecto a los efectos perjudiciales de la autosatisfacción sexual provienen de un libro de la época, *Onanism*, de S.A.D. Tissot (1766), donde se dice que la masturbación causa debilidad, problemas gástricos, falta de aliento y de memoria, y crea indiferencia a la par ante el celibato y ante el matrimonio. Aún admitiendo que Kant tuviera en cuenta estos supuestos efectos físicos, él mismo reconoce que es difícil probar la maldad de estos actos (cf. MdS 425) y lo intenta, no enumerando reacciones fisiológicas, sino enfatizando que en ellos el agente se usa a sí mismo sólo como un medio para el placer y comete una falta incluso peor que el suicidio, en tanto éste último requiere al menos valor, mientras que la autosatisfacción sexual es una mera entrega pasiva a los estímulos sensibles.

por tanto, indirectamente, una capacidad para la acción moral.

Al tratarse inicialmente de deberes perfectos, la exposición kantiana procede enumerando los actos o los vicios contra dicha autoconservación<sup>636</sup>, y deriva del principio supremo de la virtud (y así, en última instancia, del imperativo categórico) la justificación de la prohibición respecto a cada uno de estos actos o máximas viciosas.<sup>637</sup>

#### 4.2.2.1 Argumentos contra el suicidio y la automutilación

Los argumentos kantianos contra el suicidio son particularmente interesantes, pues en la tradición moral occidental lo frecuente es que se arguya contra la muerte autoinflingida aludiendo a un deber para con Dios o para con la sociedad; es así en la argumentación socrática, por ejemplo.<sup>638</sup> Kant deja abierta la posibilidad de que el suicida falte a su deber hacia otros, pero ello, en este punto, no sería sino concomitante:

Quitarse la vida es un crimen (un asesinato). Sin duda, puede considerarse también como una transgresión del deber hacia otros hombres (como uno de los esposos hacia el otro, de los padres hacia los hijos, del súbdito hacia la autoridad o sus conciudadanos, finalmente también hacia Dios, porque el hombre abandona el puesto que nos ha confiado en el mundo sin estar llamado a ello); - pero aquí hablamos sólo de la violación de un deber para

---

636 Cf. DENIS, Lara, "Freedom, Primacy and Perfect Duties to Oneself", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., p. 177.

637 Cf. MdS 421.

638 Cf. *Fedón* 61d-62c. Obsérvese en la siguiente cita cómo Kant alude a la argumentación socrática en su propio tratamiento del tema. Otros ejemplos de este tipo de argumentación se pueden ver en Epicteto *Diss.* I, 9 y 24 y Marco Aurelio, *Medit.*, VII, 45. En VzM 372-375 Kant usa esta argumentación tradicional. Sin embargo, en VzM 342-343 ya había establecido que Dios prohíbe el suicidio por ser éste aborrecible, y no a la inversa, y que ha de demostrarse su inmoralidad no por el argumento teológico sino por la contradicción performativa que supone y porque anula la condición del cumplimiento de todos los deberes (cf. 369-370).

consigo mismo, a saber, si, prescindiendo de todas aquellas consideraciones, el hombre está obligado, sin embargo, por su mera calidad de persona a conservar su vida.<sup>639</sup>

El otro elemento que llama la atención de la exposición kantiana contra el suicidio es la crítica a los estoicos; de cuya ética es, en otros puntos y en algunas intuiciones fundamentales, claro deudor. En lo que respecta al suicidio, Kant reprocha al ideal estoico del sabio el que, si en verdad se considera que el hombre puede valorar alguna cosa (la tranquilidad del alma, la *ataraxía*, la racionalidad misma) por encima de la vida misma, ello debiera generar un respeto tal por la razón práctica de la cual participa el ser humano, que hiciera justamente inadmisibles las decisiones de la propia muerte:

Precisamente este valor, esta grandeza de alma de no temer a la muerte y de conocer algo que el hombre puede apreciar todavía más que su vida, hubiera tenido que ser para él [para el estoico] un móvil tanto mayor para no destruirse, para no destruir a un ser dotado de un poder tan grande sobre los más fuertes móviles sensibles; por tanto, para no quitarse la vida.<sup>640</sup>

---

639 MdS 422: "Die Selbstentlebung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Übertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (Eheleute, Eltern gegen Kinder, des Untertans gegen seine Obrigkeit oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verlässt, ohne davon abgerufen zu sein) betrachtet werden; - aber hier ist nur die Rede von Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst, ob nämlich, wenn ich auch alle jene Rücksichten beiseite setze, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens bloß durch seine Qualität als Person verbunden sei und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse." La posibilidad, aquí marginal de faltar a un deber para con Dios se menciona, pienso, para establecer el contraste con las argumentaciones tradicionales contra el suicidio, pues, como veremos más adelante, en la anfibiología de los conceptos morales de reflexión, propiamente no existen deberes para con Dios, sino un modo de cumplir *todos* los deberes *como si fuesen* mandatos divinos. También las *Reflexiones* apuntan a una prohibición del suicidio en tanto éste atenta contra la propia dignidad y no como transgresión contra Dios, cf. 6801: el suicidio contradice el valor interno de la persona y de su libertad.

640 MdS 422: "Aber eben dieser Mut, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann als sein Leben, hätte ihm ein um noch soviel grösserer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wissen von so grosser, über die stärksten

Los argumentos que Kant ofrece en la *Tugendlehre* contra el suicidio son, en mi opinión, dos: uno coincidente con el ofrecido en la *Grundlegung* y otro más, propio del escrito de 1797. Ambos me parecen sólidos y convincentes, y en su conjunción, la argumentación es más contundente que la de GMS.<sup>641</sup> El primero es el de la no-instrumentalización de la propia vida, que al corresponder a la existencia de un ser moral, es un fin en sí misma y no puede justificarse su anulación con vistas a las condiciones negativas en las que se vive (como se señala en la *Fundamentación*<sup>642</sup>), ni ante cualquier otra circunstancia, tal como puntaliza la *Doctrina de la virtud*:

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 que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin

---

sinnlichen Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben.”

641 Sobre los puntos débiles de la argumentación contra el suicidio en GMS, cf. HOERSTER Norbert, "Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten", en *Rehabilitierung der praktischen Philosophie II* (Riedel, ed), Verlag Rombach Freiburg, Freiburg, 1974, pp. 455-475. Aunque no coincido en sus críticas al imperativo categórico como un principio en desventaja frente a los principios de generalización utilitaristas.

642 Cf. GMS 422, donde se muestra el carácter prohibitivo del suicidio mediante la primera fórmula del imperativo categórico. De esta argumentación ha de destacarse que la motivación del suicida sería "el fastidio por la vida" (*eines Überdruß am Leben*) y que con ello se deja abierta la posibilidad de casos de autosacrificio que no deben tipificarse como suicidio ni como culpables; también se destaca que aquí se usa el suicidio precisamente como ejemplo paradigmático del deber perfecto hacia uno mismo, generado por la contradicción "en el pensar" de la máxima al ser universalizada. Cf. también GMS 429, donde propiamente se ofrece el argumento, derivado de la fórmula de la humanidad, que según lo dicho en el cuerpo del texto está también presente en la *Doctrina de la virtud*. También en este segundo pasaje se habla del suicidio como una acción "para escapar de un estado penoso" (*um einen beschwerlichen Zustande zu entfliehen*) y se dice expresamente que Kant no entrará a la distinción respecto a la amputación de miembros, la exposición a peligros, etcétera, porque ello corresponde propiamente al sistema de la moral, reforzando lo que hemos dicho antes respecto a la plena conciencia kantiana de la articulación del principio formal de la ética con los deberes concretos que de él se derivan.

supone desvirtuar la humanidad en su propia persona.<sup>643</sup>

Este argumento, como ya puede verse en la *Fundamentación* y como subraya Steigleder, se sigue sin problema alguno de la consideración de Kant de la humanidad como fin en sí misma, como dotada de dignidad. El segundo argumento, propio de la MdS, se funda en que la vida es condición de posibilidad del cumplimiento de los deberes en su conjunto, y renunciar a ella supone también renunciar voluntariamente a los deberes que en ella han de cumplirse, lo cual supondría una alternativa opcional ante la obligatoriedad práctico-moral. Que ello fuera admisible resultaría, pues, contradictorio con la moralidad en sí misma: "el hombre no puede enajenar su personalidad mientras haya deberes, por consiguiente, mientras viva; y es contradictorio estar autorizado a sustraerse a toda obligación."<sup>644</sup>

Como puede notarse, estos argumentos contra el suicidio no reposan sustantivamente en una consideración teleológica de las tendencias humanas; Gregor lo subraya, señalando también que en los deberes subsecuentes este papel cambia y genera algunos problemas filosóficos.<sup>645</sup> Barbara Herman, por su parte, juzga que el tratamiento del suicidio en la *Tugendlehre* es más afortunado que el de la *Grundlegung* y más sugerente en tanto que, aunque es un deber perfecto o de omisión, al ser un deber de virtud se refiere a máximas y no a acciones, por lo que puede encararse como "un deber de omisión gobernado por el fin obligatorio de la perfección", y por tanto se le podría juzgar como derivado de la "contradicción en la voluntad" y no de la "contradicción en la concepción", según los

---

643 MdS 423: "Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist ebensoviel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, soviel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponieren, heißt die Menschheit in seiner Person (...) abwürdigten..."

644 MdS 422: "Der Persönlichkeit kann der Mensch nicht zu entäußern, solange von Pflichten die Rede ist, folglich solange er lebt; en des ist ein Widerspruch, die Befugnis zu haben, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen..."

645 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 139.

criterios establecidos en la GMS.<sup>646</sup> Lo audaz de esta lectura es la interpretación de la prohibición del suicidio como la exigencia abierta de una máxima de apreciación de la vida cara a la perfección; o dicho de otro modo, una máxima de "no-suicidio" justificada por la obligación de aspirar al perfeccionamiento moral.<sup>647</sup>

Kant considera la auto-mutilación como una especie de suicidio parcial: se atenta con ella contra las capacidades prácticas del hombre y por tanto también contra su despliegue moral y el valor absoluto de la racionalidad práctica. Destruir algún órgano del propio cuerpo, comenta Denis, implica para Kant que uno mismo, considerado como un todo, se trata como a un valor relativo: disponer instrumentalmente de una parte del cuerpo personal supone tratar al órgano como un objeto.<sup>648</sup> Además, al hacerlo, el agente se priva de una parte de la capacidad de ponerse y alcanzar sus fines y por tanto, de un aspecto de la agencia racional y la personalidad. Al ser éste el fundamento de la obligación, no se incluye en el concepto moral de auto-mutilación, el acto de dejarse amputar un órgano para conservar la propia vida (perfectamente compatible con la fórmula de la humanidad<sup>649</sup>) o el prescindir de una parte del cuerpo que no sea propiamente un órgano (como el cabello, aunque Kant apunte algunas precauciones curiosas contra la disposición arbitraria de éste<sup>650</sup>).

Esta última aclaración, que muestra la operatividad de la facultad de juzgar en la formación de los conceptos morales, está relacionada con el apartado casuístico que, en estos deberes en concreto, aparece por primera vez en la estructura de la *Doctrina de la*

---

646 Cf. HERMAN, *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 201.

647 Lo mismo parece sugerir GREGOR, M., "Kants System der Tugempflichten", en ed.cit., p. LXII.

648 Cf. DENIS, *Moral Self-Regard*, ed.cit., p. 101, y VzM 124.

649 Cf. DENIS, *Moral Self-Regard*, ed.cit., p. 102.

650 Cf. MdS 423. Los ejemplos kantianos de la mutilación pueden resultar chocantes: pues se enumera también entre ellos el dar o vender un diente para su implantación. En la consideración de estos ejemplos, ha de considerarse el contexto histórico y el riesgo para la salud en general que, entonces, suponía la extracción de una pieza dental.

*virtud* y acompañará en adelante la exposición de cada uno de los grupos de deberes enlistados. La presencia de preguntas casuísticas, incluso en deberes perfectos (como es el caso), muestra que los deberes restrictivos tienen también una cierta latitud a ser determinada por la facultad de juzgar –si bien menor a la de los deberes imperfectos, puesto que sólo se trata de definir el *qué* y al ser deberes negativos no hace falta determinar el *cómo*, *cuánto*, *etc.*-, en tanto el propio concepto moral involucrado (en este caso, el de la mutilación o el suicidio) supone al juicio y un proceso reflexionante en su delimitación.<sup>651</sup> Así, aunque Kant no resuelve los dilemas morales que enumera en la casuística<sup>652</sup> (la utilidad de la reflexión sobre estos casos y su discusión forman parte de la metodología de la virtud –que estudiaremos en el siguiente capítulo), en este apartado concreto parece dejar claro que, en efecto, está abordando al suicidio desde el punto de vista de su máxima: no siempre que el agente se quita la vida debe considerarse un suicidio moralmente imputable, sino que ello depende de la intención y de las circunstancias recogidas en la máxima de acción: no corresponden al concepto de "suicidio" los sacrificios realizados por el bien de los demás, o por la patria, o los riesgos tomados en función de la propia conservación de la vida. Para Kant, no cualquier *Selbstötting* o *Selbstentleibung* es *Selbstmord*<sup>653</sup>, y de nuevo esta determinación en cada caso exige la intervención de la facultad de juzgar. Así, en principio no calificaría como suicidio una muerte autoinflingida por salvar a la patria o al género humano, tomar un veneno para no enfrentar condiciones injustas de rescate en caso de apresamiento, el sacrificio de un hidrofóbico para no correr el riesgo de contagiar a otros o correr el riesgo de inocularse a uno mismo una vacuna; al menos

---

651 Cf. Supra el apartado sobre la formación de los conceptos empíricos en el cap. II. Cf. también STEIGLEDER, Klaus, *Kants Moralphilosophie*, ed.cit., p. 268.

652 STEIGLEDER, Klaus, *Kants Moralphilosophie*, ed.cit., p. 267, menciona cómo la respuesta a estos casos concretos serviría para la discusión sobre la eutanasia activa voluntaria. Durán Casas afirma que, aunque en los apartados casuísticos de la *Tugendlehre* suelen dejarse algunas preguntas abiertas y otras resolverse al menos tentativamente, en el caso de las preguntas casuísticas sobre el suicidio ninguna parece resolverse; Cf. *Die Pflichten gegen sich selbst...*, ed.cit., p. 239.

653 Como no toda *Todsclag* es *Mord*. Cf. *Refl.* 7296 y VzM 371-372 y GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 135.

podrían considerarse aspectos atenuantes en casos similares.<sup>654</sup> El juicio, orientado por el imperativo categórico, puede dar por permisibles o redescubrir bajo otros conceptos actos como los ejemplificados. Esta reflexión moral, sedimentada en la comprensión y extensión del concepto moral en cuestión, deberá considerarse respecto de todos los deberes de la clasificación kantiana.

#### 4.1.2.2 El deber de castidad y las condiciones para el ejercicio moral de la sexualidad

Es así también en el siguiente deber para con uno mismo, que es el de la castidad (*Keuschheit*) y que se opone –de nuevo Kant está hablando en términos de deberes restrictivos, perfectos- a la deshonra de uno mismo por la voluptuosidad (*Wohllust*). La infracción de dicho deber consiste en usar las facultades sexuales con el mero fin del placer animal, al margen del fin de la conservación de la especie. La voluptuosidad o impulso por el placer carnal, desvinculada de la finalidad de la naturaleza y de las condiciones que le pone la razón práctica, degradaría a la humanidad en la propia persona<sup>655</sup> y por tanto atentaría contra los deberes a uno mismo.

Salta a la vista, por supuesto, el concepto teleológico de naturaleza que opera en la justificación de este deber -a diferencia de la argumentación sobre el suicidio- y que

---

654 Cf. MdS 423-424. La misma latitud para el juicio moral parece apuntarse en VzM 156-157, donde sin embargo dicha latitud va más allá al plantearse como permisible *dejar de defender la vida* (aunque no terminarla por uno mismo) si la vida supone el deshonor o la coacción para actuar mal. Cf. DENIS, *Moral Self-Regard*, ed.cit. p. 101, STEIGLEDER, Klaus, *Kants Moralphilosophie*, ed.cit., p. 266 y DURÁN CASAS, V., *Die Pflichten gegen sich selbst*, ed.cit., p.216. Esta apertura kantiana en cuanto a que la facultad de juzgar, en su uso reflexionante, ha de determinar el concepto mismo de suicidio, me parece ya suficiente, y mantiene el elemento moral en la evaluación de la indisponibilidad respecto a la propia vida, por lo que no concuerdo con la crítica que le hace Allen Wood precisamente respecto a este punto en WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 173.

655 Lara Denis destaca que el tratamiento de Kant de los deberes relativos a la sexualidad es paradigmático en cuanto a su dependencia respecto de la fórmula de la humanidad del imperativo categórico, Cf. DENIS, Lara, *Moral Self-Regard*, ed.cit., p. 82.

parece superar los límites metodológicos que impone la crítica a la postulación de la finalidad y al conocimiento de lo natural. En realidad, esta noción teleológica de naturaleza no sólo opera en este deber, sino en la mayoría de los subsecuentes como deberes para con uno mismo en tanto animal y en tanto ser moral. No es, por cierto, la MdS la única obra kantiana de filosofía práctica en la que la teleología natural juega un papel argumentativo de cierta relevancia.<sup>656</sup> Lo claro, como ya se ha dicho, es que en la *Doctrina de la virtud* se cuenta ya con el respaldo de la *Crítica del juicio* y su justificación del juicio reflexionante-teleológico<sup>657</sup>, según el cual se puede postular la finalidad de los seres naturales en orden a la comprensión sistemática y armónica de su constitución y de sus relaciones con otros seres. En el tratamiento del deber de castidad frente a la deshonra por la voluptuosidad, Kant explicita este recurso a la teleología natural desde un juicio reflexionante, con algunas líneas que ya hemos citado en este trabajo:

Entendemos aquel tipo de conexión entre la causa y el efecto, en el que pensamos a la causa, aún sin atribuirle entendimiento, como si produjera el efecto, por analogía con un entendimiento, es decir, como un hombre que obra intencionadamente.<sup>658</sup>

No podemos entender los impulsos ni la constitución orgánica de los seres vivos sin pensar su conexión teleológicamente, al modo de una clave heurística en el uso de los conceptos relacionados. Puede entenderse este recurso kantiano de modo fuerte – de modo que los fines naturales aludidos en las argumentaciones kantianas asuman una

---

656 Cf. por ejemplo GMS 395.

657 Cf. KU 377.

658 MdS 424: "...diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene, auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen, diese doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend, gedacht wird."

directa relevancia normativa y sean los principales fundamentos de la obligación<sup>659</sup> - o pueden entenderse de un modo más débil, como si la autoridad de los fines naturales en la justificación de los deberes fuese limitada y su consideración estuviese subordinada a las condiciones de la agencia racional, en un papel más bien expositivo para aproximar a la intuición lo que se está fundamentando a priori o como meramente indicativos de las máximas más generales para asegurar la preservación de la integridad de nuestra naturaleza humana.<sup>660</sup> Reitero que me parece que el papel de esta teleología natural es el de establecer ciertas cosas como fines, mientras que será la razón a priori la que las establezca como deberes, confluyendo ambas, pues, en el planteamiento de fines obligatorios, de los *fines que son deberes*. La confluencia de estos planos en principio distintos recuerda sin duda la teoría estoica de la *oikéiosis*.

Sostengo que es así como los fines naturales operan como premisas de la argumentación kantiana, en particular en la derivación de los deberes hacia uno mismo. De hecho, Kant establece, como límite inferior del cumplimiento de la castidad, el no obrar contra el fin natural de la cohabitación de los sexos, que es la procreación.<sup>661</sup> Como intuyen quienes defienden la interpretación "débil" del papel de la teleología natural en este contexto, el carácter natural-finalístico de la acción que cae bajo este principio no es del todo concluyente. El propio Kant lo sugiere cuando reconoce que:

No es tan fácil suministrar la prueba racional de que es inadmisibile aquel uso contranatural de las propias facultades sexuales, e incluso simplemente el usarlas sin fin, en tanto que violación del deber para consigo mismo.<sup>662</sup>

---

659 Cf. v.g STEIGLEDER, Klaus, *Kants Moralphilosophie*, ed.cit.,p. 264.

660 Ésta es la postura de DENIS, *Moral Self-Regard*, ed.cit., pp. 105-110.

661 Cf. MdS 426.

662 MdS 425: "Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen und selbst auch des bloß unzweckmäßigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften als Verletzung (und zwar, was den ersteren betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht gegen sich selbst ist nicht so leicht geführt."

Así, asumiendo que los actos aquí prohibidos son anti-naturales, aún queda por probar que sean inmorales, para lo cual Kant introduce como fundamento de la prueba el que con dichos actos voluptuosos el hombre "renuncia (...) a su personalidad, al usarse únicamente como medio para satisfacer los impulsos animales".<sup>663</sup> En todo caso, como ha destacado Thomas E. Hill Jr., lo claro es que el uso de la teleología natural en la *Tugendlehre* -independientemente de si juega un papel más o menos fuerte en cada argumentación en concreto- no es en ningún sentido una regresión a una ética precrítica, sino la pretensión de articular y dirigir los propósitos naturales desde principios de la razón pura práctica.<sup>664</sup>

La derivación del deber, pues, de nuevo procede fundamentalmente desde el imperativo categórico en su segunda formulación y pretende proteger la personalidad humana entendida como la capacidad de responder a la razón práctica que basa nuestra dignidad de fines en sí mismos. El placer carnal, desvinculado de la finalidad de la preservación de la especie o infringiendo cualquier otra de las condiciones que le impone la razón práctica para ser permisible, convertiría al hombre en un mero medio o cosa, atentando contra el respeto a uno mismo.<sup>665</sup>

Kant parece demasiado rigorista en temas de moral sexual, cuando afirma que la voluptuosidad, según la forma o la intención, parece superar al suicidio en su grado de violación del deber, en tanto éste último, a diferencia de aquella, exige valor y no es una entrega pasiva a los estímulos sensibles.<sup>666</sup> Quiero enfatizar que esto es sólo según la

---

663 Mds 425: "...der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung tierischer Triebe braucht."

664 Cf. HILL, Thomas E. Jr., "Kant's *Tugendlehre* as normative Ethics", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed. cit., pp. 234-255.

665 Cf. Mds 425.

666 Cf. Mds 425.

forma y no es la conclusión del juicio moral en su totalidad, que como el propio Kant señala en el apartado casuístico, debe considerar, en temas de moral sexual, diversas circunstancias; incluso se señalan áreas en las que se aplican leyes permisivas específicas (hacer uso de las facultades sexuales dentro del matrimonio en caso de esterilidad, v.gr.).<sup>667</sup>

Mary Gregor afirma -en la misma línea de lo que yo he sugerido- que en el deber de castidad y la prohibición de acciones como la masturbación<sup>668</sup>, el argumento natural-teleológico es confluyente con lo mandado desde la razón práctica. La prohibición kantiana dependería en cierta medida, entonces, de una consideración empírica respecto a que la autosatisfacción sexual debilita a las facultades humanas y causa un estado mental inconsistente con la moralidad al perjudicar el respeto por uno mismo.<sup>669</sup> Lo curioso es que, por discutible que sea la postura de Kant respecto a efectos naturales en particular, esta argumentación es -y también Gregor lo subraya- una refutación definitiva de la frecuente crítica a la ética kantiana por la supuesta marginación de las consecuencias en el juicio moral: queda claro que estas consecuencias son incluidas en la máxima y es por eso que se rechazan todas estas conductas que se tienen por perjudiciales, precisamente en sus pretendidas consecuencias, para nuestras capacidades naturales.<sup>670</sup>

La importancia del deber de castidad se explica por la ambivalencia que el filósofo de Königsberg identifica -a mi parecer, adecuadamente- en el ejercicio de las facultades sexuales.<sup>671</sup> Por una parte, con ellas se realiza el fin natural de la conservación de la especie y esta teleología natural tiene relevancia moral; por otra, el placer asociado a la

---

667 Cf. MdS 426.

668 Cuya prohibición aparece también en VzM 391.

669 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 139.

670 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 147.

671 Cf. STEIGLEDER, Klaus, *Kants Moralphilosophie*, ed.cit., p. 265.

inclinación sexual es más que sensible y procede de la facultad de desear (*Begherungsvermögen*) y es por ello que puede convertirse en una pasión (*Leidenschaft*) difícilmente controlable.<sup>672</sup> Ante todo, el riesgo moral de las inclinaciones sexuales consiste en la propensión a la instrumentalización de la persona en una relación sexual - no sólo de la otra persona, sino de uno mismo.

Los deberes que Kant deriva respecto a la sexualidad son hoy poco aceptados (lamentablemente para el juicio moral de nuestros tiempos, acoto yo<sup>673</sup>) y ello es incluso una de las razones por las que en general se concede poca atención a la exposición kantiana de los deberes con uno mismo.<sup>674</sup> Sin embargo, en lo personal encuentro el tratamiento de estos deberes concernientes a la sexualidad sumamente interesante y constructivo. Ello puede apreciarse mejor con la exposición de la consideración kantiana del matrimonio, como entorno y condición del ejercicio moralmente válido de las facultades sexuales. Aunque dicha exposición remite más bien a la *Rechtslehre* y a otros textos, en la propia *Doctrina del Derecho* se dice que aunque en cuanto tal sólo trata deberes relativos a los otros, los deberes del matrimonio se derivan del deber del hombre para consigo mismo<sup>675</sup>; es decir, se hace expresa la relación entre el deber con uno mismo de la castidad y los deberes jurídicos en el matrimonio, entendido éste como el marco de las condiciones para el ejercicio moral de la sexualidad.

---

672 Sobre las pasiones (*Leidenschaften*), su diferencia con los afectos (*Affekte*) y su estatus moral, Cf. supra.

673 En ese sentido, aunque me parece destacable que se ocupe del enfoque kantiano respecto a la moral sexual y el matrimonio, no estoy de acuerdo con Allen Wood, quien después de explicar (adecuadamente) el tratamiento de Kant de estos temas, le critica desde una postura más bien relativista y que no sólo no es "ética de Kant" sino que tampoco podría ser una "ética kantiana". Cf. WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 225ss.

674 Esto lo señala TIMMERMANN, Jens, en "Kantian Duties to the Self, explained and defended", en ed.cit.

675 Cf. RL 280. Esto lo ve bien HÖFFE, Ottfried, "Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law", en ed.cit., p. 156.

El argumento procede, en mi opinión, como sigue. La premisa mayor se basa en la consideración de que el sexo, al menos desde el punto de vista exterior, es un goce de los órganos de uno mismo y de otro. La premisa menor afirma que el uso para el goce de una parte del ser humano implica tratarlo como una cosa.<sup>676</sup> La conclusión es obvia y es por ello que, *simpliciter*, el goce sexual amenaza con incumplir las condiciones restrictivas del imperativo categórico, de una manera más clara en cuanto a la dignidad exigida por la fórmula de la humanidad.

En la relación con la otra persona, la única forma de evitar esta conclusión amenazante para la moral es la reciprocidad estable y completa que supone el matrimonio; la relación sexual sólo es moral con la condición de que, al ser adquirida una persona por otra como cosa, aquella, por su parte, adquiriera a ésta recíprocamente; porque así se recupera a sí misma de nuevo y reconstruye su personalidad.<sup>677</sup> Ante la objeción de que

---

676 Cf. MdS 278. El mismo punto se subraya en VzM 384.

677 Cf. MdS 278. El mismo punto se explica en VzM 388. Si bien pudiera resultar chocante que se hable del matrimonio como una forma de adquisición, Kant acota que el concepto que está en juego al momento que se dice que "el *varón* adquiere una *mujer*" o "la *pareja* adquiere *hijos*" (MdS 277: "der *Mann* erwirbt ein *Weib*", "das *Paar* erwirbt *Kinder*") es uno muy particular, enfocado al hecho de que se trata de una relación que, de romperse, da lugar a reclamaciones jurídicas: "si uno de los cónyuges se ha separado o se ha entregado en posesión a otro, el otro está legitimado siempre e incontestablemente a restituirlo en su poder, igual que una cosa" (MdS 278: "wenn eines der Eheleute sich verlaufen oder sich in eines anderen Besitz gegeben hat, das andere ist jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückbringen berechtigt ist"). Para matizar la afirmación por supuesto ha de tenerse en cuenta que citamos ahora pasajes de la *Rechtslehre*, un texto de fundamentación del Derecho, que sólo puede teorizar sobre aquello que es objeto de coacción externa, y por tanto no hay aquí la pretensión de reducir la relación matrimonial en su conjunto a un apartado de la teoría kantiana de la propiedad. Incluso en el marco de la *Doctrina del Derecho* se aclara que no opera aquí un concepto de "propiedad" que cosifique a la persona: "la relación en este estado es la relación de una comunidad de seres libres, que por influencia mutua (de la persona de uno sobre otro) constituyen siguiendo el principio de la libertad (*causalidad*) exterior-la sociedad de miembros de un todo (de personas que están en *comunidad*) que se llama el *régimen doméstico*." (MdS 276: "das Verhältnis in diesem Zustande ist das Gemeinschaft freier Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluß (der Person des einen auf das andere) nach dem Prinzip der äußeren Freiheit (*Kausalität*) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in *Gemeinschaft* stehender Personen) ausmachen, welches das *Hauswesen* heißt."). A pesar de algunos comentarios kantianos que pueden parecer chauvinistas (y quizá lo son en alguna medida, pero no en un sentido propio de la ética sistemática o como uno de los *essentialia* antropológicos, sino como

la sexualidad podría ser meramente física y no comprometer la disposición a la personalidad de una persona (objeción que desarticularía internamente la premisa menor del argumento), Kant sale al paso:

La adquisición de un miembro del cuerpo de un hombre es a la vez adquisición de la persona entera, porque ésta es una unidad absoluta, por consiguiente la entrega y la aceptación de un sexo para el goce del otro no sólo es lícita con la condición del matrimonio, sino que *sólo* es posible con esta condición.<sup>678</sup>

En la *Rechtslehre*, el matrimonio aparece definido como una comunidad sexual natural según la ley moral<sup>679</sup>, y así, antes que otra cosa, se trata de la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales toda su vida.<sup>680</sup>

De hecho, como se puede ver también en las *Lecciones*, para Kant ésta es la finalidad

---

consideraciones personales respecto a capacidades concretas), Cf. LOUDEN, Robert, *Kants Impure Ethics*, ed.cit.), en principio no hay una visión desigual de la dignidad del varón y de la mujer: "La relación de los casados es una relación de *igualdad* en cuanto a la posesión, tanto de las personas que se poseen recíprocamente (...) como también de los bienes." (MdS 278: "das Verhältnis der Verhehelichten ein Verhältnis der Gleichheit des Besitzes, sowohl der Personen, die einander wechselseitig besitzen (...) als auch der Glücksgüter"). Además, como subraya Lara Denis, la insistencia kantiana en la estabilidad y formalidad del matrimonio es especialmente importante para las mujeres, particularmente vulnerables en casos de concubinato. Cf. DENIS, Lara, *Moral Self-Regard*, ed.cit., p. 104. El mismo punto lo hace valer WOOD, Allen, *Kantian Ethics*, ed.cit., pp. 7 y 226. Sobre otros temas respecto a la posición de Kant frente a los derechos de la mujer, es interesante cf. CASH, Mason, "Distancing Kantian Ethics and Politics from Kant's Views on Women", *Minerva*, Vol. 6, 2002.

678 Cf. MdS 278: "Es ist aber der Erwerb eines Gliedmaßes am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person, weil diese eine absolute Einheit ist; folglich ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuß des anderen nicht allein unter den Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch *allein* unter desselben möglich." Este rechazo del dualismo e incorporación del cuerpo en el carácter personal, ha subrayado Ludwig Siep, opera solamente en sede práctica, Cf. SIEP, Ludwig, *Praktische Philosophie in Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992. Siep comenta el tema justamente en relación con la ética matrimonial kantiana, de la cual subraya sus dificultades, Cf. p. 97.

679 Cf. MdS 277.

680 Cf. MdS 278.

fundamental del matrimonio: constituir la única relación jurídica y moral, y el único contexto situacional y emocional, en los que se puede ejercer la sexualidad sin por ello objetivar o instrumentalizar a la otra persona.

Como se puede inferir de lo señalado hasta el momento, la centralidad de la sexualidad en la caracterización del matrimonio no supone una marginación de otros fines naturales, como son la procreación y la educación de los hijos, que se reconocen como fines de la naturaleza ante los cuales existe el deber de *no evitarlos* propositivamente, pero que no pueden ocupar el lugar del factor de legitimidad de la relación entre los cónyuges porque en ese caso cuando la procreación terminara, el matrimonio se disolvería.<sup>681</sup>

El argumento en su conjunto me parece sólido y digno de consideración. La *Doctrina del Derecho* dedica algunos párrafos para mostrar la invalidez jurídica del concubinato (que resultaría igualmente parcial en la entrega de la persona por no suponer un compromiso para toda la vida) y los riesgos del matrimonio morganático<sup>682</sup>, pero no me detendré en estas disquisiciones ni continuaré el análisis del matrimonio como parte de la *Rechtslehre*, en la que se le trata como un modo de adquirir deberes respecto al cónyuge y no en la perspectiva de las condiciones de cumplimiento del deber con uno mismo.<sup>683</sup> Vuelvo a la *Tugendlehre* para destacar finalmente, en lo que respecta a este

---

681 Cf. MdS 277.

682 Otra argumentación kantiana contra la *vaga libido*, el *concubinatus*, la poligamia y la homosexualidad, se puede cf. En VzM 386-391.

683 Aunque sí vale la pena señalar que, a partir de la idea del matrimonio como garantía de la "igualdad en la posesión", Kant infiere también que sólo la relación monogámica es moralmente aceptable "porque en la poligamia la persona que se entrega sólo obtiene una parte de aquél al que ella se entrega totalmente, convirtiéndose, por tanto, en una simple cosa" (MdS 278: "denn in einer Polygamie gewinnt die Person, die sich weggibt, nur einen Teil desjenigen, dem sie ganz anheim fällt, und macht sich also zur bloßen Sache"). La idea del matrimonio como protección jurídica de la dignidad del otro en una relación de índole sexual puede entenderse como una protección particularmente necesaria para la mujer, Cf. STEIGLEDER, Klaus, *Kants Moralphilosophie*, ed.cit., p. 265. Para profundizar en el tratamiento kantiano del matrimonio, y particularmente para una

deber de castidad, que no por este tratamiento aparentemente "moralista" de la relación sexual y del matrimonio, Kant deja fuera la consideración del amor en los mismos, pues una vez que se ha advertido el riesgo del placer carnal y de la inclinación sexual, se apunta que: "[Ser ardiente en el disfrute carnal] no tiene nada en común propiamente con el amor moral, aunque puede entrar en estrecha conexión con él si la razón práctica añade sus condiciones restrictivas."<sup>684</sup>

#### 4.2.2.3 El deber de temperancia

El último de los deberes hacia uno mismo que se agrupa dentro de las obligaciones que consideran al hombre a la vez como animal y como ser moral, es el de la temperancia, que prohíbe el aturdimiento por el exceso en la bebida o la comida. Después de lo dicho sobre la consideración teleológica de la naturaleza, y sobre todo después de cómo se ha aplicado el principio de la virtud para mostrar como prohibitivas todas las conductas que suponen una destrucción de la propia capacidad para la agencia racional y que atentan contra el valor de la humanidad en uno mismo, la justificación de este último deber perfecto hacia uno mismo resulta evidente. Kant insiste en que no se trata de

---

reflexión sobre cómo muchas de las relaciones a las que se les suele llamar "matrimonio" no cumplen con los requisitos de la caracterización de Kant, Cf. HERMAN, Barbara, "Could it Be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage?" en *A Mind of One's Own* (Antony-Witt, eds.) Westview Press, Boulder, pp. 47-67.

684 MdS 426: "...das Brünstigsein hat mir der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letzteren, wenn die praktische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzukommt, in enge Verbindung treten kann." El punto lo subraya también GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 141. También en *Refl.* 6599 se sugiere que en el amor conyugal, lo moral puede devenir inclinación; me parece clara la alusión a la dinámica -que más tarde abordaremos puntualmente- que convierte el amor práctico en amor sensible, que por tanto ya no es meramente patológico. La *Refl.* 6620 aborda también el tema del placer sexual como justo y duradero pero insiste en que se debe privilegiar su carácter "amable", lo cual ha de interpretarse de nuevo como la condición práctico-moral, que deviene amor sensible, y que hace permisible el ejercicio de la sexualidad. Lo mismo se sugiere en VzM 384. Lo que espero haya quedado claro, con la exposición del apartado que aquí cierra, es el error de Tugendhat, cuando afirma (*Lecciones de ética*, ed.cit., p. 84) que la ética kantiana basada en el imperativo categórico no puede aplicarse a contextos particulares y por ello deja afuera concepciones morales tales como códigos de comportamiento sexual.

juzgar la intemperancia en función de sus consecuencias desagradables o perjudiciales para la salud, en tanto ello sería un razonamiento meramente prudencial y no el fundamento de un deber directo.<sup>685</sup> No hay en Kant ninguna glorificación del cuerpo por sí mismo, en tanto no hay deberes con el cuerpo en cuanto tal; la falla moral de la intemperancia consiste en que impide la racionalidad práctica, imposibilita la integración de nuestra naturaleza animal con nuestra condición racional.<sup>686</sup>

Por supuesto, Kant parte de que es imposible establecer una medida fija en el comer o el beber: el criterio moral radica en que se abusa de estos medios de disfrute cuando, por su consumo, se "inhibe o agota la facultad de usarlos intelectualmente".<sup>687</sup> El filósofo de Königsberg añade sensatamente que el alcoholismo o embriaguez (*Versoffenheit*) y la glotonería (*Gefräßigkeit*) inutilizan durante cierto tiempo al agente "para realizar acciones que exigen agilidad y reflexión en el uso de sus fuerzas"<sup>688</sup>, y es por eso que se infringe un deber para con uno mismo, porque se atenta contra la propia capacidad de agencia racional. De manera especialmente evidente, como apunta Steigleder, la embriaguez incapacita al agente para poner sus propios fines.<sup>689</sup>

En todos estos casos de abuso, se pone en riesgo la libertad interna, pues Kant sabe que la propia comida, las bebidas alcohólicas y otras sustancias (entre las que menciona el opio, en particular) generan adicción y obligan a aumentar el consumo, además de propiciar en algunos casos la evasión de la realidad y de generar debilidad en todas las facultades humanas.<sup>690</sup> De nuevo se hace algún matiz que puede resultar sorprendente

---

685 Cf. MdS 427.

686 Así lo destaca DENIS, Lara, *Moral Self-Regard*, ed.cit., p. 99, n.28.

687 MdS 427: "...das Vermögen des intellektuellen Gebrauchs derselben gehemmt oder erschöpft wird."

688 MdS 427: "Handlungen, wozu Gewandtheit und Überlegung im Gebrauch seiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt."

689 Cf. STEIGLEDER, Klaus, *Kants Moralphilosophie*, ed.cit., p. 269.

690 Cf. MdS 427.

cuando se señala que la glotonería, frente al consumo del alcohol, se encuentra en desventaja, por suponer una pasividad completa de los sentidos y por no estimular la imaginación, cosa que las bebidas embriagantes en general sí hacen.<sup>691</sup> Sin embargo, como se puede ver en el apartado casuístico, no es éste el único factor a considerar, sino que también se contemplan la abyección que cada adicción puede generar, si la sustancia en cuestión favorece la convivencia, la franqueza y la comunicación, etcétera. De nuevo (como en el caso de la contraintuitiva comparación entre el suicidio y la voluptuosidad), me parece que Kant subraya un aspecto concreto de los integrados en el juicio moral para evitar la indiferencia valorativa ante algunos temas, pero no quiere decir con ello que la deliberación o la sentencia moral se aplique sin considerar el resto de sus elementos.

Aunque no hace falta insistir demasiado en ello, una vez que hemos dejado atrás las interpretaciones reduccionistas de la ética kantiana, Lara Denis reitera que el sensato tratamiento kantiano de este deber de temperancia no se opone en ningún momento al goce moderado en el comer y el beber ni incurre en rigorismo o micrología alguna; tampoco deja de subrayarse el elemento positivo en la convivencia o el valor social e intelectual de los banquetes, aunque se advierte que pueden resultar invitaciones a la intemperancia.<sup>692</sup>

Como es evidente, los deberes expuestos hasta este punto consideran al hombre como un ser moral con una naturaleza animal. El siguiente grupo de deberes perfectos hacia uno mismo surge de una consideración del ser humano únicamente como ser moral, aunque afectado por la propensión al mal y que por tanto debe representarse el bien como autocoacción, es decir, justamente como deber.

---

691 Cf. MdS 427-428. Sobre esto, cf. También VzM 381.

692 Cf. DENIS, Lara, *Moral Self-Regard*, ed.cit., p. 100, MdS 428, en las cuestiones casuísticas.

#### 4.2.2.4 El deber de veracidad y el riesgo del autoengaño

Al tratarse de deberes negativos, de nuevo Kant procederá enumerando los actos o los vicios que el deber restringe. La primera violación del deber del hombre consigo mismo considerado como ser moral es también la mayor: la mentira (*die Lüge*). El tema es particularmente controvertido en la ética kantiana, a partir de la absoluta prohibición de la mentira en la *Fundamentación* y sobre todo por la discusión generada en torno al ensayo *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*, que vio la luz en el mismo año que la *Tugendlehre* (1797) en respuesta a una crítica de Benjamin Constant. Me ocuparé, sin embargo, en primer lugar, de lo dicho concretamente sobre la mentira en la *Doctrina de la virtud*, subrayando aquello que es propio del tratamiento del tema en este texto, y sólo después lo relacionaré con algunas ideas que surgen en la discusión sobre lo dicho en las otras obras kantianas publicadas, en las *Lecciones*, y en el citado y controvertido ensayo.

Lo primero a destacar es que, a contrapié de la tradición moral que llega hasta él y de lo que él mismo hace en otros pasajes, en la *Doctrina de la virtud* la mentira es tratada como una falta a los deberes *hacia uno mismo*.<sup>693</sup> Sostengo que es por ello que la *Tugendlehre* hace una aclaración inmediata que en otros textos no aparece; la distinción entre las mentiras externas y las internas:

---

693 Kuehn destaca que ésta es una de las diferencias respecto de Baumgarten, para quien la mentira -y la avaricia- son faltas contra los deberes para con los demás. Cf. KUEHN, M., "Kant's *Metaphysics of Morals*: the History and Significance of its Deferral", en ed.cit., p. 27. En las *Reflexiones* kantianas, la mentira ya aparece como una falta contra el deber con uno mismo, cf.6801 y 7082. El argumento es que la mentira inutiliza a la humanidad en lo que al lenguaje se refiere. Como se verá, este razonamiento de las *Reflexiones* tiene alguna semejanza con lo que se dice en la *Doctrina de la virtud*.

La *mentira* (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*) (...) puede ser externa (*mendacium externum*) o también *interna*. Por medio de aquella el mentiroso se convierte en objeto de desprecio a los ojos de otros, pero por la mentira interna se convierte en objeto de desprecio a sus propios ojos, lo cual es todavía peor, y atenta contra la dignidad de la humanidad en su propia persona.<sup>694</sup>

Han de descartarse, pues, dos modos de pensar la mentira que no son aquí los pertinentes: ni se le aborda en cuanto afecta a los demás (en caso de una infracción contra la libertad externa de otros, como podría ser un fraude o una falsa declaración – ello lo trata la *Rechtslehre*<sup>695</sup>) ni en cuanto al daño que puede resultar fácticamente para el propio mentiroso, pues entonces se trataría de una cuestión meramente prudencial.<sup>696</sup> Ahora bien, como no toda mentira externa es sancionable jurídicamente, y las hay que corresponden al ámbito de la ética y su autoacción, el pasaje sobre este vicio en concreto en la *Tugendlehre* resulta poco claro respecto a si es en concreto la mentira externa o la interna la que representa una violación del deber con uno mismo. Mi interpretación es que en esta parte del texto Kant se interesa principalmente por la mentira *interna*, entendida como la mentira dirigida a uno mismo. Respaldo esto en el hecho de que los tres deberes del hombre hacia sí mismo considerado como ser moral tienen qué ver con el autoconocimiento (la sinceridad con uno mismo, el reconocimiento de las propias necesidades y el del propio valor), y en que, en la misma arquitectura de la *Doctrina de la virtud*, la revisión de estos deberes se concluye con

---

694 MdS 429: "Die *Lüge* (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*) (...) kann eine äußere (*mendacium externum*) oder auch eine innere sein. Durch jene macht er sich in Anderer, durch diese aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person.". La cita entre paréntesis es una expresión del historiador romano Gaius Salustius Crispus, si bien en otras referencias aparece como "...*aliud clausum in pectore, aliud in lingua promptum habere*".

695 Cf. MdS 238.

696 Cf. MdS 429.

el tratamiento de un deber fundamental de autognosis que corresponde al hombre como su propio juez innato, y con un primer mandato de los deberes hacia uno mismo que es justamente el *gnothi seáuton* socrático. Por eso también insisten Mary Gregor y Lara Denis en que, entre los deberes perfectos para con uno mismo, el primer mandato, más que contra la mentira, es contra el *autoengaño*.<sup>697</sup>

¿Por qué entonces este pasaje hace alusiones a lo que se expresa a otro<sup>698</sup>, y, como veremos, a la comunicación de los pensamientos como *télos* del lenguaje? Mi postura es que Kant trabaja sobre el supuesto de que la mentira interna y la mentira externa *conducen la una a la otra*: de hecho, al final del apartado sobre la mentira, el filósofo insiste en que la falta de veracidad con uno mismo merece la mayor reprensión, entre otras cosas, porque "se propaga también a otros hombres"<sup>699</sup> y, lo que es más importante, se contempla también el camino a la inversa, es decir, el hecho de que cuando se miente externamente, cuando se viola "el principio supremo de la veracidad"<sup>700</sup>, como le llama Kant, se subordina el mandato de la razón práctica a la obtención de un provecho o a la conveniencia del amor propio, y bajo esta máxima – incluso cabría decir, bajo esta máxima fundamental inmoral o esta *Gesinnung* viciosa – es probable – desde un punto de vista psicológico, que no puede descartarse aquí, pero también en el sentido de la interiorización y subordinación de las máximas de acción – que el agente acabe *por mentirse también a sí mismo*. Es por ello, en mi opinión, que el pasaje transita bidireccionalmente entre la mentira del agente en la consideración de sí mismo y la que se hace externamente para instrumentalizar a otro. El énfasis se pone en la mentira interna, por la que, como ya se ha citado, el mentiroso "se convierte en objeto de desprecio a sus propios ojos, lo cual es todavía peor y atenta contra la dignidad de la

---

697 Cf. DENIS, Lara, "Freedom, Primacy and Perfect Duties to Oneself", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., p. 178 y GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 153.

698 Cf. MdS 429

699 MdS 431: "...auf andere Menschen verbreitet".

700 MdS 431: "...der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit"

humanidad en su propia persona”.<sup>701</sup>

Nelson Potter interpreta en el mismo sentido la argumentación kantiana sobre la mentira como falta al deber con uno mismo: se está entendiendo, dice él, la mentira como propensión al autoengaño.<sup>702</sup> Lara Denis, por su parte, coincide con lo que aquí decimos en cuanto a que el argumento del "propósito natural" del lenguaje (que, como veremos, Kant trae a cuento) no justificaría por sí solo la consideración de la veracidad como un deber hacia uno mismo. Además recuerda el uso argumentativo limitado de la teleología natural en la ética kantiana. Por ello, explora la alternativa que yo he propuesto aquí, respecto a que Kant estaría pensando en que la mentira externa lleva a la interna y por tanto a una opacidad en el juicio de uno mismo. Esta alternativa interpretativa, le parece, sin embargo, demasiado indirecta. La autora concluye que quizá mentir es una falta contra uno mismo simplemente porque con ello se desprecia nuestra propia capacidad racional.<sup>703</sup> Su postura me parece poco explicativa, o al menos tan indirecta como la mía; además, me parece que han de leerse estos pasajes de la *Doctrina de la virtud* en estrecha relación con lo visto sobre el autoconocimiento como primer mandato de todos los deberes y sobre la conciencia moral como prenocción estética de la receptividad del deber, y lo que está por verse sobre los deberes del hombre como juez de sí mismo. Con ese contexto, afirmar que lo vicioso de la mentira contra uno mismo es que precisamente impide la autognosis y pervierte el proceder tribunalicio en la conciencia no me parece poco plausible. Quizá la parte "débil" de mi interpretación es que reposa sobre un hecho en principio psicológico: la tendencia del mentiroso a creer, finalmente, en su propia mentira o a mentirse a sí mismo después de haber mentido a los demás sistemáticamente. Sin embargo, como hemos visto, este tipo de

---

701 MdS 429: "...in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person."

702 Cf. POTTER, Nelson, "Duties to Oneself, Motivational Internalism and Self-Deception in Kant's Ethics", en *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, ed.cit., p. 376.

703 Cf. DENIS, Lara, *Moral Self-Regard*, ed.cit., p. 93.

consideraciones antropológicas no son extrañas a la MdS y tampoco pueden soslayarse en la aplicación de los principios morales. Esta interpretación es, según mi juicio, la única que explica suficientemente por qué mentir atenta contra los deberes a uno mismo en el desarrollo sistemático de la *Tugendlehre*.

Me parece que en parte del razonamiento kantiano que respalda lo dicho en la MdS contra la mentira, Kant sigue las mismas líneas generales que lo presentado en otros textos: por la mentira se destruye la dignidad del hombre; se trata de una máxima no universalizable –la contradicción performativa de la máxima de la mentira es particularmente evidente<sup>704</sup>- y que, cuando involucra a otro, le instrumentaliza y atenta contra su valor de fin en sí mismo; cuando dirigida a uno mismo, también daña la dignidad. El recurso a la teleología del lenguaje, en mi opinión, queda subordinado a los anteriores fundamentos de obligación:

[La mentira] es un fin opuesto a la finalidad natural de su facultad de comunicar sus pensamientos, por tanto, es una renuncia a su personalidad y una simple apariencia engañosa de hombre, no el hombre mismo.<sup>705</sup>

Reitero que me parece que detrás de este recurso a la teleología de la comunicación - que, insisto, no es lo central del argumento<sup>706</sup>-, late la idea de que la mentira, al afectar al discurso –interior y exterior-, atenta contra la razón práctica misma y las condiciones de la agencia racional; asumir una máxima engañosa, además, termina por afectar tanto el fuero interno como el externo, y por tanto hace imposible el cumplimiento del

---

704 Cf. GMS 422, 429-430.

705 MdS 429: "...ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mitteilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichttuung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst."

706 Paton, en cambio, sí lo ve como central: cf. PATON, H.J., *The Categorical Imperative*, ed.cit., p. 153.

mandato de la autognosis –y, como hemos visto, dificulta incluso la prueba de las máximas en el *test* de la universalidad, pues la falta de sinceridad con uno mismo subvierte el funcionamiento de esta prueba.<sup>707</sup> Los ejemplos de mentira interna que Kant apunta en la *Doctrina de la virtud* son particularmente sensibles: el de quien se miente a sí mismo sobre su fe en Dios "para en todo caso obtener capciosamente su favor"<sup>708</sup> y el de quien por debilidad se justifica a sí mismo tomando sus buenos deseos como si fuesen actos meritorios.<sup>709</sup> En ambos casos se trata de autoengaños que atentan contra las condiciones de objetividad del juicio moral y afectan a la pureza de la intención recogida en las máximas.

Gregor apunta en la dirección de esta interpretación cuando señala que en la *Tugendlehre*, la discusión de la mentira como falla moral tiene tres elementos fundamentales: la acción definida como tal, la actitud que le acompaña y el autoengaño que supone. La propia intérprete insiste en que, si el autoengaño fundamenta los engaños a otros, la argumentación kantiana sobre la mentira sería más sólida y su rigorismo más justificado<sup>710</sup>, y recuerda los pasajes de la *Religión* en los que el propio mal radical se presenta en términos de un autoengaño fundamental y se califica la propensión a esta mentira interna con términos bíblicos, que se repetirán en la *Tugendlehre*.<sup>711</sup>

Existe, por cierto, una postura que podría dar un lugar más preponderante a la mención que hace aquí Kant de la teleología del lenguaje: Rainer Enskat, en un interesante

---

707 Cf. supra. Lo dicho ya sobre la formación y evaluación de las máximas.

708 MdS 430: "...um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln."

709 Cf. MdS 430.

710 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 153

711 Cf. GREGOR, *Laws of Freedom*, ed.cit.pp. 155 y 156 y RGV 38. En esto coincido con Gregor. En cambio, Durán Casas defiende que la justificación del deber contra la mentira como deber hacia uno mismo reposa sobre los apuntes de Kant respecto a la teleología de las capacidades comunicativas humanas, lo que él llama el *Sprachmaschinenargument*. Cf. *Die Pflichten gegen sich selbst*, ed.cit., p. 264.

ensayo titulado "¿Es la moral estructuralmente racional?", ha argumentado, a partir de un pasaje de la *Antropología*<sup>712</sup> (donde Kant especula cómo se comportaría una especie de seres racionales incapaces de *no* expresar sus pensamientos, y a partir de ello saca conclusiones de modo contrafáctico respecto a la capacidad -en principio solo técnica, moralmente neutral- humana de silenciarlos), que la comunicatividad es la forma más elemental de racionalidad práctica, por lo que la mentira sería la *ratio* de todo mal moral (al pervertir dicha comunicatividad). Si aceptamos la hipótesis de Enskat, se explicaría la mención kantiana en la *Tugendlehre* del argumento de la *Sprachmaschine* y la radicalidad de la prohibición de la mentira.<sup>713</sup> Sin embargo, tal como he tratado de sugerir a lo largo del trabajo, y como seguiré haciendo en la exposición de los deberes de virtud que nos falta por revisar, sostengo que no es necesario que la mentira sea la *ratio* de todo mal moral, sino que basta con admitir que, en todo mal moral, hay un componente de autoengaño, esto es, de mentira interna, lo cual asimismo explica la radicalidad de la postura kantiana respecto a este tema (y explica también el riesgo de una dialéctica natural disruptiva para la ética, según se advierte en *GMS*<sup>714</sup>), sin un compromiso tan dudoso como el que asume Enskat en su caracterización del mal. Además de esta ventaja interpretativa, creo que mi postura es la que se corresponde mejor con la relevancia, en el discurso de la *Tugendlehre*, del deber de autoconocimiento y de la conciencia como modo de autotransparencia; de la moral como proyecto de autognosis, en suma. Es desde esta perspectiva que, en mi opinión, ha de entenderse a la mentira como la mayor violación al deber con uno mismo<sup>715</sup> -en tanto

---

712 Cf. ApH 332.

713 Cf. ENSKAT, Rainer, "Ist die Moral strukturell rational? Die kantische Antwort", en *Racionalidad práctica: Alcance y estructuras de la acción humana*, ed.cit., pp. 97-121. Aunque, como se verá, no estoy del todo de acuerdo con las conclusiones de Enskat, el texto es excelente en la demostración de tipo de contradicción performativa que se da en la universalización y nomologización de la máxima de la mentira y muestra una lúcida conciencia de la importancia de la autotransparencia para la confiabilidad de la conciencia moral y el funcionamiento correcto del juicio práctico.

714 Cf. *GMS* 403.

715 Creo que POTTER, N., "Duties to Oneself, Motivational Internalism and Self-Deception in

impide el autoconocimiento e imposibilita el juicio moral, pervirtiendo el funcionamiento del *test* de universalización-, sin tener que comprometer la lectura con una lectura "comunicativista" o "cooperativista" de la moral o con una fundamentación discursiva de la ética, como otros pretenden.

Si, volviendo al texto de MdS, mi hipótesis es correcta, y la mentira exterior supone una máxima que afecta ulteriormente también a la sinceridad con uno mismo, reitero que ello puede explicar el énfasis kantiano en la prohibición de la mentira, y su rechazo del supuesto derecho a la "mentira piadosa" o filantrópica.

También ha de decirse que, en el ensayo donde discute este tópico, por muy contraintuitivos que sean sus ejemplos, éstos responden a una estricta teoría de la imputación<sup>716</sup> (imputación jurídica, en este punto, pues el ensayo asume esta perspectiva<sup>717</sup>) en la que quien miente ha de hacerse responsable de las consecuencias de su mentira y quien se acoge a la ley y se atiene a la veracidad, no es responsable de las consecuencias indeseables que ello acarree en alguna circunstancia.<sup>718</sup> En cualquier caso, creo importante subrayar que lo que se niega es un supuesto *derecho* a la mentira filantrópica<sup>719</sup>, pero no se soslaya del todo el papel del juicio en la formación del concepto de lo que ha de tipificarse como mentira (la latitud aquí es análoga a la que subrayamos al hablar del suicidio): las *Lecciones* ya abren la puerta a falsiloquios que

---

Kant's Ethics", en *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, ed.cit. pp. 386-388 apunta justamente en este sentido.

716 Cf. ÜvR 427.

717 Kant lo afirma expresamente, por lo que extraña la confusión en muchos de sus críticos, cf. ÜvR, 426, n.2. Ahí mismo Kant remite a la *Tugendlehre* si lo que se busca es la perspectiva del deber ético con uno mismo. Sobre esto se puede cf. ESSER, Andrea, "Kant on Solving Moral Conflicts", en *Kant's Ethics of Virtue*, ed.cit., p.291 y también WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., pp. 240ss.

718 Cf. sobre esto el excelente artículo de REATH, Andrew, "Agency and the Imputation of Consequences in Kant's Ethics", en *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford, 2006, pp. 250-269.

719 Así lo subraya Herman en *The Practice of Moral Judgement*, ed.cit., p. 152, n.22. Lo mismo apunta Durán Casas, *Die Pflichten gegen sich selbst...*, ed.cit, pp. 280-283.

no necesariamente son mentiras<sup>720</sup>, y la propia casuística de la *Tugendlehre* sugiere que hay falsedades que no han de calificarse como mentiras, y reitera que cuando de hecho hay mentira, la falsedad acarrea imputabilidad respecto a las consecuencias del engaño.<sup>721</sup>

Además, como destaca Hofmeister, en ninguna parte de *Über ein vermeintes Recht...* Kant dice que habría que decir la verdad al potencial asesino: se limita a insistir en que la ley moral *sigue* aplicando en este caso, por lo que ha de juzgarse moralmente, y no sólo bajo criterios de eficacia, lo que ha de hacerse.<sup>722</sup> El mismo comentarista subraya que, para interpretar bien la intención de lo expuesto en el ensayo polémico contra Constant, ha de léerse desde la *Tugendlehre*, publicada el mismo año y más clara respecto al deber de veracidad.<sup>723</sup>

En suma: el tratamiento de la mentira en la *Doctrina de la virtud* explica a ésta como disruptiva en tanto *consiste en, o lleva hacia* un autoengaño, y éste es particularmente grave en tanto es condición de la factibilidad de toda máxima inmoral, si bien no necesariamente su *ratio*. Así, como ha destacado Michael K. Green<sup>724</sup>, si la *Tugendlehre* dice que el de conocerse a uno mismo es el primero y más importante de los deberes, lo que se opone a éste es justamente, no la ignorancia, sino el autoengaño, y es así como

---

720 Cf. VzM 446-448. Las *Lecciones* sin embargo abordan el problema de la mentira fundamentalmente desde la perspectiva de los deberes con los demás -ya sea con una persona en concreto o con la humanidad en su conjunto. Aunque también la consideran como falta ante uno mismo (cf. 341). Alguna de las *Reflexiones* parece ir incluso más allá y contemplar la permisibilidad de faltar a la veracidad en caso de "emergencia moral", cf. *Refl.* 6896. Otra, en cambio, fortalece mi hipótesis expuesta antes, en cuanto deja claro que no toda falta a la verdad es moralmente condenable, pero *todo lo moralmente malvado supone una máxima contraria a la verdad en tanto se acompaña de un autoengaño*. Cf. *Refl.* 6642.

721 Cf. MdS 431.

722 Cf. HOFMEISTER Heimo E.M., "The Ethical Problem of the Lie in Kant", en *Kant-Studien* LXIII, 1972, pp. 353-368.

723 Cf. HOFMEISTER Heimo E.M., "The Ethical Problem of the Lie in Kant", en ed.cit., pp. 367-368.

724 Cf. GREEN, Michael K. "Kant and Moral Self-Deception", *Kant-Studien*, LXXXIII, 1992, pp. 149-169.

ha de leerse el pasaje de la *Religión* donde se dice que la falsedad interior es el fundamento del mal<sup>725</sup> y los otros pasajes de esta obra y de la misma MdS donde se alude a la mentira en términos bíblicos.<sup>726</sup> El autoengaño puede darse de diversos modos que Green desglosa en su texto: considerándose una excepción a la ley, suponiendo una latitud mayor a la que hay en determinado precepto o malinterpretando dicha latitud, formulando falsamente la máxima -hemos visto ya en qué sentido esto puede tratar de evitarse en la teoría kantiana de la acción, pero aún así advertimos que la sinceridad con uno mismo es necesaria-, distrayéndose con diversiones o con un discurso micrológico para evitar comparecer ante la conciencia, cumpliendo sólo con la letra de la ley sin el motivo correcto, comparándose con otros ventajosamente en lugar de hacerlo con la pureza de la ley moral, etcétera. Como también comenta Green y se desarrollará más adelante en este trabajo, también la arrogancia y la falsa humildad son casos de autoengaño y de hecho, como podremos comprobar, en todos los vicios hay un elemento de esta culposa opacidad.

#### **4.2.2.5 El deber contra la avaricia**

El siguiente deber perfecto del hombre considerado únicamente como ser moral es el de la prohibición de la avaricia (*Geiz*). Kant aclara que no se refiere a la avaricia codiciosa (*habsüchtigen Geiz*, que es la disposición de quien quiere aumentar su riqueza más allá de los límites de la necesidad) que atentaría contra el deber de beneficencia y es un deber para con los demás. Tampoco se ocupa en este punto de la mezquindad (*Knickerei*) o tacañería (*Knauserei*), que violarían más bien los deberes de amor hacia otros. Como deber perfecto hacia uno mismo, Kant prohíbe la avaricia que supone "la restricción *del propio* disfrute de los medios para vivir bien por debajo de la medida de

---

725 Cf. RGV 42n.

726 Que también Enskat comenta, por ejemplo, MdS 429 y 431.

la verdadera necesidad propia”.<sup>727</sup>

Al hablar de la crítica kantiana a Aristóteles, hemos citado ya parte del desarrollo de este apartado, pues es precisamente éste el deber que Kant aprovecha para insistir en que la diferencia entre una acción virtuosa y otra viciosa no depende del principio de la *mesotés*, sino de las máximas de una y otra, y es así como se distinguen el ahorro y la avaricia.<sup>728</sup> De modo que ahora no corresponde sino subrayar que el vicio de la avaricia queda señalado como tal y prohibido porque supone "el principio de poseer los medios para toda suerte de fines, pero con la salvedad de no querer utilizar para sí ninguno de ellos"<sup>729</sup>, lo cual atenta contra la racionalidad interna de la acción pero también contra la externa, porque el agente se priva así "del agradable disfrute de la vida: lo cual se opone, precisamente, en cuanto al fin, al deber para consigo mismo."<sup>730</sup>

Obsérvese que esta última acotación puede resultar problemática, en cuanto el disfrute de la existencia no forma parte del fundamento del deber: son fines que son deberes el perfeccionamiento propio y el fomento de la felicidad de los demás, pero no puede serlo la búsqueda de la propia felicidad o bienestar. El avaro –en este caso concreto- parecería atentar contra su bienestar, pero no contra la razón práctica misma o contra su propia dignidad como agente. Sin embargo, Kant hace un señalamiento en el apartado casuístico que justifica que la prohibición de la avaricia sea específicamente moral, y no prudencial o estratégica, sondeando la máxima que late detrás de este cuidado excesivo de los medios para la subsistencia; dicha máxima sí que atenta contra la libertad interior y contra la dignidad humana: "...no es sólo el ahorro mal entendido, sino una

---

727 MdS 432: "...die Verengung seines eigenen Genußes der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen Bedürfnisses."

728 Cf. supra.

729 MdS 432-433: "...der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derselben für sich brauchen zu wollen"

730 MdS 433: "...sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben; welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks gerade entgegengesetzt ist."

autosumisión servil a las riquezas, no ser dueño de ellas, lo cual es una violación del deber hacia sí mismo.”<sup>731</sup>

Lara Denis destaca, respecto a este deber contra la avaricia, que la inversión que ésta supone entre fines y medios, y la sumisión de nuestra razón práctica a las cosas materiales, resultan tan evidentemente viciosas, que la única manera en que la avaricia puede subsistir como vicio es la tendencia al autoengaño (a considerar la acumulación de bienes como prevención, como disciplina, incluso como virtud).<sup>732</sup> El comentario de Denis me parece importante por lo que he insistido a lo largo de todo este trabajo: la comprensión de la *Tugendlehre* como proyecto de autoconocimiento, de la virtud como lucha por la autotransparencia.

#### 4.2.2.6 El deber de la auténtica humildad

El último de los deberes perfectos hacia sí mismo que se recoge puntualmente en la *Tugendlehre* (pues, como veremos, el deber de la autognosis no es clasificado como un deber perfecto más, sino como la cumbre y síntesis de todos los deberes para con uno mismo) consiste en la prohibición de la falsa humildad (*humilitas spuria*). Éste –el de la prohibición del servilismo o humildad falsa y su diferencia con la auténtica– es un tema que ha sido poco trabajado en los estudios kantianos, y que sin embargo ostenta relevancia porque apunta al fundamental deber del autoconocimiento, porque a partir de la propia percepción es que se establece en muy buena medida la relación moral con los demás y que se generan buena parte de los vicios, y porque conecta de manera evidente

---

731 Mds 434: "...ist nicht bloß mißverständene Sparsamkeit, sondern sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu sein, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist."

732 Cf. DENIS, Lara, *Moral Self-Regard*, ed.cit., p. 96 y n.24. El punto que subraya Denis puede respaldarse aún más con lo que el propio Kant señala en VzM 400-406 respecto al riesgo de que el avaro pase por virtuoso. Cf. También GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 159 y WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 173.

–aunque todos los deberes con uno mismo lo hacen más o menos implícitamente- con la autoestima como predisposición estética de la receptividad del deber que ya hemos estudiado.<sup>733</sup> Además es un tema que ya se abordaba desde las *Lecciones*.<sup>734</sup> Es por todo ello que Jeanine Grenberg ha propuesto toda una lectura de la ética de Kant a partir del tópico de la humildad<sup>735</sup> y es por ello también que Jens Timmermann lo toma como ejemplo paradigmático para mostrar la necesidad de la consideración de los deberes con uno mismo.<sup>736</sup>

Se trata de uno de los deberes más claramente derivados de la segunda fórmula del imperativo categórico:

El hombre, considerado como *persona*, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una *dignidad* (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde *respeto* hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, puede medirse con cualquier otro de esta clase y valorarse en pie de igualdad. La humanidad en su persona es el objeto de respeto que él puede exigir a cualquier hombre y del que él tampoco ha de privarse.<sup>737</sup>

---

733 Cf. supra.

734 Cf. VzM 341, 348-349.

735 Cf. GRENBERG, J., *Kant and the Ethics of Humility*, ed.cit.

736 Cf. TIMMERMANN, Jens, " Kantian Duties to the Self, explained and defended", en ed.cit.

737 MdS 434-435: "Allein der Mensch als *Person* betrachtet, d.i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er nicht bloß als Mittel zu anderen ihren, ja selbst eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitzt eine *Würde* (einen absoluten inneren Wert), wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen *Achtung* für ihn abnötigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann. Der Menschheit in seiner Person ist das Objekt der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann; deren aber auch sich nicht verlustig machen muß."

La falsa humildad atenta directamente contra la dignidad de la humanidad en la propia persona porque supone humillarse frente a otro, con pretensiones ocultas, degradándose para adquirir el favor del otro o generada por una comparación inadecuada frente al otro.<sup>738</sup> Con gran agudeza psicológica, Kant señala que la humildad espuria surgida de la comparación con otros hombres no es sino soberbia, en tanto se pretende igualar o superar a otros precisamente en esa humildad y alcanzar un valor superior al de ellos.<sup>739</sup> Como destaca Lara Denis, la falsa humildad es servilismo, y es falsa no solamente porque quizá no se siente humildad, sino porque en todo caso sería una humildad nacida de una comparación equivocada, realizada con el criterio erróneo -una comparación con los demás y no con la ley moral en sí misma.<sup>740</sup>

En cambio, la humildad verdadera (*humilitas moralis*) surge, no de la comparación con otros hombres, sino de la comparación con la ley moral, lo cual, si hecho con sinceridad y rigor, debe abatir a la arrogancia, y –precisamente en la misma dualidad de reacciones implícita en el propio sentimiento de respeto- nos garantiza a la vez la autoestima moral debida, al mostrarnos capaces de tal legislación interna.<sup>741</sup>

#### **4.2.2.7 El deber del hombre como juez de sí mismo**

---

738 Cf. MdS 435-436.

739 Cf. MdS 435.

740 Cf. DENIS, Lara, *Moral Self-Regard*, ed.cit., p. 89, n.3 y 4. No me detengo a comentar los ejemplos de Kant respecto a actitudes serviles (Kant se muestra reacio, por ejemplo, a arrodillarse frente a cualquier hombre o incluso frente a lo religioso), porque, como comenta Durán Casas, el tratamiento general de Kant contra el servilismo es convincente y sólido al margen de sus ejemplos, que evidentemente son muy dependientes y variables contextual y culturalmente, Cf. *Die Pflichten gegen sich selbst*, ed.cit., p. 289. Sobre estas actitudes serviles desde el punto de vista de Kant, se puede cf. También GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 161.

741 Cf. MdS 436. Como ha mostrado Nancy Sherman ("Aristotle, the Stoics and Kant on Anger", en *Perfecting Virtue*, ed.cit., pp. 215-240), el deber de la humildad verdadera supone, para Kant, que están justificadas ciertas reacciones emocionales de indignación y de enojo frente a acciones que atentan contra la propia dignidad; en ello Kant se separa de la *apatheia* estoica y es evidente una vez más la función moral que las reacciones afectivas pueden asumir en la ética kantiana.

Accedemos ahora al más interesante de los deberes hacia uno mismo; aquel que resume en buena medida y culmina el tratamiento de los fines vinculados con el cuidado de la propia dignidad y capacidad moral: el deber del hombre hacia sí "considerado como su propio juez innato" (*als den angeborenen Richter über sich selbst*). Se trata del apartado en el que se ofrece mayor concreción a la *Gewissenslehre* que antes hemos expuesto con la conciencia como precondition estéticamente de la receptividad del deber, y se propone el mandato de autognosis que permite formar la conciencia moral y obliga a luchar constantemente por identificar y eliminar –de una manera asintótica- las motivaciones no puras en las máximas de acción. Es, a la vez, el capítulo más claramente socrático de la *Doctrina de la virtud* (si bien, como he tratado de mostrar, toda la obra lo es) y por tanto la justificación última de la doctrina del método que se propondrá en la parte final del libro. También se trata de la sección que conecta con el tránsito (*Übergang*) que representa la sección episódica sobre la anfibología de los conceptos morales de reflexión, pasaje crucial en la conexión entre ética y religión, que nosotros estudiaremos después del recuento de los deberes hacia los demás, para dedicarle la atención debida.

En lo relativo a la conciencia moral, este pasaje establece una conexión más explícita que la propuesta en las condiciones estéticas, entre el tribunal interior de la conciencia y la facultad de juzgar:

La *imputación* interna de un acto, como de un caso que se encuentra bajo la ley (*in meritum aut demeritum*), compete al *Juicio* (*iudicium*) que, como principio subjetivo de imputación de la acción, juzga con fuerza legal si la acción se ha realizado o no como acto (como acción que se encuentra bajo una ley); después de esto viene la conclusión de la *razón* (la sentencia), es decir, el enlace del efecto jurídico con la acción (la condena o la absolución):

todo ello sucede ante una *audiencia (coram iudicio)*, llamada *tribunal (forum)*, como persona moral que hace efectiva la ley.<sup>742</sup>

El *Gewissen* es precisamente el principio subjetivo de imputación de la acción, y por ello puede ser identificada con una instancia de la *Urteilkraft*, como hemos mencionado en pasajes anteriores. Ello explica, como también hemos ya desarrollado, por qué no puede haber una conciencia errónea, dado que la imputación subjetiva se hace o no se hace, y la conciencia en este sentido es un término "de éxito" respecto a la certeza interior de haber comparado la acción con la ley, aunque sea ya el entendimiento, que establece los contenidos de este enlace, la instancia que podría estar equivocada al respecto. Así, la conciencia moral, que no puede ser errónea, no representa completamente el espacio en el cual se desarrolla todo este proceso tribunalicio ni suposita por todas las facultades y contenidos involucrados en dicho proceso, sino que alude a la constatación interior de que ese proceso se ha llevado a cabo: "La conciencia de un *tribunal interno* al hombre (<<ante el cual sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí>>) es la *conciencia moral*."<sup>743</sup>

Kant reitera lo que ha dicho al caracterizar a la conciencia como una predisposición estética de la receptividad del deber: no se trata de algo forjado por el agente arbitrariamente, sino de algo incorporado a su ser, por lo que el título del apartado se refiere al carácter de innato de este juicio interior. También reitera el filósofo de

---

742 MdS 438: "...die innere *Zurechnung* aber einen Tat, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles (*in meritum aut demeritum*), gehört zur *Urteilkraft (iudicium)*, welche, als das subjektive Prinzip der *Zurechnung* der Handlung, ob sie als Tat (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urteilt; worauf denn der Schluß der *Vernunft* (die *Sentenz*), d.i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurteilung oder Lossprechung) folgt: welches alles vor *Gericht (coram iudicio)*, als einer dem Gesetz Effekt verschaffenden moralischen Person, *Gerichtshof (forum)* gennant, geschieht."

743 MdS 438: "Das Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen (>>vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen<<) ist das *Gewissen*". La cita interna al texto es paulina; corresponde a la *Epístola a los Romanos* 2, 15.

Königsberg que, por ello, ningún hombre carece de ella, aunque en la depravación puede dejar de atender a sus dictámenes.<sup>744</sup>

Se concluye así con una contundente definición de la conciencia moral: "es el juez interior de todas las acciones libres."<sup>745</sup> De nuevo, como se ha hecho en otros varios puntos de la *Doctrina de la virtud*, se enfrenta el problema de que este juez es, en cierto sentido, uno mismo, y en otro sentido, debe ser otra persona, otro ser moral que pueda operar como juez "con poder (como señor del mundo)"<sup>746</sup>, aunque la existencia de esta instancia de juicio no pueda ser afirmada sino con propósitos prácticos, al modo de un postulado. Así, de modo perfectamente consistente con los postulados de KpV, y explicitando también la conexión entre la *Metafísica de las costumbres* y la *Religión en los límites de la mera razón*, Kant establece el juego de perspectivas de la anfibiaología de los conceptos morales de reflexión<sup>747</sup> que permite ver en el juez de la conciencia tanto la propia identidad (que es, por tanto, autónoma) como la exigencia práctica de un ser trascendente:

Tendremos que pensar la conciencia moral como el principio subjetivo de la responsabilidad de los propios actos ante Dios: incluso el último concepto (aunque sólo de un modo obscuro) estará siempre contenido en aquella autoconciencia moral (...) El concepto de religión en general es aquí para el hombre únicamente <<un principio para considerar todos sus deberes como mandatos divinos>>.<sup>748</sup>

---

744 Cf. MdS 438.

745 MdS 439: "...über alle freie Handlungen der innere Richter ist."

746 MdS 439n: "...ihre Macht (als Weltherrschers)"

747 En el cual una no debe ser, en mi opinión, reducida a la otra. Por ello no coincido del todo con el enfoque en SCHWARZ, Gerhard: *Est Deus in nobis: Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Berlin: Verlag TU Berlin 2004.

748 MdS 439-440: "...so wird das Gewissen, als subjektives Prinzip einer von Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung, gedacht werden müßen; ja es wird der letztere Begriff

Profundizaremos en esta anfibología después de exponer los deberes para con los demás. De momento, quiero subrayar que el deber del hombre como juez de sí mismo supone, pues, esta perspectiva del cumplimiento de todos los deberes como mandatos divinos, pero también el autoconocimiento que es condición necesaria –como hemos visto a lo largo de todo este trabajo- de la formulación adecuada de las máximas, del ejercicio contrafáctico que supone identificar los propios fundamentos de determinación; y por tanto de la propia operatividad del imperativo categórico y de la adecuada humildad, del cuidado de la vida y de sus medios y de la veracidad; todos éstos fines exigidos por la dignidad del hombre en tanto dotado de una razón práctica. Por ello, se enuncia como "primer mandato de todos los deberes hacia sí mismo" (*ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst*)<sup>749</sup>, el principio délfico:

*Conócete a ti mismo* (exámate, sondéate), no según tu perfección física (según la aptitud o ineptitud para toda clase de fines, arbitrarios o también mandados), sino según la perfección moral, en relación a tu deber – examina si tu corazón es bueno o malo, si la fuente de tus acciones es pura o impura (...) El autoconocimiento moral, que exige penetrar hasta las profundidades del corazón más difíciles de sondear (el abismo), es el comienzo de toda sabiduría humana (...) (sólo descender a los infiernos del autoconocimiento abre el camino a la deificación).<sup>750</sup>

---

(wenngleich nur auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewußtsein jederzeit enthalten sein (...) Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloß >>ein Prinzip der Beurteilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote<<."

749 Mds 441. Mi propuesta es que el título ha de tomarse literalmente, incluyendo tanto a los deberes perfectos hacia uno mismo como a los imperfectos, si bien el tema se expone antes del análisis de los deberes positivos en la propia *Tugendlehre*.

750 Mds 441: "*Erkenne* (erforsche, ergründe) *dich selbst*, nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecken), sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht -dein Herz-. Ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter (...) Die moralische Selbsterkenntnis,

Este deber puede ser planteado desde la perspectiva de un deber imperfecto, en tanto no puede satisfacerse nunca del todo y exige, más que un cumplimiento, una lucha perenne y un progreso asintótico: como veremos más adelante, al hablar del deber de la propia perfección moral, Kant lo señalará como imperfecto precisamente por esta condición. También puede plantearse este deber de autoconocimiento como restrictivo respecto de dos posturas que, por lo visto hasta este punto, se presentan como igualmente reprobables: la del desprecio de sí mismo por un desprecio a la humanidad entera, y la autoestima autocomplaciente.<sup>751</sup>

Si, como he sugerido, este primer mandato de autoconocimiento aplica a todos los deberes para con uno mismo, es a la vez condición del cumplimiento de los deberes con los demás y por tanto del deber en general. El deber hacia uno mismo como el propio juez innato puede ser, como ha visto atinadamente Thomas E. Hill Jr., un deber de segundo orden que abarca todos los demás, y lo mismo ha de decirse del propio autoconocimiento -y de los deberes, que trataremos más adelante, de pugnar por ser santo y perfecto. Son deberes de virtud que se enfocan en buscar la virtud misma.<sup>752</sup>

---

die in die schwerer zu ergründenden Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, ist aller menschlichen Weisheit Anfang (...) (nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt den Weg zur Vergötterung)." La última frase es una referencia a Hamman, según BORGES, Maria de Lourdes, "Psicología empírica, Antropología e Metafísica dos Costumes em Kant", *Kant e-Prints*, Vol. 2, No. 1, 2003, p.2.

751 Cf. MdS 441. El argumento kantiano contra quien se desprecia a sí mismo por desprecio a la humanidad en general es particularmente agudo: esta postura es contradictoria, pues "sólo en virtud de la magnífica disposición hacia el bien, que se encuentra en nosotros y que hace al hombre digno de respeto, puede suceder que se encuentre digno de desprecio al hombre que obra en contra de ella" (MdS 441: "Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswürdig macht, geschehen, daß er den Menschen, der dieser zuwider handelt (...) verachtungswürdig findet"). Creo que la objeción es aplicable a todas las formas de misantropía y nihilismo que pretenden fundamentarse en la corrupción humana y la experiencia del mal: si no fuese porque existe la dignidad humana y la realidad del bien, dichos reproches por la corrupción y el mal serían implanteables, por lo que el misántropo y nihilista incurren en una contradicción performativa al plantear su propia postura.

752 Cf. HILL, Thomas E. Jr., "Kant's *Tugendlehre* as normative Ethics", en *Kant's Metaphysics of*

La ubicación de este pasaje sobre el deber del hombre como su propio juez innato, al final de los deberes perfectos con uno mismo y justo antes del tratamiento de la anfibología de los conceptos de reflexión, se explica porque el mandato redondea la teoría kantiana de la conciencia moral, exigiendo el examen constante cara a la plena adecuación a la ley:

La imparcialidad al juzgarnos a nosotros mismos en comparación con la ley y la sinceridad al autoconfesar el propio valor o la carencia de valor moral interno son deberes hacia sí mismo, que se derivan inmediatamente de aquel primer mandato del autoconocimiento.<sup>753</sup>

#### **4.2.3 Deberes imperfectos hacia uno mismo**

Como ya he adelantado, Kant dedica un espacio considerablemente menor a los deberes imperfectos o positivos para con uno mismo respecto de lo dicho sobre los deberes perfectos.<sup>754</sup> Las máximas en las que se concretan los deberes imperfectos hacia uno mismo son sumamente generales y es por ello que Kant casi se limita a enunciarlas. Existe un deber hacia sí mismo del desarrollo y aumento (*Entwicklung und Vermehrung*) de la perfección natural: por ello se entiende el cultivo (*Anbau*) de las

---

*Morals: a Critical Guide*, ed.cit., pp. 234-255. Considerando a estos como "metadeberes", se resuelve el problema, señalado en STRATTON-LAKE, Phillip, "Being virtuous and the virtues: Two Aspects of Kant's Doctrine of Virtue", en *Kant's Ethics of Virtue*, p. 101, consistente en que un deber de virtud (el de perfección o el de santidad) parezca identificarse con la *Tugendverpflichtung* en general.

753 MdS 441-442: "Unparteilichkeit in Beurteilung unserer selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines inneren moralischen Werts oder Unwerts sind Pflichten gegen sich selbst, die aus jenem ersten Gebot der Selbsterkenntnis unmittelbar folgen."

754 Durán Casas sugiere que esto es así porque las bases de los deberes imperfectos con uno mismo ya están en la Introducción a la *Doctrina de la virtud*, Cf. *Die Pflichten gegen sich selbst*, p. 328.

facultades del espíritu, el alma y el cuerpo (*Geistes-, Seelen-, und Leibeskräfte*<sup>755</sup>), es decir, de las capacidades vinculadas con la razón, el entendimiento y la materia del hombre respectivamente.<sup>756</sup>

En conjunto, como ya habíamos anotado, el trabajo sobre estas facultades debe ser llamado cultura (*Kultur*). Como subraya Ana Marta González, en su trabajo *Culture as Mediation: Kant on Nature, Culture and Morality*, el uso del término *Kultur* en Kant coimplica a la civilización (del cual se deslindará más tarde, en el siglo XIX, cuando "cultura" remita a algo propiamente espiritual más cercano a un sentido socializado de *Bildung*) y significa fundamentalmente una mediación entre naturaleza y moralidad -por eso la cultura se identifica con la humanidad como segunda de las disposiciones (*Anlagen*) que enumera la *Religión en los límites de la mera razón*, y así como intermedia entre animalidad y personalidad.<sup>757</sup> Como subraya la propia González, el hecho de que la cultura aparezca como deber en la *Tugendlehre* es, así, perfectamente consecuente, en tanto el desarrollo de la virtud presupone el paso pleno de la animalidad a la humanidad.<sup>758</sup> También la *Crítica del juicio* define a la cultura como la aptitud de

---

755 Gregor aclara a qué se refiere cada uno de estos grupos o tipos de facultades: los *Geisteskräfte* son entendimiento, juicio y razón, en tanto memoria e imaginación son *Seelenkräfte*. Éstos últimos, al igual que los poderes del cuerpo, deben orientarse y subordinarse a los superiores, los del espíritu. Cf. GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., pp. 166-167.

756 Para una comparación entre estos deberes de perfección natural (divididos en los relativos al espíritu, al alma y al cuerpo) con la distinción aristotélica de los tipos de bienes, Cf. SHERMAN, Nancy, *Making a Necessity of Virtue*, ed.cit., p. 142, n.52. Ha de recordarse que ya en GMS 423, el deber de desarrollar los propios talentos, es decir, de la cultura, aparecía como ejemplificando la aplicación del imperativo categórico. Cf. GONZÁLEZ, Ana Marta, *Culture as Mediation*, ed.cit., p. 57.

757 Cf. RGV 26.

758 Cf. GONZÁLEZ, Ana Marta, *Culture as Mediation*, ed.cit., pp. 13-18. González subraya también que este deber apunta a una perfección cualitativa y no cuantitativa (no exige la realización de todas las posibilidades de crecimiento personal -al menos no en el individuo; este tipo de plenitud es lícito esperararlo del progreso moral de la especie en su conjunto- sino solamente un desarrollo armonizado moralmente). Cf. p. 50. Y la misma autora señala lúcidamente que, a diferencia de lo que ocurre en los textos sobre Filosofía de la Historia o incluso en KU, donde el ser humano es visto más como un "momento" del devenir cultural, es en la *Doctrina de la virtud* donde se aborda a la cultura desde una perspectiva propiamente práctica y al hombre como un *agente* de la misma, cf. p. 315.

un ser racional para cualquier fin en general, y por tanto para aquellos de la libertad.<sup>759</sup> En ese sentido, como también acota Roulier, tener cultura no es tener virtud pues la cultura admite ambigüedades morales y hasta supone ciertos obstáculos al cumplimiento del deber, pero la cultura allana el camino a la moralización en tanto trasciende a la naturaleza a través de la habilidad y la disciplina<sup>760</sup>, y por eso en este caso puede considerarse la misma promoción de la cultura en sentido amplio como un deber de virtud.

Volviendo al pasaje concreto de la *Doctrina de la virtud*, llama la atención que se afirme, desde el título, que esta consideración de las capacidades naturales es "en sentido pragmático" (*in pragmatischer Absicht*) y que a continuación aclare que ello no supone una consideración de las ventajas empíricas que el desarrollo de la naturaleza humana puede conllevar, sino un compromiso estrictamente moral:

Cultivar las propias facultades (entre ellas unas más que otras según la diversidad de los fines) y ser un hombre adaptado al fin de la propia existencia, desde una perspectiva pragmática, no es una cuestión de la *ventaja* que el cultivo de las propias facultades pueda proporcionar (para toda suerte de fines), porque tal vez esto (según los principios rousseauianos) resultara ventajoso para la rudeza de la necesidad natural: sino que es un mandato de la razón práctico-moral y un *deber* del hombre hacia sí mismo.<sup>761</sup>

---

759 Cf. KU 431 y GONZÁLEZ, Ana Marta, *Culture as Mediation*, ed.cit., p. 182.

760 Cf. ROULIER, Scott M., *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature*, ed.cit., p. 94.

761 MdS 444-445: "Es ist also nicht Rücksicht auf den *Vorteil*, den die Kultur seines Vermögens (zu allerlei Zwecken) verschaffen kann; denn dieser würde vielleicht (nach Rousseauschen Grundsätzen) für die Rohigkeit des Naturbedürfnisses vorteilhaft ausfallen: sondern es ist Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und *Pflicht* des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen (unter denselben eins mehr als das andere, nach Verschiedenheit seiner Zwecke) anzubauen und in

El pasaje merece varias puntualizaciones: se trata de una perspectiva pragmático-moral y no de una consideración pragmático-prudencial, lo cual muestra la amplitud semántica de "lo pragmático" en Kant<sup>762</sup> y refuerza nuestra idea de la incorporación reflexiva de la antropología pragmática en el plano justamente moral. Explica también el fundamento de determinación de estos deberes de desarrollar la propia perfección natural: el ser humano ha de potenciar su capacidad de realización de los fines posibles para su arbitrio, y así, su agencia racional, más allá de las necesidades básicas<sup>763</sup>; y hacerlo supone, en tanto deber amplio, una gran latitud ("unas más que otras según la diversidad de los fines..."), en tanto cada agente moral determina libremente cómo y en qué medida ha de cultivar cada una de estas capacidades, afectando así la obligatoriedad del deber a la máxima y no a acciones concretas. Ello queda aún más claro con lo que Kant agrega a continuación:

Cuál de estas perfecciones físicas es deber del hombre hacia sí mismo proponerse como fin *preferentemente* y en qué proporción al compararlas entre sí, es algo que queda en manos de su propia reflexión racional, considerando el placer que le proporciona un determinado tipo de vida y valorando a la vez las facultades que necesita para ello.<sup>764</sup>

---

pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein."

762 Como señala R. Louden, en Kant pueden identificarse al menos cuatro sentidos de "pragmático" (*pragmatisch*): 1. como aquello que condice a alcanzar los propios fines, cualesquiera que éstos sean; 2. como aquello que constituye la prudencia *-Klugheit-*, es decir, conducente a la felicidad como fin que se puede dar por descontado para todo ser racional; 3. como aquello que el hombre hace y debe hacer por sí mismo; 4. como aquello que implica no sólo a la escuela sino a la vida entera; los últimos dos sentidos ya incluyen en sí la perspectiva moral. Cf. LOUDEN, R., *Kant's Impure Ethics*, ed.cit., p. 69.

763 *Refl.*7162 parece relacionar este deber del cultivo de los propios talentos con la parábola bíblica de las "monedas enterradas".

764 MdS 445: "Welche von diesen physischen Vollkommenheiten *vorzüglich*, und in welcher Proportion, in Vergleichung gegeneinander, sie sich zum Zweck zu machen es Pflicht des Menschen gegen sich selbst sei, bleibt ihrer vernünftigen Überlegung, in Ansehung der Lust zu einer gewisser Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte, überlassen..."

El pasaje es valioso en tanto refuta aquella impresión a la que hemos aludido en varias ocasiones, de un Kant que agotaría las elecciones vitales en deberes y prohibiciones: la cita afirma explícitamente que, bajo la política amplia de perfeccionar el propio ser natural, la facultad de juzgar puede elegir los pasos concretos a seguir en consideración de aquello que resulta más placentero y en el cálculo de las habilidades requeridas para cada opción de crecimiento cultural. Estos deberes son paradigmáticos, por tanto, respecto al margen que los deberes imperfectos dejan al arbitrio.<sup>765</sup>

Herman subraya que este deber del desarrollo de los propios talentos también supone un autoexamen constante: aún el agente que creyera no necesitar más talentos o un ulterior desarrollo de aquellos con los que cuenta, está moralmente obligado a re-examinarse y a admitir que, en tanto el ser humano es finito y dependiente, sus capacidades están siempre incompletas respecto de todos los fines posibles.<sup>766</sup>

La misma autora apunta también que es fácil confundir el deber del desarrollo de los propios talentos con una exigencia pragmático-prudencial y perder de vista su carácter estrictamente moral; éste -como el deber de beneficencia, del que hablaremos en su momento- es uno de los momentos de la ética kantiana en que resulta tentadora la lectura "utilitarista" o consecuencialista. Sin embargo, Herman desmiente esa lectura: estrictamente hablando, no sería prudencialmente irracional el seguir la máxima de no

---

765 Cf. WOOD, Allen, *Kant's Ethical Thought*, ed.cit., p. 329: es esta amplitud de los deberes de virtud lo que refuta las críticas de Bernard Williams a Kant (expuestas en *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, Londres, 2006): en la ética kantiana no se exige la renuncia a un proyecto fundamental personal de identidad y de vida. Otros autores critican el mismo punto a la ética kantiana y en general a las éticas de la Modernidad (cf. STOCKER, Michael, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", en *Virtue Ethics*, ed.cit., pp. 66-78.) Al menos en Kant, lo cierto es que el deber amplio de la propia perfección está abierto a todos los fines posibles y permite, por ejemplo, su acotación a una profesión o llamado vocacional en particular, sintentizando también lo pragmático y lo moral y dando un amplio margen a decisiones que han de tomarse a la luz del juicio reflexionante, como subraya Ana Marta González (cf. *Culture as Mediation*, ed.cit., pp. 59-62).

766 Cf. HERMAN, *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 239.

propiciar los propios talentos -como tampoco lo sería necesariamente vivir con una máxima de no ayudar; más bien, se trata de un deber moral el luchar por autoperfeccionarse -y el de ayudar a los demás- porque el imperativo categórico muestra como "contradicciones en la voluntad" las máximas opuestas: el agente debe querer, racionalmente, en consideración de las condiciones finitas e imperfectas de la vida humana, un mundo en el que se desarrollan los talentos y se presta ayuda al que la necesite. La derivación y justificación de estos deberes no es, por tanto, en ningún sentido, utilitarista.<sup>767</sup>

La segunda sección en este breve apartado respecto a los deberes imperfectos hacia uno mismo, aborda el deber de elevar la propia perfección moral (*Erhöhung der moralischen Vollkommenheit*).<sup>768</sup> Este deber tiene dos caras, una subjetiva, que es la de la pureza (*Lauterkeit*) -es decir, que la ley baste como móvil, sin mezcla de otras intenciones, actuando estrictamente *aus Pflicht*<sup>769</sup>-; y una objetiva, que es la de la

---

767 Cf. HERMAN, *Morality as Rationality*, ed.cit., p. 240. Aunque evidentemente, y en conformidad con lo que ya hemos apuntado antes, la teleología sí juega un cierto papel en estos deberes, Cf. DURAN CASAS, V., *Die Pflichten gegen sich selbst*, ed.cit., pp. 318-319, donde incluso dice que ésta es la parte más "aristotélica", por teleológica, del sistema kantiano de los deberes. Que Kant no justifica ninguno de sus deberes por razones utilitaristas se puede pensar desde TIMMERMANN, Jens, "Why Kant Could not Have Been a Utilitarian", en *Utilitas*, vol. 17, No. 3 (nov. 2005), pp. 243-264.

768 Salgo al paso de una posible confusión: la perfección estrictamente moral no quedaba incluida en el deber de la propia cultura del que se habló recién, en tanto para Kant, como se dijo, la cultura lleva a la *humanidad* pero no puede llevar por sí sola a la *personalidad* (la tercera de las *Anlagen* en RG 26), es decir, no accede a la moralidad misma, porque ésta radica en la voluntad, más allá de los mecanismos civilizatorios de la naturaleza y de la cultura misma: actuar *aus Pflicht* trasciende la dinámica de la cultura. Cf. GONZÁLEZ, Ana Marta, *Culture as Mediation...*, ed.cit., p.123.

769 Cf. BARON, M., *Kantian Ethics*, ed.cit., p.158. Baron defiende un modelo de "sobredeterminación" de la acción moral, donde se puede tener el motivo del deber aunado a otros motivos, siempre y cuando cada uno de ellos baste para la realización de la acción concreta; ello no se opondría a la pureza en la *Gesinnung*, que no exige prescindir de todos los otros motivos sino sólo estar dispuesto a ello ante la incondicionalidad del motivo del deber. No abundo en esta explicación de la "sobredeterminación" porque pienso, con Barbara Herman, que más que hablar de motivos en paralelo al del deber, resulta fructífero explorar cómo la motivación moral permea todo el campo deliberativo del agente, haciendo de *los otros motivos* una expresión de la moralidad. Cf. HERMAN, "Making Room for Character", ed.cit.,

perfección (*Vollkommenheit*, la consideración del deber completo y de su realización total)<sup>770</sup>. Respectivamente, ello se resume en las máximas evangélicas: "sed santos"<sup>771</sup> y "sed perfectos".<sup>772</sup> Desde la perspectiva objetiva, este deber de ser perfecto es, justamente, perfecto, en tanto la idea que se propone como fin es exigente y completa; desde el punto de vista subjetivo, se trata de un deber paradigmáticamente imperfecto y típicamente concebido desde la dinámica asintótica del crecimiento infinito en la virtud.<sup>773</sup> Considerado en su integridad, este deber es, pues, el "deber imperfecto de ser perfecto".<sup>774</sup>

### 4.3 Los deberes hacia otros

#### 4.3.1 Hacia otros seres humanos

A diferencia de lo que ocurre con los deberes con uno mismo, en el apartado sobre los

---

770 Cf. GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 170.

771 Cf. MdS 446: "Seid heilig", Levítico 19, 2, 1a Pedro 1, 16. Sobre estos ideales de santidad y perfección, se expresan también algunas *Reflexiones* por ej. 6611 y 6634 (que insiste en que estos ideales son necesarios para que el ser humano no pretexe una incapacidad para la moral). Cf. también ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 172. Allison comenta cómo esta búsqueda de la santidad a través de la virtud es crucial en el postulado de la inmortalidad del alma en KpV. También subraya que este "deber de santidad", perfecto en su cualidad pero amplio por la imperfección humana, es inconsistente en cuanto amplio: en ese caso, todos los deberes serían imperfectos por la misma labilidad de los seres humanos; Allison piensa que Kant hace esta distinción *ad hoc* para justificar su tratamiento peculiar de la santidad como un deber. Gregor destaca el mismo punto (cf. *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 173). Por su parte, María Fasching comenta la vinculación de este deber de santidad con el postulado de la inmortalidad del alma, Cf. FASCHING, María, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, ed.cit., p.156. Y lo mismo hace BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, ed.cit., p. 267.

772 Cf. MdS 446: "Seid vollkommen", Mateo 5, 48. Cf. BARON, M, *Kantian Ethics*, ed.cit.,p.6. Baron subraya que este deber de la propia perfección es "ligeramente" menos amplio y más riguroso que el de ayudar a los demás.

773 Paton señala que el reconocimiento kantiano de que estos deberes son imperfectos basta para apartar a Kant de una ética rigorista "al modo estoico" y atribuirle una ética más humana, en la que ya con tender a la perfección y a la santidad y luchar por ellos se está cumpliendo con el deber, cf. PATON, H.J., *The Categorical Imperative*, ed.cit., p. 216.

774 MdS 447: "unvollkommene Pflicht, vollkommen zu sein".

deberes hacia los demás Kant no se ve obligado a resolver ninguna antinomia previa respecto a su existencia y procede de inmediato a explicar un criterio de subdivisión que sólo aplica bajo este conjunto: distingue entre deberes meritorios o supererogatorios (*verdienstlich*) y deberes erogatorios (*schuldig*).<sup>775</sup> Si bien la terminología puede ser confusa, la *ratio* que separa a unos de otros es muy simple: el deber meritorio hacia algún otro obliga a éste con el agente a su vez, y el erogatorio no genera de suyo ninguna expectativa legítima de reciprocidad por parte de quien recibe la acción.<sup>776</sup> Así, por ejemplo, un favor genera una obligación de gratitud por parte del favorecido y es por tanto una acción de cumplimiento meritorio por parte del benefactor; abstenerse de despreciar a otro, en cambio, es erogatorio y no autoriza a esperar ningún agradecimiento por ello. Destaco de esta subdivisión el que, en ella, evidentemente Kant está integrando una consideración no sólo de los fines de la acción, sino incluso de sus consecuencias no deseadas, en la máxima del deber; refutando -de nuevo- a los críticos que entienden el *aus Pflicht* kantiano como una ceguera ante las conexiones causales y el marco contextual de la acción.

Un segundo criterio de subdivisión -que, en mi opinión, se traslapa con el anterior y no es idéntico ni del todo paralelo a él- es el siguiente: los deberes hacia con los demás vienen acompañados por dos sentimientos fundamentales: el amor<sup>777</sup> y el respeto.<sup>778</sup>

---

775 Ciertamente, como hace Cortina, podría traducirse *schuldig* por "obligatorios". Sin embargo, ello generaría una confusión, en cambio los deberes meritorios, en cuanto deberes, *son también obligatorios*. He elegido traducir *schuldig* por "erogatorios" para subrayar que se trata de deberes que el otro en cuestión tiene derecho a exigirme, deberes en ese sentido *debidos o adeudados* al otro, a diferencia de los deberes de amor, que precisamente en tanto no son exigibles moralmente por parte de otro -al menos no por parte de otro ser humano individual en un contexto general indeterminado- son meritorios o "supererogatorios". Con la elección de estos términos, tomo también de alguna manera postura respecto a la discusión sobre si la ética kantiana permite una consideración de acciones supererogatorias; esta discusión se da precisamente entre HILL, Thomas E., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca, 1992, pp.147-175, y BARON, M., *Kantian Ethics Almost Without Apology*, ed.cit., p. 32-72.

776 Cf. MdS 448.

777 Para una revisión del uso del concepto de amor (*Liebe*) en la ética kantiana, desde las *Lecciones* y en particular en este pasaje de la *Tugendlehre*, cf. HORN Christoph, "The Concept of

Ante la aparición de estos sentimientos en el discurso kantiano<sup>779</sup>, es de inmediato claro, que en ambos casos se está hablando ya de "sentimientos prácticos", informados por la ley moral, y también es evidente por tanto que el respeto aquí no es el aspecto subjetivo de la ley moral del que se discute en KpV, que funciona como motor fundamental de toda acción moral, sino algo más restringido<sup>780</sup>, que puede darse en distintas proporciones respecto al amor y que, como él, regula las relaciones entre los seres humanos:

[El amor y el respeto en los deberes con los demás] pueden examinarse por separado (cada uno por sí solo) y también existir de ese modo. (El *amor* al prójimo, aunque éste pueda merecer poco *respeto*; al igual que el respeto necesario por cada hombre, sin tener en cuenta que podría juzgársele poco digno de amor.) Ahora bien, en el fondo, según la ley, están siempre unidos en un deber; pero sólo de tal modo que el principio lo constituye en el sujeto ora un deber, ora el otro, quedando el otro ligado a él de un modo accesorio.<sup>781</sup>

---

Love in Kant's Virtue Ethics", en *Kant's Ethics of Virtue*, ed.cit., pp. 147-172. Horn explica muy bien cómo, moviéndose en la tónica trascendental -de la que nosotros hablaremos más adelante- Kant reinterpreta el mandato bíblico de amar al prójimo con su concepto de "amor práctico", que hace del amor, en un principio patológico, algo elegible con libertad y moralmente significativo; conecta también el amor como principio de un subtipo de deberes con el amor al prójimo como prelación estética (que nosotros ya hemos analizado), y muestra que el amor entendido de esta manera es un complemento del respeto y no un sustituto o un contraste suyo.

778 Ya en *Refl.* 6601 se explora la relación entre amor y respeto como sensaciones. En dicho pasaje se plantea que el respeto es superior en cuanto a la aprobación de lo respetado, pero el amor fundamenta más efectivamente la inclinación, y se establece una cierta asimetría en cuanto a que deseamos más ser respetados que amados, pero estamos más inclinados a amar al otro que a respetarlo, en tanto en el amor se percibe la propia preferencia, misma que en el respeto es limitada.

779 Ya VzM 407 habla de amor y respeto como de impulsos naturales distintos y quizá complementarios.

780 Ello es aclarado pertinentemente en GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 181, n.1, y lo comenta también GUYER, Paul, *Kant*, ed.cit., p. 255.

781 MdS 448: "Sie können abgesondert (jede für sich allein) erwogen werden und auch so bestehen. (*Liebe* des Nächsten, ob dieser gleich wenig *Achtung* verdienen möchte; imgleichen notwendige *Achtung* für jeden Menschen, unerachtet er kaum der *Liebe* wert zu sein beurteilt

El argumento, pues, para afirmar que en estos pasajes se habla de respeto en un sentido restringido, es que éste puede no darse en un caso de amor práctico-moral, o darse en diversas proporciones, mientras que el respeto entendido tal como en KpV es condición como motor de cualquier máxima de acción moral. Ello no supone que se trate de dos acepciones desconectadas entre sí. El respeto como sentimiento accesorio en las máximas implicadas en las relaciones entre seres humanos es un efecto del respeto en general por la ley moral; lo mismo que el amor propiamente práctico-moral. Veo esta diferencia reflejada en que, más adelante, Kant habla del respeto entre hombres como *observantia*, mientras que en KpV el equivalente del *Achtung* en sentido fuerte y fundamental es *reverentia*.<sup>782</sup>

El sentido restringido del *Achtung* en este pasaje queda más claro cuando Kant desarrolla una analogía con las leyes de atracción y repulsión en el mundo físico, y habla del amor en sentido de acercamiento y del respeto -en este uso restringido y concreto- como la fuerza que lleva a un distanciamiento.<sup>783</sup> Kant se refiere a esta dinámica de atracción y repulsión como a una tensión entre dos "grandes fuerzas morales" (*großen sittlichen Kräfte*) y afirma que sería catastrófico para la moral si una de ellas desapareciera. Es evidente que el equilibrio propuesto entre amor-cercanía y

---

würde). Sie sind aber im Grunde dem Gesetze nach jederzeit miteinander in einer Pflicht zusammen verbunden; nur so, als bald die eine Pflicht, bald die andere das Prinzip in Subjekt ausmacht, an welche die andere accessorisch geknüpft ist."

782 Cf. MdS 449-450. Me parece que Marcia Baron no demarca con claridad esta distinción entre los dos sentidos -uno fundamental y otro derivado- de respeto, y por ello problematiza los deberes de amor y respeto en *Tugendlehre* con lo que ella misma llama "*puzzles*", como si son sentimientos o máximas, si el amor no supone ya al respeto para poder ser llamado así, si en realidad el respeto supone distancia, etcétera. El tratamiento de estos tipos de deberes es más defendible estableciendo la diferencia entre *reverentia* y *observantia*, que el propio Kant sugiere. Cf. BARON, Marcia W., "Love and Respect in the Doctrine of Virtue", en *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, ed.cit., pp. 391-407. La diferencia, en cambio, es señalada muy atinadamente en DARWALL, Stephen, "Kant on Respect, Dignity and the Duty of Respect", en *Kant's Ethics of Virtue*, ed.cit., pp. 176-197 y en PATON, H.J., *The Categorical Imperative*, ed.cit., p. 65 n.2.

783 Cf. MdS 449.

respeto-distancia (equilibrio que alcanza su cima en la relación amistosa, como veremos), es necesario por la dinámica de la "sociable insociabilidad" que Kant encuentra en la naturaleza humana.<sup>784</sup>

El respeto en este sentido restringido, como una de las fuerzas morales, implica el tomar una distancia -como es obvio, no en un sentido meramente físico- para no invadir el espacio propio de las personas a nuestro alrededor y evitar usarlas solamente como medio y no como un fin en sí mismo; el amor supone una cercanía en cuanto a intimidad y conocimiento para poder asumir como propios sus fines permisibles.<sup>785</sup>

Puede encontrarse una aparente contradicción en la exposición kantiana de este tema: en MdS 448 ha dicho que "El *amor* y el *respeto* son los sentimientos que acompañan a la práctica de estos deberes [los deberes hacia los demás]"<sup>786</sup> y más adelante, en 449, afirma que no se entiende aquí al amor "como un *sentimiento* (estéticamente)".<sup>787</sup> Sin embargo, reitero que ello se puede aclarar por lo que hemos discutido antes, en el apartado sobre las prenociones estéticas de la receptividad del deber: Kant apuesta en la *Doctrina de la virtud* por una incorporación de la afectividad a nivel práctico, por lo que se refiere a que el amor no es considerado de manera meramente pasiva, como un agrado que simplemente se diera y al que no se nos podría obligar moralmente, sino como una máxima que se va interiorizando y acaba por modelar el carácter, y así la propia respuesta afectiva, del agente. Se trata, aquí, de sentimientos ya morales, de una

---

784 Así lo destaca BARON, Marcia W., "Love and Respect in the Doctrine of Virtue", en *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, ed.cit., p. 392.

785 Cf. Sobre esto SWANTON, Christine, "Kant's impartial Virtues of Love", en *Perfecting Virtue*, ed.cit., p. 242. Swanton trata de aclarar la inquietud de Baron sobre si amor y respeto son en verdad opuestos insistiendo en su armonía posible. Me parece claro que, en tanto fuerzas morales, hay una oposición que es justamente la que genera el punto de equilibrio de la amistad, de modo exactamente análogo a como se consigue un punto de equilibrio entre las fuerzas gravitacionales en las leyes físicas de la materia.

786 MdS 448: "*Liebe* und *Achtung* sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten..."

787 MdS 449: "...nicht als *Gefühl* (ästhetisch)"

afectividad formada ya bajo las condiciones de máximas moralmente correctas, y es por eso que puede hablarse de un deber de amar y respetar a los demás. Esto no supone una sobredeterminación de la acción ni una falta de pureza o insuficiencia del motivo moral, sino que es la efectividad del propio motivo moral en el carácter del agente.

Las distinciones kantianas de este apartado pueden así, coincidir: el deber de amar al prójimo es amplio comparado con el de respetarle (por ser el primero positivo y el segundo negativo).<sup>788</sup> Cumplir con el primero es meritorio; cumplir con el segundo no lo es y por ello es llamado aquí, de modo análogo, *schuldig*: adeudado o erogatorio; evidentemente, en un sentido básico del término, ambos deberes, en tanto que deberes, son moralmente obligatorios.

#### 4.3.1.1 Deberes de amor

Kant habla de una "ley ética de la perfección: ama a tu prójimo como a ti mismo".<sup>789</sup> Reitero que para que pueda hablarse del amor como un deber, ha de suponerse un amor práctico-moral, que llega al aspecto afectivo de la benevolencia a través de la acción por una máxima de beneficencia y que se aparta así de las posturas *solipsista*, *misántropa* y *antropófoba* que Kant enumera y condena.<sup>790</sup> El amor, pues -como se confirmará al estudiar los deberes concretos de amor que Kant expone- no es en este sentido un sustituto del respeto como *Achtung* o sentimiento moral, sino un derivado de ese respeto entendido como *reverentia* y a la vez un complemento del respeto como *observantia* o como distancia intersubjetiva; tampoco es un arrepentimiento kantiano respecto a la

---

788 La distinción está ya esbozada en *Refl.* 7264. Evidentemente, los deberes de respeto no son negativos en el mismo sentido en que lo son los deberes jurídicos, puesto que además, como se dijo antes, están entremezclados con los deberes de amor en diversas proporciones en nuestras relaciones intersubjetivas. Para este punto, cf. GREGOR, M., *Laws of Freedom*, ed.cit., pp. 183-186.

789 MdS 450-451: "...ethischen Gesetz der Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenschen als dich selbst."

790 Cf. Mds 450.

unicidad del respeto como motor de la razón práctica, sino el mero reconocimiento de las reacciones afectivas que, siendo permeadas por el motivo moral, hacen la exigencia del deber más cercana a nuestras intuiciones morales. Es así como creo que debe entenderse el concepto de *Liebepflichten* en la *Tugendlehre*, y como creo también que han de entenderse otros pasajes tardíos en el *corpus* kantiano, que al hacer alusión al amor como complemento necesario del deber -*Ergänzungstück*-, no suponen una contradicción con la ética pura sino el reconocimiento simple y llano del papel de la afectividad en la naturaleza humana.<sup>791</sup>

Insisto también en la importancia de la dinámica que Kant plantea: la acción benéfica se convierte en benevolencia, el amor práctico -hacer el bien a los demás- se revierte en la afectividad generando también un amor sentimental, que por su origen libre y estrictamente moral ya no es del todo patológico. Porque hacer el bien -desde la plena libertad- lleva a amar -en el sentido sentimental, afectivo-, lo patológico puede ser asumido, elevado y transformado por lo práctico; la inclinación es formada desde las máximas y la naturaleza desde la libertad.<sup>792</sup> Lo que se muestra en esta dinámica, como destaca Barbara Herman, es que los deseos puedan formarse y desarrollarse *racionalmente*, permeados de racionalidad práctica. La ética kantiana es, pues, más que un ejercicio de fuerza de lo racional contra los deseos: es toda una propuesta de formación del carácter.<sup>793</sup>

Como hemos mencionado ya antes en este trabajo, en la derivación de los deberes de amor Kant usa la fórmula de la universalidad (en concreto en la derivación del deber de benevolencia o beneficencia) -a pesar de que, como vimos antes, lo más frecuente en la *Doctrina de la virtud* es derivar deberes de la fórmula de la humanidad; vimos también

---

791 Cf. ED, 338, Cf. También ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 166 y LEYVA, G., "Immanuel Kant: la razón de la acción", en *Filosofía de la acción*, ed.cit., p. 342.

792 Cf. FASCHING, Maria, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, ed.cit., p.172.

793 Cf. HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., p. 10

que éstas no pueden separarse y que es mejor entender que los deberes proceden del imperativo categórico en su integridad. El argumento para la beneficencia, que es paralelo al de la GMS<sup>794</sup> aunque significativamente más desarrollado y mejor explicado, puede confundirse con una consideración pragmático-utilitarista, pero se refiere más bien a la ayuda de los demás como condición de la acción racional y por tanto como algo de lo que no puede prescindirse cuando se universaliza la propia máxima:

Yo quiero que los demás tengan conmigo benevolencia (*benevolentiam*); por tanto, yo debo también ser benevolente con los demás. Pero, dado que todos los *demás* sin mí no serían *todos* y, por consiguiente, la máxima no tendría en sí la universalidad de la ley (...) la ley del deber de benevolencia me incluirá a mí también como objeto suyo en el mandato de la razón práctica (...) [El deber de benevolencia] te *permite* ser benevolente contigo mismo, con tal de que tú también quieras bien a los demás.<sup>795</sup>

Si bien estas últimas líneas parecerían ofrecer un refuerzo a la justificación de los deberes con uno mismo vista en el capítulo anterior (lo cual podría ser problemático, porque es más bien el cumplimiento de los deberes con uno mismo el que posibilita el cumplimiento de los deberes con los demás, y no a la inversa), pienso más bien que se trata de un pasaje que niega -de nuevo- la idea de la ética kantiana rigorista y ciega ante los proyectos personales y la identidad individual. Sostengo también que lo que está haciendo Kant en estas líneas es preparar la explicación de cómo sea posible que se pida *amar al prójimo como a uno mismo* si la inmediatez con el propio ser haría una

---

794 Cf. GMS 422.

795 MdS 451: "Ich will jedes Anderen Wohlwollen (*benevolentiam*) gegen mich; ich soll also auch gegen jeden Anderen wohlwollend sein. Da aber alle *Anderen* außer mir nicht *Alle* sein, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes an sich haben würde (...) so wird das Pflichtgesetz des Wohlwollens mich als Objekt desselben im Gebot der praktischen Vernunft mit begreifen (...) *erlaubt* es dir, dir selbst wohlzuwollen unter der Bedingung, daß du auch jedem Anderen wohl willst."

diferencia insalvable respecto al grado de interés tomado en una u otra máxima. El filósofo no negará esta gradualidad en el interés respecto a la relación con las personas - que forma parte de la latitud propia de la máxima del deber imperfecto. Por el contrario, se reconoce la diferencia de grados de interés en cuanto a la acción benéfica sin que ello afecte el criterio de universalidad:

Porque en el deseo yo puedo querer bien a todos *por igual*, pero en la acción el grado puede ser sin duda muy diferente según la diversidad de seres queridos (de entre los cuales uno me afecta más de cerca que otro) sin violar la universalidad de la máxima.<sup>796</sup>

Esta precisión debería ser innecesaria, en tanto una propuesta ética tan sofisticada y sólida como la de Kant por supuesto contempla que la máxima de beneficencia debe hacer distinciones: la beneficencia es más obligatoria y aún más efectiva en el ámbito cercano al agente, tanto por el alcance de su acción, el conocimiento que puede tener de las necesidades de los posibles beneficiados, la participación en instituciones comunes y la obvia dependencia del contexto para el significado moral de una acción<sup>797</sup>. Además ya hemos visto que Kant dedica un breve apartado a indicar que los principios del deber deben tipificarse para aplicarse distinto a las distintas circunstancias y estado de las personas afectadas por la acción. Sin embargo, ante críticas que atribuyen a la ética kantiana una imparcialidad inhumana incapaz de justificar las preferencias por los propios familiares y por la gente más cercana, hace falta insistir en que lo que exige el *test* del imperativo categórico es *imparcialidad en el juicio*, desde la cual se puede validar -y de hecho, se debe validar- *la necesaria parcialidad en el sentimiento y en la acción*. Las críticas a la imparcialidad ética kantiana fallan al no distinguir estos dos

---

796 MdS 452: "Denn im Wünschen kann ich allen *gleich* wohlwollen, aber im Tun kann der Grad, nach Verschiedenheit der Geliebten (deren einer mich näher angeht als der andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden sein."

797 Cf. HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., pp. 205-207.

planos.<sup>798</sup> De hecho para Kant, como señala Allen Wood concentrándose en la caracterización de los deberes de amor y de respeto, en tanto la relación con alguna persona sea más estrecha, más estrictos son mis deberes para con ella, e incluso su cumplimiento puede llegar a ser exigible y dejar de ser meritorio en función de estos grados de cercanía e intimidad.<sup>799</sup>

#### **4.3.1.1 El deber de beneficencia**

Los deberes concretos de amor se subdividen, a su vez, en tres: de beneficencia (*Wohltätigkeit*), de gratitud (*Dankbarkeit*) y de simpatía (*Teilnehmung*). De la primera,

---

798 Así lo señala atinadamente Barbara HERMAN, *The Practice of Moral Judgement*, ed.cit., cap. II y cap IX, y Marcia BARON, "Virtue Ethics, Kantian Ethics, and the "One Thought too many" Objection", en *Kant's Ethics of Virtue*, ed.cit., p. 262. Baron insiste en que, el que la justificación racional sea imparcial, no significa que uno actúe desde la imparcialidad neutral; por el contrario, se puede decir desde un punto de vista imparcial que lo debido es actuar parcialmente por amor o por amistad, v.gr. Y así la ética kantiana puede dar cuenta de que, a cierto nivel, yo haga el bien a los míos *por ser míos* (cf. pp. 251-252) a la vez que evita que ello autorice a incumplir los deberes con aquellos con los que no estoy relacionado de esta manera. Coincido con VOGT, Katja Maria ("Duties to Others: Demands and Limits" en *Kant's Ethics of Virtue*, ed.cit., pp. 241-242) en que esta benevolencia especial a la gente cercana que Kant admite es parte del legado de la noción estoica de *oikéiosis*, aunque no veo, como Vogt, que ello esté deficientemente integrado en la ética kantiana. Quizá la corriente de filosofía moral que sí incurre en una exigencia desmedida e irreal de imparcialidad es el utilitarismo; en todo caso, dicha crítica en definitiva no aplica a la moral kantiana.

799 Cf. WOOD, A., *Kant's Ethical Thought*, ed.cit., p. 328 y ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 195. Evidentemente los deberes de amor suponen una dimensión de parcialidad que Kant acepta y justifica. Sin embargo, Christine Swanton ha intentado subrayar también que, al menos en algunos casos en los que podrían invocarse los deberes de amor, dicha parcialidad no puede justificarse por cualquier tipo de razón: ella defiende, por ejemplo, que no perdonar por razones de atractivo personal o de falta de relación íntima con una persona sería inmoral, de modo que el perdón, entendido como deber de amor, tendría también un aspecto de "imparcialidad". Cf. "Kant's impartial virtues of Love", en *Perfecting Virtue*, ed.cit., pp. 241-259. La interesante conclusión de Swanton es que hay algunos deberes de amor más bien imparciales (beneficencia, gratitud, perdón, el cultivo de la simpatía, cortesía, amabilidad); otros parciales (relaciones de parentesco, amistad), y otros intermedios, más o menos parciales (afabilidad, hospitalidad, p.ej.). Evidentemente las máximas de un deber parcial -por ejemplo, con los propios padres - limitan una máxima de amor imparcial como la beneficencia a extraños; mostrando, pues, que no se trata de un conflicto de deberes ni de hacer excepciones respecto de alguno de ellos, sino de una ponderación de las *rationes obligandi* de cada una de las pretensiones normativas para definir cuál es el único deber. Cf. p. 247.

se ha dicho ya que se revierte sobre la afectividad y genera también una benevolencia entendida como complacencia en la felicidad de los otros. Y, como se ha dicho también, el argumento es el mismo que el de la *Grundlegung*, un argumento que a menudo se ha confundido con una especie de cálculo utilitario aunque en realidad se refiere, no a la consideración de una ventaja propia futura por parte del agente, sino a la atención a las condiciones universales de la acción humana<sup>800</sup>, que, siempre limitada en sus alcances, requiere constitutivamente un marco de colaboración -o considerando la latitud de la máxima, al menos cabría decir: un marco de no-indiferencia-, para alcanzar sus fines:

Porque todo hombre que se encuentra necesitado desea que los demás hombres le ayuden. Pero si él manifestara su máxima de no querer, por contrapartida, prestar ayuda a los demás en caso de necesidad, es decir, si la convirtiera en una ley permisiva universal, todos le negarían igualmente su ayuda cuando él estuviera necesitado, o al menos, tendrían derecho a negársela. Por tanto, la máxima del interés personal misma se contradice, si se convierte en ley universal, es decir, contraria al deber, por consiguiente, la máxima del interés común, consistente en hacer el bien a los necesitados, es un deber universal de los hombres, y precisamente porque ellos han de considerarse como semejantes, es decir, como seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente.<sup>801</sup>

---

800 Que el argumento no es en ningún sentido utilitarista lo expone claramente L.W. Beck, Cf. *A Commentary on Kant's Critique or Practical Reason*, ed.cit., p. 162. Barbara Herman dedica todo un capítulo a demostrar este punto en *The Practice of Moral Judgement*, ed.cit., cap. III.

801 MdS 453: "Denn jeder Mensch, der sich in Not befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Not nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden ließe, d.i. Sie zum allgemeinen Erlaubnisgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Not ist, jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen oder wenigstens zu versagen befugt sein. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d.i. Sie ist pflichtwidrig, folglich die gemeinnützige des Wohltuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menschen, und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d.i. Bedürftige, af einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihilfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen sind."

Quiero destacar dos apuntes breves del propio Kant sobre este deber de beneficencia: en el caso de las personas ricas -definidas como aquellas que poseen medios que exceden su propia necesidad-, la beneficencia deja tendencialmente de ser considerada meritoria<sup>802</sup> y ha de ejercerse *como si* se tratase de un deber obligatorio que no humille o haga sentir obligado al beneficiado; se sugiere incluso realizar el acto benéfico en secreto. A esta disposición Kant le llama la verdadera *riqueza* moral.<sup>803</sup>

La segunda observación que quiero subrayar es la que se hace en las cuestiones casuísticas propias de este deber: se dice que el límite de la beneficencia es no acabar necesitando nosotros mismos de la beneficencia de otro.<sup>804</sup> Ello, por supuesto, refiere a los deberes para con uno mismo, y además es consecuencia lógica de la exigencia de universalización de la máxima de acción. Muestra, también, cómo una máxima puede acotar a otra, evitando el conflicto de deberes, articulando según cada circunstancia los distintos fundamentos de la obligación -lo cual no supone que deje de ser complejo, en ciertos contextos, tomar la decisión concreta frente a fundamentos de obligación en disputa: ello ha de resolverlo la facultad del juicio en cada caso.<sup>805</sup>

---

802 Del mismo modo que, en las *Lecciones* (416, 455), Kant dejaba claro que la beneficencia con los pobres, más que meritoria, es un acto de restitución de lo que les corresponde en tanto seres humanos: si hubiera justicia, apunta Kant, no habría pobres. Para una interpretación y contextualización de estos pasajes y para ponderar la posibilidad de distintas lecturas de Kant respecto a la justicia social, se puede cf. WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 199.

803 Cf. MdS 453: "...wirklich für moralisch-reich anzusehen ist..." Kant anota más adelante, que en circunstancias de una gran diferencia económica propiciada por un mal gobierno, la desigualdad en realidad obliga a los ricos a la beneficencia, que quizá deja de merecer dicho nombre y no debiera ser considerada como meritoria o como algo de lo que ufanarse, sino como estricta justicia y el cumplimiento de algo debido, Cf. MdS 454.

804 Cf. MdS 454.

805 Es por esto que, en Kant, propiamente hablando, no hay conflicto de deberes, sino solamente hay un deber, y el conflicto se da al nivel de las *rationes obligandi*. Esto es porque el juicio moral establece sólo un deber para cada situación de acción en consideración de una máxima que escribe e incorpora en sí todos los rasgos moralmente relevantes de dicha situación, ponderando las exigencias contrapuestas y limitando a las máximas subordinadas según prioridad y posterioridad. Así, por ejemplo, ante la disyuntiva de salvar a una u otra persona en una situación de peligro, la

Este argumento kantiano para respaldar el deber de beneficencia es especialmente elocuente respecto a la integración de los fines propios permisibles con los fines obligatorios: el razonamiento no parte de la imposición de un fin aparte respecto a los que el agente ya tiene, sino que muestra cómo *el perseguir los fines que de hecho ya se tienen* supone reconocer la necesidad de ayuda ajena y por tanto, admitir la necesidad moral de la disposición a ayudar a los demás. Este tipo de integración entre los fines de cada agente y los fines que son deberes, dice Herman, es la llave para comprender la estructura del carácter en la propuesta ética kantiana.<sup>806</sup>

#### **4.3.1.1.2 El deber de gratitud**

El deber de gratitud, según la definición de Kant, es el de honrar (*Verehren*) a una persona porque nos ha beneficiado<sup>807</sup>, y ha de distinguirse de la mera máxima prudencial -*gratiarum actio est ad plus dandum invitatio*- que pretende beneficios ulteriores.<sup>808</sup> Kant se muestra muy preocupado, como ya hemos visto, por la consecuencia de la acción en quien la recibe: ha de atenderse que el beneficiado no se sienta humillado y que pueda sentirse agradecido sin sentirse herido en su orgullo.<sup>809</sup>

---

máxima puede establecerse como *salvar a cuantas personas me sea posible*, aunque evidentemente se dé preferencia a familiares y personas cercanas y sólo se pueda salvar a estas últimas. Sobre la diferencia entre deberes y *rationes obligandi* y la concordancia entre los fundamentos de obligación, cf. VzM 259, 261 y *Refl.* 7225 y 7266. Y sobre la manera en que Kant "disuelve" la posibilidad de conflictos entre deberes, una excelente explicación se puede encontrar en TORRALBA, José María, "La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción", en *Tópicos*, No. 41 (dic.2011), pp. 17-61.

806 Cf. HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., p. 12, n. 25.

807 Cf. MdS 454-455.

808 Para un breve comentario respecto a la máxima de gratitud como actitud no prudencial, Cf. BAXLEY, A.M., *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, ed.cit., p. 160.

809 Cf. HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., p. 35. Ayudar al otro y evitar que éste se sienta humillado no son, dice Herman, dos acciones distintas, sino una sola, realizada con sensibilidad ante las circunstancias y el contexto de la acción benéfica.

Esto es comprensible si se tiene en cuenta lo que vimos antes respecto a los vicios que se siguen de una insuficiente autoestima moral: es justamente ante comparaciones impertinentes y desventajosas que se siguen buena parte de las máximas moralmente perjudiciales. Sin embargo, no por la búsqueda de una igualdad de dignidad entre los agentes, Kant propone un modelo de ayuda retribucionista ni pierde de vista la lógica de la gratitud y del reconocimiento que suponen estos deberes: él mismo insiste en que, en realidad es imposible *saldar* mediante retribución un beneficio recibido, porque el donante tiene el mérito de haber ayudado primero.<sup>810</sup> La importancia de este deber de gratitud *como deber de amor*, y por tanto meritorio y no exigible, es que refuta algunas críticas a la ética kantiana que le achacan el ser una teoría estrictamente retribucionista o con un carácter demasiado jurídico.<sup>811</sup> El tratamiento de la gratitud como deber desmiente sin duda dichas impresiones. No hay "pago" suficiente a quien benefició primero, lo cual abre la teoría moral kantiana incluso a una consideración de la *pietas* como virtud de gratitud y de amor ante aquellos benefactores a los que es imposible acercarse siquiera en términos retributivos (los padres, la Patria, etcétera). Además, como subraya Nancy Sherman, el tratamiento del deber de gratitud es uno de los pasajes donde la "retórica estoica" antisentimentalista de Kant queda más alejada, en cuanto no sólo exige acciones concretas, sino mostrar además una sensibilidad (*Zärtlichkeit*) y la cordialidad de una buena disposición moral (*Innigkeit der wohlwillenden Gesinnung*).<sup>812</sup>

---

810 Cf. MdS 455 y VzM 261. Kant mismo dice que una disposición moral (*Gesinnung*) agradecida puede llamarse *reconocimiento* (*Erkennlichkeit*).

811 Para la exposición de esta crítica, como derivada de los argumentos hegelianos contra la ética kantiana, Cf. AMERIKS, K., "The Hegelian Critique of Kantian Morality", en *New Essays on Kant* (ed. Por Bernard den Ouden y Marcia Moen), American University Studies, Peter Lang, N. York, 1987, p. 183.

812 Cf. MdS 455 y SHERMAN, N., *Making a Necessity of Virtue*, ed.cit., p.153. La importancia del deber de gratitud queda subrayada en una de las *Reflexiones* (6588) y en otra más, se insiste en que para poder cumplir con el deber de gratitud hay que sentirse efectivamente bien, lo cual reitera que en Kant el ejercicio de la virtud no supone una ascética torturadora (cf. *Refl.* 6602).

#### 4.3.1.1.3 El deber de simpatía

Finalmente, la simpatía como *sentimiento* es también un deber: alegrarse con otros y sufrir con ellos, por razones morales. Son reacciones de tipo estético, dice Kant, otorgados por la naturaleza a los hombres -la referencia a las predisposiciones estéticas para la receptividad del deber es obvia-, pero que pueden y han de formarse y agudizarse, lo cual es un deber para fomentar la beneficencia.

Observemos que los tres deberes de amor para con los demás se relacionan entre sí de la siguiente manera: la beneficencia es un deber por parte de un agente; la gratitud es el correspondiente por parte de quien recibe la acción, y la simpatía es el sentimiento que ha de fomentar la máxima de beneficencia y es a su vez comprendida como capacidad estética -de recepción inicialmente pasiva- del ánimo humano, formada y propiciada por la máxima benéfica, alcanzando así el nivel de una disposición activa.

Allen Wood ha insistido en que es precisamente en el tratamiento de este deber de simpatía, que se revela como falsa la caricatura del Kant frío, emocionalmente desapegado: la simpatía kantiana, como *Teilnehmung*, como participación en el sentimiento de los otros, se corresponde en buena medida, de una manera racional y constructiva, con lo que hoy es llamado *empatía*.<sup>813</sup> Entendida, ante todo, activamente, Kant llama a la disposición a la simpatía *humanidad* (*humanitas*, *Menschlichkeit*) que ha de superar así la mera receptividad para el sentimiento común de alegría o dolor (*humanitas aesthetica*) -que no es libre y es casi un contagio o una afección compasiva (*Mitleidenschaft*)- y convertirse en una *humanitas practica*. A diferencia de la estética, la práctica está regulada en tanto simpatía por la razón -y por el respeto en sentido fuerte, de *reverentia*, como motor propio de la razón práctica-, dando espacio, por

---

813 Cf. WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 177.

ejemplo, a que Kant afirme que cuando el otro sufre y es imposible librarle del sufrimiento, no tiene sentido aumentar el mal en el mundo dejándose afectar uno.<sup>814</sup>

Así, propiciar la simpatía como sentimiento es un deber pero no hay una postura sentimental que se contradiga con lo expuesto en KpV y GMS; ni siquiera una tensión con los ejemplos de GMS que, pretendiendo aislar el principio de la moralidad, hablan de agentes carentes de simpatía que actúan solamente por el motivo del deber.<sup>815</sup> Pues cuando en MdS la simpatía aparece en el campo de la deliberación moral, no se pretende que con ello se sustituya en absoluto al deber, sino que se plantea a la simpatía práctica como un derivado de aquél, que al revertirse sobre la afectividad -una afectividad ya dotada por la naturaleza de la capacidad de empatizar con otros seres vivientes, no sólo humanos, como veremos- genera competencias epistémicas, permite conocer mejor las necesidades de otros -funciona como una capacidad perceptiva de las situaciones con relevancia moral<sup>816</sup>- y posibilita así un mejor cumplimiento del deber de beneficencia.<sup>817</sup>

La simpatía como deber o *humanitas practica* supone un sentimiento ya cultivado, ya permeado por el respeto y así dirigido racionalmente; para lograrla, es un deber indirecto:

...no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo

---

814 Cf. MdS 457. Sobre este relativamente polémico pasaje kantiano, cf. BARON, M., *Kantian Ethics Almost Without Apology*, ed.cit., pp. 207-216.

815 Cf. Principalmente GMS 398. Para un análisis de estos ejemplos, Cf. BAXLEY, A.M., *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, ed.cit., p. 36. Baxley remite también a GMS 399 y 458 y a KpV 84.

816 Así lo ve claramente Baxley, Cf. *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy* ed.cit., , p. 164. La autora enfatiza el papel de la simpatía como "soporte epistémico" del deber de beneficencia en particular. También apunta en esta dirección GUYER, Paul, "Moral feelings in the *Metaphysics of Morals*", en ed.cit., p. 147.

817 Esto lo ve claramente Allison, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 119.

necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc. (...) porque éste [la simpatía, entendida como empatía] es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría.<sup>818</sup>

El pasaje muestra de nuevo el ambicioso intento kantiano de una "estética de las costumbres", y la última frase ha de interpretarse adecuadamente: no se trata de una expresión kantiana que niegue los logros de la *Crítica de la razón práctica* respecto a la suficiencia del deber como motivo para la acción a partir de su aspecto subjetivo -el sentimiento del respeto surgido a priori ante la ley-, sino que la frase tiene un alcance más acotado: la de la receptividad propia de las predisposiciones estéticas; es decir, sin simpatía sería imposible percibir las necesidades de los otros como moralmente relevantes y actuar en consecuencia, y por tanto, no podríamos cumplir con el deber. No es que la simpatía haga falta en un modelo de sobredeterminación de la acción porque el motivo del deber no sea lo suficientemente fuerte -como si fuese éste un modelo vectorial de suma de fuerzas, nada más lejos en tanto el motivo del deber se da en otro plano<sup>819</sup>- sino que por la simpatía identificamos la situación en la que, por deber, se requiere una acción obligatoria. Es en este sentido -las *rules of moral salience* de Herman, las predisposiciones estéticas que antes hemos interpretado en la misma dirección- que la simpatía logra en nosotros "lo que la representación del deber por sí sola no lograría."

---

818 Mds 457: "...nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Notwendigste abgeht, zu umgehen, sondern si aufzusuchen, nicht die Krankenstuben oder die Gefängniße der Schuldner und dergl. Zu fliehen (...) weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde."

819 Esto lo hemos dado por sentado desde los primeros apartados del trabajo. Una excelente argumentación al respecto está en TIMMERMANN, Jens, "Acting from Duty: Inclination, Reason and moral Worth" en *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit.

En estricta correspondencia con estos tres deberes de virtud referidos a los demás, Kant menciona tres vicios de misantropía: la envidia (*Neid*, opuesta a la benevolencia), la ingratitud (*Undankbarkeit*) y la alegría por el mal ajeno (*Schadenfreude*). Los tres surgen -y ello queda muy claro en el tratamiento kantiano- de una falla en la propia autoestima moral, por la cual se tiende a una comparación con los otros -cuando debiéramos compararnos sólo con la ley- y a una dinámica de la imaginación que, buscando contraste y tratando de evitar nuestra inferioridad ante los demás, genera sufrimiento por el bien ajeno (envidia, *invidentia*), ingratitud (odio por sentirse inferior al benefactor) y alegría por el mal ajeno<sup>820</sup>, todos en un grado cualificado si además de generar una disposición afectiva misantrópica llegan a motivar conductas concretas.<sup>821</sup> En la *Religión en los límites de la mera razón* son precisamente estos tres vicios calificados de *diabólicos*, en tanto aunque surgen de la competitividad natural -de la *sociable insociabilidad*- van más allá de ella y se constituyen, por tanto -en un rasgo rousseauiano del pensamiento de Kant- como paradigmáticos vicios de la cultura.<sup>822</sup>

Se trata de vicios, además, vergonzosos, por lo que Kant sugiere al inicio del apartado dedicado a ellos, que a menudo a estos vicios entendidos como males en el trato con los demás, se une el velo del autoengaño -pues son vicios *infamantes* (*niederträchtige*)- y por ello se viola también el deber para con uno mismo.<sup>823</sup> Esta anotación kantiana refuerza nuestra interpretación de la mentira como una falta contra el deber con uno

---

820 Una nota entre las *Reflexiones* parece referirse en específico al vicio de la alegría por el mal ajeno, cf. *Refl.*6900.

821 Cf. MdS 458-452. En el tratamiento de estos vicios es notoria la presencia rousseauiana: el mal procede de una dinámica comparativa entre los seres humanos y de la incapacidad para descubrir el propio valor interior al margen de la aprobación de los demás y del contraste con la situación, vital y moral, de los congéneres.

822 Cf. RGV 27. Aunque no puedo profundizar en este punto, Kant ofrece elementos para ir más allá en esta dirección rousseauiana: estos vicios no sólo son propios de la cultura, sino que podrían ser el propio motor de la cultura, en tanto la competitividad y su ansiedad característica lo son, cf. GONZÁLEZ, Ana Martha, *Culture as Mediation*, ed.cit., pp. 27-28. Sobre estos vicios, se puede cf. También VzM 380, 431, 436, 438-441.

823 Cf. MdS 458.

mismo: es por su dinámica natural, que fomenta el autoengaño a través del engaño externo, que la mentira corrompe las condiciones mismas del juicio moral. En el caso de los vicios *infamantes*, por tanto, lo primero que habría que hacer es transparentarlos - autoconocimiento como primero de los deberes: enfrentar al hombre con su propia realidad moral.

#### 4.3.1.2 Deberes de respeto

La *observantia* exigida en las relaciones con los demás es el reconocimiento de su dignidad, por lo que los deberes asociados a ella se derivan con claridad de la segunda formulación del imperativo categórico. Como hemos visto, los deberes de amor son positivos y amplios, en tanto los del respeto -así entendido, como *observantia*, pues en sentido amplio todo deber incide sobre la afectividad a través del respeto como motor de la razón práctica (*reverentia*)- son negativos y estrictos, y es por ello que en este apartado Kant, más que hablar de virtudes en sí mismas, caracterizará los vicios a los que el respeto se opone, vicios todos de desprecio (*contemnere, Verachtung*), que es "en cualquier circunstancia, contrario al deber; porque se trata de seres humanos."<sup>824</sup> El deber de virtud, pues, es explicado aquí negativamente, por la prohibición de las máximas de soberbia (*Hochmut*<sup>825</sup>), maledicencia (*Afterreden*) y burla (*Verhöhnung*), que, a diferencia de la omisión de los deberes de amor -que es solamente falta de virtud-, constituyen vicios y males cualificados de suyo.<sup>826</sup>

---

824 MdS 463: "...auf alle Fälle, pflichtwidrig; denn es sind Menschen" Modifico ligeramente la traducción de Cortina.

825 Gregor subraya que para hablar de este vicio de desprecio, Kant use el término *Hochmut*, equivalente a *superbia*, y distinguiendo así este "orgullo" vicioso de *Stolz* que es en cambio "orgullo" en el sentido de respeto por uno mismo y por tanto es más cercano a *Ehrliche* o *Ehrbarkeit*. Cf. *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 188.

826 Cf. Supra, cap. III, donde se explicó que la falta de virtud es el contrario lógico de la virtud, pero sólo el vicio su contrario real.

De manera semejante a lo que ya revisamos respecto de los vicios opuestos a los deberes de amor, en estos vicios de desprecio el motivo inmoral de fondo es a menudo efecto de comparaciones insanas entre los seres humanos, que sólo debieran ponderar su propio valor cara a la ley moral, pero entran en competencia en el entramado de relaciones propias de la "sociable insociabilidad". Por ello, la soberbia se caracteriza como la exigencia de que los demás se menosprecien en la comparación con nosotros<sup>827</sup>; la murmuración o maledicencia -diferente a la calumnia o difamación en tanto que esta última puede conllevar sanciones jurídicas externas- consiste en decir cosas que afecten el respeto a otros<sup>828</sup>, y la burla o sarcasmo -diferente de la broma porque ésta no incorpora en la máxima el fin de privar al otro del respeto que merece<sup>829</sup>- convierte la debilidad ajena en objeto de diversión.

Respecto de la soberbia en concreto, Kant hace una anotación relevante para una de las tesis que hemos pretendido defender en este trabajo: la configuración subjetiva que lleva a incurrir en el vicio de la soberbia refleja un mecanismo de autoocultamiento y de compensación, pues quien se comporta e modo arrogante percibe secretamente en sí mismo una indignidad que podría salir a la luz dadas ciertas circunstancias. Así, en el soberbio hay un intento de engaño y también de autoengaño, y es por ello que Kant le califica de *infame* (*niederträchtig*), mismo término que, como hemos visto, usa para

---

827 Cf. MdS 465.

828 Cf. MdS 466.

829 Cf. MdS 467. La misma aclaración se hace en VzM 458. Antonio Valdecantos ha dedicado un ensayo a comentar la prohibición moral de la burla en Kant. Valdecantos subraya que a Kant no parece importarle si el burlador acierta o no en sus juicios; la máxima es igualmente mala por el desprecio que hace a la humanidad del burlado. Valdecantos reconoce que en Kant se hacen distinciones según la intención y que no puede confundirse la broma (*Scherz*) o la *retorsio iocosa* con la malintencionada *Verhöhnung*. Cf. "La Burla según Kant", en *Apología del arrepentido y otros ensayos de teoría moral*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2006, pp. 119-163. No coincido con él, sin embargo, en cuanto afirma que para respetar a la humanidad Kant sugiere "cerrar los ojos" para no verla en su degradación; pienso, por el contrario, que lo que Kant pretende es que pueda verse al hombre en lo profundo de su ser, en su personalidad, en su capacidad para ser interpelado por la ley moral, y que de esta especial lucidez, y no de un "como si" hipócrita, surge el respeto por la humanidad y por cada ser humano en lo particular.

calificar al mentiroso y al misántropo, y que refuerza la idea de que la prohibición de la mentira en la *Doctrina de la virtud* se presenta, como deber para con uno mismo, precisamente con la intención de enfrentar virtuosamente estos mecanismos de autoocultación.<sup>830</sup>

Hay una última observación que es pertinente hacer respecto a los deberes con los demás, antes de pasar a la teoría kantiana de la amistad como confluencia ideal de los sentimientos de amor y respeto en las relaciones humanas. Kant apunta que en la metafísica de las costumbres, tal como en la metafísica de la naturaleza, se puede hacer el tránsito (*Übergang*) a una serie de casos presentados en la experiencia y que, aunque no constituirán una clasificación completa a priori ni serán partes del sistema por derecho propio, sí pueden resultar orientativos para el juicio moral como corolarios de aplicación de la ética, y para la enseñanza de la moralidad. Así, la metafísica de las costumbres también se *tipifica* -Kant, en un sentido analógico, llega a decir se *esquematiza*- en una serie de deberes de virtud atendiendo al distinto estado de los seres humanos (de pureza o corrupción, de cultura o ignorancia, de preferencias, edad, sexo, estado de salud, etcétera).<sup>831</sup> Nos encontramos, pues, en los límites de la aplicación del imperativo categórico a los datos antropológicos recogidos por la experiencia, a un nivel de deberes concretos, requeridos en distintos contextos de acción e instanciados e individualizados por estos mismos contextos.

---

830 Kant incluye en este apartado, además, una observación interesante sobre cómo el respeto a los demás incluye una forma de observancia particular en las relaciones intelectuales fundadas sobre el uso lógico de la razón; como dice hoy el *principio hermenéutico de caridad*, Kant señala que en el diálogo intelectual no se ha de manifestar desprecio censurando los argumentos del otro en falso u ofensivamente, y por el contrario, ha de presuponerse siempre que algo hay de verdadero y de inteligible en cada juicio, sin que ello suponga dejar de ser consciente del posible error en los fundamentos del mismo, Cf. MdS 463. Los únicos comentarios que he encontrado respecto a este pasaje en la bibliografía secundaria los ofrecen Munzel (quien relaciona esta "disposición caritativa" a los argumentos del otro con el carácter socrático del pensamiento kantiano, cf. MUNZEL, G.F., *Kant's Conception of Moral Character*, ed.cit., p. 288) y, brevemente, Gregor (*Laws of Freedom*, ed.cit., p. 189).

831 Cf. MdS 468-469.

### 4.3.1.3 La dialéctica entre amor y respeto: la teoría kantiana de la amistad

De una manera semejante a como ocurre en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, la doctrina ética elemental en la *Doctrina de la virtud* culmina con una reflexión filosófica sobre la amistad.<sup>832</sup> Si Aristóteles dijo que la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud<sup>833</sup>, Kant dirá taxativamente que es un deber de virtud, y de hecho, que en ella se da la unión más íntima del amor y el respeto (*innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung*), entendidos, como ya hemos anotado, como sentimientos particulares y en una acepción concreta, que regulan la cercanía y la distancia entre los seres humanos bajo la ley moral. Antes se dijo que, normalmente, uno de estos sentimientos se da en mayor proporción que el otro. De esta manera, en las muchas combinaciones posibles entre amor y respeto y en sus diversas gradaciones<sup>834</sup>, la amistad constituye el equilibrio perfecto y la relación idónea de estos componentes. Por ello Kant aclara de inmediato su carácter de ideal:

Se advierte fácilmente que es un ideal de comunicación y participación en el bien de cada uno de ellos [los amigos], unidos por una voluntad moralmente buena, y que, aunque no produce la felicidad total de la vida, el hecho de que ambas partes lo admitan en su intención, incluye la dignidad de ser feliz, por lo tanto, que buscar la amistad entre los hombres es para ellos un deber.<sup>835</sup>

---

832 Allen Wood afirma que Kant es el primer filósofo de primera línea en conceder tanta importancia a la amistad en la teoría moral desde Aristóteles. Cf. *Kant's Ethical Thought*, ed.cit., p. 275.

833 Cf. EN 1155a4

834 Ello se explica con suma claridad en PATON H.J., "Kant on Friendship", en *Friendship: a Philosophical Reader*, (Neera Kapur Badhwar, ed.), Cornell University Press, Ithaca, 1993, pp. 133-154.

835 MdS 469: "Man sieht leicht, daß sie ein Ideal der Teilnehmung und Mitteilung an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten sei, und wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme desselben in ihre beiderseitige Gesinnung die

En la KrV se aclara con cuidado qué es un *ideal*<sup>836</sup> y cuál es su diferencia con una *idea*; Kant llama en concreto idea a la amistad y habría que decir que lo que se tiene es el ideal del amigo o de una relación concreta.<sup>837</sup> No se depende, pues, de la realidad fáctica de la relación, pues Kant insistirá en las dificultades que enfrenta una relación humana para alcanzar semejante perfección<sup>838</sup>: las incertidumbres en la benevolencia mutua, la proporción y el equilibrio que requieren amor y respeto entre sí, las dificultades en que un amigo acepte que el otro le corrija, aun cuando éste último tiene el deber de hacerlo en tanto lo haga por su bien y motivado por el amor, etcétera.<sup>839</sup> No ha de renunciarse al ideal de la amistad, sin embargo, en tanto que, como ha subrayado María Fasching, en él se manifiesta la búsqueda de la santidad de la voluntad<sup>840</sup>, que antes hemos visto como debida aunque inalcanzable por la finitud humana. Además, como destaca Munzel, luchar por aproximarnos asintóticamente al ideal de la amistad en nuestras relaciones interpersonales evita incurrir en los ya explicados vicios de

---

Würdigkeit enthalte, glücklich zu sein, mithin daß Freundschaft unter Menschen Pflicht derselben ist."

836 Cf. KrV A 574 B 602. Respecto a su uso práctico, se puede cf. PATON, H.J., *The Categorical Imperative*, ed.cit., p. 187. Por su parte, Allen Wood comenta que la ética de Kant es fundamentalmente una ética *de principios*, pero ello no supone (contra lo que algunos creen) que por ello deje de ser también una ética *de ideas* que se concretan en *ideales*, y así reintegre y reubique en sí este aspecto de una "ética de ideales" que se presenta como característico del pensamiento moral antiguo. Cf. WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 155.

837 Cf. KrV A804 B832. También se habla de la amistad como idea en VzM 423. Paton sugiere que si se trata aquí de la amistad como idea es porque se presupone que se está hablando de la relación amistosa perfecta, que es estrictamente moral y no basada en el placer o en la utilidad; Kant estaría así presuponiendo los tipos aristotélicos de la amistad que en las *Lecciones* muestra conocer bien (cf. PATON, H.J., "Kant on Friendship", en ed.cit., p136, cf. También VzM 424). Sobre el uso de los ideales en ética, Cf. WOOD, Allen, "Kant and agent-oriented Ethics", en *Perfecting Virtue*, ed.cit., p. 84. También se explica el ideal como la concreción de una idea o la representación o ficción que corresponde a una idea en *Refl.* 6611.

838 Gregor dice que Kant subraya las dificultades para distanciarse del tratamiento romántico de la amistad, que le habría parecido ingenuo, cf. *Laws of Freedom*, ed.cit., p. 199.

839 Cf. MdS 469-471. Paton comenta estas dificultades de la relación amistosa: cf. PATON, H.J., "Kant on Friendship", en ed.cit., pp. 140-141.

840 Cf. FASCHING, María, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, ed.cit., pp. 14-15.

misantería.<sup>841</sup> En suma, el ideal de la amistad forma parte del ideal mismo del Reino de los Fines<sup>842</sup>, y representa, de algún modo, un "adelanto" del mismo: una instancia concreta de armonía humana y de cómo se superan las dinámicas competitivas y deshumanizantes que ya hemos visto cómo generan vicios por las tensiones de la sociable insociabilidad.

Por su parte, Beatrix Himmelmann subraya que las ideas prácticas en el pensamiento de Kant son manifestaciones concretas del interés de la razón que permiten una unidad sistemática, y que en concreto esta idea de la amistad es particularmente importante porque puede considerarse tanto una idea pragmático-práctica (orientada a la consecución de la felicidad) como una idea práctico-moral (como las de la santidad y la perfección), por lo que puede servir como conexión como tránsito (*Übergang*) entre ellas.<sup>843</sup>

La amistad, pues, ha de ser por derecho práctica y no meramente estética -no ha de basarse solamente en el agrado sino también en principios morales-, no ha de perseguir la utilidad recíproca puesto que ello haría faltar al respeto entre las partes, y ha de contener la "dulzura del sentimiento de posesión recíproca" (*der Süßigkeit der Empfindung wechselseitiges Besitzes*) sin por ello reducirse a ser solamente un afecto que podría ser efímero y ciego en la elección.<sup>844</sup>

Es por todas estas complejidades por lo que Kant incluso refiere a una expresión que

---

841 Cf. MUNZEL, F.G., *Kant's Conception of Moral Character*, ed.cit., p. 157.

842 Cf. WOOD, Allen, *Kantian Ethics*, ed.cit., p.78. El mismo Wood comenta que la otra instancia en la cual se concreta o adelanta el Reino de los Fines sería, para Kant, la comunidad religiosa.

843 Cf. HIMMELMANN, Beatrix, *Kants Begriff des Glucks*, ed.cit., p. 217.

844 Cf. MdS 471. En Kant, sin embargo, como en Aristóteles, no se cierra la opción a que una amistad virtuosa sea, además, agradable y/o útil; Cf. FASCHING, María, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, ed.cit., p. 182.

aquí atribuye a Aristóteles ("¡Mis queridos amigos, no hay ningún amigo!").<sup>845</sup> En última instancia, estas dificultades remiten a la paradójica condición humana de la "insociable sociabilidad", que es lo que obliga a buscar el delicado equilibrio entre la cercanía que exigen los deberes de amor y la distancia implicada en los deberes de respeto u observancia.<sup>846</sup> El ideal de esta armonía, sin embargo, basta para determinar la amistad como un deber moral, hacia el cual se ha de tender siempre en la dinámica asintótica de la virtud; incluso, el filósofo de Königsberg parece abierto a la posibilidad de una amistad con los aparentemente viciosos -en el reconocimiento de la incompetencia para juzgar sobre sus intenciones más profundas- y sólo propone evitar las relaciones en que el vicio sea un escándalo.<sup>847</sup>

---

845 En las *Lecciones*, es a Sócrates a quien se atribuye la frase (VzM. 424). Michael Oviedo afirma que lo correcto es atribuírsela a Aristóteles, por la insistencia del Estagirita en que la amistad verdaderamente moral es rara, Cf. EN 1056b25 (además, Kant podría haber tomado la idea de que la expresión es aristotélica de Montaigne, *Ensayos* I, cap. 28 (Océano, Barcelona, 1999, p.97)), aunque sin duda para Aristóteles esta amistad se da efectivamente; el Platón del *Lisis* es quizá más escéptico al respecto, Cf. OVIEDO, Michael, "Plato's *Lysis* and its Influence on Kant and Aristotle", Master of Arts Thesis, Texas A&M University, Texas, 2008, pp. 57-58. La tesis de Oviedo es sugerente -incluso apunta que probablemente Kant habría preferido la exposición de la *Ética Eudemia* por sobre la *Nicomaquea* por el carácter ideal de la virtud (cf. p. 60), pero comete algunos errores graves de interpretación respecto a la ética kantiana y por ello, en última instancia, critica la teoría kantiana de la amistad porque duda que Kant pueda justificar éticamente la parcialidad debida al amigo (cf. p. 87) -lo cual, como hemos visto, la ética kantiana sin duda justifica y hasta exige- y porque niega que la amistad kantiana se dirija al amigo mismo (cf. p. 88) -sería una amistad "por la ley moral", disyunción ésta que también hemos demostrada como falsa en el presente trabajo.

846 Paton comenta que la necesidad de equidad para una auténtica relación de amistad está ya en el tratamiento aristotélico, mientras que el énfasis en el respeto como condición necesaria de la relación puede hallarse en el *De Amicitia* de Cicerón, aunque éste es también característicamente kantiano. Cf. PATON, H.J., "Kant on Friendship", en ed.cit., p. 137.

847 Cf. MdS 474. Sobre esto cf. También VzM 418. En esta apertura ante los moralmente imperfectos veo una de las ventajas del tratamiento kantiano de la amistad por sobre el aristotélico. Por supuesto, como señala Sherman, estas ventajas remiten a que en última instancia en Kant, que es cristiano, hay una consideración del respeto por la dignidad humana de la que Aristóteles carece, lo cual le permite proponer una amistad incluso más amplia que la aristotélica y más independiente de circunstancias y de contextos compartidos; Cf. *Making a Necessity of Virtue*, ed.cit., p. 185. El estudio de María Fasching (*Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, ed.cit.) está dedicado precisamente a una comparación entre las teorías aristotélica y kantiana de la amistad; ella encuentra en Aristóteles un énfasis en la función *formativa* de la amistad que no ve tan claro en Kant (Cf. p. 16, cf. también EN 1172a10), pero enfatiza que, en ambos, la amistad puede ser vista como "virtud de virtudes", al presuponer caracteres auténticamente morales en una relación perfecta (cf. p. 83) y que, para ambos, la verdadera prueba de la amistad es la actitud de ayuda desinteresada en la

Kant habla del amor como fuerza atrayente entre las personas -sociabilidad- y del respeto, en el sentido restringido que ya hemos explicado de *observantia*, como la necesaria distancia para respetar el ámbito privado del otro -necesaria por la insociabilidad. Fasching insiste, sin embargo, en que el tratamiento de la amistad como armonía perfecta entre estas dos fuerzas morales, puede resumirse como una unificación plena de amor y respeto: el respeto puede ser visto como la forma mínima del amor y éste, a su vez, como la plena realización del respeto. La idea no me parece descartable, aunque como la propia Fasching reconoce, Kant insiste en no perder de vista que la máxima del amor es meritoria en tanto la del respeto es erogatoria (*schuldig*, en el sentido en que la otra persona puede legítimamente reclamar su cumplimiento). Otro modo de plantear la relación, señala la misma autora, sería señalando que el amor presupone al respeto, del mismo modo en que la amistad presupone ya una sociedad mínimamente ordenada.<sup>848</sup>

Es en este punto de la sociabilidad debida donde también Kant introduce las virtudes de la convivencia u homiléticas (*Umgangstugenden*), dando un carácter accesorio en el deber a la comunicación recíproca, la sociabilidad, el espíritu de conciliación, el buen trato y el decoro, "agregando de este modo la gentileza a la virtud; cosa que es incluso un deber de virtud".<sup>849</sup> Esto no niega en ningún sentido el espíritu de la ética kantiana,

---

necesidad (cf. p. 183). Fasching apunta también que, aunque la amistad kantiana no es "elitista" como la aristotélica, las exigencias de comprensión y de discreción que plantea sí requieren una relativa igualdad o un cierto rasero de nivel intelectual entre los amigos (cf. p. 181). Por su parte, Silvestre Marcucci subraya, usando las *Lecciones de ética*, que Kant a diferencia de Platón y de Aristóteles promueve una amistad en la diversidad, no solamente entre filósofos o intelectuales o entre personas con las mismas características, sino incluso entre personas muy distintas en cuanto a ocupación, intereses y rasgos; Cf. "Moral Friendship in Kant", en *Kant-Studien*, No. 90, 1999, p. 434-441, y para su apoyo textual, cf. VzM 426-430.

848 Cf. FASCHING, Maria, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, ed.cit., pp. 176-178.

849 MdS 473: "...und so er Tugend die Grazien beizugesellen; welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist." . Quiero subrayar el uso del término *Grazien*, que probablemente supone una

que reposa sobre intenciones invisibles y disposiciones internas y en la cual éstas formas externas no son sino adornos (*parerga, Beiwerke*). Pero, en la misma línea interpretativa que hemos seguido, Kant da cuenta de la dinámica progresiva y diacrónica por la cual estas "apariencias" se aproximan a la verdad, introyectándose en el carácter y favoreciendo, a través de virtudes secundarias como la afabilidad, la cortesía y la hospitalidad, la formación de máximas virtuosas.<sup>850</sup> Modales y reglas de cortesía son, en principio, solamente la forma exterior del respeto. Deberían ser concreciones obvias de la fórmula de la humanidad del imperativo categórico y expresiones de reconocimiento de la dignidad, aunque pueden simplemente fingirse o repetirse mecánicamente. Aun así, en tanto también pueden interiorizarse, son, por derecho, tema moral y parte de la educación moral.<sup>851</sup>

Antes de cerrar el tratamiento en específico de los deberes para con los demás -a continuación trataremos de la anfibología de los conceptos morales de reflexión, que se ocupa como veremos de deberes *con respecto* a otros seres-, quiero subrayar que Kant dedica también unas cuantas líneas a los "Deberes éticos de los hombres entre sí atendiendo a su estado" (*ethischen Pflichten der Menschen gegeneinander in Ansehung*

---

alusión a las críticas de Schiller a Kant, a las cuales se responde explícitamente en la *Religión* e implícitamente en algunos pasajes de la *Doctrina de la virtud*, como comentaremos más adelante. Schiller usa tanto el término *Anmut* -ya desde el título de la obra- como la palabra *Grazie*; el primero para hablar de la gracia en sentido estricto y el segundo en un uso genérico. Cf. notas 15y 16 de la traducción al castellano en SCHILLER, Friedrich, *De la dignidad y la gracia*, trad. Juan Probst y Raimundo Lida, Editorial Nova, Buenos Aires, 1962, p. 82.

850 Cf. MdS 473-474. También en la *Refl.* 6760 se apunta que a la virtud corresponden unos modales determinados, cierta pureza y orden también en su apariencia. Lo mismo en ApH 283, donde se dice que la cortesía y los modales *visten* a la virtud, y en VzM 419, 456. Como virtudes homiléticas, las comenta PATON, H.J., "Kant on Friendship", en ed.cit., pp. 144-145.

851 Sobre este punto, cf. FRIERSON, Patrick, "The Moral Importance of Politeness in Kant's Anthropology," *Kantian Review*, 9 (2005), pp. 105-127. Cf. también HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., p. 314. De hecho, pienso que la cortesía ha de quedar comprendida en la *cultura* entendida como deber imperfecto para con uno mismo. Como ya hemos visto, el término *Kultur* en Kant comprende a la civilización en su conjunto, y además supone una mediación entre naturaleza y humanidad, y -lo que es más relevante en este punto-, también media de forma simbólica entre la moralidad y la (para Kant siempre tensa y compleja) sociabilidad humana. Cf. GONZÁLEZ, Ana Marta, *Culture as Mediation*, ed.cit., p. 19, cf. también p. 256.

*ihres Zustandes*). Este pequeño apartado debiera bastar para despejar en definitiva las objeciones que algunos teóricos morales han hecho a Kant respecto a la supuesta aplicación imparcial a rajatabla del imperativo categórico, lo cual, según los críticos, impediría dar cuenta adecuadamente de la necesaria parcialidad moral frente a familia, amigos, sujetos en circunstancias particulares, etcétera. Kant mismo señala que el tratamiento de estas particularidades no forma parte del sistema de la ética pura ni de los principios de la doctrina de la virtud:

...sino que son sólo reglas, modificadas según la diversidad de sujetos, para *aplicar* el principio de la virtud (según lo formal) a los casos que se presentan en la experiencia (lo material), por tanto, como todas las divisiones empíricas, no dan pie a ninguna clasificación completa garantizada.<sup>852</sup>

Sin embargo, evidentemente esta aplicación *parcial y especial* del imperativo categórico -que es imparcial en el juicio, pero puede concluir sin duda la necesidad de la parcialidad en la máxima de acción, e incluso su necesidad moral- está contemplada, como una especie de *esquematización* (no en el sentido propio en tanto se trata de conceptos prácticos a los que no corresponde una intuición, pero sí en un uso extendido del término) de los principios del deber aplicados a las diversas circunstancias humanas.<sup>853</sup> Kant se muestra aquí como un filósofo de la aplicación, consciente sin embargo de que un sistema moral no puede exponer caso por caso sino sólo mencionar alguno al modo de un agregado o corolario<sup>854</sup>, pero en todo caso, no se trata de una

---

852 MdS 468: "...sondern sind nur, nach Verschiedenheit der Subjekte der *Anwendung* des Tugendprinzips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale), modifizierte Regeln, weshalb sie auch, wie alle empirischen Einteilungen, keine gesichert-vollständige Klassifikation zulassen."

853 Consideración que ya se hacía en VzM 466.

854 Cf. MdS 469. Sobre el lugar de estas consideraciones del deber atendiendo al estado de la persona en el sistema ético kantiano, Cf. LOUDEN, R., *Kants Impure Ethics*, ed.cit., p. 14. Y sobre cómo Kant contempla las relaciones de "parcialidad" validadas por el imperativo categórico, cf.

imparcialidad ciega o un legalismo inhumano como algunos han pretendido exponer.<sup>855</sup>

#### 4.3.2 Hacia seres no humanos: la anfibología de los conceptos morales de reflexión

En la exposición anterior, nos hemos apartado -por motivos de claridad- del orden de la propia *Tugendlehre*. No tratamos en su momento la sección episódica ubicada por Kant justamente al final de la exposición de los deberes perfectos del hombre hacia sí mismo. La retomamos ahora: se trata del pasaje titulado "Anfibología de los conceptos morales de reflexión": el análisis del fenómeno subjetivo por el cual se toma como un deber hacia otros -hacia la naturaleza, hacia los animales no humanos o hacia Dios-, lo que en última instancia es un deber con uno mismo.

El término "anfibiaología" (*Amphibolie*) nos remite, en primer lugar, a la teoría aristotélica de la argumentación.<sup>856</sup> Ya en el *corpus* kantiano, la referencia necesaria es a la *Crítica de la razón pura*, en la que se expone, al final de la Analítica trascendental, una "anfibiaología de los conceptos de reflexión a causa de la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental". Se trata de un apéndice muy interesante en el discurso de la KrV, en donde Kant trata de explicar el error categorial<sup>857</sup> cometido, por

---

WOOD, Allen, *Kant's Ethical Thought*, ed.cit., p. 328.

855 De hecho, la tabla de las categorías de la libertad que se ofrece en KpV 66 ya prevé que el juicio establezca deberes tipificados conforme al estado (*Zustand*) del agente y de los demás seres humanos. Cf. También BECK, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, ed.cit., p. 148 y TORRALBA, José Ma., *Libertad, objeto práctico y acción*, ed.cit., p. 259.

856 *Refutaciones Sofísticas*, 165b22ss y 166a7ss (recuérdese que este texto puede ser considerado el libro XI de los *Tópicos*, por lo que la relación kantiana entre anfibiaología y tópica es intachable). Ahí "anfibiaología" remite a la equivocidad de las expresiones. Cf. LEITNER, Henrich, *Systematische Topik: Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, p. 297. La tópica aristotélica, como veremos, permitía evitar malentendidos causados por dichas equivocidades, mediante la determinación de un *lugar* argumentativo general que haga notar la ambigüedad.

857 Así le llama Andreas Noordraven, en *Kants Moralische Ontologie: Historische Ursprung und systematische Bedeutung*, ed.cit., pp. 73-74. Por su parte, Peter Reuter la explica como proveniente de la ontologización de una diferencia metodológica, cf. REUTER, Peter, *Kants Theorie der*

parte de Leibniz, respecto a las relaciones entre los conceptos, que Leibniz habría tomado por relaciones entre las cosas: se confunde el objeto puro del entendimiento con el fenómeno. Para aclarar este error categorial -que como veremos, no es un error cualquiera, sino una transposición posible según la tónica trascendental- hace falta una *reflexión trascendental*, que (a diferencia de una reflexión lógica que es meramente una comparación entre el contenido de los conceptos) es "la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento".<sup>858</sup> La reflexión trascendental, pues, relaciona el contenido de los conocimientos con su origen en la sensibilidad o el entendimiento, distinguiendo los conceptos de las cosas en abstracto respecto de su conocimiento efectivo en la aplicación de las categorías a intuiciones dadas espacio-temporalmente. Determinando, así, a qué facultad cognoscitiva pertenece un concepto dado, se evitan equivocaciones como ocurre, según Kant, por ejemplo con el principio leibniziano de los indiscernibles, que afirma la identidad de una cosa dada la coincidencia de las notas de su concepto, sin considerar que al ser dada como intuición en el espacio, la diferencia espacial basta para señalar dos cosas como distintas aunque coincidan en sus notas conceptuales.<sup>859</sup> Así, se evitan errores respecto de cada una de las parejas de los conceptos de reflexión (identidad-diferencia, concordancia-oposición, interior-exterior, materia-forma). Reitero que la aplicación de estos conceptos no puede establecerse por mera comparación de los conceptos que están bajo ellos, sino sólo por una reflexión trascendental.<sup>860</sup>

---

*Reflexionsbegriffe: Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1989, pp. 206-208. El error anfibológico en KrV se da porque los conceptos de reflexión tienen dos niveles: uno lógico-formal con restricciones metódicas y otro de comparación objetiva o referencial, y el deslizamiento de uno a otro es siempre posible.

858 KrV A260 B316: "das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen". Cf. también VIGO, A., "Reflexión y Juicio", en *Diánoia*, LI, 57 (nov. 2006), p. 31.

859 Cf. KrV A263 B319. Cf. También LONGUENESSE, B., *Kant and the Capacity to Judge*, ed.cit., pp. 132-133.

860 Cf. KrV A262 B318.

Así, Kant puede hablar de un *lugar trascendental* como el sitio que corresponde a un concepto según su origen en la sensibilidad o en el entendimiento, y de una *tópica trascendental*, como la manera de determinar este origen -y sus respectivas pretensiones de validez respecto de la realidad de sus objetos- según reglas.<sup>861</sup> En suma: la *tópica trascendental* es una reflexión trascendental metódicamente estructurada para poner reglas de aplicación al uso de conceptos de reflexión y evitar así la confusión posible.<sup>862</sup>

Llama la atención la particular y fecunda lectura que Kant hace aquí de la tradición argumentativa en su alusión a la *tópica*.<sup>863</sup> Como ha demostrado Henrich Leitner, Kant entendió a profundidad la idea aristotélica de *tópica* como arte del descubrimiento de los *loci communes*, entendidos éstos como puntos de partida generales desde los cuales se considera y se argumenta un tema, y a partir de los cuales se puede resolver una posible ambigüedad en la argumentación.<sup>864</sup> La *tópica* aristotélica precisamente enseña a pensar desde diversos puntos de vista y encontrar así modos de encarar cada problema a partir de premisas verosímiles y sin caer en contradicción.<sup>865</sup> Evidentemente -tanto en KrV como en la *Tugendlehre*- , Kant convierte esa "tópica argumentativa" aristotélica en una *tópica trascendental* que requiere de la reflexión trascendental antes explicada en tanto ha de determinar la facultad por la que se adquiere el conocimiento o el origen de

---

861 Cf. KrV A 268 B324.

862 Cf. REUTER, Peter, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe*, ed.cit., p.208.

863 Que habría recibido a través de Cicerón y la retórica romana, cf. LEITNER, Heinrich, *Systematische Topik*, ed.cit., p.263. Evidentemente la presencia de la lógica aristotélica en la arquitectónica kantiana puede notarse desde la distinción entre Analítica y Dialéctica, que Kant recibe de la misma tradición aunque mediada por la *Schulphilosophie*, como comenta el mismo Leitner, p. 285. También Reuter (REUTER, Peter, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe*, ed.cit., p. 215) se apunta que Baumgarten y Lambert trabajaron con este recurso de la tradición aristotélica.

864 Cf. LEITNER, Heinrich, *Systematische Topik*, ed.cit., p. 217. El mismo Leitner aclara que los *tópoi* no deben confundirse con los *éndoxa*: éstos son la expresión de aquéllos, y es en la posible colisión de los *éndoxa* donde se invoca la capacidad de ubicarse en la *tópica* para intentar probar que no se contradicen mediante la asunción de otro "lugar argumentativo" o punto de vista. Cf. También *Top. I*, 14, 105b21-23, donde un ejemplo de esta ubicación en la *tópica* es -y ello es relevante para la asimilación que hace Kant de estas ideas- un aparente conflicto de deberes (si obedecer a los padres o a la ley).

865 Cf. LEITNER, H., *Systematische Topik*, ed.cit., pp. 225-231 y *Top.I*, 100a18-21.

la legitimidad de los deberes (respectivamente).<sup>866</sup> Pero en ambos casos, los *tópoi* son puntos de vista generales que permiten orientar el juicio en un área dada de conocimiento; no premisas concretas en una argumentación, sino perspectivas<sup>867</sup> para la fundamentación de una relativa exigencia de validez, y su lugar "episódico" -tanto en KrV como en MdS- le permite mantenerse entre la Analítica y la Dialéctica, mezclando el carácter analítico de la primera y la ponderación crítica de la segunda.<sup>868</sup>

Como demuestra Alejandro Vigo y como mencionamos ya tangencialmente en el tema de la formación de conceptos empíricos, en el uso teórico de la razón, la tópica trascendental en juego en la anfibología de los conceptos de reflexión estaría más allá de la aplicación de las categorías, constituyendo la peculiar reinterpretación kantiana de la teoría clásica de los trascendentales metafísicos.<sup>869</sup> Para el uso práctico de la razón y para explicar el pasaje de la *Doctrina de la virtud* que nos ocupa, lo relevante es que el análisis de la anfibología permite desenmascarar ilusiones que están arraigadas en la propia subjetividad y generan principios falsos.<sup>870</sup> Pero también cabe destacar que la aclaración de estos "malentendidos" no supone un rechazo *simpliciter* de la perspectiva anterior, sino su limitación -los principios leibnizianos son correctos *en cuanto a la comparación de los conceptos entre sí*. De la misma manera, en la anfibología de los conceptos morales que nos ocupará a continuación, debemos encontrar cómo ubicarnos

---

866 Cf. LEITNER, H., *Systematische Topik*, ed.cit., p. 298. y REUTER, Peter, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe*, ed.cit., p. 212.

867 Sobre cómo el juicio reflexionante permite este juego de perspectivas, cf. HUTTER, A., *Das Interesse der Vernunft*, ed.cit., pp. 175-176.

868 Cf. VIGO, Alejandro, "Reflexión y Juicio", en ed.cit., pp. 27-64, y más precisamente, p. 30. Cf. también LEITNER, H., *Systematische Topik*, ed.cit., p. 307. Leitner va más allá de lo dicho aquí y sugiere que toda la KrV puede ser leída como una tópica trascendental sistemática, basándose en KrV B 109 y B 324. Defiende así una comprensión tópico-dialéctica del método crítico, apoyándose también en las menciones kantianas de la necesidad de un "pluralismo" lógico y en su metafórica particular (sobre todo tribunalicia), además del hecho de que la propia tabla kantiana de las categorías puede ser vista, precisamente, como una tópica sistemática.

869 Cf. VIGO, Alejandro, "Conceptos trascendentales, reflexión y juicio", en ed.cit., pp. 73-110.

870 Cf. KrV A280 B336.

en la *tópica* trascendental de modo que, sin negar que hay deberes de virtud **relativos** (*in Ansehung*) a la naturaleza, a los animales no humanos o a seres fuera de nuestra experiencia sensible como Dios, sí se aclare que éstos no son deberes **para con ellos** (*gegen*), sino deberes generados por el carácter normativo que tiene la humanidad en el propio agente, es decir, en última instancia, deberes para con uno mismo.<sup>871</sup>

Peter König ha subrayado que esta anfibología de los conceptos morales de reflexión tiene su paralelo en un apartado también episódico en la *Rechtslehre*, y que la función sistemática de ambos pasajes es la de un tránsito (*Übergang*) entre lo racional y lo empírico y/o lo racional y lo estatutario. Las secciones episódicas contendrían, pues, en ambos casos, una *Lehre des Übergangs*, y en el caso concreto de la *Tugendlehre*, la anfibología de los conceptos morales de reflexión explicaría el tránsito entre una doctrina de la virtud en general y una *Religionslehre* en lo particular.<sup>872</sup> Podremos confirmar esta afirmación de König en cuanto nos ocupemos de la parte de la anfibología que aborda precisamente los deberes respecto a Dios.

Las condiciones para que pueda hablarse de un deber *con o hacia* (*gegen*) alguien, son

---

871 La distinción entre deberes hacia o para con alguien (*gegen*) y deberes respecto a alguien o algo (*in Ansehung*) puede ser utilizada más allá del marco de la anfibología de los conceptos morales de reflexión, para aclarar aspectos de la exposición de *todos los deberes* en la ética kantiana, e incluso para generar algunas hipótesis. Así hace, por ejemplo, Robert N. Johnson, quien señala que la mentira, tal como se le aborda en *Tugendlehre*, es de hecho un deber hacia uno mismo pero la mayor parte de las veces con respecto a otros (yo he insistido en que en la *Doctrina de la virtud* se subraya ante todo el riesgo del autoengaño, pero el ejemplo de Johnson sigue siendo válido), el cultivo de la simpatía puede ser considerado un deber hacia otros pero con respecto a uno mismo; y en última instancia, el deber de promover la felicidad ajena sería un deber respecto a los demás y *hacia* los demás entendido en el sentido de una especie particular de "derecho grupal", en el cual nadie en lo individual puede reclamar su cumplimiento. Cf. JOHNSON, Robert N., "Duties to and regarding Others", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., pp. 192-209.

872 Cf. KÖNIG, Peter, §§ 18-31, Episodischer Abschnitt, §§ 32-40, pp. 133-153 en *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. Von Otfried Höffe, Klassiker Auslegen; Bd. 19, Akad Verl. Berlin, 1999, p.147. Por supuesto ésta es la explicación adecuada a la posición arquitectónica y carácter "episódico" de las anfibologías, y no la suposición de Guyer (GUYER, Paul, *Kant and the Experience of Freedom*, ed.cit., p. 324) respecto a una supuesta vacilación kantiana sobre si incluir estos deberes como deberes imperfectos.

dos:

El sujeto que coacciona (que obliga) tiene que ser, *en primer lugar*, una persona, *en segundo lugar*, esta persona tiene que estar dada como un objeto de la experiencia: porque el hombre tiene que actuar en pro del fin de la voluntad de esta persona y esto sólo puede suceder en la relación recíproca entre dos seres existentes (porque un simple producto mental no puede convertirse en *causa* de ningún efecto en relación con fines).<sup>873</sup>

Dadas estas dos condiciones, sólo el ser humano es susceptible de obligar a otro ser humano: la obligación en activo o en pasivo es siempre respecto de la humanidad. La anfibología se da cuando se confunde un deber *con respecto a* (*in Ansehung*) con un deber *hacia* (*gegen*).<sup>874</sup> Así, habrá deberes *con respecto a* la Naturaleza y los animales, pero no hacia ellos; y todos los deberes religiosos son, no deberes para con Dios, sino deberes hacia uno mismo que conllevan el considerar las pretensiones normativas de todo deber *como si* fuesen respaldadas por la voluntad divina.<sup>875</sup> Como subraya Barbara

---

873 MdS 442: "Das nötigende (verpflichtende) Subjekt muß also *erstlich* eine Person sein, *zweitens* muß diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein: weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existierender Wesen zueinander geschehen kann (denn ein bloßes Gedankending kann nicht *Ursache* von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden)."

874 Cf. MdS 442. Es decir: la anfibología se presenta cuando se confunde el fundamento del deber con el *terminus obligationis*. Cf. DURÁN CASAS, V., *Die Pflichten gegen sich selbst*, ed.cit, p. 160.

875 Por lo que se indica en las *Lecciones*, parece que Kant está pensando precisamente en distanciarse de Baumgarten, quien habría cometido el "disparate" al haber planteado deberes con la Naturaleza, con los animales no racionales y con Dios (cf. VzM 413, 460) Espero haber dejado claro en este apartado que la anfibología de los conceptos morales de reflexión no es un malentendido cualquiera, sino una transposición de los *lugares* trascendentales de los deberes, que sin embargo, se mantienen firmes en su contenido *-hay de hecho deberes respecto a la Naturaleza, los animales no humanos y Dios*, aunque no los haya con ellos. No se trata simplemente, pues, de un error o confusión respecto al origen de la obligatoriedad. Un error así, en cambio, es el que comete Lara Denis, que dedica un artículo a argumentar que el aborto sería moralmente problemático, aunque en algunos casos permisible, si se le juzga desde el punto de vista de los deberes para consigo misma de la mujer embarazada. Esta sí que es simplemente una confusión respecto a lo moralmente relevante en el caso a considerar, dado que lo que debiera someterse a discusión son los derechos del feto

Herman, esta estrategia kantiana, en lugar de ser interpretada como una "limitación" en el reconocimiento moral de la relevancia de la naturaleza, los animales o lo divino, ha de ser leída como una muestra del alcance de los fines que son deberes, que suponen también una cierta relación -aunque indirecta- con objetos que en principio quedan fuera de su alcance normativo.<sup>876</sup>

#### **4.3.2.1 Deberes respecto a seres infrahumanos: el ecologismo kantiano**

Kant divide su argumentación respecto a los seres infrahumanos en dos partes: primero, respecto a la naturaleza inanimada, se dice que destruirla injustificadamente se opone al deber del hombre consigo mismo:

...porque debilita o destruye en el hombre aquel sentimiento que, sin duda, todavía no es moral por sí solo, pero que predispone al menos a aquella disposición de la sensibilidad que favorece en buena medida la moralidad, es decir, predispone a amar algo también sin un propósito de utilidad.<sup>877</sup>

Hay varias cosas que comentar respecto al pasaje citado: la *tópica trascendental* en su uso práctico es puesta en juego con la distinción entre deberes *hacia* y deberes *con respecto a*. Hay un deber respecto a la naturaleza inanimada, que en realidad es un

---

como persona – Cf. MdS 280, Kant por cierto respalda el carácter personal del feto en la *Rechtslehre* (de una manera mucho más consistente que lo que ofrecen algunos "kantianos" como Allen Wood al tratar de rechazar dicho carácter personal, cf. WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., pp. 98-99). Lo que hace Denis al asumir que el tema se plantea en el terreno de los deberes de la mujer embarazada considero mismo y contemplar la permisibilidad del aborto cara a los efectos afectivos en ella revela una grave confusión respecto a lo moralmente importante. Cf. DENIS, Lara, "Animality and Agency: a Kantian Approach to Abortion", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXVI, No. 1, Jan. 2008, pp. 117-137.

<sup>876</sup> Cf. HERMAN, B, *Moral Literacy*, ed.cit., p. 272.

<sup>877</sup> MdS 443: "...weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben."

deber hacia uno mismo, porque el *spiritus destructionis* frente a la primera afecta a las disposiciones afectivas -de las que hemos hablado antes- que, sin constituir el criterio mismo de la moralidad, sí permiten la receptividad del concepto del deber y la identificación de las circunstancias moralmente relevantes, y cuyo cuidado y cultivo, como hemos visto también, son moralmente obligatorios. El argumento kantiano es entimemático, me atrevo a sugerir que debe reconstruirse de la siguiente manera: a. dado que en la naturaleza se da la belleza pura- símbolo de la moralidad según KU justamente en el sentido que estamos por precisar<sup>878</sup> - y tendemos por tanto a afirmarla y valorarla por sí misma (lo cual sin ser aún moral predispone a las intenciones moralmente buenas y enseña a amar algo más allá de su valor instrumental), b. destruir injustificadamente el reino natural supone atentar contra las disposiciones afectivas que nos permiten amar algo por sí mismo y es, por tanto, c.: inmoral.

Respecto a los animales<sup>879</sup>, ha de tomarse en cuenta el argumento anterior y uno más, basado en las semejanzas entre su sensibilidad y la propiamente humana. Es ante estas semejanzas y analogías -de las cuales Kant fue más consciente de lo que se piensa

---

878 Cf. KU 351-354 y CHARPENEL, Eduardo, "Pensar la moral desde la belleza: una lectura del parágrafo 59 de la *Kritik der Urteilskraft*", en *Tópicos*, No. 41 (dic. 2011), pp. 183-219.

879 Aunque en algunos momentos de su argumentación, en este pasaje y en otros, Kant llama a los animales "cosas", subrayo que sin duda los distingue de lo inanimado y de lo vivo no-sensible. Priscila Cohn destaca entonces que hay una especie de jerarquía: deberes directos *con* los seres humanos, indirectos *respecto* a los animales, y aún más indirectos *respecto* a las plantas y las cosas, cf. "Kant y el problema de los derechos de los animales, en *Esplendor y miseria de la ética kantiana* (E. Guisán, coord.)Anthropos, Barcelona, 1988, p. 198. No coincido sin embargo con el enfoque general de este artículo, que en algún punto equipara la situación moral de los animales con la de un niño recién nacido que no despliega aún su racionalidad (p. 202) -sin considerar que evidentemente esto no niega la personalidad como *disposición* y la racionalidad como *facultad* en la filosofía kantiana-, y que intenta defender deberes directos con los animales a partir de un uso cuestionable del imperativo categórico (maltratar a los animales generaría un mundo que no puedo racionalmente querer si universalizo la máxima, porque excluiría las posibilidades del afecto y la compañía animal; habría también deberes imperfectos con los animales porque sin la promoción de su vida el mundo sería menos rico y variado, cf. pp. 206-209). Cohn olvida que el valor incondicionado que el imperativo categórico, como mandato incondicionado de la razón práctica, promueve, es el de la humanidad misma, y no afectos o diversidades de cualquier tipo.

usualmente<sup>880</sup> - que "el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo".<sup>881</sup> Dado que la cercanía entre la afectividad animal y la nuestra debiera despertar simpatía y compasión -reacciones afectivas que no hacen distinción en cuanto a su objeto entre animales y seres humanos<sup>882</sup>-, el maltrato animal supone atentar contra estas mismas disposiciones sentimentales que, como hemos visto, cooperan con la intención moral -si bien no sustituyendo o desplazando al respeto como motor de la razón práctica, sí estableciendo el contexto de identificación de las máximas con relevancia moral. Por ello, incluso puede hablarse de un deber de gratitud con respecto a los animales, que "forma parte *indirectamente* del deber del hombre, es decir, del deber *con respecto a* estos animales,

---

880 Así lo hace ver Patrick Kain, en un excelente artículo basado en las *Lecciones de Geografía Física* de Kant y algunos otros pasajes. Kant era consciente de los distintos grados de "inteligencia"(en un uso análogo del término, y con la advertencia de que no es lo mismo inteligencia que razón o autoconciencia) y hasta de "disposiciones morales" (en un uso aún más impropiaamente análogo del término), de las distintas especies animales (Cf. KU 464), y las comenta profusamente. Según KU 387, 401, 762, el animal no es comprensible mecánica, sino sólo orgánica y por tanto teleológicamente; tiene un alma inmaterial (KrV B 419, KU 460) y capacidades de sensación y arbitrio (MdS 442), y es por ello que despiertan en nosotros sentimientos como amor y simpatía, que como se ve en el desarrollo de este trabajo, son sentimientos de relevancia moral. Es justamente por ello que se plantea el problema de la anfibología de los conceptos morales de reflexión en relación al tratamiento que debemos darles. El hecho de que amor y simpatía no distingan entre animales y seres humanos puede hacernos olvidar que los animales, al no tener conciencia ni actuar bajo la ley moral (KrV A802 B830), no son sujetos de derechos en sentido estricto. Kain concluye, sin embargo, que a la luz de la explicación de la anfibología, quedan en firme una serie de deberes respecto a los animales que no demandan mucho menos, en el tratamiento con ellos, de lo que exigen las teorías ecologistas que critican a Kant. Cf. KAIN, Patrick, "Duties regarding Animals", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., pp. 210-233. Otro que apunta atinadamente la riqueza del planteamiento ecológico kantiano es Scott ROULIER, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature*, ed.cit., pp. 130-146. Roulrier muestra el absurdo en el que incurren algunas posturas eco-céntricas o de ecología radical y valora la aproximación humanista de Kant al cuidado del ambiente y de la vida animal no racional. Un análisis breve de la postura de Kant frente a nuestras "analogías" con los animales puede consultarse en WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p.104.

881 MdS 443: "...die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt"

882 Respecto a esto y a las analogías entre animales y seres humanos, Cf. DENIS, Lara, "Kant's Conception of Duties regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration", en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 17, No. 4, Oct 2000, pp. 405-423 y SÁNCHEZ MADRID, Nuria, "Si un caballo pudiera captar el pensamiento 'yo'...(AA XXV: 854). Consideraciones sobre la presencia del animal en la biología gris de Kant", *E-prints*, UCM, ID 8031.

pero si lo consideramos *directamente*, es sólo un deber del hombre *hacia sí mismo*"<sup>883</sup>.

El uso práctico de la tónica trascendental es evidente. También destaca la propuesta kantiana como una postura fundamentalmente *humanista* que fundamenta una normatividad para acciones y actitudes cara a la naturaleza y más en particular respecto a los seres sentientes, sin equiparar en absoluto al ser humano con el resto de los seres naturales o con los animales irracionales -como querrían hacer hoy algunos autores de la *deep ecology*, sin percatarse de que dicha animalización del hombre le sustrae de todo deber ecológico, pues si no estamos por encima del resto de los seres naturales no se nos puede exigir responsabilizarnos de ellos.<sup>884</sup>

---

883 MdS 443: "...gehört *indirekt* zur Pflicht des Menschen, nämlich in *Ansehung* dieser Tiere, *direkt* aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des menschen *gegen sich selbst*." La argumentación kantiana es fundamentalmente la misma en las *Lecciones*, donde además se ofrecen dos ejemplos de cómo el cuidado de los animales favorece a nuestra sensibilidad moral: una anécdota sobre Leibniz, a quien se propone como hombre bueno por su cuidado incluso con los insectos, y el hecho de que la legislación inglesa no permitiera formar parte de los tribunales a carniceros ni a cirujanos por el efecto pernicioso del acostumbramiento al dolor en su receptividad moral. Cf. VzM 458-460.

884 Oliver Sensen sugiere que, en el fondo, la argumentación kantiana lanza la carga de la prueba a quien quisiese argüir que los animales cuentan con derechos, Cf. SENSEN, Oliver, "Dignity and the formula of Humanity" , en *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., p. 114. Es también interesante lo que señala Lara Denis, respecto a que algunos estudios psicológicos han dado la razón a Kant respecto a que si se enseña a los niños a evitar la crueldad y fomentar la amabilidad con los animales, ello aumenta su empatía también con los seres humanos, Cf. DENIS, Lara, "Kant's Conception of Duties regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration", en ed.cit., pp. 405-423, que a su vez remite a ASCIONE, F.R., "Enhancing attitudes about humane treatment of animals: Generalization Kindness children's to human directed empathy," *Anthrozoos*, vol. 5 (1992), pp. 176-191. En cambio, creo que Korsgaard está totalmente equivocada cuando intenta, a partir de bases kantianas, defender que el animal "importa por sí mismo" (*matters for itself*), en cuanto tiene una cierta autopercepción. Korsgaard dice que cuando pensamos que algo es naturalmente bueno para un animal, lo pensamos "desde el punto de vista del animal mismo", lo cual -sostengo yo- en todo caso lo único que demuestra es nuestra inclinación a antropomorfizar nuestros objetos de conocimiento (en este caso reforzada por las analogías entre la vida animal y la humana). Estrictamente nunca podríamos saber cuál sería el punto de vista del propio animal, si tiene sentido hablar de esto último. Korsgaard afirma que el imperativo categórico interpela a los seres humanos y nos comanda acciones obligatorias respecto de los fines en sí mismos, pero éstos últimos no son sólo humanos, por lo que los animales serían -según ella- fines en sí mismos constituidos como tales por la legislación ética *humana*. Pienso que esto es imposible en las coordenadas éticas kantianas: nosotros somos fines en sí mismos *porque* somos capaces de autolegislación, y los seres que no lo son -los animales, como parece conceder la propia Korsgaard- no son por tanto objetos de respeto en sentido estricto, porque aunque pueden tener un elevado valor,

#### 4.3.2.2 Deberes respecto a seres sobrehumanos: el cumplimiento de los deberes como mandatos divinos

Este segundo aspecto de la anfibología nos obliga tanto a citar la sección episódica – MdS 442-444- como a remitirnos a algunos apuntes kantianos en la conclusión de la *Doctrina de la virtud* – 486-491. Como es obvio, si los deberes con respecto a la Naturaleza y a los animales no son deberes *hacia* ellos por no tratarse de personas -no cumplir la primera de las condiciones de la obligación moral-, en este segundo caso la que no se cumple es la segunda condición: Dios no es objeto de experiencia posible. Aunque desde el punto de vista teórico, la de Dios es una idea regulativa necesaria para comprender "la finalidad del mundo en su totalidad"<sup>885</sup> y desde el uso práctico de la razón su existencia sea postulada para comprender la conexión sintética del *summum bonum*<sup>886</sup>, al no sernos dada su realidad en la experiencia, no podemos presuponer cuál sea su voluntad y por tanto ésta no tiene un carácter normativo *simpliciter* cara al sistema de los deberes:

Tenemos igualmente un deber, que se llama *deber de religión*, es decir, el deber de <<reconocer todos nuestros deberes *como (instar) mandatos divinos*>>. Pero esto no es la conciencia de un deber *hacia Dios*.<sup>887</sup>

---

no tienen dignidad. Cf. KORSGAARD, Christine, "Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals", The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at U. Of Michigan, Feb. 6 2004, pp 79- 109. Coincido, en cambio, con Vicente Durán Casas, cuando afirma que aunque Kant no contempló que podría haber deberes con respecto al medio ambiente y a los animales *con fundamento* en los deberes para con los seres humanos de las generaciones futuras, su ética pone las bases, en el tratamiento de los deberes hacia los demás, para esta consideración. Cf. DURÁN CASAS, V., *Die Pflichten gegen sich selbst*, ed.cit., p. 159. Respecto al valor de los animales, como seres incapaces de imponerse finalidades a sí mismos, cf. También *Refl.*7305.

885 MdS 443: "...um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären..."

886 Cf. KpV 124-132.

887 MdS 443: "Haben eir ebensowohl auch eine Pflicht, welche *Religionspflicht* genannt wird, die nämlich >>der Erkenntnis aller unserer Pflichten *als (instar) göttlicher Gebote*<<. Aber dieses ist

De nuevo, hace falta ubicarse en el lugar trascendental adecuado para entender el origen de la legitimidad de este conjunto de deberes: no hay deberes hacia Dios en cuanto no conocemos su voluntad por la experiencia -al menos no dentro de la ética filosófica, sino solamente, en su caso, en una religión revelada- pero debemos aplicar la idea de Dios en un sentido práctico que abarca *todos nuestros deberes morales*.<sup>888</sup> La razón de esta perspectiva se ofrece en las conclusiones del tratado, donde Kant insiste en que una doctrina religiosa, entendida como doctrina de deberes hacia Dios, no se niega pero queda más allá de los límites formales de la filosofía moral.<sup>889</sup> Esta conclusión parece estar redactada pensando en la tradición y quizá en concreto en el sistema ético de Wolff, donde dichos deberes para con Dios se encontraban integrados en el cuerpo de la ciencia ética.<sup>890</sup> Kant reitera su negativa y explica por qué la tópica nos valida para ver todos los deberes *como si fueran divinos*:

El fundamento para que todos los deberes humanos deban pensarse de acuerdo con esta *forma* (conforme a su relación con una voluntad divina, dada *a priori*) es sólo lógico-subjetivo. No podemos hacernos intuir la obligación (la coacción moral) sin pensar con ello en *otro* y en su voluntad (de la que la razón universalmente legisladora es sólo el portavoz), es decir, Dios.<sup>891</sup>

---

nicht das Bewußtsein einer Pflicht *gegen Gott*."

888 Es interesante subrayar que ya en las *Lecciones* (337) se usa el término "anfibiología" para referirse precisamente a la confusión de quien no ve el culto como un medio para la verdadera religión moral y lo considera como un servicio inmediato a Dios.

889 En alguna nota de las *Reflexiones* pueden encontrarse cavilaciones kantianas al respecto; aún sin afirmar que no hay deberes directos con Dios, en estos apuntes Kant exploraba limitarlos a deberes pasivos internos. Cf. *Refl.* 7038.

890 Cf. ANDERSON, Georg, "Kants Metaphysik der Sitten – ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule", ed.cit., pp. 56-57. Por su parte, Kuehn remite más bien a Baumgarten, Cf. KUEHN, M., "Kant's *Metaphysics of Morals*: the History and Significance of its Deferral", en ed.cit., p. 17.

891 MdS 487: "Daß alle Menschenpflichten diesem *Formalen* (er Beziehung derselben auf einen

Así, la alteridad que, en el desarrollo de la *Tugendlehre*, se justificó por la división entre *homo noumenon* y *homo phaenomenon*, operativa en la propia idea de autolegislación y autoacción moral -y particularmente importante en la justificación de los deberes para con uno mismo y en el desarrollo de la teoría kantiana de la conciencia moral-, asume aquí la forma de un *como si fuera divino* del mandato de la ley<sup>892</sup>, asumiendo además que esta perspectiva tópica es necesaria dada nuestra constitución subjetiva, y legitimando que, en algún sentido, se piense en la conciencia moral en particular -y en nuestra disposición natural en general, reflejada en las precondiciones estéticas para la receptividad del deber- como *la voz de Dios en nosotros*.<sup>893</sup>

Ello no desautoriza la otra posición tópica desde la cual ha de evitarse el malentendido de concebir a Dios como un sujeto más de deberes recíprocos:

Este deber *con respecto a Dios* (propriadamente hablando, con respecto a la idea que nos forjamos de un ser semejante) es un deber del hombre hacia sí mismo, es decir, no es un deber objetivo, consistente en la obligación de prestar a otro determinados servicios, sino sólo un deber subjetivo de fortalecer el móvil moral en nuestra propia razón legisladora.<sup>894</sup>

---

göttlichen, *a priori* gegebenen Willen) gemäß gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjektiv-logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nötigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen *Anderen* und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nun der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken."

892 Una relativa aproximación a esta idea puede encontrarse ya en VzM 263.

893 Cf. Sobre esto SCHWARZ, G.: *Est Deus in nobis*, ed.cit. Rainer Friedrich apunta (*Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, ed.cit., p. 30, n. 141) que este *como si* no desdice del carácter interno de los deberes de virtud, en tanto lo *divino* desde esta perspectiva de la tópica trascendental es la obligatoriedad del mandato y no la ley en sí misma, cuyo fundamento es estrictamente la propia razón práctica.

894 MdS 487: "Allein diese Pflicht *in Ansehung* Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d.i. nicht objektive, die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen *Anderen*, sondern nur subjektive, zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft."

Deberes objetivos de culto a Dios puede haberlos en la religión revelada, admite Kant, en la cual Dios se da mediata o inmediatamente en la experiencia; sólo que ello queda fuera de los límites de la ética filosófica pura. La *Religión dentro de los límites de la mera razón* no es un tratado que se inserte ni en la ética filosófica-pura ni por tanto - paradójicamente- en la mera razón, sino que supone el tránsito (*Übergang*) entre la consideración filosófica y las doctrinas reveladas e "implica la *concordancia* de la razón pura práctica con ellas (que no la contradigan)".<sup>895</sup> Por ello, la *Religión* deberá enfrentar las paradojas que se apuntan hacia el final de la *Metafísica de las costumbres* -si puede haber justicia divina dado que la relación con Dios debe ser por amor, cómo pueden nuestras obras lesionar al ser divino, la necesidad de una víctima expiatoria inocente confrontada con la bondad del Creador, etcétera<sup>896</sup> - mientras que la *Doctrina de la virtud*, en tanto ética filosófica, tan sólo reafirma que esto sobrepasa sus límites.<sup>897</sup>

## 5. Metodología de la virtud

### 5.1 Introducción

Como ha escrito Barbara Herman, si se atiende con cuidado a los pasajes pertinentes, ha de reconocerse que Kant tiene mucho más que decir respecto a la educación moral de lo que se suele reconocer.<sup>898</sup> En concreto, la Doctrina ética del método de la *Tugendlehre* se ocupa de la adquisición de la virtud, y en ese sentido corresponde a las metodologías con las que Kant suele cerrar sus obras críticas, y más en concreto, resulta muy cercana

---

895 MdS 488: "...die *Übereinstimmung* der reinen praktischen Vernunft mit denselben (daß sie jener nicht widerstreiten) enthält..."

896 Cf. MdS 488-491.

897 Cf. MdS 491.

898 Cf. HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., p. 11.

a la metodología de KpV.<sup>899</sup> En esta última ya se aclara que una doctrina del método en sede práctica consiste en la exposición del "modo por el cual se puede procurar que las leyes de la razón pura práctica tengan *entrada* en el ánimo humano e *influjo* sobre sus máximas, i.e. el modo de hacer que la razón objetivamente práctica sea también *subjetivamente* práctica"<sup>900</sup>, pero también se reconoce que en ese libro sólo se han anotado las máximas más generales de una metodología moral<sup>901</sup>, lo cual hace entrever que la Doctrina del método de la MdS pretendería ser más precisa. En la doctrina del método de la segunda *Crítica* se menciona ya la necesidad de un catecismo moral, prefigurando lo que se realizaría hasta la *Metafísica de las costumbres*.<sup>902</sup>

El apartado en la *Doctrina de la virtud* se divide en dos partes: la didáctica ética -que explica cómo ha de enseñarse la virtud, en qué sentido la *Tugendlehre* es precisamente una *Lehre*, una doctrina, y propone a modo de ejemplo el fragmento de una propuesta de catecismo moral- y la ascética ética, que explica más bien las reglas y condiciones para el ejercicio de la virtud.

La didáctica se justifica, dice Kant, por el propio concepto de virtud, que implica el que ésta sea adquirida y no innata.<sup>903</sup> La virtud sólo puede ser entendida como un logro de la *Gesinnung* virtuosa y como fortaleza de ésta misma; como una moralidad interiorizada en máximas y constituyendo una *Denkungsart* adquirida libremente. Por

---

899 Sobre la *Methodenlehre* de KpV, Cf. KOPPER, Joachim, "Die Bedeutung der Methodenlehre", en *Kant's Metaphysik und Religionsphilosophie*, ed.cit., pp. 391-407, aunque no estoy seguro de estar del todo de acuerdo respecto a sus conclusiones sobre las intenciones de Kant en las doctrinas del método de cada una de las tres *Críticas*.

900 KpV 151: "wie man der Gesetzen der reinen praktischen Vernunft *Eingang* in das menschliche Gemüt, *Einfluß* auf die Maximen desselben verschaffen, d.i. Die objektiv-pratische Vernunft auch *subjektive* praktisch machen könne. "

901 Cf. KpV 161.

902 Cf. KpV 154.

903 Cf. MdS 477.

tanto, es obligatorio y posible enseñarla.<sup>904</sup>

Sin embargo, esta enseñanza es insuficiente en tanto se limite a representaciones del deber: por ello hace falta la ascética, que supone el ejercicio y el cultivo: "porque no se *puede* enseñada todo lo que se *quiere*, si previamente no se han probado y ejercitado las propias fuerzas".<sup>905</sup>

## **5.2 Didáctica ética: dogmática, dialógica, catequética y casuística**

Kant empieza por señalar que la doctrina de la virtud debe ser metódica y sistemática, para presentarla como ciencia.<sup>906</sup> Después expone las formas que su exposición puede asumir. En este punto hay algunas variantes terminológicas que trataré de aclarar:

a. Exposición acroamática o dogmática<sup>907</sup>, que es aquella en la que sólo habla el maestro y todos los demás son meros oyentes pasivos.

b. Exposición erotemática: aquella en la que el maestro plantea preguntas a los que son enseñados. Ésta puede tomar a su vez dos formas:

---

904 Si bien enseñarla (como hemos dicho arriba al discutir por qué la perfección moral de otro no puede ser nunca mi deber) no supone sustituir ni eliminar la rejecución activa en primera persona que el educando debe realizar para que dicho proceso educativo alcance fines auténticamente morales. Kant parece cavilar sobre esto en algunas de sus *Reflexiones* en las que evoca la problemática socrática sobre la posibilidad de la enseñanza de la virtud; cf. *Refl.* 6828, donde parece plantear el problema, y 7185, donde parece admitir que la virtud puede enseñarse siempre que se presuponga el sentimiento moral del educando y se proceda mediante preceptos, imitación y ejercicio permanente.

905 MdS 477: "...denn man *kann* nicht Alles sofort, was man *will*, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat..."

906 Cf. MdS 478.

907 Se le llama acroamática en MdS 478, en MdS 479 se le llama dogmática, aunque en A2, según acotan Cortina y Conill, aparece de nuevo la primera expresión. Para otros pasajes donde aparece la distinción entre acroamática y erotemática y las subdivisiones de ésta última, Cf. LOUDEN, R., *Kant's Impure Ethics*, ed.cit., p. 50.

b.1. Dialógica o socrática<sup>908</sup>: el maestro pregunta a la razón de los estudiantes, que por tanto, en principio, pueden a su vez preguntar y argumentar. Se desarrolla así la disposición para determinados conceptos con la propuesta de casos concretos que fortalecen la capacidad de juzgar. La raigambre socrática de esta forma de enseñanza es innegable: el docente procede como "partera de los pensamientos"<sup>909</sup>, y a su vez aprende cómo preguntar -Kant invoca el *docendo discimus* y sugiere que esta forma didáctica incita al maestro a un desarrollo propio en la reflexión y en la generación de *iudicia praevia* que conduzcan a nuevos pensamientos.<sup>910</sup>

b.2. Catequética: el maestro pregunta, no a la razón, sino a la memoria del oyente, que por tanto, no pregunta a su vez. Ha de contarse con expresiones precisas que puedan ser fácilmente memorizadas y que el maestro "obtiene metódicamente" del alumno.<sup>911</sup> Según Kant, ésta sería la forma didáctica más adecuada para el alumno que inicia, puesto que aunque en abstracto sería mejor usar el método dialógico-socrático, al inicio el discípulo no sabe siquiera cómo debe preguntar.<sup>912</sup> La necesidad inicial, pues, de la enseñanza catequética, explica por qué el filósofo se detiene en la utilidad de un "catecismo moral", entendido como "doctrina básica de todos los deberes de virtud"<sup>913</sup>, cuyo contenido puede desarrollarse a partir del entendimiento más

---

908 Se le llama dialógica en MdS 478, dialógico-socrática en MdS 479. Sobre la inspiración socrática de este ideal de formación dialógica de la facultad de juzgar, cf. también Ped. 477 y MUNZEL, G.F., *Kant's Conception of Moral Character*, ed.cit., p. 278 y 313-321.

909 MdS 478: "...die Hebamme seiner Gedanken..."

910 Cf. MdS 478.

911 Cf. MdS 479.

912 Ana Marta González subraya, con la *Pedagogía kantiana a la vista*, que el proyecto educativo de Kant no excluye cierto grado de "educación" mecánica siempre y cuando después se lleve a los hombres a aprender a pensar; cf. *Culture as Mediation*, ed.cit., p. 39.

913 MdS 479: "Grundlehre der Tugendpflichten".

ordinario y no ha de ser mezclado con el catecismo religioso, sino que debe precederle de modo separado -para evitar comprometer la pureza de los principios morales y de las propias creencias religiosas.<sup>914</sup>

Vale la pena subrayar, pues, que Kant propone iniciar la enseñanza moral con el método catequético<sup>915</sup> y no con el dogmático. Éste es meramente expositivo, mientras que el catequético, al menos en su forma, supone una participación más activa del discípulo y prepara mejor para que, en un segundo momento, se pase al método socrático-dialógico, que es el que fortalece la facultad de juzgar y por tanto propicia la aplicación correcta del criterio de la moralidad y el cumplimiento de los deberes de virtud. La propuesta kantiana de educación moral refuerza la idea de una ética de suyo intersubjetiva, en la que actuar de modo plenamente racional supone siempre insertarse en un coloquio racional con otros; es por ello que la formación dialógica -primero catequética, luego propiamente socrática- es privilegiada.<sup>916</sup> Cabe recordar aquí que en sus lecciones de Antropología, Kant enumera como una de las estrategias más efectivas para la moralización "la charla con amigos" sobre la moralidad, enfatizando la fecundidad moral de la amistad que expusimos en el capítulo anterior, pero sobre todo la utilidad

---

914 Cf. MdS 478-479, Cf. También MdS 486-491. Las *Lecciones de Pedagogía*, las cuales han de tomarse con la precaución debida al no ser un texto de primera mano de Kant aunque él las hubiese autorizado, señalan también que el método catequético es más adecuado para la exposición de la religión revelada, en tanto la ética exige más bien un método socrático, pero parecen admitir también que en ésta última se dé cierto uso al método catequético siempre y cuando la regla se las dé una metodología fundamentalmente socrática. Sobre el cuidado respecto al uso de las *Lecciones de Pedagogía* editadas por Rink, se puede cf. MUNZEL, F.G., *Kant's Conception of Moral Character*, ed.cit., p. 255 n.2, y sobre cómo la metodología de MdS puede servir como elemento de contraste y clave interpretativa para abordar la propia *Pedagogía* -lo mismo puede hacerse con la *Methodenlehre* de KpV-, cf. LOUDEN, R., *Kant's Impure Ethics*, ed.cit., p. 35.

915 Por ello es falso a la letra lo que afirma Allen Wood, en *Kant's Ethical Thought*, ed.cit., pp. 151-152, cuando sostiene que Kant rechaza del todo la educación catequética -ello podría decirse, quizá, de la dogmática- y defiende solamente una educación moral socrática -que sin duda es superior, pero que requiere de lo catequético como preparativo. Kant es mucho más consciente de lo imitativo de la naturaleza humana, sobre todo en las etapas tempranas de la formación del juicio, de lo que algunas exposiciones dejan entrever. Esto sí se señala, justamente respecto a estos pasajes de la *Doctrina de la virtud*, en LOUDEN, R., *Kant's Impure Ethics*, ed.cit., p. 49.

916 Cf. HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., p. 53.

reflexiva de la estimulación dialógica del pensamiento.<sup>917</sup> Lo mismo la *Crítica de la razón pura*, que destaca la utilidad de la discusión y del análisis de posiciones contradictorias para el perfeccionamiento de la razón.<sup>918</sup>

También en la *Crítica de la razón práctica* se dice que la Doctrina del método se propone "... hacer que el juicio según leyes morales sea una ocupación natural que acompañe todas nuestras acciones libres (...) hacer de él, por así decirlo, un hábito, y fortalecerlo preguntando..."<sup>919</sup>, afirmación que refuerza la centralidad de la educación dialógico-moral en Kant y reitera lo que hemos dicho en apartados precedentes respecto a la ambivalencia del término "hábito" en Kant, que es legítimamente usado en tanto *habitus libertatis*.

Que ése -la formación de la facultad del juicio para su ejercicio en sede moral- es el propósito de estas reflexiones didácticas lo confirma el que, hacia el final de este apartado, Kant hable de la necesidad de preguntas casuísticas<sup>920</sup> -éstas ya insertadas en el momento socrático de la enseñanza, evidentemente- y así justifique también retrospectivamente su inclusión en cada uno de los deberes de virtud expuestos en la *Tugendlehre*. Si bien Kant es impreciso en la terminología y llama a la casuística un momento de la "enseñanza moral catequética" -cuando, según la clasificación anterior,

---

917 Cf. *AP Mrongovius*, 113.

918 Cf. KrV A747 B775, cf. También GONZÁLEZ, Ana Marta, *Culture as Mediation*, ed.cit., p. 208.

919 KpV 159: "...zu tun, die Beurteilung nach moralischen Gesetzen zu einer natürlichen, alle unsere eigene sowohl als die Beobachtung fremder freier Handlungen begleitende Beschäftigung und gleichsam zur Gewohnheit zu machen, und sie zu schärefen, indem man vorerst fragt..."

920 Así lo subraya Enskat, quien insiste en que si se quiere comprender cómo funciona el juicio moral en Kant debe atenderse mucho más a los ejercicios casuísticos, Cf. "Autonomie und Humanität – Wie kategorische Imperative die Urteilskraft orientieren" en *Systematische Ethik mit Kant* (Baumgarten.-Held, eds.), Karl Alber, Freiburg-München, 2001, p.101. Sobre la casuística también se puede cf. O Neil: "Instituting Principles: Between Duty and Action", en *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, ed.cit., pp. 331-347 y MUNZEL, G.F., *Kant's Conception of Moral Character*, ed.cit., p. 318.

lo es más bien de la dialógica-, sí enfatiza que en la exposición de los casos a lo que se interpeta es al entendimiento de los educandos y por ello los problemas han de ser expuestos capciosamente (*verfängliche*):

No sólo porque éste es un modo de cultivar la *razón*, adecuado por lo común a la capacidad del que carece de educación (porque la razón puede decidir mucho más fácilmente en cuestiones que se refieren a lo que es el deber que en relación con las cuestiones especulativas), y por eso es el modo más conveniente de aguzar el entendimiento de la juventud en general: sino sobre todo porque forma parte de la naturaleza del hombre *amar* aquello que él, elaborándolo, ha convertido en ciencia (que conoce, por tanto); y de este modo, con tales ejercicios, se educa inadvertidamente al alumno en el *interés* por la moralidad.<sup>921</sup>

Muchos elementos de este pasaje merecen ser destacados: la reiteración de la mayor confianza en el *gemeiner Verstand* en cuestiones prácticas que en las especulativas, idea que se remonta por lo menos a la *Grundlegung*<sup>922</sup>; el énfasis en que el discípulo amará la doctrina de la virtud en tanto la elabore él mismo, elemento didáctico muy coherente con los ideales de autonomía de la ética kantiana y con su propuesta de formación de las capacidades reflexivas del juicio, el amor a esta doctrina como incentivo moral subordinado y el uso técnico -ya comentado- del concepto de *interés*.

---

921 MdS 483-484: "Nicht allein, daß dieses eine der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene Kultur der *Vernunft* ist (weil diese in Fragen die, was Pflicht ist, betreffen, wit leichter entscheiden kann, als in Ansehung der spekulativen) und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste Art ist: sondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu *lieben*, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiß) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Übungen unvermerkt in das *Interesse* der Sittlichkeit gesogen wird."

922 Cf. GMS 391.

Ante todo, queda justificado el que Kant haya incluido, en la exposición de todos y cada uno de los deberes de virtud -incluso los perfectos o negativos, tanto con uno mismo como para con los demás- ese apartado de preguntas casuísticas en el cual no todas las cuestiones planteadas parecen sugerir una dirección resolutive y hasta se encuentran casos de auténtica perplejidad moral.<sup>923</sup> La idea es formar a la facultad del juicio no solamente para que pueda juzgar en un campo deliberativo que ya le sea familiar, sino para que también pueda juzgar frente a nuevas circunstancias morales; Kant muestra este interés por la flexibilidad y capacidad de innovación en el juicio moral cuando se distancia de una teoría mecánica de los hábitos (que ya hemos visto, atribuye equivocadamente a Aristóteles) por ser ésta incapaz de reaccionar ante nuevas circunstancias de relevancia práctico-moral. El método catequético-dialógico, al insertar al discípulo en la lógica del dar y pedir razones morales y al plantearle las cuestiones casuísticas, fomenta la atención a los posibles cambios en las circunstancias de relevancia moral y protege de un cierto "aburguesamiento" o sedimentación de conductas asimiladas acríticamente.<sup>924</sup> Si bien las preguntas casuísticas no son parte del sistema, sino escolios suyos, y su función se corresponde con la didáctica ética aunque se incluya en la doctrina de los elementos, su importancia para hacer progresar la facultad de juicio está fuera de toda duda para Kant.<sup>925</sup>

El orden educativo aquí expuesto -de la erotemática catequética a la erotemática

---

923 Como se ha visto a lo largo de este trabajo, Kant no deja las preguntas de la casuística "abiertas" en todos los casos: en varios de ellos ofrece indicaciones al menos para su resolución. W.I. Matson ha insistido en que uno puede estar en desacuerdo con las resoluciones a la casuística que Kant ofrece (él en concreto, sin ocuparse de la *Tugendlehre*, critica el argumento contra el suicidio en GMS y los argumentos contra la mentira en *Über ein vermeintes Recht...* como contraintuitivos) y sin embargo, la teoría moral no tiene porque ser arrastrada con las conclusiones de algunos casos en particular. Cf. "Kant as a Casuist", en *Journal of Philosophy*, LI, 1954, pp. 855-860.

924 Cf. HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., p. 109.

925 Cf. MdS 411. Sobre el lugar de la casuística en la formación del juicio, Cf. LOUDEN, R., *Kant's Impure Ethics*, ed.cit., p. 52. Sobre cómo la casuística ayuda a formar la facultad del juicio en su uso moral y cómo ello se asemeja a las funciones de la *phronesis* según Aristóteles, Cf. WOOD, Allen, "Kant and agent-oriented Ethics", en *Perfecting Virtue*, ed.cit., p.79.

dialógica, que incorpora la casuística- es también el que Barbara Herman encuentra entre las distintas metodologías didácticas propuestas por Kant, aunque ella agrega algunos otros elementos.<sup>926</sup> La educación moral, pues, debe comenzar con la memorización de las reglas pero va moviéndose progresivamente hacia la formación de la facultad de juzgar mediante el diálogo y el examen interpersonal: las reglas aprendidas no son más lecciones memorísticas, sino criterios orientativos del juicio, y se profundiza en la racionalidad que las sustenta.<sup>927</sup>

Kant hace dos observaciones más antes de pasar al análisis de la ascética moral; una, referida al maestro como ejemplo de los alumnos, y después la presentación de un fragmento de catecismo moral. Haré algunas acotaciones al contenido de este fragmento de catecismo moral hacia el final del capítulo -después incluso de tratar la ascética-, por lo que no ingreso a ese tema justo ahora.

Respecto al ejemplo, éste es tratado por Kant como el medio experimental o técnico para educar en la virtud. Primero, siguiendo una nota del propio filósofo de Königsberg, habría que distinguir entre ejemplo como *Beispiel* y como *Exempel*:

La palabra alemana *Beispiel* (ejemplo), que se usa comúnmente en lugar de *Exempel* (ejemplo) como si fuera equivalente, no significa lo mismo que ella.

Tomar como ejemplo (*Exempel*) y citar un ejemplo (*Beispiel*) para que se

---

926 Cf. HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., pp. 131ss. La autora expone que primero la educación moral debe ser catequética, para dejar claro el motivo del deber; luego, erotética, enseñando a distinguir la virtud real de la falsa y a asumir el motivo del deber en toa su fuerza, rechazando las pretensiones de validez de los incentivos no morales. Así se ejercita el juicio moral. Finalmente -y esto es lo que agrega Herman, en lo que va más allá de lo propuesto por Kant explícitamente en la metodología de la virtud- la educación moral tiene que ofrecer herramientas para la formación de una "comunidad de juicio moral" y de instituciones que promuevan los fines obligatorios; asimismo, hacen falta herramientas críticas para el continuo perfeccionamiento de dichas instituciones, y la formación de un espíritu de participación político-jurídica que favorezca la dinámica de "sociable insociabilidad" que genera, progresivamente, las condiciones para un mundo moralmente mejor.

927 Cf. HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., p. 116.

entienda una expresión son conceptos totalmente distintos. El ejemplo (*Exempel*) es un caso particular de una regla *práctica*, en la medida en que ésta muestra si una acción es o no factible. En cambio, un ejemplo (*Beispiel*) es sólo lo particular (*concretum*) representado como contenido en lo universal según conceptos (*abstractum*) y la exposición meramente teórica de un concepto.<sup>928</sup>

Como bien señala Louden<sup>929</sup>, el propio Kant -incluso en la misma *Doctrina de la virtud*- no se atiene a esta distinción terminológica y usa muchas veces el término *Beispiel* en coordenadas propiamente prácticas. Ello ocurre incluso cuando dice que el que el maestro "se conduzca de modo ejemplar"<sup>930</sup> es el elemento técnico para mostrar al alumno que el deber es realizable.<sup>931</sup> Kant parte de la constatación antropológica de la tendencia a la imitación (*Nachahmung*) y por tanto, de su uso educativo: "La imitación es para el hombre todavía inculto la primera determinación de la voluntad para aceptar máximas que adopta en lo sucesivo."<sup>932</sup>

---

928 Mds 480n.: "*Beispiel*, ein deutsches Wort, was man gemeinlich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein *Exempel* nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer *praktischen* Regel, sofern diese die Tunlichkeit oder Untunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere (*concretum*) als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (*abstractum*) enthalten vorgestellt, und bloß theoretische Darstellung eines Begriffs."

929 Cf. LOUDEN, Robert, "Making the Law visible: the Role of Examples in Kant's Ethics", en *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., p. 75, n. 16.

930 Mds 479: "das gute *Beispiel* an dem Lehrer selbst (von exemplarischer Führung zu sein)..."

931 Este captar la factibilidad del deber a través de un *Exempel* es una prestación de la facultad de juzgar en su uso reflexionante, tal como apunta TORRALBA, José Ma., *Libertad, objeto práctico y acción*, ed.cit., p. 360.

932 Mds 479: "Nachahmung ist dem noch ungebildeten Menschen die erste Willensbestimmung zu Annehmung von Maximen, die er sich in der Folge macht." Por ello Louden destaca que, tanto en la *Doctrina del método de la Metafísica de las costumbres* como en la de la *Crítica de la razón práctica*, se reconoce la necesidad de hacer perceptible la moral antes de empezar con el ejercicio del propio juicio en temas morales. Cf. *Kant's Impure Ethics*, ed.cit, p. 49.

El uso del ejemplo entendido como propuesta de un modelo a imitar es, sin embargo, muy limitado, como ya se había indicado desde la *Grundlegung*.<sup>933</sup> Para juzgar el ejemplo ha de contarse con un parámetro preexistente, por lo que el ejemplo mismo no sirve como criterio de moralidad.<sup>934</sup> Además, ello no sería consistente con la búsqueda de autonomía. Puesto que el ejemplo determina máximas de acción conforme al deber pero no aun *por el deber*, y por ello como estrategia didáctica adolece de lo mismo que Kant imputa -de una manera que ya revisamos críticamente- a la teoría aristotélica del hábito: interpela a la *Sinnesart*, no a la *Denkungsart*, supone establecer una inclinación que no procede directamente de la autonomía subjetiva de la razón práctica y por ello implicaría una cierta rigidez y un cierto automatismo que le impedirían constituir máximas de virtud.<sup>935</sup> Además, esperar que el ejemplo práctico sea lo que mueva al educando al actuar virtuoso corre el riesgo de generar las pasiones competitivas que justamente fueron prohibidas como vicios en el tratamiento de los deberes con los demás: envidia y arrogancia, por ejemplo. Kant sabe de la violencia implícita en la imitación y comparación entre seres humanos y de sus efectos subjetivos disruptivos para la moral:

El educador no dirá a su alumno travieso: ¡toma ejemplo de ese buen muchacho (ordenado y aplicado)! Porque esto sólo le servirá como motivo para odiarle, ya que por su culpa queda en un lugar desfavorable.<sup>936</sup>

---

933 Cf. GMS 406-408: la ética no se puede derivar (*entlehen*) de los ejemplos. La misma limitación se recoge en *Refl.* 6898. Cf. Al respecto PATON, H.J., *The Categorical Imperative*, ed.cit., p. 25.

934 Cf. LOUDEN, Robert, "Making the Law visible: the Role of Examples in Kant's Ethics", en ed.cit., p. 64, donde se indica que tal prevención frente al uso de ejemplos es socrático y se remite a *Eutidemo*, 5d. Sobre la utilidad moral limitada de los ejemplos, se puede también cf. VzM 332-334.

935 Cf. MdS 479-480.

936 MdS 480: "Daher wird der Erzieher seinem verunarteten Lehrling nicht sagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleißigen) Knaben! Denn das wird jenem nur zur Ursache dienen, diesen zu haßen, weil er durch ihn in ein nachteiliges Licht gestellt wird." La misma idea se expone en VzM 359, 437. Sobre estas "pasiones" propias de la insociable sociabilidad, Cf. SHERMAN, Nancy, *Making a Necessity of Virtue*, ed.cit., p. 266.

De hecho, es este tipo de comparaciones entre seres humanos lo que genera la *insociable sociabilidad*, y como hemos visto, en ellas radica la *ratio* de los vicios que afectan las relaciones intersubjetivas.<sup>937</sup> Por ello, Kant limita la aplicabilidad de los ejemplos prácticos a la constatación de la factibilidad del deber: "El buen ejemplo (la conducta ejemplar) no debe servir como modelo, sino sólo como prueba de que lo prescrito por el deber es factible"<sup>938</sup>, pero en términos de contenido de la perfección moral, ningún ser humano debe ser presentado como modelo, sino la ley moral misma:

Lo que propociona al maestro el canon infalible de su educación no es la comparación con algún otro hombre (tal como es), sino la comparación con la idea (de la humanidad) de cómo debe ser, por tanto, con la ley.<sup>939</sup>

El uso de ejemplos no debe, pues, fomentar comparaciones con otros seres humanos: la comparación de suyo atentaría contra la dignidad, que es precisamente un valor *absoluto*, es decir, incomparable. Herman subraya que enseñar a los niños a percibir su valor como fines en sí mismos y no en términos comparativos respecto a los demás influye también en la idea de felicidad que puedan formar para sí en el futuro, que siguiendo a Kant, justamente, por indeterminada, es especialmente susceptible ante todo tipo de influencias.<sup>940</sup> Como explica muy bien Rivera, la virtud supone el valor de tratar a los demás seres humanos como iguales, sin pretender superioridad ni temer un trato e

---

937 Este punto, y en concreto el último texto citado, son muy aprovechados, como era de esperarse, por Allen Wood, que es el principal defensor de la interpretación "social" del mal en Kant, como hemos visto. Cf. WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 156.

938 MdS 480: "Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Tunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen." A esto Louden le llama una prueba en sentido antropológico, Cf. LOUDEN, Robert, "Making the Law visible: the Role of Examples in Kant's Ethics", en ed.cit., p.73.

939 MdS 480:"Also nicht die Vergleichung mit irgend einem anderen Menschen (wie er ist), sondern mit der Idee (der Menschheit), wie er sein soll, also mit der Gesetz, muß dem Lehrer das nie fehlende Richtmaß seiner Erziehung and die Hand geben."

940 Cf. HERMAN, *Moral Literacy*, ed.cit., p. 198.

inferioridad; en buena medida, las máximas malas -las que subordinan la ley moral al egoísmo- surgen de la facilidad con la que nos comparamos con las otras personas con criterios contingentes, en lugar de medir nuestro valor frente a la ley moral.<sup>941</sup>

En resumen, y como afirma Louden<sup>942</sup>, el uso de los ejemplos en sede moral no debe ser nunca fundacional, sino meramente técnico y antropológico, en el sentido en que no son criterio de moralidad sino de factibilidad del deber y sólo se aprovecha la tendencia natural del hombre a imitar en un primer momento, para formar después la capacidad de juzgar del discípulo y motivarle a usarla de modo autónomo. Es por ello que en KrV se habla del ejemplo como de una "andadera" o ayuda prostática del poder de juzgar.<sup>943</sup>

### 5.3 Ascética ética

Baxley ha sugerido que el apartado completo sobre ascética hacia el final de la *Doctrina de la virtud* podría ser una respuesta a las conocidas críticas de Schiller hacia Kant en *De la dignidad y la gracia*.<sup>944</sup> Al rechazo schilleriano de un cumplimiento "triste" o insensible del deber, opuesto radicalmente a toda inclinación y placer y desprovisto de las "gracias" entendidas como elementos estéticos que surgen de la reconciliación entre naturaleza y libertad, Kant opondría esta consideración de dos disposiciones del ánimo,

---

941 Cf. RIVERA, Faviola, *Virtud y justicia en Kant*, ed.cit., p. 143.

942 Cf. LOUDEN, Robert, "Making the Law visible: the Role of Examples in Kant's Ethics", en ed.cit., pp. 79-80.

943 Cf. KrV A134 B174.

944 Cf. BAXLEY, A.M., *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, ed.cit., p.104. Así lee este pasaje también Allen Wood, Cf. "Kant and agent-oriented Ethics", en *Perfecting Virtue*, ed.cit., p. 80. Cf. también ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 182, donde se resumen las posibles respuestas que Kant ofrecería a Schiller en sus obras tardías: si en KpV hay una respuesta implícita a Schiller en la crítica al fanatismo moral, en *Tugendlehre* le responde mostrando la interacción del aspecto afectivo del agente moral con el motivo del deber y enfatizando en la ascética la alegría que acompaña a la virtud, en la *Religión en los límites de la mera razón*, le respondería más bien en un tono conciliatorio, afirmando que las diferencias radican más bien en el modo de exposición.

la valentía y la alegría, que deben acompañar el ejercicio de la virtud.<sup>945</sup> En efecto, las reglas del *exercitiorum virtutis* en Kant suponen que:

Lo que no se hace con placer, sino sólo como servidumbre, carece de valor interno para aquel que obedece su deber con ello, y no se lo ama, sino que se evita en lo posible la ocasión de practicarlo (...) Tiene que añadirse algo que procure un agradable disfrute de la vida y sea, sin embargo, únicamente moral. Este algo es el corazón siempre alegre según la idea del virtuoso *Epicuro*. Porque ¿quién debería tener más motivos para tener un ánimo alegre y no ver como un deber adoptar una disposición de ánimo gozosa y convertirla en habitual, sino el que es consciente de no haber transgredido deliberadamente el deber y está seguro de no caer en ello?<sup>946</sup>

Baxley comenta esta loa a Epicuro<sup>947</sup>, e insiste en que este carácter alegre del cumplimiento del deber por parte del sujeto moral kantiano demuestra que la virtud en Kant es mucho más que la mera continencia aristotélica.<sup>948</sup> Ha de insistirse en que el

---

945 Nancy Sherman, en cambio, insiste en que esta "alegría del deber" le habría llegado a Kant vía el Pietismo, Cf. SHERMAN, Nancy, *Making a Necessity of Virtue*, ed.cit., p. 124.

946 Mds 484-485 : "Was man aber nicht mit Lust, sondern bloß als Frohndienst tut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Wert und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung soviel möglich geflohen (...) Es muß etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch bloß moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften *Epikur*. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben, frohen Muts zu sein und nicht darin selbst eine Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemütsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsätzlichen Übertretung bewußt und, wegen des Verfalls in eine solche, gesichert ist." Esta misma referencia respecto al "corazón alegre" que defendió Epicuro aparece en *Refl.* 6616 y 6831. En las *Reflexiones* se insiste en que este tipo de "alegría moral" puede ser más grande que la nacida del egoísmo y en que el bien ha de hacerse siempre con gusto, cf. 6964 y 6989.

947 A quien ya Kant defendía en sus *Lecciones* (250), argumentando que históricamente se malinterpretó su doctrina de la satisfacción interior y el corazón alegre.

948 Cf. BAXLEY, A.M., *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, ed.cit., pp. 102 y 103. El mismo punto lo subrayan ENGSTROM, S., "The Inner Freedom of Virtue", en *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, ed.cit., pp. 307 y 314 y WOOD, A., *Kantian Ethics*, ed.cit., p. 150. También Grenberg señala que el ideal de hombre virtuoso en Kant va más allá de la continencia

origen de esta alegría es propiamente el cumplimiento del deber por el deber mismo, por lo que ésta está derivada de la observancia de la ley moral pero no representa su finalidad, como podría malinterpretarse según algunas corrientes éticas que ponen como fin y/o como criterio de la acción buena la propia consecución del contenido moral.<sup>949</sup>

También cabe subrayar que, en un apartado titulado "ascética ética", Kant insista en el carácter alegre del virtuoso y reafirme su oposición a lo que él llama "ascética monástica" (*Mönschasketik*), que es la de aquellos que, sin arrepentimiento (*ohne bereuen*) buscan sólo la expiación de las faltas, máxima que, según Kant, "no puede

---

aristotélica, aunque no pueda alcanzar la perfección moral que supondría estar al margen de cualquier tentación de transgresión del deber. Cf. GRENBERG, Jeanine, "What is the Enemy of Virtue?", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, ed.cit., pp. 167-169. Y lo mismo sugiere WOOD, Allen, "Kant and agent-oriented Ethics", en *Perfecting Virtue*, ed.cit., p. 75. Por su parte, como la misma Baxley apunta (Cf. p. 74), Korsgaard piensa que Kant equipara virtud y continencia, aunque no lo critica por ello, Cf. KORSGAARD, "From Duty and For the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action," en *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, ed. Stephen Engstrom and Jennifer Whiting, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 223. Baxley comenta (Cf. pp. 80-81) cómo Kant no puede admitir, desde las coordenadas de su comprensión de la naturaleza humana, el ideal antiguo de una perfección moral alcanzable en esta vida, en el cual -como el *spoudaios* aristotélico- se presume que no hay tentaciones ni inclinación alguna para transgredir el deber, y por tanto éste no es visto como coactivo en el más mínimo grado. Considerar dicho ideal alcanzable en esta vida, supondría para Kant -según Baxley- un riesgo de autoengaño y una confusión entre la voluntad humana capaz de virtud y la voluntad divina. Así, esta autora establece la siguiente tipología moral kantiana: 1. Santidad de la voluntad – aquella que no tiene una naturaleza sensible -como el caso de la voluntad divina- o, aunque la tenga, no tiene una propensión al mal (como sería el caso de una voluntad finita perfectamente santa), 2. Virtud, que es la fortaleza que tiene quien enfrenta exitosamente la propensión al mal y no está seriamente tentado a transgredir la ley moral; consigue seguirla alegremente y ha formado sus sentimientos y afectividad para propiciar la acción por deber; 3. Continencia, que es la disposición de quien maneja imperfectamente su propia propensión al mal, pero se resiste a ella en general; 4. Incontinencia o debilidad de la voluntad, que es la de quien sucumbe a la tentación aunque la identifica como tal desde un juicio moral correcto, y 5. Vicio, que es el estado en el cual se encuentra quien genera y sigue máximas moralmente malas -aunque, dado el carácter de autoengaño del mal radical, las tiene por buenas, en tanto no es una voluntad diabólica que siga al mal en cuanto mal. Esta tipificación moral de Baxley me parece admisible, aunque no se corresponde exactamente con la terminología kantiana ni con los grados de mal que antes hemos revisado siguiendo a la *Religión*. Para revisar el tipo moral del hombre continente en Aristóteles, Cf. EN 11521a. Para otro enfoque de en qué sentido Kant es menos "optimista" que Aristóteles respecto a la perfección moral, Cf. SHERMAN, N., *Making a Necessity of Virtue*, ed.cit., p. 136.

949 Esto lo aclara convenientemente BECK, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, ed.cit., p. 216.

producir la alegría que acompaña la virtud, sino que siempre se realiza con un secreto odio contra el mandato de la virtud."<sup>950</sup>

La alegría de una ascética bien entendida, piensa Kant, surge de la recuperación de la libertad interna, misma que se reconquista bajo el principio estoico de soportar los males contingentes y abstenerse de deleites superfluos (*assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae*).<sup>951</sup> Esta ascética es calificada por Kant, siguiendo la célebre analogía platónica del *Gorgias*, como una *dietética* (*Diätetik*) y una *gimnástica* (*Gymnastik*) éticas.<sup>952</sup> El alcanzar, a través de ellas, la alegría que acompaña a la virtud, es algo meritorio y ejemplar.<sup>953</sup> Aún así, esta alegría es un signo o marca de la virtud (*Zeichen*) y por tanto un índice de éxito al menos relativo en la ascética que nos conduce a dicha virtud, pero no es algo esencialmente constitutivo de ella, por lo que la diferencia con las *gracias* schillerianas parece mantenerse.<sup>954</sup>

#### 5.4 El "Fragmento de un catecismo moral"

Como ya he dicho, la conveniencia de un catecismo moral para ejercitar el juicio de los educandos y así dirigirlos hacia la rectitud la señala Kant ya desde la *Crítica de la razón práctica*.<sup>955</sup> Si bien el "Fragmento de un catecismo moral" que Kant ofrece a modo de

---

950 MdS 485: "...kann auch den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Haß gegen das Tugendgebot stattfinden."

951 Cf. Horacio, *Ep.* I,1, 60s, según n.2 en la edición de Cortina en MdS 484-485.

952 Cf. MdS 485; cf. la analogía de la filosofía y la política como artes de cuidado del alma con la gimnasia y la dietética como artes del cuidado del cuerpo en *Gorgias*, 462d-465d.

953 Cf. MdS 485.

954 Cf. ALLISON, H., *Kant's Theory of Freedom*, ed.cit., p. 182 y BAXLEY, A.M., *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, ed.cit., p.103.

955 Cf. KpV 154. Se apunta esta misma necesidad en Ped. 495. En las *Reflexiones*, aparece un esbozo del catecismo moral de MdS (un esbozo datado en la fase omega, es decir, aproximadamente en la misma época de la publicación de las dos partes de la *Metaphysik der Sitten*). Dicho esbozo muestra el mismo proceder argumentativo del fragmento catequético publicado (se pregunta al alumno por la felicidad, por las condiciones para ser digno de ella, por la ley moral y por el deber, aunque no se desarrolla hasta el punto del argumento de la existencia de Dios). Cf. *Refl.* 7315. Sobre

ejemplo de la didáctica ética al final de la *Doctrina de la virtud*, corresponde, en tanto catequético, a la metodología didáctica antes enumerada como (b.1), el texto contiene elementos propios de (b.2), del método dialógico-socrático. Desde el inicio, Kant señala que el maestro "pregunta a la razón de su alumno lo que quiere enseñarle"<sup>956</sup>, y después reitera que en caso de que el discípulo no sepa responder a una pregunta, el maestro debe guiar *su razón*.<sup>957</sup> Si éste se tratara de un ejercicio meramente catequético, sería del todo memorístico. En cambio, las respuestas del alumno aquí idealizado no son meras repeticiones de fórmulas o definiciones morales, sino que contienen un elemento reflexivo que sugiere que Kant está ejemplificando a la vez aquí varias de las estrategias didácticas clasificadas anteriormente.<sup>958</sup>

El argumento que se expone en esta ilustración catequética es una síntesis de la ética kantiana, partiendo de una definición de la felicidad como aquel estado en el que todos los deseos del agente son satisfechos, y mostrando -de manera similar a como se hace en la *Grundlegung* con el argumento del espectador imparcial<sup>959</sup>- que la conciencia moral del discípulo no admitiría un reparto de la felicidad indiferente al valor y los méritos morales.<sup>960</sup> El criterio de este merecimiento es la razón misma, que exige al alumno limitar y superar las inclinaciones. Reiterando la confianza en el entendimiento común en lo que se refiere a los deberes, o -lo que es equivalente-, la confianza en la conciencia moral de cualquier agente no cultivado, el catecismo kantiano enfrenta al alumno a la pregunta por la moralidad de la mentira. La respuesta es particularmente relevante para enfatizar uno de los puntos que hemos intentado dejar claros en este

---

el papel del catecismo moral en la formación del juicio, Cf. LOUDEN, R., *Kant's Impure Ethics*, ed.cit., p. 25.

956 MdS 480: "...fragt der Vernunft seines Schülers".

957 Cf. MdS 480.

958 Lo cual no supone que, como material de enseñanza moral, el Catecismo no pueda ser utilizado de un modo puramente catequético, dialógico o incluso dogmático.

959 Cf. GMS 393.

960 Cf. MdS 480-481.

trabajo:

El alumno: No debo mentir; por grande que sea la ventaja que se siga para mí y para mi amigo. Mentir es una *infamia* y hace al hombre *indigno* de ser feliz.- Aquí hay una coacción incondicionada, ejercida por un mandato (o prohibición) de la razón, que tengo que obedecer, y ante el que todas mis inclinaciones tienen que enmudecer.<sup>961</sup>

Además de reforzar la idea -que ya desarrollamos en capítulos anteriores- de la centralidad de la prohibición de la mentira en el pensamiento ético kantiano, este pasaje fortalece la propuesta interpretativa que hemos propuesto respecto al deber de veracidad, al llamar a la mentira *infamia* (*niederträchtig*), término que, como hemos tratado de demostrar, connota en la exposición de la *Doctrina de la virtud* el carácter vicioso del autoengaño y la autocomplacencia, últimas consecuencias de la máxima de la mentira y explicación posible de que ésta sea considerada un atentado a los deberes con uno mismo y no a los deberes con los demás.

El diálogo catequético continúa precisando que la necesidad de actuar conforme a la razón se llama deber y que en su cumplimiento radica la condición para ser digno de la felicidad. El alumno, sin embargo, reconoce reflexivamente que este merecimiento no funda de suyo la certeza de participar de hecho de la felicidad:

...porque no siempre está en nuestro poder conseguirla y tampoco el curso de la naturaleza se orienta por sí mismo por el mérito, sino que la dicha de la vida (nuestro bienestar en general) depende de circunstancias que no están,

---

961 MdS 481: "S. Ich soll nocht lügen, der Vorteil für mich und meinen Freund mag so groß sein, wie er immer wolle. Lügen ist *niederträchtig* und macht den Menschen *unwürdig*, glücklich zu sein. - Hier ist eine unbedingte Nötigung durch ein Vernunftgebot (oder Verbot), dem ich gehorchen muß: wogegen alle meine Neigungen verstummen müssen."

con mucho, en poder del hombre. De ahí que nuestra felicidad siga siendo sólo un deseo, que no puede convertirse nunca en esperanza si no interviene algún otro poder.<sup>962</sup>

Así, se introduce en este fragmento didáctico una versión resumida y simplificada del postulado de la razón práctica relativo a la existencia de Dios tal como se le propone en KpV.<sup>963</sup> Dios ha de existir para realizar la síntesis entre virtud y felicidad que la razón exige y que un espectador imparcial -tanto como la conciencia moral del educando- reconoce como necesaria. Lo curioso en el "Fragmento de un catecismo moral" es que la argumentación del postulado parece apuntalada por la relativa admisión de un cierto argumento cosmológico o de una cierta "teología natural", que Kant pone en boca del discípulo como corolario a la aceptación de la necesidad práctica de la existencia de Dios:

En las obras de la naturaleza que podemos examinar vemos una sabiduría tan amplia y profunda, que sólo podemos explicárnosla por el arte inefable de un creador del mundo, del que también tenemos razones para esperar un gobierno no menos sabio en lo que concierne al orden moral, en el que sin duda consiste el supremo adorno del mundo: es decir, que si no nos hacemos *indignos de la felicidad* violando nuestro deber, podemos esperar también *participar* en ella.<sup>964</sup>

---

962 MdS 482: "...denn es steht nicht immer in unserem Vermögen, sie uns zu verschaffen, und der Lauf der Natur richtet sich auch nicht so von selbst nach dem Verdienst, sondern das Glück des Lebens (unsere Wohlfahrt überhaupt) hängt vom Umständen ab, die bei weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind. Also bleibt unsere Glückseligkeit immer nur ein Wunsch, ohne daß, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieser jemals Hoffnung werden kann."

963 Cf. KpV 132-134.

964 MdS 482: "...denn wir sehen an dem Werken der Natur, die wir beurteilen können, so ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders als durch eine unaussprechlich große Kunst eines Weltschöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die sittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu

Si bien esta admisión de cierta "teología natural" se pone en boca del discípulo y puede representar un momento imperfecto en la profundización de la enseñanza moral, puede también entenderse como una confirmación del juicio teleológico exigido como necesario en KU<sup>965</sup>, y como la aceptación limitada por parte de Kant de este tipo de argumentación teológica. Lewis White Beck afirma, de hecho, que en este fragmento catequético se puede encontrar la última versión kantiana del argumento para demostrar la existencia de Dios y subraya que es teleológico<sup>966</sup>; me parece que, de hecho, es un argumento moral-teleológico, en ese orden, si se sigue con cuidado el razonamiento expuesto en el fragmento.<sup>967</sup>

Finalmente, Kant recuerda que la catequesis ha de abarcar "todos los artículos de la virtud y el vicio"<sup>968</sup> y que no ha de mezclar la argumentación didáctica con la persuasión a través de ventajas o desventajas pragmáticas que puedan seguirse de una conducta conforme al deber o contraria a ella, "ya que entonces desaparece la nobleza del hombre en su propia conciencia y se vende por un precio, el precio que le ofrecen las inclinaciones engañosas".<sup>969</sup> También apunta que este tipo de enseñanza ha de desarrollarse en consideración de la diversidad de edades, sexo y posición<sup>970</sup> y que al término de la misma ha de insistirse al educando en que ninguna adversidad puede quitarle la conciencia de su capacidad para el cumplimiento del deber. Así, del mismo

---

versprechen Ursache haben: nämlich, daß, wenn wir uns nicht selbst der *Glückseligkeit unwürdig* machen, welches durch Übertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer *teilhaftig* zu werden."

965 Cf. KU 459-485.

966 Cf. BECK, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, ed.cit., p. 277.

967 Sobre cómo el argumento de la "teología física" es compatible con el propiamente moral de los postulados de KpV, cf. HIMMELMANN, Beatrix, *Kants Begriff des Glucks*, ed.cit., pp. 220-221.

968 MdS 482: "alle Artikel der Tugend und des Lasters durchgeführt werden muß"

969 MdS 483: "... da dann der Adel des Menschen in seinem eigenen Bewußtsein verschwindet, und er für einen Preis feil ist und zu Kauf steht, den ihm verführerische Neigungen anbieten."

970 Cf. MdS 483.

modo en que se había insistido en ello en la *Crítica de la razón práctica*<sup>971</sup>, se insiste en la *Doctrina de la virtud* en el sentimiento de elevación que supone para el ser humano el reconocerse capaz de cumplir la ley moral:

El hecho mismo de lo inconcebible en este autoconocimiento tiene que conferir al alma una elevación, que la estimule a observar rigurosamente su deber tanto más intensamente cuanto más se le combata.<sup>972</sup>

---

971 Cf. la conclusión de KpV (151-153).

972 MdS 483: "Selbst die Unbegreiflichkeit in diesem Selbsterkenntnis der Seele eine Erhebung geben [muß], die sie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur desto stärker belebt, je mehr sie angefochten wird."

## Conclusiones

Una de las ideas que quiero dejar sugeridas, al finalizar este estudio monográfico de la Doctrina de la virtud, es que resultaría más fecundo leer la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, a la luz de esta segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*. La lectura integral del sistema moral kantiano -no sólo de su propedéutica o del planteamiento de su principio como *principium diiudicationis* y *executionis*- desarticula contundentemente muchas de las objeciones que usualmente se plantean a la ética de Kant: el supuesto formalismo, la pretendida incapacidad para dar hacerse cargo de las consecuencias de la acción, la oposición radical al aspecto afectivo o a la necesaria parcialidad en la deliberación moral, etcétera.

Este trabajo ha mostrado que dicha interpretación integral de la ética kantiana desactiva la mayor parte de las objeciones a las que nos hemos referido. Se ha demostrado también que es conveniente tratar todas estas obras buscando la mayor coherencia y unidad posibles entre sus planteamientos: hablar de una supuesta regresión kantiana a una moral precrítica no solamente carece de suficiente apoyo textual sino que revela una incomprensión de fondo del propio proyecto del pensador de Königsberg. Superadas algunas dificultades menores respecto a la composición de la *Metafísica de las costumbres*, esta obra no sólo es consistente con el resto, sino que se presenta como la cumbre del magnífico itinerario kantiano hacia una comprensión de la moral como un sistema de deberes, de fines y de virtudes.

En el primer apartado de este trabajo señalé que en la Introducción general a la *Metaphysik der Sitten* y en algunos pasajes de la introducción particular a la *Tugendlehre*, se ofrecen los rudimentos de una teoría kantiana de la acción,

estrictamente teleológica -tanto al nivel de las máximas concretas de acción como al nivel de la misma razón pura, que también tiene su *interés* propio-; y que, por tanto, una vez aplicado el imperativo categórico como principio de determinación moral, pueden establecerse *finés que son deberes*, fines obligatorios. Me ocupé también de la estructura de las máximas como principio subjetivo de la acción, lo que llamé una unidad semántica mínima en la inteligibilidad del actuar, y ante todo traté de demostrar que la ética kantiana no está indefensa ante el problema de la posible manipulación o defectuosa formulación de una máxima; por el contrario, si se considera que la máxima ha de plantearse *tal como es querida*, ha de aceptarse que sólo existe una máxima correcta para cada intención de acción.

Ciertamente, para que el juicio moral orientado por el imperativo categórico pueda determinar la moralidad de la máxima, requiere no solamente un mínimo de comprensión de lo que el propio agente está haciendo (ello es obviamente requerido para la misma imputación de la acción como racional), sino además un mínimo compromiso de *veracidad con uno mismo*, de esfuerzo por el autoconocimiento en sentido ético. Ello, sin embargo, nada dice contra el imperativo categórico como principio de la deliberación moral. Por el contrario: es perfectamente consecuente con la ética kantiana como proyecto de autoconocimiento y autorrealización, que es precisamente como la he presentado en este trabajo.

Al final del primer capítulo me ocupé de una distinción propia de la *Tugendlehre*: la de voluntad y arbitrio (*Wille-Willkür*), que explicita una diferenciación de niveles que ya era operativa implícitamente en las obras morales anteriores, y que permite una comprensión más clara del ideal kantiano de autonomía, además de desactivar las objeciones relativas a la imputabilidad de las acciones moralmente malas. Esta distinción es otro ejemplo de cómo la *Tugendlehre* ha de ser utilizada para iluminar lo

dicho en las obras anteriores, en las que el esfuerzo por aislar el principio de la moral y por mostrar a la razón como efectivamente *práctica* puede hacer perder de vista el detalle de la comprensión kantiana de la acción racional y de la participación de las diversas facultades, a distintos niveles, en la determinación y evaluación de la acción.

La teoría moral kantiana, desde esta interpretación integral, se muestra capaz de dar cuenta de las perplejidades de un agente que siempre tiene fines ya dados, se pregunta por su calidad moral, y delibera siempre desde una situación y un contexto en los que está activamente involucrado; esta deliberación es sensible a lo que el agente piensa de sí mismo y de la articulación de sus proyectos, y es más fiable conforme la propia persona tiene una percepción más aguda de lo que quiere, de su entorno, y de lo que su acción es capaz de transformar en él.

En el segundo capítulo del trabajo abordé el tránsito del imperativo categórico a la máxima subordinada que estructura la derivación de los deberes concretos de virtud, llamada "principio supremo de la virtud". Me detuve a comentar los distintos pasajes de las obras previas en los que Kant proyectaba una metafísica de las costumbres para mostrar dicho tránsito como algo necesario y que ya estaba previsto desde la *Grundlegung*, en la propia concepción de Kant tenía de las diversas disciplinas a integrar y coordinar en la filosofía práctica. Después analicé dicho principio supremo de la virtud y me ocupé de cómo es "deducido" a partir del imperativo categórico, lo cual me llevó a una digresión sobre qué es una deducción en general para Kant, y qué límites tiene una deducción en el uso práctico de la razón. Finalmente expuse la deducción concreta del citado principio, tratando de mostrar que no solamente el carácter teleológico de la acción al nivel del arbitrio es operativo en el paso del deber a los fines que son deberes, sino que se apunta a la teleología de la razón misma, que tiene su propio *interés* en el sumo bien y que realiza esta finalidad de una manera muy

particular: no instrumentalizando o mediatizando las acciones que conducen al Reino de los Fines, sino instanciando este ideal de perfección moral en las propias acciones realizadas desde la voluntad buena.

En ese mismo segundo apartado se concluyó que el principio supremo de la virtud tiene relaciones con las tres fórmulas principales del imperativo categórico: supone una universalización nomologizante como la exigida en la primera fórmula; consiste en la dignidad de la humanidad como algo a respetar (en sentido limitativo) y a fomentar (en sentido proactivo) tal como se establece en la segunda, y propone explícitamente la coordinación de los fines legítimos de todos los agentes morales tal como se plantea en la fórmula de la autonomía y el Reino de los Fines. Aunque en el despliegue de los deberes concretos de virtud, es la fórmula de la humanidad la que se usa con mayor frecuencia (aunque no exclusivamente), he apostado por la mayor coherencia y coimplicación posibles entre las distintas formulaciones del imperativo categórico en su relación con la parte "material" de la ética kantiana.

Finalmente, en ese segundo capítulo abordé el principio supremo de la virtud como proposición sintética a priori, y por ello me permití una digresión respecto al contenido empírico supuesto en dicho principio y considerado en la derivación de cada uno de los *Tugendpflichten* en particular. Comprobamos, a la luz de algunas investigaciones recientes sobre la epistemología kantiana, que en la filosofía del pensador de Königsberg existen suficientes elementos para dar cuenta de la formación de los conceptos empíricos en un proceso *reflexivo* (en sentido amplio), orientado por los conceptos puros del entendimiento, y que a la vez apunta a una particular asimilación de la doctrina tradicional de los trascendentales metafísicos como conceptos puros de reflexión. Esta breve excursión por la filosofía teórica permitió regresar al tema de los *essentialia* antropológicos a considerar en el sistema de los deberes, de modo que se

podieran integrar los datos empíricos recogidos en muchas de las obras kantianas (no sólo la *Antropología en sentido pragmático* o los textos sobre filosofía de la Historia, sino incluso las *Lecciones de pedagogía*, por ejemplo, o las *Lecciones sobre geografía física*, etcétera) como el material sobre el que debe aplicarse el imperativo categórico, para, en un uso bidireccional de la facultad de juzgar -tanto en sentido determinante para la derivación del principio de la virtud, como en sentido reflexionante para la incorporación de los datos antropológicos relevantes para la constitución de cada deber en concreto- ofrecer el sistema completo de la moral previsto desde las primeras obras como culminación del proyecto kantiano.

El segundo capítulo concluyó, pues, con la revisión del concepto de *antroponomía*, como propio de la consideración normativa de dichos *essentialia* antropológicos, y la del concepto de *autocracia*, como concreción del ideal de autonomía en una situación como la del agente humano, racional pero falible, bueno en sus disposiciones naturales pero radicalmente propenso al autoengaño y a la acción egoísta, y que por tanto debe luchar moralmente para alcanzar el pleno dominio sobre sí. Así, otra de las conclusiones principales de este trabajo es que en la ética kantiana existe un explícito y vívido reconocimiento de la finitud y dependencia humanas, de los obstáculos que ha de superar la intención buena y de que el ideal de autonomía no supone una autoposesión total por parte del agente moral, sino una lucha constante por ir haciendo propio, desde la razón, lo que se presenta como dado en la constitución humana y en el contexto de su actuar.

El tercer capítulo del trabajo se ocupó ya directamente de la definición kantiana de virtud, sus oposiciones con la falta de virtud y con el vicio, y los presupuestos teóricos para entenderla en profundidad como disposición moral en lucha: la propensión al mal radical como el enemigo interior al cual debe derrotar, y la *Gesinnung* o disposición

fundamental de ánimo que la virtud presupone y que debe manifestar en cada acción concreta. Para explicar estos presupuestos me ocupé de pasajes clave de la *Religi3n en los l3mites de la mera raz3n*. Al respecto, concluí que el tratamiento kantiano de la propensi3n al mal en la *Religi3n* es perfectamente consecuente con lo expuesto en la *Tugendlehre*, y que Kant es particularmente conciente de los l3mites (expl3citos desde el mismo t3tulo de la obra) que dicha aproximaci3n a los fondos de la libertad humana supone. Lo mismo aplica para la explicaci3n de la *Gesinnung* como m3xima suprema de la determinaci3n de la voluntad: en tanto que acto atemporal, pero libre, resulta incomprensible de suyo, aunque puede aceptarse como un postulado necesario para la inteligibilidad de las m3ximas -cuya generalidad y radicalidad no puede proceder *ad infinitum*- y, por tanto, para la imputabilidad no s3lo de las acciones particulares, sino del propio car3cter e identidad moral de los agentes, que se deciden en dicha misteriosa "opci3n fundamental".

En ese mismo tercer apartado abord3 uno de los pasajes m3s interesantes de la obra y de los textos morales kantianos en su conjunto: el de las "prenociones est3ticas para la receptividad del deber". Encuentro el pasaje tan importante no s3lo por el sentido que lo "est3tico" asume en dicha menci3n -como receptividad y sensibilidad en sentido amplio, confirmando y explicitando la estrecha relaci3n entre *Urteil* y *Gef3hl* que ha subrayado Wieland (el sentimiento como un elemento posible en la conexi3n de representaciones que supone el juicio)- sino porque merced a este reconocimiento kantiano de que hacen falta ciertas capacidades naturales, pre-dadas, para la identificaci3n de lo moralmente relevante y la correcta aplicaci3n del imperativo categ3rico, se muestra en definitiva a la 3tica de Kant como algo m3s amplio e incluyente que la mera enunciaci3n del imperativo categ3rico como principio de la moralidad. Con las prenociones est3ticas, la experiencia que supone el *Faktum* de la raz3n queda adecuadamente enmarcada en la naturaleza humana: naturaleza y libertad

confluyen en estas aptitudes para la receptividad del deber, por las que el mundo no es nunca moralmente neutro para el agente humano, sino que se muestra cargado de valor y permeado de consideraciones normativas.

Entre dichas prenociones estéticas, destaco a la conciencia moral (*Gewissen*), cuyo tratamiento alcanza, en la *Tugendlehre*, su forma final y más perfecta (así lo ha destacado Heübult), no ya como un impreciso instinto sino como una capacidad natural para atender a la razón en el foro interior, que ha de presuponerse siempre como dada (por ello no hay literalmente una *inconsciencia moral*), cuya forma meramente reflexionante ha quedado convenientemente aclarada (por ello la imposibilidad de una *conciencia errónea*), y cuya autonomía y autoridad última en el plano de lo subjetivo han quedado necesariamente deslindadas de la absurda crítica de quienes interpretan la autonomía de la conciencia kantiana como una arbitrariedad autosuficiente y relativista: es la razón la que dicta la ley, la facultad del juicio la que la aplica al caso concreto, y la conciencia moral es dicho juicio aplicado sobre sí mismo (por ello se define al *Gewissen* como *sich selbst richtende moralische Urteilskraft*), atestando la escrupulosidad (*Gewissenhaftigkeit*) con que la razón práctica considera -retrospectiva o anticipadamente- la permisibilidad moral de sus máximas de acción.

En el mismo tercer subtítulo se expusieron también los prerequisites morales para la virtud, entendiendo por éstos el dominio moral de sí y la apatía moral. Al respecto, concluyo que, a pesar de cierta retórica estoica a la que Kant es afecto, su planteamiento ético no resulta tan frío e insensible como se pretende en muchas interpretaciones, en tanto explícitamente se distingue una apatía moral considerada como fuerza, de la insensibilidad que supondría una debilidad y una ceguera ante aspectos moralmente significativos del mundo y de la interacción humana. En la ética kantiana las emociones deben ser incorporadas al plano de la libertad, e incluso deben ser cultivadas para ser

parte de la estructura de apoyo de las virtudes concretas. Dejan, así, de ser fenómenos meramente pasivos o efectos de la causalidad natural y se convierten en modos de percibir la necesidad de acción moralmente dirigida y de manifestar el respeto como móvil de la moralidad. La ética kantiana se confirma con ello como un proyecto de formación del carácter, más que como un listado o catálogo de deberes, y como constitución de un marco de deliberación para el juicio moral, y no como un mecanismo de derivación de obligaciones abstractas.

En esta parte del trabajo abordamos también lo que Kant denomina "principios de la doctrina pura de la virtud", y que son condiciones del tratamiento científico de la misma; en ellos Kant intenta distanciarse de lo que le parece es un abordaje insatisfactorio de la virtud moral por parte de la filosofía antigua, y se dedica por ello a la crítica de apotegmas concretos recibidos de la tradición filosófica. En la revisión de estos argumentos, he mostrado que Kant refiere injustamente dichos apotegmas a Aristóteles, cuando en realidad la ética del Estagirita coincide sorprendentemente con la kantiana en puntos tan significativos como la necesaria deliberación racional y libre detrás de la habituación virtuosa, el carácter cualitativo y no cuantitativo del criterio de la *mesotés* y el elemento normativo necesario en una consideración ético-antropológica. Concluí que las críticas kantianas afectan a la versión depauperada y manualística que el filósofo de Königsberg conoció de la moral peripatética, pero no a las argumentaciones del propio Aristóteles, y traté de subrayar, más que las obvias diferencias, las sorprendentes coincidencias entre estos dos grandes pensadores.

El cuarto capítulo se dedicó al desarrollo del sistema de los deberes de virtud. Para ello, se dio por supuesto el criterio -establecido desde la introducción- que permite distinguir netamente los deberes de virtud de los jurídicos: un criterio motivacional, referido al modo de obligatoriedad o de coacción que asume el agente en el cumplimiento de los

deberes (si es interno o externo; si es la fuerza que el agente se hace a sí mismo frente a la tentación moral o la que ejercen los otros agentes mediante las leyes externas que garantizan la coexistencia exterior de los arbitrios), y no dos listados en paralelo de deberes distintos (lo cual queda demostrado cuando se precisa que los deberes jurídicos pueden ser también de virtud, cuando se les cumple por el deber moral interior de actuar exteriormente conforme a Derecho). A la luz de dicho criterio motivacional, se consideraron -como de hecho hace Kant en la redacción *in extenso* de la *Tugendlehre*, aunque no en la introducción a la obra- los deberes perfectos con uno mismo como deberes de virtud en sentido pleno, en tanto aluden a máximas de fines y por tanto su coacción externa es imposible. De nuevo, pues, la ética kantiana se muestra más como un modelo de formación del juicio que como un listado de deberes concretos o dos catálogos distintos de los mismos; ética y Derecho se distinguen y se integran según este juego de perspectivas motivacionales. Dando esto por establecido, el apartado se ocupa de los fines obligatorios: la perfección propia y la felicidad ajena; aclara su no-intercambiabilidad y procede a la explicación de los deberes concretos de virtud: primero, de los deberes con uno mismo (perfectos e imperfectos) y luego, de los deberes con los demás (perfectos o de respeto, e imperfectos o de amor).

En lo que respecta a los deberes con uno mismo, antes que otra cosa hubo que argumentar su posibilidad, frente a las objeciones de diversos autores que los consideran imposibles (o incluso, carentes de significado) en tanto asumen una concepción contractual de los deberes que requeriría de alteridad real, o presuponen que todo el trato del agente consigo mismo es meramente prudencial y estratégico. Mediante la distinción entre *homo noumenon* y *homo phaenomenon* (que debe ser bien construida; no en el sentido de dos "mundos" o planos distintos de la acción sino en el sentido de dos perspectivas diversas respecto de una misma realidad), aclaramos la posibilidad de los deberes con uno mismo y la naturaleza del deber en sí, que en ese

sentido es siempre autorreferencial -porque es la propia razón práctica del agente la que origina la obligatoriedad. Así, pudimos concluir que todos los deberes lo son con uno mismo, aunque algunos lo son también con los demás: éste es el sentido profundo de la autonomía moral. La dignidad del propio agente -y el hecho innegable de que se tiene la propensión a actuar de modos que no son conformes con dicha dignidad- muestra como posibles, y como necesarios en el sentido práctico, los deberes perfectos e imperfectos con uno mismo.

En ese marco se estudiaron la prohibición del suicidio, de la automutilación, del ejercicio inmoral de las facultades sexuales, de la intemperancia, de la avaricia, de la falsa humildad o servilismo y de la mentira. En todos estos casos, el tratamiento kantiano de los correspondientes deberes de virtud se acompaña de una casuística, lo cual muestra que se trata de la valoración de máximas y no de acciones consideradas en su exterioridad, y ello explica el carácter propiamente ético de estos deberes perfectos con uno mismo, así como la necesaria implicación de la facultad de juzgar para determinar los casos que caen bajo estos principios, pues como vimos, no toda muerte autoinflingida es suicidio, ni todo falsiloquio es mentira. Aparece aquí, pues, un primer sentido de latitud o *Spielraum* (distinto al que presentan los deberes imperfectos, que no sólo deben ser determinados por la facultad de juicio respecto a su concepto sino también respecto al *cómo, cuándo, en qué medida*, etcétera).

Me detuve con particular atención en el tratamiento de la mentira, pues sostengo que lo dicho en la *Tugendlehre* respecto a esta controvertida postura kantiana ayuda a esclarecer lo sostenido en otras obras (paradigmáticamente en la disputa con Benjamin Constant sostenida en el ensayo *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*). Respecto a este punto, concluí que la Doctrina de la virtud se concentra en la "mentira interna" o autoengaño y sus relaciones con la mentira exterior -una conduce siempre a

la otra-, y por ello se plantea la imperiosa necesidad moral de la veracidad, sin la cual, como hemos dicho, es imposible el funcionamiento correcto del *test* del imperativo categórico y la deliberación moral en sentido amplio. Si la *Crítica de la razón pura* abre su argumentación declarando que el negocio (*Geschäft*) más importante de la razón es el autoconocimiento<sup>973</sup>, la Doctrina de la virtud hace lo propio en sede moral y es por ello que se explica la radicalidad kantiana respecto a la exigencia de veracidad. Aunque no seguí a algún comentador que propone que la mentira sería la *ratio* del mal moral en Kant, asumo que en efecto -como queda claro en la *Religión*- la racionalización del mal es lo peor, y en tanto dicha racionalización es siempre una dinámica de autoengaño, la verdad ante los demás y ante uno mismo, el autoconocimiento, es el primero de los deberes.

Después se trataron los deberes imperfectos con uno mismo: los deberes de perfección y de santidad, sus relaciones con otros pasajes kantianos (paradigmáticamente, con los postulados de la KpV) y su carácter abierto y asintótico; así como sus presupuestos respecto al deber moral de ampliar la *cultura* de las facultades humanas que permite una ulterior *moralización* del carácter.

Con ello dimos paso al tratamiento de los deberes hacia otros, respecto a los cuales se concluyó que su división en deberes de respeto y deberes de amor opera con conceptos subordinados al del respeto en sentido amplio (*Achtung* como *reverencia*, prioritario respecto al respeto entendido como *observantia*). Se integran así en la consideración de estos deberes interpersonales los sentimientos que mueven a la cercanía con otros seres humanos y también al mantenimiento de las distancias necesarias, en una clara analogía con las fuerzas de atracción y repulsión operantes en el mundo físico, y con la dinámica de la *sociable insociabilidad* que se explica en otros textos kantianos. Además de

---

973 KrV A XI.

explicar los argumentos puntuales que respaldan cada uno de estos deberes (o la prohibición de los vicios correspondientes en los deberes perfectos), se expuso y comentó la teoría kantiana de la amistad como dialéctica y equilibrio ideal entre amor y respeto. Concluimos al respecto que, como Aristóteles, Kant tiene una propuesta de amistad moral como ideal en la relación humana: que ello es una instancia o adelanto del Reino de los Fines en sí mismo, y que incluso el tratamiento kantiano de la amistad supone un espíritu igualitario y abierto por el que supera a la amistad aristotélica (sin duda gracias al reconocimiento cristiano, presente en Kant, de la condición creatural y la dignidad que conlleva).

Después del estudio de los deberes con uno mismo y con los demás, nos avocamos al estudio de la sección episódica -ubicada entre uno y otro tipos de deberes en el desarrollo de la *Tugendlehre*- llamada "De la anfibología de los conceptos morales de reflexión". Para su plena comprensión, acudimos a la necesaria analogía arquitectónica con la anfibología de los conceptos de reflexión al final de la Analítica en la *Crítica de la razón pura*: determinamos así que la anfibología es un malentendido que ha de desactivarse acudiendo a una tópica trascendental, es decir, a un ejercicio reflexivo que, en lo teórico, permite comparar no sólo a los conceptos entre sí sino relacionarlos con la facultad de dónde proceden (distinguiendo así, contra Leibniz, las relaciones meramente conceptuales de las reales que se presentan en la intuición sensible), y en lo práctico, permite distinguir deberes que en principio parecen dirigidos a otros seres (seres no humanos: la naturaleza en general, animales no racionales, Dios y los seres espirituales) pero en última instancia son deberes *con (gegen)* uno mismo, aunque con respecto (*in Ansehung*) a dichas realidades extrahumanas. Las pretensiones de validez de dichos deberes, por tanto, son reubicadas en la tópica trascendental. Con ello destacué -además de la sugerente y profunda incorporación kantiana de la idea aristotélica de una *tópica* ubicada entre la analítica y la dialéctica-, de nuevo el juego de perspectivas que supone

el sistema de los deberes en Kant, que asume dialécticamente lo recibido por la tradición y lo reubica según las exigencias de la filosofía crítica y de su giro trascendental.

En lo referente a los deberes con la naturaleza en general y con los animales no racionales, sostengo que la postura kantiana es muy aprovechable en cuanto reconoce el valor de la naturaleza inorgánica más allá de su carácter instrumental, y las analogías de la afectividad humana con la del resto de los seres sensibles. Con fundamento en dichas analogías y en sentimientos que no hacen distinciones entre hombre y animal, Kant argumenta que el maltrato a los animales afecta la propia sensibilidad moral, por lo cual existen deberes *respecto a* estos seres que, aunque en última instancia son deberes *con* uno mismo -he ahí el encomiable fundamento *humanista* del ecologismo kantiano- no exigen menos de lo que las posturas ecologistas sensatas de hoy en día requieren en cuanto a conciencia con el ambiente y con los otros seres sentientes del planeta. Lejos está Kant, en cambio, de los ecologismos "radicales" o "profundos" que acaban por equiparar el valor de la humanidad con el de los seres irracionales y con ello, paradójicamente, quitan su base a la responsabilidad humana sobre el entorno y los seres inferiores.

En cuanto a los deberes *respecto a* Dios y las realidades espirituales, ha de tenerse en cuenta que Kant trabaja, en la Doctrina de la virtud, al nivel de la ética estrictamente racional o filosófica: su conexión con la religión natural y con la religión revelada se hará en la *Religión en los límites de la mera razón*, que, desde una cierta postura interpretativa, puede ser leída precisamente como el quicio que permite articular lo moral-racional con lo revelado-estatutario: la *Religión* muestra -desde el marco de la racionalidad estricta- que la experiencia moral del hombre exige una respuesta o complemento trascendente que, en opinión del filósofo de Königsberg, sólo el

Cristianismo como religión revelada puede ofrecer. En la Doctrina de la virtud no se puede ir tan lejos: sólo se accede a la comprensión de que, más que deberes particulares con Dios, *todos los deberes han de ser contemplados como mandatos divinos*, y en ello consiste lo que podría denominarse "deber de religión". Ha de admitirse que existe cierto límite constitutivo a esta aproximación a lo trascendente, en cuanto tiende a plantear desde la inmanencia de la razón práctica una relación con el Ser que es, *ex hypothesi*, el totalmente Otro, si bien el propio Kant reconoce esta limitación en cuanto insiste en que, en este contexto, trabaja solamente en el plano de la racionalidad pura. Para una completa ponderación de este punto -y ello es otra de las conclusiones relevantes de este estudio- haría falta un análisis conjunto del deber de religión tal como lo expone la *Tugendlehre* y la *Religión en los límites de la mera razón* interpretada *in extenso*.

El último capítulo del trabajo abordó la metodología de la virtud con la que cierra la *Tugendlehre*, en perfecta consonancia arquitectónica con la composición de las *Críticas*. Subrayé ante todo su cercanía con la Doctrina del método en KpV, y también algunos aspectos de su similitud con lo expuesto en las *Lecciones de Pedagogía* sobre la formación del carácter moral. Merced a esta revisión de la metodología de la virtud, confirmé que la teoría moral kantiana se dirige constitutivamente a la fundamentación de una educación moral, de un modelo de formación del carácter y de un ejercicio concreto y exigente de la facultad de juzgar para dotar al agente humano de las condiciones más favorables para la deliberación ética. Es así como debe entenderse el "fragmento de un catecismo moral" que acompaña a la Doctrina de la virtud, y las observaciones de Kant respecto al uso del ejemplo práctico (*Exempel*) y de la casuística como espacio de ejercicio para la *Urteilkraft*.

Finalmente, se pudo concluir también que, a la luz de lo que Kant establece en su

"ascética ética", su propuesta de formación moral va más allá de la mera continencia aristotélica en cuanto, aunque reconoce que siempre existe la propensión al mal y la virtud no deja nunca de ser una disposición moral en combate, también admite que ésta llega a interiorizarse de tal modo en las máximas que el hombre bueno alcanza un especial gozo en el cumplimiento de su deber. Este disfrute moral es la mayor manifestación de aquella buena voluntad que, al inicio de la *Grundlegung*, se demostraba como el único bien irrestricto en el mundo y fuera de él. De nuevo, la caricatura de la ética kantiana formalista, fría, insensible o inhumanamente rigorista queda descartada ante la letra de lo propuesto por el mayor filósofo de la Modernidad.

Reitero lo dicho en la introducción, respecto a que este trabajo no ha pretendido ser una apología de la ética kantiana ni un comentario puntual a la *Tugendlehre*. Se aproxima a lo primero porque una lectura integral de la filosofía moral de Kant necesariamente conlleva la desarticulación y el descrédito de ciertas objeciones y prejuicios que se han planteado más bien frente a una caricatura nivelada y desfigurada de lo que dicha filosofía moral plantea. Ello, por supuesto, no supone una asimilación acrítica de lo propuesto por Kant, aunque en esta investigación tampoco hemos tratado de identificar sus puntos débiles, sino solamente de comprenderle a cabalidad, reitero, en la integridad de su propuesta. Tampoco es este escrito lo segundo -un comentario a pies juntillas- porque nos hemos separado, en varios puntos de la argumentación, del discurso puntual de la Doctrina de la virtud, para reordenar algunas de sus reflexiones y sobre todo para relacionarla con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, las tres *Críticas*, la *Religión en los límites de la mera razón*, las lecciones de filosofía moral, de antropología y pedagogía, los escritos sobre filosofía de la Historia, y aún otros más.

No he pretendido tampoco que se reconozca la ética kantiana como una "ética de la virtud" o "del carácter", sino que he tratado de apartarme de dichas generalizaciones

para estudiarla en su especificidad, que -tal como he mostrado- impide que se le categorice de modo excluyente como una ética del deber, del bien o de la virtud: como todo gran planteamiento filosófico, la filosofía moral de nuestro autor trasciende estas "etiquetas" y su función niveladora y aglomerante.

Quizá sea ése el rendimiento filosófico más importante de la presente investigación: la convicción de que la filosofía no sólo ha de precaverse de los prejuicios externos a ella misma y a su historia, sino también de los internos; el énfasis en atender a las fuentes en directo de los grandes pensadores clásicos y no a textos de segunda o tercera "generación", en los cuales más fácilmente se multiplican los malentendidos y las confusiones, que ya de por sí forman parte inseparable del trabajo filosófico. También quisiera que este trabajo deje subrayada la necesidad metodológica del principio hermenéutico de caridad, que, como hemos visto, el propio Kant establece como moralmente debido frente a los productos intelectuales como parte del respeto debido a su autor, y sobre todo, como presupuesto de una comprensión auténtica.

Ello me parece aún más obligatorio frente a los grandes filósofos clásicos, como es sin duda el pensador de Königsberg. En su ética, hablar de deber, virtud y razón práctica es hablar de la libertad en su sentido más profundo: el de la autonomía; es hablar también de una apuesta por la inteligibilidad del mundo en su nivel más exigente: el que conllevan los postulados de la razón práctica y la esperanza en una justicia final. Es hablar, finalmente, de la propia realidad como un escenario para la acción humana que no es nunca moralmente neutral ni desprovista de sentido. La filosofía moral de Kant - aun a pesar de sus aspectos discutibles y de las dificultades de su esclarecimiento- nos recuerda que no todo es trivial, que no todo es vano: que lo humano importa. Ésa es sin duda una de las convicciones más fundamentales para la vocación filosófica.

## Bibliografía

### **Textos de Kant**

- ⤴ Para el texto base de este trabajo, se ha usado: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil), neu herausgegeben von B. Ludwig, mit einer Einführung >Kants System der Pflichten in der metaphysik der Sitten< von Mary Gregor, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.*
  
- ⤴ Para el resto de los textos kantianos (vid. Tabla de abreviaturas), se ha usado: *Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [luego Preußischen Akademie der Wissenschaften; Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Deutschen akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin-Brendenburgischen Akademie der Wissenschaften, Deutschen Akademie der Wissenschaften], 1900ss.*

### **Traducciones de Kant utilizadas**

Para el texto base de este trabajo, se ha usado: *Metafísica de las costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989.

Para el resto de los textos de Kant se han utilizado las siguientes traducciones:

- ⤴ *Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Alianza, Madrid, 1991.
- ⤴ *Crítica del juicio*, traducción de Manuel García Morente, Tecnos, Madrid, 2007.
- ⤴ *Crítica de la razón práctica*: traducción de Dulce Ma. Granja, en la edición bilingüe de FCE, UAM, UNAM, México, 2005.
- ⤴ *Crítica de la razón pura*: traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2004.
- ⤴ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de José Mardomingo en la edición bilingüe, Ariel, Barcelona, 1996.
- ⤴ *Lecciones de ética*, traducción de Rodríguez Aramayo y Roldán Panadero , Crítica, Barcelona, 2002.
- ⤴ *Pedagogía*, traducción de L. Luzuriaga y J.L. Pascual, Akal, Madrid, 1983.
- ⤴ *Reflexiones sobre filosofía moral*, traducción de José G. Santos Herceg, Sígueme, Salamanca, 2004.
- ⤴ *Religión en los límites de la mera razón*, traducción de F. Martínez Marzoa, Alianza, 1969.
- ⤴ *Teoría y práctica* (incluye *En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica* y *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*), traducciones de J.M. Palacios y M.F. Pérez-R.R. Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986.
- ⤴ *Textos sobre Historia*, en *Crítica de la razón práctica, Crítica del juicio y Textos sobre Historia*, Gredos, Madrid, 2010.

### **Otras fuentes consultadas**

- ⤴ AAVV, *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, (Stephen Engstrom-Jennifer Whiting, eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ⤴ AAVV, *Esplendor y miseria de la ética kantiana* (E. Guisán, coord.)Anthropos,

- Barcelona, 1988.
- ♣ AAVV, *Ética y Antropología: un dilema kantiano*, (Aramayo y Oncina, comps) Comares, Granada, 1999.
  - ♣ AAVV, *Filosofía de la acción* (Gustavo Leyva, ed.), Síntesis, Madrid, 2008.
  - ♣ AAVV, *Hegel's Critique of Kant*, (Stephen Priest, ed.), Gregg Revivals, London, 1992.
  - ♣ AAVV, *How should one live? Essays on the Virtues* (Roger Crisp ed), OUP, New York, 1996.
  - ♣ AAVV, *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, (Otfried Höffe,ed.), Klassiker Auslegen; Bd. 19, Akad Verl. Berlin, 1999.
  - ♣ AAVV, *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión, en el bicentenario de la Religión en los límites de la mera razón* (D.M. Granja, coord.), Anthropos-UAM, Barcelona, 1994.
  - ♣ AAVV, *Kant Heute* (D.H. Heidemann-K. Engelhard, eds), Walter de Gruyter, Berlin, 2004.
  - ♣ AAVV, *Kant in der Gegenwart* (Jürgen Stolzenberg, ed.), Walter de Gruyter, Berlin, 2007.
  - ♣ AAVV, *Kant's Anatomy of Evil* (S. Anderson-Gold y P. Muchnik, eds.), Cambridge University Press, New York, 2010
  - ♣ AAVV, *Kant's Ethics of Virtue* (Betzler, ed.), Walter de Gruyter, Berlin, 2008.
  - ♣ AAVV, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: a Critical Guide* (J. Timmermann, ed.), Cambridge University Press, New York, 2010
  - ♣ AAVV, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten:Ein kooperativen Kommentar*, (O. Höffe,ed.) Klostermann, Frankfurt, 1989.
  - ♣ AAVV, *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, (Lara Denis, ed.) Cambridge University Press, New York, 2009
  - ♣ AAVV, *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* (Mark Timmons,

- ed.), OUP, New York, 2002
- ♣ AAVV, *Kant's Metaphysik und Religionsphilosophie* (Norbert Fischer, Hg.), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004.
  - ♣ AAVV, *Kant's Practical Philosophy Reconsidered, papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter* (Y. Yovel, ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989.
  - ♣ AAVV, *Kant's Transcendental Deductions* (Eckart Förster, ed.), Stanford University Press, California, 1989.
  - ♣ AAVV, *Oxford Handbook of Rationality*, Oxford University Press, New York, 2003.
  - ♣ AAVV, *Perfecting Virtue, New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics* (Lawrence Jost y Julian Wuerth, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
  - ♣ AAVV, *Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell* (Cohen, Guyer y Putnam, eds), Texas Tech Univ. Press, Texas, 1993
  - ♣ AAVV, *Racionalidad práctica: alcance y estructuras de la acción humana* (Ana Marta González, Alejandro G. Vigo, eds.), Georg Olms Verlag, 2010.
  - ♣ AAVV, *Racionalidad práctica: intencionalidad, normatividad y reflexividad*, (Silar y Schwember, eds.) Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2009.
  - ♣ AAVV, *Systematische Ethik mit Kant* (Baumgarten.-Held, eds.), Karl Alber, Freiburg-München, 2001
  - ♣ AAVV, *Virtue Ethics* (ed. Por R. Crisp y M. Slote), OUP, N.York, 1997.
  - ♣ ALLISON, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Anthropos-UAM, Barcelona, 1992.
  - ♣ ALLISON, Henry, *Idealism and Freedom: Essays on Kant's theoretical and practical Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 1996.
  - ♣ ALLISON, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press,

- Cambridge, 1990.
- ♣ AMERIKS, K., "The Hegelian Critique of Kantian Morality", en *New Essays on Kant* (Bernard den Ouden y Marcia Moen, eds.), American University Studies, Peter Lang, N. York, 1987.
  - ♣ ANDERSON, Georg, "Kants Metaphysik der Sitten – ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule", en *Kant Studien* XXVIII, 1923.
  - ♣ AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1960.
  - ♣ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 1988.
  - ♣ ARISTÓTELES; *Tratados de Lógica (Órganon) I (Categorías, Tópicos, Sobre las Refutaciones sofísticas)*, Gredos, Madrid, 1982.
  - ♣ ASCIONE, F.R., "Enhancing Attitudes about Human Treatment of Animals: Generalization Kindness Children's to Human directed Empathy," *Anthrozoos*, vol. 5 (1992), pp. 176-191.
  - ♣ BARON, Marcia W., *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Cornell University Press, Ithaca. London, 1995.
  - ♣ BAXLEY, Anne Margaret, *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, Cambridge University Press, New York, 2010.
  - ♣ BILBENY, Norbert, *Kant y el tribunal de la conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1994.
  - ♣ BITTNER, Rüdiger, *Doing Things for Reasons*, OUP, New York, 2001
  - ♣ BORGES, Maria de Lourdes, "Psicología empírica, Antropología e Metafísica dos Costumes em Kant", en *Kant e-Prints*, vol.2, No. 1, 2003.
  - ♣ BROADIE, Alexander y PYBUS, Elizabeth M., "Kant and the Weakness of Will", *Kant-Studien* 1982, vol. 73, No. 4, pp. 406-412.
  - ♣ BUBNER, Rüdiger, "Noch einmal Maximen", en *DZPhil Berlin* 46 (1998), 4, 551-561.
  - ♣ CASH, Mason, "Distancing Kantian Ethics and Politics from Kant's Views on

- Women”, *Minerva*, Vol. 6, 2002.
- ♣ CASSIRER, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1968.
  - ♣ CHARPENEL, Eduardo, "Pensar la moral desde la belleza: una lectura del parágrafo 59 de la *Kritik der Urteilskraft*", en *Tópicos*, No. 41 (dic. 2011), pp. 183-219.
  - ♣ CICERÓN, Marco Tulio, *La amistad*, Trotta, Madrid, 2002.
  - ♣ DEAN, Richard, *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, OUP, New York, 2006
  - ♣ DENIS, Lara, "Animality and Agency: a Kantian Approach to Abortion", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXVI, No. 1, Jan. 2008, pp. 117-137.
  - ♣ DENIS, Lara, "Kant's Conception of Duties regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 17, No. 4, Oct 2000, pp. 405-423.
  - ♣ DENIS, Lara, *Moral Self-Regard: Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*, Garland Publishing, New York, 2001.
  - ♣ DUNCAN, A.R.C., *Practical Reason and Morality*, Nelson, Londres, 1929.
  - ♣ DURÁN CASAS, Vicente, *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants Metaphysik der Sitten*, Peter Lang, Philosophie Reihe XX, Bd. 488, Frankfurt am Main, 1996.
  - ♣ EISENBERG, Paul, "From the Forbidden to the Supererogatory: the Basic Ethical Categories in Kant's *Tugendlehre*", *American Philosophical Quarterly*, vol. 3, num.4, October 1966.
  - ♣ EPICTETO, *Manual. Disertaciones por Arriano*, Gredos, Madrid, 2001.
  - ♣ ESSER, Andrea Marlen, *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2004.
  - ♣ FASCHING, Maria, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, Königshausen & Neumann, Band LXX, Würzburg, 1990.

- ⤴ FISCHER-HATTRUP, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen: Kant und Levinas*, Schöningh, Zürich, 1999.
- ⤴ FRIEDRICH, Rainer, *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, W.de G., Berlin, 2004
- ⤴ FRIERSON, Patrick, "The Moral Importance of Politeness in Kant's Anthropology," *Kantian Review*, 9 (2005), pp. 105–127.
- ⤴ GARCÍA MORENTE, Manuel, *La filosofía de Kant: una introducción a la filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
- ⤴ GONZÁLEZ, Ana Marta, *Culture as Mediation: Kant on Nature, Culture and Morality*, Olms, Hildesheim, 2011.
- ⤴ GONZÁLEZ, Ana Marta, *El Faktum de la razón: la solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- ⤴ GREEN, Michael K. "Kant and Moral Self-Deception", *Kant-Studien*, LXXXIII, 1992, pp. 149-169.
- ⤴ GREGOR, Mary, "Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", en *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, (Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil), neu herausgegeben von B. Ludwig, mit einer Einführung >Kants System der Pflichten in der metaphysik der Sitten< von Mary Gregor*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
- ⤴ GREGOR, Mary J, *Laws of Freedom, A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Blackwell, Oxford, 1963
- ⤴ GRENBERG, Jeanine, *Kant and the Ethics of Humility: A Story of Dependence, Corruption, and Virtue*, CUP, Cambridge, 2005.
- ⤴ GRIMALDI, Nicolás, *Esperanza y desesperanza de la razón en Kant*, U. Panamericana, México, 1992.
- ⤴ GUYER, Paul, *Kant*, Routledge, New York, 2006.

- ♣ GUYER, Paul, *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*, Cambridge University Press, New York, 1996.
- ♣ HELLER, Ágnes, *Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón*, traducción de G. Muñoz y J.I. López Soria, Ed. Península, Barcelona, 1984
- ♣ HERMAN, Barbara, "Could it Be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage?" en *A Mind of One's Own* (Antony-Witt, eds.) Westview Press, Boulder, pp. 47-67.
- ♣ HERMAN, Barbara, *Morality as Rationality: a Study of Kant's Ethics*, Harvard Dissertations in Philosophy, Garland Publishing, 1990
- ♣ HERMAN, Barbara, *Moral Literacy*, Harvard University Press, New York, 2007
- ♣ HERMAN, Barbara: *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, Massachusetts, 1993
- ♣ HEÜBULT, Willem, *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797: Eine Anthroponomie*, Bouvier, 1980.
- ♣ HILL, Thomas E., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca, 1992.
- ♣ HIMMELMANN, Beatrix, *Kants Begriff des Glucks*, Kantstudien-Ergänzungshefte, Walter de Gruyter, Berlin, 2003.
- ♣ HOERSTER Norbert, "Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten", en *Rehabilitierung der praktischen Philosophie II* (Riedel, ed), Verlag Rombach Freiburg, Freiburg, 1974, pp. 455-475.
- ♣ HÖFFE, Otfried, *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986.
- ♣ HOFMEISTER Heimo E.M., "The Ethical Problem of the Lie in Kant", *Kant-Studien* LXIII, 1972, pp. 353-368.
- ♣ HRUSCHKA, Joachim, *Das deontologische Sechseck bei Gottfried Achenwall im Jahre 1767: zur Geschichte der deontischen Grundbegriffe in der Universaljurisprudenz zwischen Suarez und Kant*, Vandenhoeck & Ruprecht,

- Hamburg, 1986.
- ⤴ HUTTER, Axel, *Das Interesse der Vernunft: Kant ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Meiner, Hamburg, 2003.
  - ⤴ KAULBACH, Friedrich, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin, 1978.
  - ⤴ KERSTING, Wolfgang, *Kant über Recht*, Mentis, Paderborn, 2004.
  - ⤴ KÖHL, Harald, *Kants Gesinnungsethik*, Walter de Gruyter, Berlin, 1990.
  - ⤴ KÖNIG, Peter, *Autonomie und Autokratie: Über Kants Metaphysik der Sitten*, Walter De Gruyter, Berlin, 1994.
  - ⤴ KORSGAARD, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
  - ⤴ KORSGAARD, Christine, "Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals", *The Tanner Lectures on Human Values*, Delivered at U. Of Michigan, Feb. 6 2004, pp 79- 109.
  - ⤴ KORSGAARD, Christine, "Kant's Formula of Humanity", *Kant-Studien* LXXVII, 77 Jahrgang, 1986.
  - ⤴ KORSGAARD, Christine, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
  - ⤴ KORSGAARD, Christine, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Library, Cambridge, 1996.
  - ⤴ KUEHN, Manfred, *Kant: una biografía*, Acento, Madrid, 2003.
  - ⤴ LANGTHALER, Rudolf, *Kants Ethik als System der Zwecke: Perspektiven einer modifizierten Idee der moralischen Teleologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1991
  - ⤴ LEITNER, Henrich, *Systematische Topik: Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994.
  - ⤴ LEMA-HINCAPIE, Andrés, *Kant y la Biblia: principios kantianos de exégesis*

- bíblica*, Anthropos, Barcelona, 2006.
- ♣ LLANO, Alejandro, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, EUNSA, Pamplona, 1973.
  - ♣ LONGUENESSE, Beatrice, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, trad. del francés por Charles T. Wolfe, Princeton University Press, New Jersey, 1998.
  - ♣ LONGUENESSE, Beatrice, *Kant on the Human Standpoint*, CUP, Cambridge 2005.
  - ♣ LOUDEN, Robert B., *Kant's Impure Ethics: from Rational Beings to Human Beings*, N. York-Oxford, OUP, 2002.
  - ♣ LUDWIG, Bernd, "Einleitung zu Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre" *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, (Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil), neu herausgegeben von B. Ludwig, mit einer Einführung >Kants System der Pflichten in der metaphysik der Sitten< von Mary Gregor*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
  - ♣ MC CARTY, Richard, *Kant's Theory of Action*, Oxford University Press, New York, 2009.
  - ♣ MACINTYRE, Alasdair, *A Short History of Ethics*, Routledge, Londres, 1966.
  - ♣ MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Gredos, Madrid, 2001.
  - ♣ MARCUCCI, Silvestre, "Moral Friendship in Kant", *Kant-Studien*, No. 90, 1999, p. 434-441.
  - ♣ MARIÑA, Jacqueline, "Kant on Grace: a Reply to his Critics", *Religious Studies*, Cambridge University Press, 33, (1997), pp. 379-400.
  - ♣ MATSON, W.I. "Kant as a Casuist", *Journal of Philosophy*, LI, 1954, pp. 855-860.
  - ♣ MELCHES Gilbert, Carlos, *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros "De officiis" auf Kants "Grundlegung zur Metaphysik der*

- Sitten*", S Roderer Verlag, Regensburg, 1994
- ♣ MICHALSON, Gordon E., *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, CUP, Cambridge, 1990.
  - ♣ MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos*, Océano, Barcelona, 1999.
  - ♣ MUNZEL, G. Felicitas, *Kant's Conception of Moral Character: the critical Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgement*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.
  - ♣ NELL, Onora (luego O'Neill) *Acting on Principle: an Essay on kantian Ethics*, Columbia University Press, New York. 1975.
  - ♣ NELLO FIGA, Antonio, *Teorema de la opción fundamental: bases para su adecuada utilización en teología moral*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995.
  - ♣ O NEILL, Onora, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, CUP, Cambridge, 1999.
  - ♣ ORTIZ-MILLÁN, Gustavo, "Entre la moral y la prudencia: el comportamiento hacia uno mismo", *Diánoia*, v. 53, n. 60 (mayo 2008).
  - ♣ ORTIZ MILLÁN, Gustavo, "¿Tenemos deberes hacia nosotros mismos?" en *Conceptos éticos fundamentales* (M. Platts, ed.), IIFIL-UNAM, México, pp. 147-165.
  - ♣ OVIEDO, Michael, *Plato's Lysis and its Influence on Kant and Aristotle*, Master of Arts Thesis, Texas A&M University, Texas, 2008.
  - ♣ NOORDRAVEN, Andreas, *Kants Moralische Ontologie: Historische Ursprung und systematische Bedeutung*, trad. Kirstin Zeyer, Königshausen & Neuman, Würzburg, 2009.
  - ♣ PATON Herbert J., "Kant on Friendship", en *Friendship: a Philosophical Reader*, (Neera Kapur Badhwar, ed.), Cornell University Press, Ithaca, 1993, pp. 133-154.

- ⤴ PATON, Herbert J., *The Categorical Imperative*, New York: Harper Torchbooks, 1967.
- ⤴ PATON, Margaret, "A Reconsideration of Kant's Treatment of Duties to Oneself", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 40, No. 159 (abril 1990), pp. 222-233.
- ⤴ PLACENCIA, Luis, "Kant y la voluntad como razón práctica", en *Tópicos*, No. 41 (dic. 2011), pp. 63-105.
- ⤴ PLATÓN, *Diálogos I (Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Carmides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques)*, Gredos, Madrid, 1982.
- ⤴ PLATÓN, *Diálogos II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo)*, Gredos, Madrid, 1992.
- ⤴ PLATÓN, *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*, Gredos, Madrid, 1992.
- ⤴ PLATÓN, *Diálogos IV (República)*, Gredos, Madrid, 1986.
- ⤴ PRAUSS, Gerold, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt, 1983
- ⤴ REATH, Andrew, *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Clarendon Press- Oxford University Press, New York, 2006.
- ⤴ RECKI, Brigitte, *Ästhetik der Sitten: die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.
- ⤴ REUTER, Peter, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe: Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1989.
- ⤴ RICOEUR, Paul, *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid, 1993.
- ⤴ RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982.
- ⤴ RIVERA, Faviola, *Virtud y justicia en Kant*, Fontamara, México, 2003
- ⤴ ROVIRA, Rogelio, "¿Una sabiduría insulsa? Sobre la crítica de Kant al principio aristotélico de la mesótes", *Isegoría* 27 (2002), Madrid, pp. 239-250.

- ⤴ ROULIER, Scott M., *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature: the Value of Soul-Making*, University of Rochester Press, New York, 2004.
- ⤴ SÁNCHEZ MADRID, Nuria, "Si un caballo pudiera captar el pensamiento 'yo'...(AA XXV: 854). Consideraciones sobre la presencia del animal en la biología gris de Kant", *E-prints*, UCM, ID 8031.
- ⤴ SANTOZKI, Ulrike, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: eine Analyse der drei Kritiken*, W. De Gruyter, Berlin, 2006.
- ⤴ SCHILLER, Friedrich, *De la dignidad y la gracia*, trad. Juan Probst y Raimundo Lida, Editorial Nova, Buenos Aires, 1962.
- ⤴ SCHILPP, Paul Arthur, *La ética precrítica de Kant*, trad. De J. Muñoz y E.C. Frost, UNAM, México, 1997.
- ⤴ SCHMIDT, Claudia M., "The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals", en *Kant-Studien* 96. Jahrg. Walter de Gruyter, 2005.
- ⤴ SCHÖNECKER, Dieter, *Kant, Grundlegung III: Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1999.
- ⤴ SCHÖNECKER, Dieter, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit: eine entwicklungsgeschichte Studie*, WdeG, Berlin, 2005.
- ⤴ SCHOPENHAUER, Arthur, *Werke in fünf Bänden*, Haffmanns Verlag, 1988.
- ⤴ SCHULTZ, Uwe, *Kant*, Labor, Barcelona, 1971.
- ⤴ SCHWARTZ, Maria, *Der Begriff der Maxime bei Kant: Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, Lit-Verlag, Berlin, 2006
- ⤴ SCHWARZ, Gerhard: *Est Deus in nobis: Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Verlag TU, Berlin, 2004.
- ⤴ SHERMAN, Nancy, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, New York, 1997.

- ♣ SHERMAN, Nancy, *The Fabric of Character*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- ♣ SIEP, Ludwig, *Praktische Philosophie in Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.
- ♣ SINGER, Marcus G., *Generalization in Ethics: an Essay in the Logic of Ethics with the Rudiments of a System of Moral Philosophy*, Eyre & Spottiswoode, London, 1963.
- ♣ STEIGLEDER, Klaus, *Kants Moralphilosophie: die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Metzler, Stuttgart, 2002.
- ♣ STERN, Robert, "Does Ought Imply Can? And Did Kant Think It Does?", *Utilitas*, Vol. 16, No.1 (marzo 2004), pp. 42-61.
- ♣ STUART MILL, John, *On Liberty*, Penguin Books, Harmondsworth, 1982.
- ♣ SULLIVAN, Roger, *An Introduction to Kant's Ethics*, CUP, Cambridge-N-York, 1994.
- ♣ TIMMERMANN, Jens, "Kantian Duties to the Self, explained and defended", *Philosophy* 81, 2006, pp. 505 – 530.
- ♣ TIMMERMANN, Jens, *Sittengesetz und Freiheit: Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, W. De Gruyter, Berlin, 2003.
- ♣ TOMASINI, Alejandro, "Ortiz-Millán y los deberes hacia uno mismo", *Diánoia*, v. 53, n. 60 (mayo 2008), pp. 167-174.
- ♣ TORRALBA, José María, "La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción", en *Tópicos*, No. 41 (dic.2011), pp. 17-61.
- ♣ TORRALBA, José María, *Libertad, objeto práctico y acción: La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2009.
- ♣ TUGENDHAT, Ernst, *Lecciones de Ética*, trad. De L.R. Rabanaque, Gedisa, Barcelona, 1997.
- ♣ VALDECANTOS, Antonio, "La Burla según Kant", en *Apología del arrepentido*

- y otros ensayos de teoría moral*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2006.
- ♣ VIGO, Alejandro - JÁUREGI, Claudia, "Algunas consideraciones sobre la refutación del idealismo", *Revista de Filosofía*, II, No. 1 (mayo 1987), pp.29-41.
  - ♣ VIGO, Alejandro, "Conceptos trascendentales, reflexión y juicio. Sobre el §12 de la DTB de la *Kritik der reinen Vernunft*", en *Diánoia*, LIII, 61 (nov. 2008).
  - ♣ VIGO, Alejandro, "Conciencia moral y destinación del hombre. La radicalización de un motivo kantiano en el pensamiento de Fichte", en *In umbra intelligentiae: Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz* (A. L. González-Ma. I. Zorroza, eds.), EUNSA, Pamplona, 2011
  - ♣ VIGO, Alejandro, "Ética y Derecho según Kant", en *Tópicos*, No. 41 (dic. 2011), pp. 105-158.
  - ♣ VIGO, Alejandro, "Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatische Überlegungen zu Kant", promanuscrito.
  - ♣ VIGO, Alejandro, "Heidegger: *Sein und Zeit* 54-60: La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un poder-ser propio y el estado de resuelto", promanuscrito.
  - ♣ VIGO, Alejandro, "Reflexión y Juicio", *Diánoia*, LI, num. 57 (noviembre 2006), pp. 27-64.
  - ♣ WARD, Keith, *The Development of Kant's View of Ethics*, Blackwell, Oxford, 1972.
  - ♣ WHITE BECK, Lewis, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1973.
  - ♣ WIELAND, Wolfgang, *Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilskraft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001.
  - ♣ WILLIAMS, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, Londres, 2006.
  - ♣ WILSON, Holly L., "Kant's Integration of Morality and Anthropology", *Kant-*

*Studien* 88 Jahrg., W. De Gruyter, 1997

- ♣ WOOD, Allen, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2008.
- ♣ WOOD, Allen, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, New York, 1999.