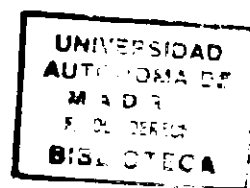


UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO

PRINCIPIOS DE LIBERTAD Y DERECHO DE LA HUMANIDAD.
LA TEORIA DE LA JUSTICIA DE IMMANUEL KANT.

TOMO I

R.O. 82.613



Tesis presentada para la obtención
del grado de doctor por
José Luis Colomer Martín - Calero
Director:
Francisco Laporta San Miguel

MADRID, 1994

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO

PRINCIPIOS DE LIBERTAD Y DERECHO DE LA HUMANIDAD.
LA TEORIA DE LA JUSTICIA DE IMMANUEL KANT.

TOMO I

Tesis presentada para la obtención
del grado de doctor por

José Luis Colomer Martín-Calero

Director:

Francisco Laporta San Miguel

Madrid, 1994

*A mis padres, Rosario y José Luis, a
quienes debo lo mejor de lo que soy.*

INDICE

	Pág.
PRESENTACION	1
CAPITULO I.	
I. RAZON PRACTICA Y LEYES DE LIBERTAD.	12
1. <i>Crítica de la razón pura e interés práctico de la razón.</i>	14
2. Las concepciones de la libertad en Kant.	35
2.1. Libertad del arbitrio y autonomía de la voluntad racional.	48
2.2. Sobre la relación entre arbitrio libre y ley de la voluntad racional.	64
2.3. La condición inteligible de la libertad. Afirmación de la libertad y principio moral.	73
II LA FORMULACION DEL PRINCIPIO DE LA MORAL COMO IMPERATIVO DE UNIVERSALIDAD DE LAS MAXIMAS DE ACCION.	94
1. El enunciado del principio de universalización como criterio moral.	110
A. Las interpretaciones del principio como criterio de contradicción lógica.	117
B. Las interpretaciones "pragmáticas" de la contradicción en la voluntad.	123

C.	Las interpretaciones teleológicas.	133
2.	Las insuficiencias de las interpretaciones vistas: La pregunta por el significado moral de la universalización y la cuestión de su lugar en la filosofía moral.	140
III.	EL PRINCIPIO DE LA HUMANIDAD COMO FIN DE SI MISMA.	155
1.	Las nociones de <i>fin en sí mismo</i> y de <i>humanidad</i> .	158
2.	<i>Bien y fines</i> en la segunda fórmula del imperativo categórico.	175
3.	La interpretación del contenido del principio. La relación con las ideas de universalidad y autonomía.	183
IV.	AUTONOMIA Y COMUNIDAD MORAL.	194
1.	La condición de autonomía de los principios morales.	194
2.	El <i>reino de los fines</i> y el fundamento de la ética kantiana.	202
3.	La concepción del <i>hecho de la razón</i> .	218

CAPITULO II.

I.	PRINCIPIOS Y BIEN EN LA FILOSOFIA MORAL	232
1.	Las dos nociones del bien.	233
1.1.	Lo "bueno" en sentido extramoral. La idea de felicidad.	238
2.	La relación entre principios morales y el primer concepto de bien. La configuración deontológica de la ética kantiana.	254
3.	Las razones de Kant para la independencia de los principios morales.	276
3.1.	Deontología y universalidad. De nuevo sobre el significado de la condición de universalidad de la ley.	276
3.2.	Autonomía y deontología.	295
4.	La concepción kantiana del bien moral.	303
4.1.	Bien moral y "buena voluntad". La prioridad del principio moral.	304
4.2.	La heterogeneidad de las nociones de lo bueno. De nuevo sobre el "rigorismo" kantiano.	329
4.3.	<i>Supremo bien y ley moral.</i>	339

CAPITULO III. LA TEORIA DE LA JUSTICIA. MORAL Y DERECHO.	353
1. Las perspectivas sobre la construcción del concepto de Derecho.	355
1.1. La aproximación teórico-trascendental y la consideración de la <i>Rechtslehre</i> desde la filosofía práctica.	360
1.2. La distinción entre teoría y práctica y la construcción del imperativo categórico son el punto de partida de la filosofía del derecho.	377
2. Los términos del sistema de <i>La metafísica de las costumbres</i> , primera aproximación.	389
2.1. El significado "amplio" de <i>moral</i> y el concepto moral de justicia.	389
2.2. El principio de la moral en tanto principio de acciones y principio de máximas de la voluntad: principios de justicia y principios de virtud. El carácter fundamentador de esa distinción.	406
3. Principios de justicia y principios de virtud.	417
3.1. Las nociones de libertad externa y libertad interna del arbitrio.	417

3.2.	El concepto de derecho: las relaciones externas y prácticas entre arbitrios.	426
3.3.	<i>El derecho de la humanidad en cada individuo</i> y los principios de justicia.	440
3.4.	La prioridad moral del derecho de la humanidad.	451
4.	La distinción entre legislaciones. La ética como conjunto de principios internamente legislados.	461
4.1.	Principios del deber y modos de legislación del arbitrio. Vinculación externa y autovinculación. Legalidad y moralidad.	467
4.2.	Obligación ética y deberes de virtud.	476
4.3.	El significado de la "posibilidad de legislación externa".	494
CAPITULO IV. LA TEORIA DEL DERECHO Y SU OBJETO, DERECHO Y COACCION. DERECHO ESTRICTO Y OBLIGACION JURIDICA.		504
1.	<i>La Doctrina del derecho</i> y su objeto. El derecho positivo.	506
2.	Antagonismo y poder. Derecho y acción humana en el mundo de la naturaleza.	520

3.	La doctrina del derecho lo es de la obligación jurídica. El derecho subjetivo.	535
4.	Derecho estricto y obligación jurídica: El punto de vista de la razón pura práctica.	542
5.	Derecho, coacción y leyes de libertad.	556
	5.1. La <i>libertad externa</i> como objeto del derecho estricto.	556
	5.2. La coacción jurídica es coacción según leyes universales.	563
	5.3. Generalidad y universalidad de la legislación jurídica. El formalismo de la <i>Rechtslehre</i> .	569
6.	Posesión y Derecho Privado. La doctrina kantiana de la propiedad.	582
7.	El problema de la relación entre derecho público y autonomía. De nuevo sobre la distinción entre principios y legislación. Comunidad jurídica y comunidad ética.	617
8.	Derecho y estado civil.	634
	8.1. El <i>Estado de naturaleza</i> . Significado y contenido normativo.	637
	8.2. Los factores constitutivos del derecho público: soberanía legal y adjudicación.	657

9.	La negación por Kant del derecho de Resistencia.	664
10.	De nuevo sobre derecho, justicia y la <i>Rechtstlehre</i> .	694
11.	Iusnaturalismo y positivismo en la filosofía jurídica kantiana.	704
CAPITULO V.	LA FIGURA DEL CONTRATO SOCIAL EN LA OBRA KANTIANA. IMPERATIVO DEL ESTADO CIVIL E IDEA DE VOLUNTAD UNIVERSAL. LOS PRINCIPIOS DE LIBERTAD E IGUALDAD.	724
1.	La teoría del derecho es el lugar de la recepción por Kant de la figura del contrato.	726
2.	Del estado de naturaleza al estado civil.	731
2.1.	El contrato originario no responde a la pregunta por el origen del estado civil.	731
2.2.	La constitución del Estado no se piensa en Kant según un modelo contractual sino que deriva del concepto racional de Derecho.	738

3.	El contrato originario como criterio de justicia de la legislación jurídica.	747
3.1.	El contrato como <i>idea</i> regulativa de la razón.	750
3.2.	El valor práctico de la <i>idea</i> del contrato.	753
4.	La <i>voluntad universal</i> : su carácter de posibilidad formal y <i>a priori</i> .	761
5.	<i>Voluntad universal</i> , autonomía y derecho de la humanidad.	769
6.	Teoría del contrato, fines individuales y bienestar general.El liberalismo empirista. Rousseau. La posición kantiana.	780
7.	El contenido de la <i>idea</i> de voluntad universal; su lugar y alcance en la teoría de la justicia.	799
8.	El principio de libertad.	809
9.	El principio jurídico de igualdad.	839
CAPITULO VI. LA TEORIA DEL ESTADO REPUBLICANO.		857
1.	Soberanía jurídica efectiva y soberanía en la <i>idea</i> de República.	860

2.	Forma del Estado y modo de gobierno.	876
3.	El modo republicano de gobierno.	882
3.1.	El gobierno representativo.	882
a.	Representación por el poder público de la coacción jurídica.	885
b.	Representación por el legislador de la idea de voluntad universal.	891
c.	Gobierno representativo y "democracia" despótica.	895
3.2.	La versión kantiana de la división de los poderes del Estado.	899
4.	Las formas del Estado.	907
5.	El principio de ciudadanía.	915
5.1.	La condición de independencia del ciudadano. Contenido y crítica.	917
5.2.	Consentimiento efectivo de los ciudadanos y voluntad universal como principio de justicia. La distancia entre el Estado republicano empírico y su fundamento racional.	931
6.	El principio de <i>publicidad</i> : principio político y condición trascendental de justicia.	946

CAPITULO VII. TEORIA DE LA JUSTICIA, POLITICA E		
	HISTORIA FILOSOFICA.	956
A)	TEORIA Y PRACTICA DEL REPUBLICANISMO.	957
1.	La confrontación con el empirismo conservador.	971
2.	El "político moral".	982
3.	Idealismo crítico y política prudente.	988
4.	Los objetivos políticos del político moral. Sociedad jurídica, cultura, ilustración.	994
5.	Estado y bienestar social.	1.000
B)	LA HISTORIA HUMANA DESDE EL PUNTO DE VISTA FILOSOFICO O COSMOPOLITA.	1.008
1.	El caos de las acciones humanas y el interés del historiador filosófico.	1.010
2.	Finalidad de la naturaleza y acción humana. La conciencia ilustrada.	1.017
3.	La idea de Progreso. Su significado práctico.	1.032

4. La prioridad irreductible de los principios de la voluntad autónoma para la acción. 1.043

BIBLIOGRAFIA 1.054

PRESENTACION

El presente trabajo de tesis doctoral tenía, como primera y ya lejana intención, la de ocuparse de la configuración *deontológica*, o "según principios", de la filosofía moral de Emmanuel Kant y su confrontación con las filosofías clásicas y contemporáneas centradas en la determinación del bien o de los fines del ser humano (que, sin más precisiones, comprenden tanto las diversas posibilidades del racionalismo dogmático, las éticas finalistas y las centradas en concepciones de la perfección del hombre, como las otras tantas variedades del utilitarismo o de la razón práctica concebida en términos económicos etc.). El tema de ese proyecto inicial se situaba en sintonía con la puesta en cuestión y crítica en las pasadas décadas del modelo de pensamiento utilitarista en la ética y en la filosofía política; y, así, la obra de John Rawls y las llamadas "teorías de los derechos" ocupaban un lugar importante en la previsión del desarrollo del trabajo.

Ese propósito inicial se modificó y casi por una única razón: el estudio detenido de la obra de Kant y la conciencia de la importancia y complejidad de las cuestiones y pautas de pensamiento directamente relacionados entre sí y con aquél objeto de investigación, que debían ser imprescindiblemente tratadas para una comprensión mínimamente cabal del mismo.

La consideración de la relación entre principios y fines en la filosofía práctica de Kant me conducía sobre todo y de manera inmediata a otros dos momentos de aquélla, tan importantes como desigualmente atendidos y apreciados entre sus estudios: la teoría del *imperativo categórico* y la importancia que en el núcleo mismo de esa filosofía tiene una noción de *derecho* que se presenta en la idea del "derecho de la humanidad en cada individuo" y en lo que el propio autor denomina "el concepto moral de *derecho*".

El primero es, claro está, el componente decisivo y caracterizado de la ética kantiana, habiéndose convertido, no sólo en el principal foco de atención de la filosofía de nuestro autor sino -teniendo presente que en la misma se formulan las exigencias de *universalidad* y *autonomía* moral, y la de tratamiento de cada ser humano como un *fin en sí mismo*- en uno de los grandes hitos de la historia de la ética filosófica. Pero, como tantas veces parece ocurrir, la inabarcable abundancia del tratamiento no permitía abordar el tema como una cuestión resuelta (y, así, una premisa clara de la que partir para el estudio de otros momentos de la filosofía de su autor) sino que, al contrario, exigía dar mínimamente cuenta de las dificultades de interpretación de la propia obra de Kant y del intrincado conflicto de las posiciones de la literatura en torno a ella.

El segundo de los temas citados, que, por el contrario, no ha sido considerado mayoritariamente un *locus* clásico del pensamiento del autor de las *Críticas*, deriva en gran medida sus dificultades de la circunstancia de que, más que constituir el objeto de un tratamiento sistemático específico, se sitúa en la intersección de distintos "ámbitos" de la filosofía práctica cuya relación mutua aparece, a su vez, como un foco de dudas, interrogantes y planteamientos problemáticos. Nadie ignora, en efecto, las dificultades que la "distinción" -o relación en cualesquiera términos que se plantee- entre moral y derecho plantea en la historia moderna del pensamiento práctico -y la obra del filósofo de Königsberg es un caso ejemplar al respecto- de manera que ha podido ser denominada "verdadero cabo de las tormentas" de la filosofía del derecho.

La difundida y simplificadora versión según la cual Kant simplemente "separa" o "contrapone" el derecho y la moral, esto es, un concepto de derecho que lo es del derecho positivo y una ética de la interioridad de la conciencia personal autónoma (siendo, así, su posición, en pocas palabras la de un filósofo de la tolerancia o precursor del liberalismo que separa la libertad del "fuero interno" de la libertad externa de los comportamientos regulada por el derecho), sin carecer de apoyos razonables en la filosofía de aquél -luego sin ser absolutamente errada- simplifica los planteamientos de nuestro autor

pasando por alto una construcción mucho más complicada y, creo que por eso, más interesante.

Precisamente entre los factores que complican la posición kantiana más de lo que esa versión querría se destacan las ideas que venía mencionando: las del "derecho de los hombres" -en el mismo planteamiento básico de su teoría moral- o el concepto "práctico-moral" de derecho o justicia (*Recht*) y el principio de ésta (o "principio universal del Derecho"), como también los de "leyes universales de libertad" y de "voluntad a priori universal" que presiden aquéllos. Precisamente la convicción de la importancia e interés de tales planteamientos del "regiomontano" me condujo a ocuparme de ellos como materia central de mi trabajo.

La que podríamos llamar, con todas las cautelas necesarias, la *teoría kantiana de la justicia* ha recibido -en tanto objeto teórico de estudio individualizable o diferenciado- comparativamente poca atención (y, desde luego, entre nosotros) al situarse lateralmente respecto de los considerados momentos centrales tanto de la ética como de la filosofía jurídica de su autor. Indudablemente (y afortunadamente) Kant no es Rawls, por poner un término de comparación hoy paradigmático de una teoría expresa y sistemáticamente delimitada y formulada de la justicia. Pero la "hipótesis" que en gran medida me ha ocupado ha sido la de que en este autor están los fundamentos,

premisas, nociones y principios primordiales de una tal teoría, como que esa construcción posee un interés más que notable para la filosofía moral, jurídica y política, y que su consideración -en tanto que tal teoría con objeto y principios propios- es importante para la comprensión adecuada de las grandes cuestiones clásicas de las dos "disciplinas" indiscutidas de la filosofía práctica de Kant.

El núcleo de aquella se encuentra ya en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en el momento de la construcción del *principio supremo de la moral* en que la consideración de cada individuo como *fin en sí mismo* se presenta en su aspecto primordial ("negativo") como condición limitativa de cualquier posible pauta de interacción humana. Dicha condición primordial -anterior a cualquier otra- de la moral del "sujeto de libertad" se plasma en la concepción de relaciones entre seres humanos según principios a los que cada uno podría asentir desde aquella condición de sujeto autónomo y que son, por tanto, *leyes universales de libertad*.

Y bien, son esos principios los que configuran la idea de justicia a partir de la cual se piensa la de una comunidad ética o *reino de fines* -en que las leyes o principios de interrelación morales serían, a su vez, máximas del arbitrio o voluntad propia de cada individuo y, así, se actuarían tan sólo por la autoconstricción o

"poder" (autocracia) de cada respectiva voluntad. Pero también los principios -morales- de justicia son principios de las relaciones externas y prácticas entre arbitrios libres que pueden ser impuestos coactivamente en tanto la razón faculta a cada uno a hacer respetar el *derecho de la humanidad* en su persona frente a la sumisión a la voluntad particular de otro, y así configuran el concepto o *idea* de derecho como concepto de la razón pura práctica. Y desde aquí se constituyen en el fundamento práctico-racional de la posibilidad del *Derecho estricto* que es el orden de acciones impuesto por la coacción de un poder externo superior a cada uno (el Estado), el cual sólo desde aquél concepto "moral" de derecho -esto es, desde la teoría de la justicia- puede ser pensado por la razón que nos es propia en tanto nos concebimos como sujetos de libertad.

En el estado jurídico, aquélla idea de justicia se convierte en pauta de legitimidad moral y de crítica de la acción legislativa en términos de la construcción formal e ideal de "la voluntad de todos unida a priori" (o idea de la *voluntad universal*). Esta contiene las mismas condiciones de las relaciones entre seres humanos según leyes de libertad (desarrolladas en los principios de "libertad, igualdad y autonomía") para la constitución -concebida ante todo como *modo de gobierno*- según la idea del Estado *republicano*. Ocupando la misma concepción de una teoría de la justicia, de su significado filosófico y moral, el lugar central -tanto temática como topográfica-

mente- de la tesis, no es difícil observar como se distribuyen en torno a aquél los capítulos en que ésta se divide.

Así, los capítulos I y II contienen un examen de la filosofía moral kantiana en los aspectos -las ideas de razón práctica y libertad, la construcción del "principio de la moral" y la prioridad del mismo respecto de las demás nociones o conceptos morales- que estimo imprescindibles para la comprensión de aquélla teoría de la que constituyen premisas necesarias. En la segunda parte, el capítulo V recoge la articulación del principio de justicia en el derecho estricto o del Estado, para la que se recurre a la figura contractual, y, sobre todo, a la idea de la voluntad universal como fundamento crítico de legitimidad de aquél, mientras los capítulos VI y VII tratan de explicar, respectivamente, la teoría de la "Constitución en el Estado republicano" y la concepción de la política y la historia propias de aquella filosofía crítica.

Este trabajo busca exponer los momentos mencionados de la filosofía de Kant desde las coordenadas que permitan la comprensión de sus aspectos más relevantes filosóficamente (esto es, de la índole de sus conceptos esenciales y de sus pautas de argumentación, de los principios o convicciones últimas de que proceden, etc.), más que presentar las propuestas y soluciones más concretas de pautas de acción

moral, jurídica o política que el propio Kant introduce en no escasa no cantidad.

Algunas de estas últimas son casi directamente pasadas por alto (así buena parte de las formulaciones del "Derecho privado") y cuando son tratadas (y creo que las más importantes lo son en medida no desdeñable) ello se debe, ante todo, a su interés para, o en relación con, los patrones de pensamiento esenciales a cuya luz se presentan. Ante el cargo de "fundamentalismo" (del que no puedo ni quiero defenderme) diré sólo que esa orientación selectiva lo ha sido por interés tanto para la historia de las ideas como, en mi opinión, para el pensamiento -nuestro pensamiento- filosófico-práctico.

Previsiblemente el lector echará de menos en la presente tesis doctoral tanto una mayor perspectiva histórica en la presentación de las ideas kantianas (los antecedentes e influencias que las configuran, el marco histórico-político y cultural sin el que no pueden entenderse), como algún tipo de tratamiento o consideración de la "suerte" o avatares de aquéllas ideas en los dos siglos transcurridos desde las mismas (y, así, por mencionar sólo algunas conocidísimas posibilidades, la filosofía jurídica neokantiana, el pensamiento socialista de raíz kantiana, o ya en nuestros días e indudablemente, los autores, con John Rawls a la cabeza, que se autodenominan del "liberalismo kantiano" o las concepciones

dialógicas del discurso práctico). De una y otra carencia (pues indudablemente lo son) sólo puedo decir que la enorme atención (y no soy yo quien debe decir si desmedida) que han requerido los temas de la filosofía de Kant tratados en el trabajo -el interés y dificultades derivados de la misma índole de éstos, las discusiones y conflictos interpretativos en torno a las posiciones kantianas- me llevó a plantearme la renuncia a esa extensión (sobre todo en relación con el "liberalismo kantiano" contemporáneo, sus planteamientos y discusiones, en que había trabajado como parte del plan de elaboración de la tesis) en beneficio de la exposición más detenida y completa posible en aquéllos temas (con un resultado que también a mí me parece excesivo en su volumen).

Tengo mucho que agradecer a muchas personas en relación con este trabajo y no puedo sino alegrarme de ello. Espero tener razón al pensar que, malparafraseando a Kant, ese sentimiento sea no sólo "patológico" (y bienvenido como tal) sino también "práctico", así como que todas esas personas saben de mi agradecimiento. Sería demasiado largo -y ésto no es una fórmula de estilo sino literalmente cierto-, y posiblemente impúdico, enumerar aquí a cada una de ellas por lo que obedeceré, simplemente, una de las más sanas costumbres universitarias (y pocos "sometimientos" me han sido más gustosos). Francisco Laporta, Director de la tesis, me ha demostrado una vez más su generosidad y simpatía con el apoyo, orientación -y la

inagotable paciencia derrochados a lo largo de los ya bastantes años de preparación y elaboración del trabajo, cuyos resultados habrían sido, sin duda, mejores de haber seguido más fielmente sus sensatos consejos. De Elías Díaz, maestro de todos los que en esta Universidad trabajamos la Filosofía del Derecho he recibido magisterio, continua comprensión -él debe pensar veces que excesiva- y estímulo intelectual y personal.

Antes de trasladarme, para mí sin duda felizmente, a la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma tuve la suerte de conocer a algunas personas sin las que los anteriores agradecimientos no hubieran podido darse. Eusebio Fernández, mi primer contacto "magistral" (que no "profesoral") con la Universidad, me convenció con su ejemplo de que esta podía ser el lugar de una vocación de interés infinito y no pequeñas satisfacciones, a la vez que hizo posible con su amistad generosa mi acercamiento a ella. En tal acercamiento, el privilegio del contacto, la compañía y las conversaciones de José Luis López Aranguren y Javier Muguerza supusieron momentos cuyo significado no ignora nadie que haya compartido esa gran fortuna.

A Gregorio Peces-Barba y Luis García San Miguel debo, también desde entonces, valiosas enseñanzas y mi primera condición de profesor universitario en el Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad Complutense. En éste recibí, además, el regalo inapreciable de la amistad

de personas y universitarios tan importantes como Elena Beltrán, Jerónimo Betegón y Juan Ramón de Páramo.

A Alfonso Ruiz Miguel, Director del Departamento de Derecho Público y Filosofía del Derecho, como a mis otros compañeros de "Area" en ese Departamento -María Eugenia Aguilera, Joaquín Almoquera, Juan Carlos Bayón, Tomás Cordón, Cristina Hermida, Liborio Hierro, Pablo de Lora, Evaristo Prieto, Luis Rodríguez Abascal, Cristina Sánchez, Julián Sauquillo y Virgilio Zapatero- les debo, desde luego, continua y valiosa ayuda y enseñanza y, sobre todo, apoyo y amistad.

He dicho que el traslado a la Universidad Autónoma fue, para mí, feliz, y desde luego lo ha sido y en muchos aspectos mi estancia en ella. Y eso tengo que agradecerlo además de a mis maestros y compañeros filósofos del Derecho, a otros profesores y profesoras -y sin embargo amigos y amigas. De entre ellos, mencionar aquí a Marta Lorente, Fernando Vallespín, Rafael del Aguila, Miguel Virgós y Cándido Paz Ares, se me hace tan imprescindible como grato. Esther Díaz, Rafael Hernández y David Gómez han sido colaboradores con afán de perfección a la vez que, pacientes y animosos en la transcripción del trabajo.

CAPITULO I

RAZON PRACTICA Y LEYES DE LIBERTAD

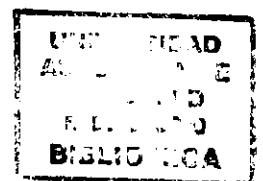
CAPITULO I.

I. RAZON PRACTICA Y LEYES DE LIBERTAD

1. *Crítica de la razón pura e interés práctico de la razón.*
2. Las concepciones de la libertad en Kant.
 - 2.1. Libertad del arbitrio y autonomía de la voluntad racional.
 - 2.2. Sobre la relación entre arbitrio libre y la ley de la voluntad racional.
 - 2.3. La condición inteligible de la libertad. Afirmación de la libertad y principio moral.

II LA FORMULACION DEL PRINCIPIO DE LA MORAL COMO IMPERATIVO DE UNIVERSALIDAD DE MAXIMAS.

1. El enunciado del principio de universalización como criterio moral.
 - A. Las interpretaciones del principio como criterio de contradicción lógica.
 - B. Las interpretaciones "pragmáticas" de la contradicción en la voluntad.
 - C. Las interpretaciones teleológicas.
2. Las insuficiencias de las interpretaciones vistas: La pregunta por el significado moral de la universalización y la cuestión de su lugar en la filosofía moral.



III. EL PRINCIPIO DE LA HUMANIDAD COMO FIN DE SI MISMA.

1. Las nociones de *fin en sí mismo* y de *humanidad*.
2. *Bien y fines* en la segunda fórmula del imperativo categórico.
3. La interpretación de contenido del principio. La relación con las ideas de universalidad y autonomía.

IV. AUTONOMIA Y COMUNIDAD MORAL.

1. La condición de autonomía de los principios morales.
2. El "reino de los fines" y el fundamento de la ética kantiana.
3. La concepción del "hecho de la razón".

1. CRITICA DE LA RAZON PURA E INTERES PRACTICO DE LA RAZON.

Es casi seguro que hoy no se nos ocurriría pensar el territorio del conocimiento como una "isla de la verdad" -isla segura, ya "explorada" y "delimitada"- rodeada de un "océano borrascoso", engañoso en su apariencia practicable, de ilusiones y planteamientos sin respuesta. Tal imagen es, como se sabe, posible para Kant desde su confianza en lo definitivo de la ciencia newtoniana y en su propia construcción epistemológica de los fundamentos de la misma.

Pero lo que aquí me importa de esa conocida comparación de la *Crítica de la razón pura* es la insistencia en la idea de los límites de ese territorio, límites tan estrechos que permanente e inevitablemente nos vemos empujados a sobrepasarlos aventurándonos en pos de algo que -desde el punto de vista de la seguridad del territorio del conocimiento- no son más que "vanas esperanzas".

Retengamos también¹ que la necesidad de ir más allá transgrediendo los límites del territorio de la verdad no es la del observador o el cartógrafo sino la del navegante, esto es, la del ser humano en tanto sujeto de acción.

¹ Recojo, en este punto, la sugerencia de William Booth, 1986, pp.33-34. En adelante las citas a pie de página contendrán el nombre del autor, el año de la edición por la que la obra se cita y la página de dicha edición.

Que la importancia decisiva, esencial, de lo que queda fuera de los límites del conocimiento es una conclusión tan central a la *Crítica* como la de la afirmación de la existencia de esos mismos límites, es algo que tiende a verse cada vez con mayor convencimiento e interés (en proporción directa al descrédito de las interpretaciones "cientificistas" y, aún, "positivas" de aquella). Y decir que en ese "más allá" está lo que verdaderamente nos importa, no es expresión poética de anhelos insatisfechos que la filosofía rigurosa puede permitirse en sus márgenes, sino que es mantener que las preguntas fundamentales -las preguntas sobre el sujeto del conocimiento, sobre las posibilidades y el sentido de nuestra acción, sobre nuestra condición en el mundo...- no pueden ser respondidas en los términos que, en la misma obra, se han fijado como condiciones del conocimiento, es decir, de las afirmaciones objetivas y seguras sobre lo que es el caso o "leyes de lo que sucede".

Pues, como se sabe, la teoría del conocimiento de la *Analítica de la razón* -en su uso teórico-, al establecer las bases seguras de aquél, limita el ámbito del mismo al de los objetos de la experiencia posible, es decir, de la conjunción de los datos de la intuición sensible con la actividad sintética del sujeto del conocimiento. La dependencia de esta actividad del sujeto respecto del "material" de la sensibilidad es absoluta, para Kant, como condición *sine qua non* de la producción de conocimiento;

éste es el famoso tema kantiano de la restricción del uso válido de las categorías de la razón en su intención teórica: para ésta intención -"en relación con el conocimiento de las cosas"- sólo su "aplicación a objetos de una experiencia posible" puede dar a las categorías del entendimiento "sentido y significación"², pues "tal significación les viene dada de la sensibilidad, la cual, al tiempo que restringe el entendimiento, lo realiza"³.

Esa restricción crítica del conocimiento a objetos de experiencia, apunta, es sabido, al corazón mismo de la metafísica racionalista anterior en sus pretensiones de "traspasar aquella frontera de la experiencia posible" otorgando validez cognoscitiva -y en su forma más elevada- a la razón especulativa en el terreno de los suprasensible⁴.

² KRV pp.163 y 164, B 146-149. En adelante citaré algunas de las obras más conocidas de Kant por sus iniciales alemanas o por la primera palabra del título. Así KRV (*Crítica de la razón pura* - A y B remiten a la paginación de la primera y segunda ediciones de esta obra), KPrV (*Crítica de la razón práctica*), KU (*Crítica del juicio*), *Grundlegung* (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), *Teoría y práctica* o T.P. (*Acerca del dicho común: Esto es posible en teoría pero no es realizable en la práctica*), D.D. (*Doctrina del Derecho* -e IDD la edición de la Introducción a la misma-), DV (*Doctrina de la Virtud*). En el mismo sentido la remisión a *Lecciones* o *Vorlesungen* refiere, si no se especifica otra cosa, a las *Lecciones sobre la ética* (*Vorlesungen über Moralphilosophie*). En estas referencias cito en primer lugar la página de la edición castellana utilizada (y precisada en la Bibliografía) y a continuación, bajo la denominación Ak, en volumen y página de la edición de la Akademie (vid. Bibliografía).

³ *Ibid* p.189, A 147/B 187.

⁴ *Ibid.* p. 22, B XX y XXI.

El intento de investir a la razón en su uso teórico de un alcance más allá de su actividad ordenadora, y a sus principios y conceptos de un valor distinto al regulador de las elaboraciones del entendimiento empírico, esto es, la pretensión *especulativa* de la razón arrastra a ésta al terreno "fatídico"⁵ de la ilusión, de la contradicción consigo misma y del decrédito de ser fácil blanco de cualesquiera de sus críticos.

La crítica kantiana lo es, en primer lugar, de esa metafísica del "conocimiento" de Dios y del alma inmortal, a la que cuadra el nombre de *dogmática* por su "pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios (...) sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos"⁶. Con "una ligera ojeada" a su obra, escribe Kant, se entenderá que su utilidad inicial es crítica en este sentido o "crítico-negativa": "nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa"⁷.

Ahora bien, es sabido, que la expresión "límites de la experiencia" contiene una doble condición, pues la experiencia contiene no sólo el "material" de la intuición

⁵ Su situación es la de "la paloma que ha abandonado el aire para volar mejor" (KRV p.46, A 5/ B 8-9).

⁶ *Ibid.* p.30, BXXXV.

⁷ *Ibid* p.24, BXXIV.

sensible, lo que afecta a nuestra sensibilidad desde "fuera" de nosotros mismos (que es aquello en lo que tendemos a pensar inmediatamente como lo "empírico") sino también -y no en segundo lugar- una estructura *formal a priori* de la intuición sensible -el espacio, y el tiempo en la intuición interna⁸- y la elaboración conceptual de lo sensible mediante las categorías del entendimiento y su esquematización.

La *experiencia* es combinación o resultado complejo de la intuición sensible y de la *actividad* reproductora de la imaginación y ordenadora (en conceptos y reglas del juicio) del entendimiento discursivo que, a su vez, tiene necesariamente que ser actividad unificadora de la consciencia de un yo que, en esa actividad, puede pensarse a sí mismo en términos de unidad o autoidentidad. Por eso, si "todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia", a la vez "la experiencia es, sin ninguna duda, el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles"⁹.

La actividad del sujeto de conocimiento es condición de la experiencia tanto como lo es la materia sensible de ésta. Por eso, los límites de la experiencia vienen dados tanto por ésta como por aquélla:

⁸ Vid KRV, pp.70-82, A25 y ss./B40 y ss.

⁹ KRV p.41, A1/B1 (el subrayado es mío).

"Las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*"¹⁰.

La tesis central de la epistemología kantiana según la cual "es el objeto de los sentidos el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición" y, a su vez, "la experiencia (así constituida) se rige por los conceptos o reglas *a priori* del entendimiento"¹¹, sitúa en el sujeto del conocimiento el núcleo central de la teoría de éste y de toda la metafísica crítica -al modo de la revolución "copernicana"¹². Este sujeto del conocimiento que es un yo consciente, no puede ser, en argumento bien conocido de Kant, el yo de que tenemos noticia por la intuición interna y que, por tanto, podemos conocer -yo empírico- sino un yo que es, a su vez, condición activa del conocimiento de aquél, un "yo", por tanto, trascendental que Kant denomina "yo de la apercepción pura"¹³ (de las grandes dudas y problemas entorno a la índole de ese "yo" sujeto del conocimiento -y para cuya dilucidación José Gómez Caffarena señala la contribución imprescindible que debe hacer la

¹⁰ *Ibid* p.196 A158/B197.

¹¹ *Ibid* pp.20-21, B XVII-XVIII.

¹² *KRV* p.20, B XVI. Sobre lo adecuado de esta expresión para la posición kantiana remito sin más a las inapreciables páginas que a la cuestión dedica José Gómez Caffarena (1984, pp.22-32).

¹³ *KRV* p.142, A116.

filosofía moral de Kant¹⁴- no puedo ocuparme en este momento).

La relatividad o dependencia del objeto conocido a las condiciones del sujeto del conocimiento (a "las condiciones de posibilidad de la experiencia") hace que éste -los conceptos del mismo- se refiera sólo a *fenómenos*, "es decir, a objetos de una experiencia posible" u "objetos de los sentidos", y no a las "cosas en sí mismas" o "independientemente de cómo las intuyamos"¹⁵. De la distinción complicada y central en la obra kantiana entre *fenómenos* (*Erscheinung*) y "cosas en sí" o *noúmenos* (y de las dificultades y dudas que presenta, así el estatuto de las cosas en sí u "objetos trascendentales"¹⁶ o la relación entre unos y otros) no voy a ocuparme aquí sino colateralmente y en relación al sentido de estas páginas. Y, para este propósito, dicha división -o, tal vez, más adecuadamente, la que se da entre los espacios o ámbitos respectivos de los objetos fenoménicos y los objetos trascendentales- supone la acotación del ámbito de validez de los conceptos del entendimiento cognoscitivo (y, fundamentalmente, el principio de causalidad como "ley universal de la naturaleza") al primero de aquellos ámbitos, que no es sino un segmento de toda la realidad que más allá podemos concebir o pensar.

¹⁴ 1984, pp. 33-44.

¹⁵ KRV p.261 y 265, A238/B298 y A244/B303.

¹⁶ KRV pp.266 y 168 nota, A247/B304 y A250.

La fundamentación empírica del conocimiento significa que los conceptos de la razón no referidos a lo sensible no "determinan ningún objeto o conocimiento del mismo", pues "las categorías sólo tienen significado en relación con la unidad de las intuiciones en espacio y tiempo"¹⁷. En este sentido el concepto de *noúmeno* tiene una función *negativa* de concepto límite¹⁸ que determina la frontera del conocimiento o explicación de la naturaleza. Pero, al mismo tiempo ese concepto es límite, según el propio Kant, en tanto "destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad"¹⁹. Veamos en qué sentido.

La restricción a las posibilidades del conocimiento impuestas por el fundamento de éste en la intuición sensible, deja fuera del alcance de aquél, tal y como señalaba al comienzo de estas páginas, las cuestiones fundamentales que la razón humana se plantea "y que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón"²⁰. Las respuestas a las preguntas "¿qué debemos hacer?", "¿que podemos esperar?", "¿qué es el hombre?" (los planteamientos en torno a la libertad, Dios o nuestro destino último) se sitúan más allá de la naturaleza "fuera de la cual no hay para nosotros más que

¹⁷ KRV pp.266y 271, A207/B304 y A253/B307-308.

¹⁸ *Ibid*, pp. 270-272, A253-255/B307-311.

¹⁹ *Ibid* p.272, A255/B310-311 (el subrayado es mío).

²⁰ *Ibid* p 7, A VII.

espacio vacío"²¹. Pero esto no puede dejar satisfecha a la razón apartándola de esos intereses a los que no puede renunciar. El mismo yo de la autoconsciencia, que acompaña a la conciencia de la síntesis de las representaciones sensibles y es la clave del conocimiento, se escapa de aquél ámbito fenoménico del conocimiento posible ("ya que ni siquiera nos es dado observar nuestro propio psiquismo con otra intuición que la de nuestro sentido interno"²²).

Sólo la limitación de las pretensiones de la sensibilidad y la restricción del mundo del conocimiento, y de sus condiciones, a lo fenoménico, nos permite pensar²³ -desde una razón no cognoscitiva- en esos ámbitos de lo suprasensible sin que por ello la razón se vea abocada a contradicciones consigo misma y a autodestruirse en ese intento.

La conocida "tercera antinomia" de la razón es una buena ilustración de este punto, al mostrar cómo sólo la distinción entre fenómeno y cosa en sí permite evitar la contradicción, irresoluble si no, entre la necesidad (ley universal de la naturaleza) de concebir todo efecto como efecto de una causa, y la "tesis" según la cual todo enlace de causas "requiere en su término una causa no causada en el tiempo para que la cadena comience en algún punto, esto

²¹ *Ibid* p.566, A 702/ B 731.

²² *Ibid.* p.287, A 278/ B 334.

²³ *Ibid* p.25, B XXVI-XXVII.

es, espontaneidad de una causa o causalidad por libertad²⁴. Como se sabe, la importancia de esta antinomia se debe a la colisión que en ella se presenta entre los derechos de la causalidad de la naturaleza en su aplicación al hombre como parte de ésta y la afirmación (condición de la moral) de la voluntad libre. Pues bien, "al enseñarnos la crítica a tomar el objeto en dos sentidos", puede afirmarse la determinación causal necesaria -y "así no libre"- de "la voluntad en su fenómeno" y, al mismo tiempo, al considerar "la voluntad como algo perteneciente a una cosa en sí misma", no someterla a dichas leyes y concebirla "como libre, sin que se dé por ello contradicción ninguna"²⁵.

La libertad así afirmada como posible no puede, desde luego, conocerse empíricamente ni es objeto, por tanto, como veremos más adelante, de la razón cognoscitiva en su uso legítimo. Pero sí puede pensarse sin contradicción como objeto de otros usos de la razón liberada de sus monopolísticas pretensiones cognoscitivas. En este sentido puede referirse Kant a la "revelación admirable del abismo de nuestra ignorancia", pues "la reflexión sobre el mismo tiene que transformar notablemente los objetivos finales señalados al uso de nuestra razón"²⁶.

²⁴ *Ibid*, pp. 407 y ss, A444 y ss/ B472 y ss.

²⁵ *Ibid* p.26, B XXVII-XXVIII.

²⁶ *Ibid* p.490 nota, A 575/B 604.

No estamos, pues, obligados a rechazar como "ilusión de la razón" -en contradicción consigo misma- todo intento suyo de avanzar en pos de sus propias necesidades más allá del territorio de la experiencia sensible. Ello, siempre que en esa extensión se renuncie a establecer conocimiento de las cosas, es decir, siempre que el fin de la razón sea distinto al "teórico" (razón especulativa). Y en este paso esencial a un uso de la razón correspondiente a un fin esencial de la misma, distinto al de proporcionar conocimiento del mundo natural, llegamos al objetivo final de estas páginas.

Adelantaba más arriba que el sujeto del impulso irresistible a trascender el suelo seguro de la isla del conocimiento no es el observador o el científico sino el hombre como sujeto de acción. La doctrina kantiana del *Canon* de la razón pura contiene el núcleo decisivo de ese *giro práctico*. La inasequibilidad para la especulación del "objetivo de los afanes de la razón" nos lleva a "esperar que tenga más suerte en el único camino que le queda todavía, el del uso *práctico*"²⁷. "Práctico es todo lo que es posible mediante libertad". En la actividad de la razón, su uso práctico no se refiere a "la determinación del objeto" sino a "convertir éste en realidad". Los principios o leyes de la razón práctica "establecen lo que debe

²⁷ *Ibid* pp. 624-625.

sucedan, aunque nunca suceda"²⁸. Lo práctico (y esta primera y decisiva diferenciación será retomada en momentos sucesivos y centrales de este trabajo, de los que es núcleo fundamental) se distingue de lo teórico como la voluntad se distingue del entendimiento, porque no trata de "lo que hay", del conocimiento de realidades, sino de la realización de éstas (de "producción de objetos que corresponden a nuestras representaciones" o, más directamente, de la autodeterminación de la voluntad a esa realización²⁹). Y la razón se ocupa, como práctica, o en su uso práctico, de los principios o *normas* de "hacer o dejar de hacer"³⁰.

Más precisamente (y también volveré *in extenso* sobre este rasgo definitorio de la filosofía práctica de Kant) la razón es *verdaderamente* práctica (o lo es por sí misma) cuando sus principios de determinación a la acción responden a sus propios fines o intereses y no, instrumentalmente, a otros fines ("los que los sentidos nos recomiendan") de los que sería meramente unificadora o reguladora. Tales principios "del uso práctico de la razón pura" son las *leyes morales* y sólo ellos pueden constituir el *canon* o uso correcto de la razón pura³¹.

²⁸ *Ibid*, respectivamente pp.627, 16 y 628, A800/B828, BX y A802/B830.

²⁹ *KPrV* pp.27, 130 y 169, *Ak.V* pp.15,89 y 119.

³⁰ *KRV* p.629, A803/B831.

³¹ *Ibid* pp.625 y 627, A 796-797/B824-825 y A800/B828.

Es a este objetivo fundamental de la razón al que responde el impulso irresistible de ésta a lo suprasensible. Los "objetos" situados en la "meta" de ese uso trascendental -recuérdese, "la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios"- carecen de verdadero interés para el uso teórico de la razón (al carecer de relación con objetos de la experiencia son, para aquél, inútiles por lo que se presentan como "esfuerzos racionales ociosos a la vez que difíciles"), por lo que "su importancia sólo afectará en realidad a lo práctico"³². En éste ámbito, la relevancia de aquellas ideas de la razón puede ser anticipada en pocas palabras. La proposición que afirma la libertad de la voluntad -como causalidad "inteligible de ésta- es la condición *sine qua non* indubitada de la noción de leyes morales o prácticas ("práctico es lo que es posible mediante libertad) o, como veremos más adelante, la *ratio essendi* de la moral (la idea de autonomía de la voluntad como condición de la moralidad de los principios de ésta es, aún, ajena a la primera *Crítica*). En cuanto a las ideas de Dios -como *inteligencia suprema* que es, a la vez, "voluntad moral" y "causa de la naturaleza"³³- y de la vida inmortal del alma individual, son condiciones de la posibilidad de la totalidad del *objeto* de la voluntad

³² *Ibid* p.626 y 627, A 798-800/ B 826-828.

³³ *Ibid* p.633, A 810/B 838. O, en relación con ésta última, la de la "unidad teleológica de la totalidad de la naturaleza según leyes" (*ibid*, p.636, A815/B843 e *infra* Cap.VII).

moral, esto es, del "Supremo bien": la felicidad ligada a la virtud que nos hace *dignos* de aquélla³⁴.

Sabemos ya que esas ideas de lo suprasensible -o los enunciados que las contienen- no proporcionan conocimiento, sino que se sitúan en el "espacio vacío"³⁵ que se extiende más allá de las posibilidades del mismo. No es, pues, la razón en su uso teórico (en lo que sería metafísica especulativa) la que las establece; no puede decirse en este sentido que tales enunciados sean afirmados desde la "crítica de la razón pura"; por el contrario, es en la demostración de la imposibilidad de ese establecimiento (más de lo que los escépticos pueden hacer) en lo que consiste la tesis primera de esa crítica. Pero, al mismo tiempo, esa misma crítica presenta, en la doctrina de la limitación de la razón cognoscitiva, la conclusión de que no puede negar o rechazar como inexistentes, e imposibles de pensar legítimamente, esas mismas "realidades suprasensibles". Es decir, que no es contradictorio con el conocimiento bien fundado el que la razón pueda aceptar (*Anhemem*) esas realidades para orientarse en el pensamiento al que la conducen sus necesidades más imperiosas en

³⁴ No me detendré ahora en la diferencia de importancia filosófica y *status* racional entre la idea de *libertad* -condición de la posibilidad misma de la pregunta "¿qué debemos hacer?" y, así, del uso práctico de la razón- y las dos ideas ulteriores -que se sitúan en la órbita de la pregunta "¿qué puedo esperar si hago lo que debo?", que es "de índole práctica y teórica a un tiempo" (*Ibid*, p.630, A805/B833). De esta diferencia, que se relaciona con algunos aspectos del núcleo mismo de la filosofía moral kantiana y de las más importantes discusiones sobre la índole de ésta, trataremos más adelante.

³⁵ *KRV* p.23, BXXI. Y *cifr.* William Booth, 1986, pp.28-30.

relación con preguntas que el conocimiento de la naturaleza no puede contestar.

La razón se "orienta en el pensamiento" cuando, más allá de los "fundamentos objetivos de la experiencia" -y sin entrar en contradicción con su propio "uso empírico"- se guía según "fundamentos subjetivos" basados en "los derechos de sus propias exigencias"³⁶. Es la necesidad universal de estas exigencias la que proporciona esa posibilidad de la razón, distinguiendo entre sus pretensiones arbitrarias y delirios (*Schwärmerei*) y los fundamentos legítimos (si bien no "objetivos") para trazar su camino según su "derecho a orientarse en el espacio de lo suprasensible inmenso y pleno de tinieblas para nosotros, únicamente por su propia exigencia"³⁷. Los enunciados e ideas (*postulados* cuando "la exigencia de su uso procede del punto de vista práctico "de la razón"³⁸) así fundados, configuran lo que Kant denomina "creencia racional" (*Vernunftglaube*), que se distingue del saber en tanto éste es "un tener por verdad según fundamentos tanto objetivos como subjetivos" y aquélla descansa únicamente -y se tiene así por suficiente, lo que la distingue de la mera

³⁶ Qué es orientarse en el pensamiento, edic. cit. pp.40-4 Ak.VIII pp. 136 y 137.

³⁷ *Ibid* pp.43 y ss., Ak.VIII p.137 y ss.

³⁸ *Ibid* p.54, Ak. p.141.

opinión- en fundamentos subjetivos "con la conciencia de que jamás ha de poder ser convertida en un saber"³⁹.

Esa posibilidad de pensar fundadamente en el espacio vacío, más allá de la naturaleza, de lo que no se puede conocer, y que responde a los intereses y necesidades primordiales de nuestra razón es, lo que permite la crítica de las pretensiones cognoscitivas de ésta y la restricción de sus patrones al mundo de lo sensible elaborado por la actividad del propio sujeto de conocimiento (esto es, al mundo de los fenómenos que no es coextenso con "la realidad sin más"⁴⁰). El servicio inestimable que la limitación de las pretensiones del conocimiento presta, desde este punto de vista, es lo que el propio Kant denomina la "utilidad positiva" de la *Crítica*.

Y, en tanto, como hemos podido ver, el "interés de la razón", al que esa posibilidad se refiere, es el interés *práctico-moral* (es éste, por tanto, el que los "principios de la razón especulativa", extendidos "indiscriminadamente" amenazaban "suprimir") puede afirmar Kant que, por eso, "una crítica que elimina un obstáculo que reduce el uso práctico de la razón o amenaza incluso con suprimirlo, sea

³⁹ *Ibid* pp.52 y 53, Ak. pp.140 y 141, y KRV, p.640, A822/B850. Y: "El término 'creencia' es en tales casos una expresión de modestia desde un punto de vista objetivo, pero también, a la vez, una expresión de la firmeza de confianza desde un punto de vista subjetivo" (*ibid* p.643, A827/B855).

⁴⁰ Véase, por ejemplo, en este sentido, Karl Jaspers, 1957, p.278.

realmente de tan positiva e importante utilidad"⁴¹. De ese espacio de lo suprasensible es, sin duda, a la idea de libertad de la voluntad (más que a los "postulados" a los que más estrictamente se refiere la "fé racional") a la que, como presuposición o condición necesaria de la posibilidad misma del uso moral de la razón, apunta centralmente este planteamiento primordial de la filosofía kantiana. Por eso la "antinomia de la razón pura" ocupa una posición tan central en la *Crítica*, porque a la posibilidad de la libertad (y de la razón en su uso práctico) se refiere tanto la distinción entre fenómenos y "cosas en sí" (pasando por alto lo problemático de este lenguaje) como la negación de que espacio y tiempo sean formas de existencia de éstas últimas⁴²:

"Teniendo en cuenta estos requisitos, tanto la doctrina de la moralidad como la de la naturaleza mantienen sus posiciones, cosa que no hubiera sido posible si la crítica no nos hubiese enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas ni hubiera limitado nuestras posibilidades de conocimiento teórico a los simples fenómenos.(...) Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fé*⁴³.

⁴¹ KRV p.24, BXXIV y XXV.

⁴² *Ibid* p.465, A535/B563.

⁴³ *Ibid* p.27, BXXIX y XXX.

Desde luego eso no significa que esta "crítica del conocimiento" haya "demostrado", o pueda demostrar, "la realidad de la libertad"; ni tampoco ha pretendido (pues tampoco podría) demostrar la posibilidad de aquélla⁴⁴. Lo que del examen de la razón teórica se requiere es "que la libertad no se contradiga a sí misma", con esto basta a la moral⁴⁵. Pues, en su marcha más allá de los límites de la sensibilidad, la "razón práctica no necesita ayuda de la razón especulativa" aunque "ha de estar asegurada contra la oposición de esta última, a fin de no caer en contradicción consigo misma⁴⁶.

La presencia primordial del uso práctico-moral de la razón -de los principios de libertad- desde los primeros planteamientos de la filosofía crítica, y el papel decisivo que desempeña en la configuración del conjunto de ésta (y, así, de la misma epistemología kantiana), es la conclusión que destaca por sí sola de lo expuesto hasta aquí⁴⁷.

La necesidad que la razón tiene de respuestas a sus preguntas por lo suprasensible configura la misma teoría

⁴⁴ *Ibid* p.479, A 557-558/ B 585-586.

⁴⁵ *Ibid* p.27, B XXIX.

⁴⁶ *Ibid* pp. 24-25, B XXV.

⁴⁷ *Vid*, en este sentido, la aportación central de Krüger, 1961, *passim*, y especialmente pp.159 y ss. Como conclusión nuclear de esta obra señala Eric Weil (en el *Prólogo* a la misma) la de que "la filosofía es moral en su esencia, fundada sobre la moral y reveladora de ese fundamento a la conciencia"; y:"toda pretensión de saber está sometida a la crítica, que es, en cuanto a su intención y a su origen, moral".

del conocimiento, de las condiciones, posibilidades y límites de éste, y de su mismo estatuto y significado en el ámbito general del pensar humano (de las preguntas que resumen los intereses de la razón y se compendian en la cuestión general "¿qué es el hombre?"). Y es el uso moral de la razón el que hace posible esa tarea -tarea que él mismo nos propone de indagar en el territorio cognoscitivamente vacío en el que se plantea la búsqueda del sentido de nuestra propia condición, y de la que la razón teórica se demuestra incapaz.

De ahí que quepa afirmar como tesis central de la filosofía crítica, ya desde los planteamientos básicos de la *Crítica de la razón pura*, la que el mismo Kant titulará después como la de la *primacía de la razón pura práctica*, y según la cual "el interés del uso especulativo de la razón -el conocimiento del objeto-" está "subordinado" al interés de su uso práctico -"la determinación de la voluntad, con respecto al último y más completo fin"⁴⁸.

Tal "primacía" no es sólo mayor posibilidad en el alcance respectivo de uno y otro aspectos de la misma razón, o influencia del aspecto práctico en la construcción "teórica" sino que, finalmente, debe entenderse como la primacía del interés -moral- que preside el "edificio" mismo de la razón en su conjunto, pues en él ha de verse "el interés superior de la humanidad" que unifica, "de

⁴⁸ KPrV p.169, Ak V.

acuerdo con la naturaleza de la razón, los fines supremos" de ésta⁴⁹.

Pues el mismo uso cognoscitivo de la razón debe ponerse en relación con *fines* ("¿Qué uso podemos hacer de nuestro entendimiento, incluso en relación con la experiencia, si no nos proponemos fines?"⁵⁰), y "los fines supremos son los de la moralidad":

"Todo interés es, en último término, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo en el uso práctico está completo"⁵¹.

Y:

"El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa"⁵².

⁴⁹ KRV p.626, A 797-798/ B 825-826.

⁵⁰ *Ibid* p.637, A816/B845. Y continúa: "De esta forma, la ampliación trascendental de nuestro conocimiento racional no sería la causa de la intencionalidad práctica que la razón nos impone, sino que sería sólo su efecto" (*ibid*, A817/B845).

⁵¹ KPrV p.171, Ak. v, 122.

⁵² *Ibid* p.12, Ak. v p.4.

Para concluir este epígrafe, introductorio y en el que, inevitablemente, he tratado apresuradamente cuestiones de una complejidad vertiginosa, nada me parece más adecuado que las siguientes líneas de José Gómez Caffarena, expositor excepcional de aquéllas:

" En el método kantiano, la realidad humana del sujeto autoconsciente (yo o nosotros) se vive como *bien fundada* y capaz de legitimar por el análisis reflexivo cuanto la hace tal. Está lejos de pretender tener una intuición intelectual que le revele la clave de todo; pero tampoco se queda simplemente dentro de los límites de la intuición sensible -que, eso sí, le demarcan el terreno de su competencia más propiamente cognitiva, el ámbito de su posible 'ciencia'-. Desarrolla al pleno la lógica de la confianza en sí misma cuando, apoyada en el frágil punto arquimédico que es ella para sí, confía alcanzar válidamente incluso lo trascendente que le permite ser lo que se siente ser: una libertad llamada a realizar un proyecto moral que la desborda"⁵³.

⁵³ 1983, p.134.

2. LAS CONCEPCIONES DE LA LIBERTAD EN KANT

Los planteamientos que acabo de anticipar son suficientemente indicativos de la necesidad de detenerse en algunas observaciones introductorias sobre el uso, o usos, por parte de nuestro autor, del término "libertad".

La magnitud en extensión, alcance y complejidad, de lo que puede denominarse "las concepciones de la libertad" en Kant impide que de estas páginas pueda esperarse no ya una "teoría" más o menos comprimida de esas concepciones, sino, ni siquiera una descripción analítica ordenada y suficiente de las mismas. Las complicaciones que la obra de Kant presenta al respecto hacen que una descripción o presentación taxonómica sea ininteligible e imposible sin una verdadera "teoría" o interpretación crítica de la filosofía kantiana, y un poco de esto es lo que a lo largo de todo este trabajo intento hacer.

En este epígrafe presentaré, por tanto, algunas consideraciones previas, y de intención sobre todo aclaratoria, de posiciones cuyo significado y argumentos sustantivos se irán introduciendo sólo en los desarrollos posteriores de estas páginas. Esta primera aproximación va a limitarse, además, a las nociones más directamente relevantes para el objeto de mi trabajo dentro del conjunto ciertamente amplio de las manejadas por nuestro autor en momentos importantes de su obra (así, junto a las de

libertad de elección, libertad como causalidad de acciones, autonomía de la voluntad racional -o libertad de la voluntad como *Willkür* y como *Wille-*, libertad cosmológica y libertad práctica, libertad inteligible y libertad sensible, libertad positiva y libertad negativa, libertad arbitraria y libertad moral ... (por dejar de lado, por el momento lo referido a la "libertad externa", la libertad jurídica y política etc.), pueden ser una muestra ilustrativa de lo dicho sobre el intrincado panorama de "las construcciones" o "concepciones" kantianas de "la libertad" cuya coherencia en algunos momentos no deja de plantear serios problemas⁵⁴.

Libertad de la voluntad o arbitrio (*Willkür*) humano y autonomía de la voluntad racional legisladora (*Wille*) son el par de conceptos que destacan, sobre todos, por su importancia en la filosofía práctica y que han de servir de hilo conductor de esta breve exposición. Esta dualidad básica se reitera en todos los textos relevantes de Kant (desde la primera edición de la *Crítica de la razón pura* hasta la *Metafísica de las costumbres*, pasando por las obras "éticas" y la *Religión*) y, pese a las inconstancias

⁵⁴

Sobre esas dificultades pueden verse, por ejemplo, las expresivas -y casi desesperadas- líneas de Victor Delbos (1969, p.158), o las más de doscientas páginas de la obra de Bernard Carnois *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, que limita su atención a las obras kantianas más importantes para la filosofía moral (desde la primera *Crítica*, hasta la *Religión*) y excluye expresamente "la concepción de la libertad tal como aparece en el pensamiento político de Kant"; también, y entre otros muchos, sobre las complejidades de las exposiciones de Kant al respecto, cifr. Paton, 1971, p.211 y 214; Philonenko, 1981, p.139; o Atwell, 1986, pp. 139 y 140.

terminológicas y expositivas, consolida como versión frecuentemente aceptada una "dicotomía kantiana de la libertad" que podría sintetizarse más o menos en los siguientes términos: El individuo humano es libre, de un lado, en tanto su arbitrio es independiente de la determinación o imposición inmediata por estímulos "naturales" o "sensibles" externos a él mismo y es, por tanto, espontáneo o capaz de elegir o autodeterminarse a la acción por sus propios principios o máximas. De otro lado (y éste sería el sentido "valioso" y moralmente relevante de libertad o la "verdadera libertad") el individuo humano es libre, o puede serlo, en tanto su voluntad, como voluntad racional, tiene como principio de acción una ley independiente de cualquier objeto de deseos o fines empíricos, y así de su naturaleza sensible, ésto es, la ley formal de la razón pura práctica que es la ley moral. Por eso, de esta "libertad racional" escribiría Kant:

" ¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proposición: 'La voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma', caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal. Esta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la

moralidad; así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa"⁵⁵.

A tal dicotomía añade Kant, como se sabe, la distinción entre el arbitrio electivo (*Willkür*) y voluntad racional legisladora (*Wille*), que superpuesta a aquélla dualidad de libertades, contribuye a la impresión de que se trata de dos facultades o dos tipos de voluntad⁵⁶ (y sus respectivas posibilidades de libertad), problemáticamente coexistentes como capacidades heterogéneas de determinación a la acción en el sujeto humano⁵⁷.

Tampoco en este caso existe en la obra de Kant una continuidad sistemática en la exposición y tratamiento de los dos términos; de hecho, la diferenciación entre éstos se encuentra sólo en la *Metafísica de las costumbres*, y no parece tampoco que a partir de ese momento la convención adoptada se respete tajantemente por el propio autor⁵⁸.

⁵⁵ *Grundlegung*, p.112, Ak. IV, pp.446-447.

⁵⁶ *Cifr*, por ejemplo, Victor Delbos, 1969, p.491 nota 1.

⁵⁷ "Tout se passe comme si les deux notions ne pouvaient être analysées ensemble sans que l'une ne cherchât à accaparer, aux dépens de l'autre tout le champ de la réflexion". (B. Carnois, 1973, p.134). Y, para Alquié: "D'une part, Kant assimile la liberté à la loi, et la sépare para là de l'individualité, qui l semble réduire à l'existence empirique; d'autre part il considère la liberté comme constitutive de notre caractère, qui peut être mauvais ou bon. Mais, ne reunit-il pas, en ceci, sous le nom de liberté, l'autonomie de la volonté raisonnable et un pur pouvoir de choix consistant en une spontanéité absolue? Sans doute, le caractère commun de ces deux libertés est-il l'indépendance par rapport à la suite des événements empiriques. Mais elles n'en demeurent pas moins distinctes, et parfois opposées". ("Introduction" a la KPrV, 1949, p.XX).

⁵⁸ Bernard Carnois, *op. cit*, p.135, nota 1.

Las dos nociones de "voluntad" proceden, respectivamente, de la primera *Crítica* y la *Grundlegung* y ambas se encuentran ya simultáneamente en la *Crítica de la razón práctica*⁵⁹, en la que, si bien queda mostrada su mutua interdependencia⁶⁰, se abordan en secuencias relativamente independientes: a lo largo de la *Analítica* se trata de la autonomía de la voluntad racional legisladora, y en la "Aclaración crítica" a aquélla del libre arbitrio o voluntad electiva. Por fin, en 1797 escribe Kant:

"El apetito según conceptos, siempre que el fundamento de su determinación para la acción se encuentre en él mismo, no en el objeto, se denomina facultad de hacer o de omitir a voluntad (*nach Belieben*). Siempre que el apetito se halla unido a la conciencia de la capacidad de su acción para producir el objeto, el apetito se llama arbitrio (*Willkür*) (...). El apetito, cuyo fundamento interior de determinación -y, por tanto también la facultad de hacer y omitir (*das Belieben*)-

⁵⁹ En cuanto a los términos usados por el propio Kant, *Wille* es el empleado indiferenciada y generalmente en las obras citadas (con excepciones como la de *KRV*, p.628, A802-B830), en tanto *Willkür* se utiliza progresivamente para referirse al libre arbitrio a partir de *KPrV*. Tras la diferenciación terminológica, *Willkür* será el término usado en la *Religión. Cifr.*, al respecto, Carnois (*loc.cit*) y Delbos (1969, pp.351, nota 2, y 491, nota 1).

⁶⁰ Véase Beck 1960, p.177.

se encuentra en la razón del sujeto, se denomina voluntad (*Wille*)⁶¹.

La distinción entre "máximas" y "leyes" servirá, en la misma obra, para insistir en aquélla distinción entre *Willkür* y *Wille* (como "fuentes" respectivas de unas y otras)⁶². Sobre estos términos volveremos más adelante⁶³. Lo que me interesa observar aquí es que ésta aparente "objetivación" en dos instancias portadoras de la dicotomía de "libertades" ha contribuido a acentuar o consolidar

⁶¹ I.D.D., edic. cit. p.40, Ak. VI, p.213.

⁶² *Ibid* p.70, Ak VI, p.226.

⁶³ Los términos *Wille* y *Willkür* han sido traducidos de los modos más diversos. En castellano la coincidencia es prácticamente total en usar, respectivamente, "arbitrio" y "voluntad", como hace Rivas en su edición de la *KRV*, y tanto Lizárraga como González Vicén y Cortina y Conill en sus versiones de la "Introducción" a la *Metafísica de las Costumbres*. Miñana y García Morente utilizan "voluntad" y "albedrío" en la *Crítica de la razón práctica* (v. pp. 54, 130, 134, 135, 140, 143 entre otras - corresp. a *Akad V*, 33, 89, 92, 93, 97 y 100), en tanto que el segundo utiliza también en todo caso "voluntad" para *Wille*, general en la *Grundlegung* (por ejemplo, páginas 101, 102, 111 y 112, de *Akad IV*, 440, 441, 446 y 447). Los mismos términos de "voluntad" y "albedrío" utiliza Martínez Marzoa en *Religión* (pp. 20, 31, 32, 33.. corresp. a *Akad VI*, 3, 4, 21, 22, 24).

En traducciones francesas, Alexis Philonenko sigue la terminología de libre arbitre y volonté (*Doctrina de la virtud*, 1968), mientras que Picavet usa libre choix para *Willkür* en su versión de la segunda *Crítica* y Carnois (1973, p. 135 y n.4) opta por seguir a Paul Ricoeur (1969, p.429) en su versión más interpretativa de volonté législative y volonté arbitraire. En inglés, *Wille* ha sido traducido como *Will* por Abbott -*Kant's Critique of Practical Reason and Other Works of The Theory of Ethics*, 1873- y Paton, *rational will* (Abbott), *rational dimension of the will* (Atwell,) o *free will* (Beck 1960 y 1962); para *Willkür* se han usado *elective will* y *choice* (Abbott), *free choice* (Paton), *faculty of choice* (Beck) y *choosing or elective dimension of the will* (Atwell). Ladd, a su vez, opta por utilizar *Will* para *Wille* y *will* para *willkür*, explicando el primero como "voluntad legisladora" e insistiendo en su carácter de "fuente de la ley (tanto moral como jurídica)", y el segundo como "facultad para decidir, por ejemplo, actuar", así "ésta puede ser también denominada "elección (*choice*) o "preferencia arbitraria", "puesto que selecciona entre alternativas...". Vid. "Introd", 1983, pp. XXV y XXVI. Véase también Nell 1975 p.40 nota 19.

aquella visión de ésta que presenta "no solamente una distinción entre las dos concepciones" sino que éstos "se relacionan con dos objetos mentales o dos facultades que son ellas mismas distintas y opuestas entre sí"⁶⁴.

Otros dos factores han contribuído aún a redondear la perspectiva de que hablamos, alejándola de la intención de su autor (aunque, insisto, con el apoyo de buena parte de los textos literales de éste): de un lado, una mala interpretación de los 'caracteres' (o *status*) "inteligible" y "sensible" atribuídos por el propio Kant a sus concepciones de la libertad (fundamentalmente en la argumentación de la *Crítica de la razón práctica*)⁶⁵; de otro lado, la inmediata aplicación a las mismas de las categorías "positiva" y "negativa" que Kant, en efecto, conecta de algún modo a sus conceptos de libertad y que, en la aplicación que menciono, ha pasado a formar parte de la mayoría de las divulgaciones de esa construcción doctrinal:

"La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por los impulsos sensibles. Este es el concepto negativo de la misma, mientras que el positivo es: la capacidad de la razón pura para ser práctica por sí misma"⁶⁶.

⁶⁴ Beck 1962, p.119.

⁶⁵ KRV, A545-B573, p.471; KPrV pp.139 y ss, Ak V, 97 y ss.

⁶⁶ I.D.D. p.41, Ak. VI, 213-214. Véase también KPrV, p.54, Ak.V, p.33: "En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado), y al mismo tiempo, sin embargo, en la

De este tipo de exposición del autor se obtiene que la libertad del arbitrio o libertad de elección es, además, una forma "negativa" de libertad, siendo la autonomía de la voluntad la forma 'positiva' contrapuesta a aquélla. Y esto, unido a lo anterior, da lugar a una descripción del conjunto que, aproximadamente, podría resumirse así: en el ser humano hallan su lugar dos formas posibles de libertad; la primera, es la independencia de su arbitrio sensible de la determinación necesaria o compulsiva por cualquier estímulo sensible y la capacidad de elección entre éstos (como objetos de la facultad de desear); es, por tanto, libertad electiva o 'arbitraria', *meramente* negativa y de carácter sensible (propiedad del hombre como ser sensible, del individuo empírico). La segunda es la autonomía o autolegislación de la voluntad racional, la capacidad de ésta de darse a sí misma una ley *a priori*, que es capacidad del sujeto en tanto inteligible (legislador moral), esta libertad inteligible o "racional" es la libertad positiva.

La primera de esas libertades sería sólo relativa y secundaria, representando un estadio no racional y, por tanto, sólo "aparente" de libertad. El mismo Kant llega a referirse a ella -como hipotética posibilidad de elección en contra de la ley- en términos de una "incapacidad"

determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. Aquélla independencia, empero, es libertad en el sentido negativo, ésta, propia legislación de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en el sentido positivo".

(*Unvermögen*)⁶⁷ y, así, puede hablarse de ella como de libertad "degradada", "impotente" o "testimonio de la finitud de la libertad humana"⁶⁸. La segunda sería la libertad en su grado más alto o "verdadera libertad", que lo es del sujeto racional y contiene -desde el punto de vista de la ética- todo el "valor de la libertad"; ésta es la "libertad moral".

Este tipo de lectura de la teoría kantiana de la libertad no sólo presenta una construcción teóricamente insostenible, internamente inconsistente y aún paradójica, sino que tiene consecuencias irremediabiles para la comprensión del conjunto de la filosofía práctica (moral, jurídica, política) de su autor. Una concepción de la libertad que, en primer lugar, no se predica del individuo humano "real" sino del sujeto "inteligible" o metafísico de una razón supraindividual y que, en segundo lugar, define la libertad no como independencia, elección, o espontaneidad, sino como obediencia a la ley moral que es imperativo de aquélla razón, no sólo es radicalmente insatisfactoria e indeseable como concepción de la libertad, sino que es incapaz de fundar una filosofía práctica que no sea la del racionalismo dogmático en la moral y la de la opresión estatal política.

⁶⁷ IDD p.72, Ak. 227 (sobre ello volveremos más adelante).

⁶⁸ Nabert, 1924, p.307 y Carnois, 1973, pp. 143 y 144.

Las consideraciones de John Dewey e Isaiah Berlin son, si no exámenes exhaustivos de ambición monográfica, sí ejemplos dignos y casi "clásicos" de críticas de aquella supuesta "filosofía kantiana de la libertad" y sus implicaciones.

Para Dewey en algunos de los elementos de esta construcción se enraizan los rasgos esenciales -y no precisamente halagüeños- de la filosofía y "civilización" alemanas. El punto de partida y núcleo de aquella es la constitución de un "mundo de lo suprasensible, un mundo noumenal, el mundo del deber moral y la libertad moral" en el que la libertad se sitúa sin conexión de ningún tipo con el mundo sensible o de la naturaleza, y que se configura exclusivamente como mundo moral⁶⁹. A esa reconducción de la libertad al ámbito "ideal, espiritual" de la moral, se añade su concepción como sometimiento de lo empírico del individuo -"el yo de las pasiones e inclinaciones"- a los mandatos del puro deber dictado por el "yo racional" -con lo que busca unir las ideas de libertad y autoridad" (siendo los caracteres de *formalidad* e *internalidad* los que definen esa ley del deber⁷⁰. Las consecuencias de este tipo de concepción para la "incapacidad de la libertad en el mundo empírico, y de la acción civil y política" apuntan

⁶⁹ John Dewey, 1915, pp.20-29.

⁷⁰ *Ibid.* pp.50-51.

hasta la configuración prusiana de sumisión incondicionada al Estado y a "los deberes del orden nacional"⁷¹.

También para Berlin la concepción de Kant de la libertad como libertad positiva o autonomía supone la disociación personal en un "yo empírico" y un "yo trascendental", "ideal" y superior siendo este último el verdadero sujeto de la libertad o "individuo libre"⁷². La libertad lo es, pues, de "autodirección racional", es decir, "obediencia a las leyes de la razón" que se presentan como *deber moral*⁷³, y esto no sólo es una noción problemática y difícilmente aceptable desde el valor específico del significado más usual de libertad (la "libertad de los liberales"), sino que, trasladada al terreno político-social, la aceptación de la libertad conduce a la indeseable doctrina que justifica la *imposición de valores "racionales"* -según un patrón típicamente totalitario- precisamente en nombre de la libertad⁷⁴.

⁷¹ *Ibid* pp.38 y 52 y ss. La revisión crítica de Dewey no es, sin embargo, radical e inmatizada. El "individualismo moral de Kant" sigue siendo un rasgo decisivo que lo separa de Fichte y del posterior idealismo "alemán" (*Ibid* p.75).

⁷² 1969, p.138.

⁷³ *Ibid*. pp.136 y 147-148.

⁷⁴ *Ibid*. pp.152 y 153. Por supuesto que ésta no es toda la descripción que Berlin hace de la "libertad kantiana", mucho más completa y contrastada.

Estas dos muestras señeras son sólo ejemplos del tipo de objeciones primordiales y frecuentes⁷⁵ que se han hecho a una teoría filosófica de la libertad en la cual la dualidad de significados del término en cuestión se traslada a una disociación de facultades o voluntades separadas y en conflicto, de los cuales la voluntad "superior" o racional se concibe como "abstracción" destinada -y en esto consistirá sorprendentemente "la libertad"- a "constreñir y dominar a la persona individual"⁷⁶. Semejante premisa se completaría, además, con la conclusión que hace desembocar la teoría de la libertad en una teoría del comportamiento virtuoso o de la obediencia al deber moral que acarrearía todas las dificultades filosóficas y éticas que supone la pretensión de reconciliación *a priori* de "un sentido individual de la libertad subjetiva con la realización de la acción objetivamente moral"⁷⁷. "¿Está Kant manteniendo -se pregunta Paton, para rechazar luego tal posibilidad- que sólo una buena voluntad es libre en tanto que una voluntad moralmente mala es siempre determinada?"⁷⁸.

⁷⁵ Así, entre otros tantos, Esperanza Guisán escribe que "es totalmente falaz esta presunta autonomía de la voluntad. El sujeto que auto-legisla no es el "yo" fenoménico, el "yo" vivo, el hombre de carne y hueso (...) sino una entelequia racional (...). La voluntad a la que Kant se refiere es una caricatura de la voluntad humana. Se trata simplemente de la virtud en el sentido latino(...)" (1988, pp.179 y 180).

⁷⁶ Lewis W. Beck, 1960, p.201. Vid. también, del mismo autor, 1962, p.133.

⁷⁷ Barnard, 1983, pp.355 y 357.

⁷⁸ 1971, p.213.

Intentaré, en lo que sigue, presentar el esquema conceptual y sistemático de los diferentes momentos y distinciones que contiene la construcción que me ocupa de modo que la pluralidad innegable y esencial en Kant de "sentidos de la libertad" no sea traducida a una competencia entre facultades rivales, competencia sobre sus campos de acción y fuerza respectivos. La consideración metodológica que debe presidir ese intento es la de que la pluralidad de los sentidos de "libertad" presente en la obra de Kant corresponde, en una medida decisiva, a la diversidad de los contextos y de los puntos de vista filosóficos y sistemáticos en los que aquéllos se presentan y utilizan; esto es, y por utilizar una expresión ya conocida, nos hallamos, en buena parte, no ante distintas "concepciones" -problemáticamente coexistentes en la filosofía de un mismo autor- sino ante "varios conceptos de libertad"⁷⁹. O, recogiendo los certeros términos de Lewis Beck, aquéllas diferentes concepciones "son realmente teorías sobre cosas distintas y contestan a diferentes cuestiones"⁸⁰.

⁷⁹ Carnois, 1973, p.12.

⁸⁰ 1960, pp.176-177.

2.1. Libertad del arbitrio y autonomía de la voluntad racional (*Willkür* y *Wille*).

A) Libertad del arbitrio.

La afirmación de la libertad de la voluntad como arbitrio (*Willkür*) es la afirmación de su capacidad para establecer por sí misma sus cursos de conducta, esto es, el poder de actuar en base a sus propias determinaciones. La independencia respecto de factores externos a la propia voluntad ("objetos" del mundo sensible o "de la naturaleza") que "determinasen una acción", es la primera faceta y condición de aquella capacidad.

El arbitrio humano es definido como *arbitrium liberum* -ya en la *Crítica de la razón pura*- en términos muy próximos a los que se tienen como "canónicos" de la *Metaphysik*:

"La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos"⁸¹.

⁸¹ KRV p.464, A 534-B562. La fórmula más reiterada por Kant es la que se refiere al arbitrio humano con la expresión (muy divulgada) de "afectado, pero no determinado, por los impulsos de la sensibilidad". KRV pp.464 y 628, Ak A534-B562 y A802-B830; KPrV p.53, Ak V p.32; IDD p.41, Ak VI p.213; Religión p.208, nota 18, Ak VI p.49, nota.

En la misma obra se introduce además, al definir de nuevo como "libertad práctica" la que constituye el *arbitrium liberum*, un segundo elemento, a saber: la capacidad práctica -de determinación de nuestras acciones- de la razón como elemento constitutivo de aquella libertad⁸²". Poder de elección" y "determinación por la razón" se unen, pues, de manera necesaria en el concepto de libertad de la voluntad como *Willkür*. A lo largo de toda la primera *Crítica*, aquellos dos factores (que quedan desde entonces configurados como aspectos, respectivamente, negativo y positivo de aquél concepto) serán insistentemente aducidos como configuradores de la noción predominante en ella de la libertad como *causalidad* (o "causalidad de la libertad"⁸³).

Si nos situamos, con ventaja, en la presentación de la "Introducción" a la *Metafísica de las Costumbres*, encontramos un punto de partida esencial en la construcción del concepto que nos ocupa en las líneas -ya citadas más arriba- en que el arbitrio es definido como "facultad de desear" (esto es, "de ser uno mismo, por sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones" y "consciente de la capacidad de su acción para producir el

⁸² Se trata de la capacidad de determinación de nuestras acciones por "motivos sólo representados por la razón" o por "reflexiones" que "se basan en la razón". *KRV* p.628, A802-B830. *Vid.* también p.472, A 547-B 575.

⁸³ *Ibid* pp.467 y 470, A538-B566, A543-B571.

objeto"⁸⁴), en tanto "encuentra en él mismo -y no en el objeto- el fundamento de determinación para la acción", siendo por tanto, "facultad de hacer o de no hacer a discreción"⁸⁵.

La capacidad de la voluntad de determinarse a la acción por sí misma, o capacidad de *decisión*⁸⁶, comprende entonces la independencia de la determinación por objetos de la facultad de desear y el papel o acción práctico-positivos de la razón. Uno y otro aspectos se aúnan en dos nociones centrales a la filosofía práctica kantiana: las de *fin*es y *máximas* de la voluntad⁸⁷.

La noción de *fin* se refiere al objeto del arbitrio en tanto libre, o a "la representación" de aquél en tanto motivo de la acción⁸⁸. En relación con éste concepto, el arbitrio es libre en tanto ningún fin le determina a la

⁸⁴ *IDD*, p. 35, Ak p.211. Así mismo en KPrV pp.18-19 nota 1, Ak V p.9, nota; y *Crítica del juicio* p.76, nota 1, Ak V, p.177, nota.

⁸⁵ *IDD* p.40, Ak. p.213. La expresión *nach Belieben* es traducida por Felipe González Vicén como "a voluntad", que es la expresión más usual en castellano y da perfecta cuenta del sentido del texto. Si he recogido la versión de Lizárraga en este caso (*Vid. Principios Metafísicos del Derecho*, p.21) ha sido para evitar el embrollo de una nueva aparición del término "voluntad". Las expresiones *as one pleases* y *à son gré*, utilizadas por los traductores ingleses y franceses, connotan los mismos rasgos. Como escribe Carnois esa connotación es la de "l'aspect de contingence qui s'attache à l'action d'un être qui a la possibilité d'agir ou de ne pas agir et d'adopter telle règle d'action plutôt que telle autre (...)" (1973, p.136).

⁸⁶ *Cifr.* Felipe Martínez Marzoa, 1989, pp.96-99.

⁸⁷ Introduzco aquí estas nociones sólo de pasada, pues me ocuparé detenidamente de ellas más adelante.

⁸⁸ *Doctrina de la virtud* p.230, Ak VI p.381.

acción sino que es él mismo el que se propone tal o cual fin u opta entre ellos en su decisión:

"Toda acción posee, pues, su fin, y como nadie puede tener un fin sin proponerse él mismo el objeto de su libre arbitrio, es un acto de la *libertad* del sujeto que actúa, y no un efecto de la naturaleza, tener para sus acciones un fin cualquiera⁸⁹.

La idea de acción por máximas -principios o reglas de conducta- es, por su parte, y como es bien sabido, una de las más características del kantismo:

"Máxima es el principio subjetivo del obrar que el sujeto mismo eleva a regla de su conducta, es decir, cómo quiere obrar"⁹⁰.

En la capacidad de actuar según máximas, esto es, según principios prácticos que él mismo establece -"la fuente de las máximas es el arbitrio"⁹¹- consiste esencialmente el arbitrio libre: el sujeto humano es autor de los principios por los que se determina a la acción, y esa capacidad se identifica con su condición de sujeto de razón práctica: "la regla que el sujeto se eleva a sí mismo

⁸⁹ *Ibid* p.235, Ak p.385.

⁹⁰ IDD, p.70, Ak VI p.225.

⁹¹ *Ibid*, p.66, Ak. 225.

por razones subjetivas se llama su máxima"⁹², y ésta "es la regla práctica determinada por la razón de conformidad con las condiciones del sujeto"⁹³.

La "independencia" del arbitrio respecto de la determinación inmediata a la acción por objetos externos remite, entonces, como correlato "positivo" a su determinación por principios o reglas (*máximas*). Estas cumplen, escribe Carnois, "un papel de mediación"⁹⁴: la influencia de lo sensible, de los objetos de la facultad de desear, sobre el arbitrio depende de su "admisión" en una regla de éste. En este sentido escribe Kant:

"La libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor sino es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad)"⁹⁵.

⁹² *Ibid*, p.66, Ak. 225.

⁹³ *Grundlegung* p.72, nota 1, Ak. IV p.420, nota. Por eso H.J.Paton concluye la conexión mencionada sosteniendo que "el arbitrio(...) puede ser identificado con la razón práctica en su vertiente subjetiva" (1971, pp.213-214).

⁹⁴ 1973, pp.137-138.

⁹⁵ *Religion*, p.33, Ak VI pp.23-24.

La voluntad como arbitrio se identifica, entonces, con la "facultad [de los seres humanos] de determinar su causalidad por la representación de reglas" o capacidad de "acciones según principios"⁹⁶. La libertad del arbitrio, en tanto "espontaneidad" o "causalidad" que no es, a su vez, determinada⁹⁷, se plasma o ejercita (en una de sus posibilidades) en tanto el arbitrio "toma cualquier principio (máxima) dictado o adoptado por la razón práctica"⁹⁸.

La facultad de establecer máximas de conducta es, por tanto, el primer e importantísimo componente de la libertad del individuo racional: el de la libertad respecto de la fuerza determinante de los objetos de la sensibilidad, al quedar ésta supeditada a su incorporación en principios establecidos por la propia razón práctica del sujeto del arbitrio⁹⁹. Estamos, por tanto, ante un concepto de libertad inmediatamente referido a las acciones, a la determinación a éstas, según el cual es la voluntad misma

⁹⁶ KPrV p.53, Ak V p.32. Y: "La voluntad no se determina nunca inmediatamente por el objeto y su representación, sino que es una facultad de hacerse de una regla de la razón la causa motora de una acción". (*ibid* p.91, Ak. V p.60). Cifr; asimismo, *Grundlegung*, p.81, Ak. IV p.427.

⁹⁷ Para evitar hablar de "causalidad" del arbitrio por cuanto pueda éste entenderse como "acción causal" -y así ella misma determinada causalmente- prefiere Paton hablar de lo que Kant denomina "causalidad de la libertad" como "poder" para producir efectos" (1971, p.209).

⁹⁸ Beck, 1960, p.203.

⁹⁹ En ese sentido escribe Carnois que "la máxima es una regla que por ser subjetiva no deja de ser racional; y allí donde haya razón, hay también libertad" (1973, p.139).

la que se determina a actuar al proponerse una máxima de comportamiento. Y esta forma o estadio de la libertad no puede, pese a algunas posturas interpretativas e incluso ciertos modos de expresión del propio Kant, ser desdeñado como secundario o escasamente relevante en relación a otras formas superiores o fundamentales de voluntad libre, sino que ocupa un lugar decisivo en la concepción del individuo humano y en la filosofía moral de nuestro autor.

Y, sin embargo, hay que dar un paso nuevo y decisivo en la construcción kantiana de la libertad de la voluntad (*Willkür*) que, a partir de la acción libre como acción determinada por máximas del propio arbitrio, nos conduce a la capacidad de éste de determinarse según principios independientes, ahora de modo absoluto, de *cualquier* objeto de la sensibilidad. La libertad como facultad de elección en la que la *mediación* de las máximas o principios de la voluntad subjetiva constituía a ésta como no determinada por estímulos (causalidad natural). Pero las máximas de que hablamos siguen siendo máximas relativas a objetos de la facultad de desear (y, así, de la sensibilidad), por lo que aquélla libertad no es independencia absoluta o global respecto del mundo de la naturaleza (y de su necesario principio de causalidad). El carácter de esa primera libertad, relativa, se expresa, por ejemplo, en la definición de "libre arbitrio" de la *Crítica de la razón pura* (como determinación " a través de motivos sólo representables por la razón") cuando se dice que es:

"La capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad apetitiva sensible gracias a la representación de lo que nos es, incluso de forma remota, provechoso o perjudicial. Estas reflexiones acerca de lo deseable (...) se basan en la razón"¹⁰⁰.

El siguiente "estadio" de libertad se refiere, pues, a la posibilidad de una máxima del libre arbitrio que no dependa, en su calidad de tal, de un objeto del deseo (esto es, dada por la razón referida a deseos o "intereses sensibles"¹⁰¹) y que, por tanto, no puede ser sino un principio *a priori* de la razón pura práctica.

Este segundo y decisivo momento de la libertad de la voluntad en el que la "espontaneidad" de ésta se hace "total" o radical, al prescindir de las reglas causales del mundo de las inclinaciones sensibles (naturaleza¹⁰²) puede, sólo concebirse, por tanto, como determinación del individuo racional "sólo por leyes que se da a sí mismo por la razón"¹⁰³, o, lo que es lo mismo, se trata de:

¹⁰⁰ KRV p.628, A802-B830. Sobre la misma índole de tales, máximas puede verse, entre muchos otros lugares, KPrV, pp. 100 y 139, Ak. 67 y 97; pero volveremos más detenidamente sobre ello en el capítulo siguiente de este trabajo.

¹⁰¹ *Grundlegung* p.132 nota, Ak p.460 nota.

¹⁰² Por decirlo con las palabras de Gerhard Krüger: "Si el fin último nos es siempre dado de algún modo y no es realmente un proyecto propio, la libertad del arbitrio es puramente técnica y consiste sólo en una forma superior de la espontaneidad animal" (1961, p.200).

¹⁰³ KPrV p.140, Ak p. 97.

"La libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, al mismo tiempo, como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón"¹⁰⁴.

Ahora bien, un tal concepto de la libertad del arbitrio presupone o contiene la afirmación de la existencia de principios prácticos dados por la pura razón, esto es, (y los términos de Kant nos sirven de oportuno hilo conductor):

" Que la razón pura puede ser práctica, es decir, puede determinar por sí sola la voluntad, independientemente de todo lo empírico -y esto lo manifiesta por un hecho en el cual la razón pura se muestra en nosotros realmente práctica; es, a saber, la autonomía, en el principio de la moralidad, por donde ella determina la voluntad al acto"¹⁰⁵.

Nos encontramos aquí en la formulación kantiana de la voluntad como *Wille* y de su libertad como autonomía de su legislación.

¹⁰⁴ *Ibid*, p.127, Ak. p.87.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.66, Ak. p.42.

B. Autonomía de la legislación de la voluntad racional.

La diversidad de usos o vertientes -y los correspondientes estatus filosóficos- del concepto de autonomía de la voluntad se presenta inmediatamente al lector de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como sólo parangonable a su importancia en la ética kantiana que, más que ningún otro, preside: "la autonomía de la voluntad es el principio supremo [y "único] de la moral"¹⁰⁶. Tanto en ella como en la *Crítica de la razón práctica*, la autonomía de la voluntad aparece como condición y fundamento de la obligación y legislación morales¹⁰⁷, y como criterio (o principio de "discriminación") de los principios o leyes morales¹⁰⁸, además de como ley moral o imperativo¹⁰⁹ y criterio de las acciones moralmente "permitidas o prohibidas"¹¹⁰. De esta diversidad de aspectos, por supuesto que interdependientes o estrechamente vinculados entre sí (en una construcción filosófico-moral que iré presentando tanto en el presente como en el próximo capítulo de este trabajo) me interesa ahora el que atañe al significado de la idea de libertad de

¹⁰⁶ *Grundlegung* pp.101 y 102, Ak. p.440.

¹⁰⁷ *Ibid.* p.100, Ak p.439 y *KPrV*, *Analítica de la razón pura práctica*, Capítulo Primero.

¹⁰⁸ *Grundlegung* p.87, Ak p.431.

¹⁰⁹ *Ibid* pp. 116 y 101, Ak. pp.449 y 440.

¹¹⁰ *Ibid.* p.100, Ak p.439. Una enumeración aún más amplia de estas posibilidades propone John Atwell en 1986, pp.142-143.

la voluntad que me ocupa, y respecto del que Kant se expresa en términos tan radicales como:

"¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?"¹¹¹.

De todas formas, tampoco a los efectos de comprensión de ese enunciado puede dejarse de lado aquella comprensión del contexto de la idea de autonomía de la voluntad como "principio de la moral". No puede olvidarse que ésta, ausente aún en la *Crítica de la razón pura*¹¹², se formula por primera vez, y ya con toda su fuerza, en 1785 en el intento de una *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (esto es, de la moral). La idea de autonomía de la voluntad aparece como la pieza clave de la posibilidad de un "imperativo categórico" para el arbitrio y, así, de una "ley moral" en el sentido que Kant da a este término: la autonomía es lo que permite la incondicionalidad de la vinculación por ciertos principios; y esa cualidad es la de su carácter de principios legislados por la voluntad

¹¹¹ *Ibid.* p.112, Ak pp.446-447.

¹¹² Esta ausencia es, como tanto intérpretes han hecho ver, el núcleo de la distancia que separa las tesis éticas de la primera *Crítica* de las obras de 1785 y 1788. En el tema que nos ocupa, Bernard Carnois observa, entre otros, cómo tal ausencia "permite dar cuenta, retrospectivamente, de las dudas que Kant expresaba entonces y de las discordancias existentes entre algunas de sus afirmaciones", referidas por ejemplo al carácter "incierto" de la "libertad práctica" y a la afirmación de la causalidad de la razón (1973, p.79).

racional, ajena a ningún otro interés que el de su misma condición de voluntad o razón pura práctica.

La autonomía se predica de *la voluntad* en el segundo de los aspectos o posibilidades de ésta, como voluntad racional pura o *Wille*. Y la voluntad en este sentido no es capacidad de acción o de determinación a la acción, como lo era la voluntad en tanto *Willkür*, no cabe pensar en la concurrencia -conflictiva o paralela- de una y otra posibilidades de la voluntad en la determinación a la acción, o en acciones de la voluntad como *Willkür* y en otras de la voluntad como *Wille*. La *Wille* es actividad legisladora sobre las máximas de arbitrio. No se trata ahora de la capacidad de iniciar "una nueva serie causal" sino de la "fuente" de la ley que el arbitrio sigue, o a la que se vincula, en tal inicio¹¹³. Si el arbitrio era fuente de máximas, "la fuente de las leyes es la voluntad"¹¹⁴.

Y la ley, a diferencia de la máxima -"principio según el cual obra el sujeto"-, es "el principio objetivo, válido para todo ser racional, según el cual *debe obrar*"¹¹⁵. El momento en que directa o inmediatamente se plantea el concepto de *Wille* no es tanto el de la acción como el de la

¹¹³ Beck, 1960, p.197.

¹¹⁴ *IDD* p.70, *Ak*. 226.

¹¹⁵ *Grundlegung*, p.72 nota 1, *Ak* IV pp.420-421, nota. Asimismo *IDD* pp.59 y 60, *Ak* p.221.

índole o carácter de los principios por los que el arbitrio se determina a esa acción¹¹⁶. La voluntad, en tanto que legisladora, busca configurar formalmente las máximas del arbitrio, presenta a éstas exigencias o condiciones, obliga o vincula categóricamente al arbitrio en la elección de sus máximas.

¿En qué consiste entonces la libertad o autonomía de esa voluntad legisladora? En las mismas páginas, centrales para estas cuestiones, de la *Introducción a la Metafísica de las costumbres*, contrapone Kant a la afirmación de la libertad del arbitrio humano la condición de "la voluntad (*Wille*) (...) que sólo está referida a la ley [y] no puede denominarse libre ni no libre (...) por lo cual es necesaria sin más".¹¹⁷ El texto busca contraponer o, mejor dicho, insistir en la diferencia radical entre "las dos voluntades" (que son, repito, dos aspectos de *la voluntad*). Y esa diferenciación hace que el significado de libertad que es propio del arbitrio no sea adecuado para la voluntad en tanto *Wille*. Esta, en efecto, no es facultad de elección; la voluntad legisladora *no elige* pues no se relaciona directamente con el mundo de las acciones, el mundo sensible de los objetos de deseo y los fines del arbitrio; por eso no puede esta afectada por la influencia

¹¹⁶ Sobre ese punto y la importancia para nuestra actual cuestión, véase Claudio La Rocca, 1987, pp.19 y 20, y *passim*.

¹¹⁷ *Ibid* p.70, Ak p.226.

o la constrictión de éstos¹¹⁸, por eso no puede hablarse de su *posibilidad* de ser libre o no serlo. La libertad, en el sentido en que éste término se aplica al arbitrio o *voluntad humana*, se "produce" o tiene significado, en la relación de la naturaleza con una "causalidad" no natural, en la confluencia entre determinación de lo sensible y espontaneidad racional del arbitrio, y no es éste el terreno en el que la *Wille* se presenta¹¹⁹. La voluntad legisladora sobre máximas sólo es tal como voluntad pura o puramente racional, y la afirmación de su autonomía (de la *libertad* en el sentido en que le es propia) es el rasgo necesario del concepto mismo de *Wille*. Su actividad legisladora no es, pues, "decisión", "opción" o elección, sino que la ley que ella dicta es necesaria en tanto puramente racional, y, es más, esa ley, formal y única, contiene sólo el principio o condición -imperativo para el arbitrio- de ella misma como voluntad autónoma que legisla sobre máximas:

"La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella misma una ley -independientemente de cómo estén constituídos los objetos del querer"¹²⁰.

¹¹⁸ *Ibid* p.70, Ak. 226. Vid, al respecto, Krüger, 1961, p.199; Claudio La Rocca, 1987, pp.21 y 22; y Carnois, 1973, p.124.

¹¹⁹ *Cifr.* Karl Jaspers, 1957, p.301.

¹²⁰ *KPrV* p.66, Ak. p.42.

La legislación de la voluntad (*Wille*) no es opcional o elegible sino necesaria, y la idea de la autonomía de la voluntad es la idea de la razón pura en tanto pura práctica¹²¹. Por eso escribe Kant en la *Crítica de la razón práctica*:

"Manifiesta esta analítica que la razón pura puede ser práctica, es decir puede determinar por sí misma la voluntad [víd. nota], independientemente de todo lo empírico -y ésto lo manifiesta por un hecho, en el cual la razón pura se muestra en nosotros realmente práctica; es, a saber, la autonomía en el principio de la moralidad por donde ella determina la *voluntad* al acto"¹²².

Lo dicho para explicar por qué la voluntad legisladora no puede ser "libre ni no libre" en el sentido del arbitrio, sirve asimismo para deshacer cierto equívoco producido al equiparar libertad del arbitrio a "libertad negativa" y autonomía de la voluntad a "libertad positiva", y oponer una a otra como alternativas o concepciones rivales (y discutir cuál de ellas es la "preferida" por Kant o "la verdadera concepción kantiana de la libertad").

¹²¹ *IDD, loc.cit.*

¹²² *KPrV* p.66, *Ak.* p.42. He subrayado el término "voluntad", en las dos ocasiones en que ahí aparece, pues aunque Kant utiliza en ellas *Wille* -y por eso he preferido seguir empleando el término "voluntad" de la traducción castellana- no es difícil darse cuenta, y así nos lo hace ver Beck, de que el término adecuado, a la luz de la posterior distinción de la *Metaphysik*, es el de *Willkür*.

El significado mismo de la voluntad autónoma, de legislación racional referida a las máximas, la sustrae, como decía, al ámbito de lo sensible en que se sitúan las acciones y los móviles de éstas; por lo que no tiene cabida plantear la posible "afección" de la *Wille* por objetos de la facultad de desear (así, por la naturaleza) que es el marco de la libertad negativa o libertad frente a las determinaciones de lo sensible -la causalidad natural. La noción misma de *Wille* se aleja de las condiciones en que puede plantearse como libertad negativa o facultad de independencia ¹²³.

Pero, sin que quepa plantear como independencia la libertad específica de la voluntad legisladora -esto es, la autonomía-, sí cabe decir que ella es radical y necesariamente independiente, o, tal vez, ajena a cualquier intervención de la sensibilidad, de los objetos de la facultad de desear del individuo empírico (recuérdese, "independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer"), en su legislación práctica que es, por eso mismo, autónoma¹²⁴. La actividad de la razón pura práctica es espontaneidad como legislación "libre de toda referencia a algo externo", y "atinente sólo a la necesidad de su propia naturaleza"¹²⁵. En la misma *Metafísica de las Costumbres* se afirma esa condición de forma clara:

¹²³ Sobre éste punto insiste La Rocca en 1987, pp.21 y 22.

¹²⁴ Para un tratamiento detenido de esto, *Vid infra*, Cap.II.

¹²⁵ Beck, 1960, pp.196-197.

"En el uso práctico de la razón, el concepto de libertad prueba, empero su realidad por principios prácticos, los cuales, como leyes de una causalidad de la pura razón, determinan el arbitrio con independencia de todas las condiciones empíricas y de todo lo que es sensible, probando la existencia en nosotros de una voluntad pura en la que tienen su origen las leyes y conceptos morales"¹²⁶.

2.2. Sobre la relación entre el arbitrio libre y la ley de la voluntad racional.

Tras las explicaciones anteriores, podemos retomar la idea de la relación entre la voluntad como arbitrio y la ley de esa misma voluntad, en tanto legisladora, que constituye el verdadero lugar en torno al que se formula el problema y se construye el núcleo de la teoría kantiana de la libertad. En ese lugar, y tal como apuntaba más arriba, confluyen los dos aspectos o momentos de la voluntad del individuo racional mostrando su necesaria y central interconexión, y en él se muestra la interdependencia o interreferencia necesaria de los conceptos de libertad del arbitrio y autonomía de la voluntad como razón pura práctica.

La libertad del arbitrio es libertad o independencia de la determinación por lo sensible en general, esto es,

¹²⁶ IDD pp. 59-60, Ak. p.221.

independencia de todos los móviles, en conjunto, referidos a objetos de la "facultad de desear" o "independencia de todo lo empírico y, por tanto, de la naturaleza en general"¹²⁷ -"el arbitrio humano es *arbitrium liberum*" porque es "afectado pero no determinado por los impulsos sensibles"¹²⁸. Ahora bien, predicar del arbitrio humano esta capacidad significa, al mismo tiempo, predicar su capacidad para ser determinado por un móvil ajeno a todo lo empírico y que sólo puede ser el principio puramente formal de la razón práctica; por lo que aquella posibilidad no es otra que la posibilidad del arbitrio de ser determinado por la ley de la voluntad autónoma:

"Porque ambos conceptos están unidos tan inseparablemente que se podría definir también la libertad práctica como la independencia de la voluntad de todo lo que no sea solamente la ley moral"¹²⁹.

Por eso:

"El arbitrio que puede ser determinado por la pura razón se llama libre arbitrio"¹³⁰.

¹²⁷ KPrV p.139, Ak pp. 96-97.

¹²⁸ IDD p.41, Ak. p.213.

¹²⁹ KPrV p.135, Ak. pp.93-94; véase, igualmente *ibid* pp.47-48, Ak 28-29.

¹³⁰ IDD p.41, Ak. p.213.

El recurso a un principio de determinación independiente de todo lo empírico -la ley de la voluntad como *Wille*- es, pues, un componente ineludible de la voluntad como libre arbitrio. Y, al mismo tiempo, sólo aquélla independencia da sentido a la noción de *Wille*, esto es, de voluntad legisladora para las máximas; pues ésta presupone necesariamente un arbitrio que puede ser determinado por el principio práctico formal, puramente racional, que ella legisla. La libertad del arbitrio es fundamento o razón de ser de la legislación autónoma de la razón: "la libertad es, sin duda, la *ratio essendi* de la ley moral"¹³¹.

Éste es el momento decisivo de la concepción kantiana de la voluntad y de la libertad de ésta, en el que la voluntad humana se sitúa en el punto mismo de la relación entre lo sensible y lo inteligible¹³² y se muestra como el lugar en que confluyen "las dos naturalezas del hombre"¹³³. Al propio tiempo, en ese mismo núcleo, la idea de libertad muestra, según Kant, sus dos vertientes que él denomina "negativa" y "positiva": "Aquella independencia es libertad en el sentido negativo", en tanto que libertad "en el sentido positivo" es la "legislación (entiéndase la actividad legisladora) de la razón pura y, como tal,

¹³¹ KPrV p.12 nota 1, Ak. p.4 nota.

¹³² Karl Jaspers, 1957, p.301.

¹³³ Véase, al respecto, George A. Kelly, 1969, pp. 107 y 111.

práctica"¹³⁴. O, como leemos en la *Metafísica de las costumbres*, "el sentido positivo es: la capacidad de la razón pura para ser práctica por sí misma"¹³⁵. Este mismo momento central de la exposición del concepto de libertad muestra hasta qué punto debe evitarse la presentación de los dos aspectos de la voluntad humana (*Wille* y *Willkür*) como dos facultades separadas y relacionadas externamente entre sí, cuando estamos ante dos aspectos, posibilidades o "funciones" de la voluntad del individuo humano (o razón práctica). Sólo por eso cabe hablar de libertad de la voluntad (*Willkür*) como dependencia de la ley que ella misma se da (como *Wille*). La voluntad, al legislar esta última, no es sino su propia potencialidad como independiente de toda determinación externa a ella misma (sensible); es decir la forma pura de la libertad de la voluntad humana que, al mismo tiempo, constituye su condición de posibilidad¹³⁶.

He anticipado ya (y digo anticipado porque el desarrollo de este punto se abordará sólo más adelante) que la autonomía de la voluntad como *Wille* es la legislación de un principio práctico autónomo o ley de la razón pura para

¹³⁴ *KPrV* p.54, *Ak.* p.33 (subrayado del propio autor).

¹³⁵ *IDD* p.41, *Ak* 214.

¹³⁶ *Vid. infra*. Por eso insiste Beck en que la ley de la voluntad, o la condición de esta como legisladora constituye "el punto al que llegamos por medio de una regresión desde las condiciones de la libertad de la voluntad (*Willkür*) (1960, p.199; también *ibid.* pp.180 y 201. Igualmente Atwell, 1986, pp.150-151 y La Rocca, 1987, pp.32-33.

las máximas del arbitrio, *ley formal* que establece la validez universal de las máximas como condición moral de éstas. Esa ley es la *ley moral*. Si la libertad del arbitrio como independencia de todo lo sensible es la posibilidad o capacidad del mismo de ser determinado por esa ley de la razón pura práctica, queda entonces explicado el célebre y controvertido enunciado de la *Grundlegung* según el cual: "voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa"¹³⁷.

La expresión "voluntad sometida a leyes morales" -o, también, voluntad bajo (*unter*) leyes morales- puede, sin embargo, entenderse en más de un sentido. Y uno de ellos, el que la hace equivalente a "voluntad que efectivamente somete sus máximas a la ley de la razón pura práctica", ha dado pie a sostener que aquél enunciado que identifica "voluntad libre" con "voluntad que actúa o elige moralmente"¹³⁸ es el emblema o más acabada expresión de una teoría inconsistente e inverosímil de la *libertad* que concluye vaciando este término de contenido, o alejándolo de los contextos que lo hacen comprensible y valioso, al identificarlo con obediencia (o sumisión) a una ley moral universal. Como escribe Paton "¿Mantiene la doctrina kantiana que sólo es libre una voluntad moralmente buena,

¹³⁷ *Grundlegung* p.112, *Ak.IV* p.447.

¹³⁸ El mismo Leonard Krieger traduce aquél enunciado kantiano a "obediencia de la voluntad a las leyes de la razón pura práctica" (1957, p.100).

mientras que una voluntad moralmente mala es determinada [desde fuera]?"¹³⁹.

Esta interpretación es, sin embargo, insostenible y frente a ella pueden aducirse tanto razones de fondo y sistemáticas, como razones literales, ya que Kant afirma expresamente que debe distinguirse entre "el hombre bajo (*unter*) leyes morales y "el hombre según (*nach*) leyes morales, es decir, un hombre que se comporta de conformidad con ellas"¹⁴⁰.

La voluntad bajo leyes morales que es la voluntad libre (y aquí libertad debe seguir entendiéndose, por ahora, como posibilidad o capacidad) es la voluntad que reconoce aquéllas leyes como imperativos, y no necesariamente la que las obedece o efectivamente configura sus máximas según ellas¹⁴¹. Nada más concluyente, a los efectos de esa diferenciación, que el tipo de ejemplos que Kant reitera en sus explicaciones sobre la índole del deber categórico y de la conciencia del mismo, en los cuales se presenta una y otra vez la figura de quien haciendo caso omiso o "violando" la ley de su propia voluntad racional (*Wille*) en sus máximas efectivas de determinación a la

¹³⁹ 1971, p.213.

¹⁴⁰ *Crítica del juicio* p.367 nota, *Ak V* p.448 nota. En el mismo lugar Kant distingue entre la condición del "*hombre bajo leyes morales*" (subrayado por el autor) y el hecho de que "el hombre se comporte siempre en adecuación con las leyes morales".

¹⁴¹ *Cifr*, entre otros, L. Beck, 1960, pp.195, 198 y 203, o B.Carnois, 1973, pp.121, 127 y 131-132.

acción, la reconoce pese a todo como ley de validez incondicionada; y, así, "aún el peor bribón" tiene conciencia de aquella ley:

"La cual constituye, según su propia confesión, la ley para su mala voluntad, como miembro del mundo sensible, y reconoce su autoridad al transgredirla. (...) Demuestra, pues, con esto, que por el pensamiento se incluye con una voluntad libre de los acosos de la sensibilidad, en un orden de cosas muy diferente del de sus apetitos en el campo de la sensibilidad (...)"¹⁴².

La libertad del arbitrio "sometido a leyes morales" se predica, por tanto, no sólo del arbitrio que elige actuar de acuerdo con la ley moral, sino también del que elige actuar en contra de ella o transgredirla (de hecho, como algunos autores han recordado, sólo se puede "violar" o "transgredir" una ley si se está sometido a ella¹⁴³).

Precisamente a esa relación *contingente* entre la ley moral y la voluntad (*Willkür*) libre del hombre (que, a diferencia de una *voluntad santa*, es afectada por los móviles sensibles a los que da entrada en la determinación

¹⁴² *Grundlegung*, pp.123-124, Ak IV, pp.454 y 455. Véase también *KPrV* pp. 137-138 y 141, Ak. pp. 95 y 98.

¹⁴³ Así Gary Hochberg, 1982 pp.18-19 (quien lo toma, a su vez, de John Silber, *Vid loc.cit.*, nota 25).

de la acción¹⁴⁴), se refieren algunas de las nociones más conocidas y características de la ética de nuestro autor como las de *imperativo y obligación*, nociones que exigen la diferenciación entre arbitrio libre o "sometido (*unterworfen*) a leyes morales" y arbitrio que actúa moralmente (en conformidad a la ley moral)¹⁴⁵. Porque la libertad del arbitrio (que es capacidad de independencia de los estímulos sensibles y posibilidad de ser determinado por el principio de la razón pura) no significa que este principio determine necesariamente a aquél, que sigue pudiendo elegir en favor de los móviles de la sensibilidad, la ley moral es para tal arbitrio "un imperativo":

"La relación de una voluntad semejante con esa ley es de *dependencia (Abhängigkeit)* bajo el nombre de *obligación (Verbindlichkeit)*, que significa una *compulsión (Nötigung)*, aún cuando sólo ejercitada por la mera razón y su ley objetiva (...) porque un arbitrio patológica-mente afectado (aún cuando no determinado por esa afección, y, por consiguiente también siempre libre) lleva consigo un deseo que surge de causas *subjetivas*, y por lo mismo puede ser a menudo opuesto al fundamento de determinación puro *objetivo*(...) ¹⁴⁶.

¹⁴⁴ KPrV p.53, Ak.32 e IDD pp.61-62, Ak. pp.222

¹⁴⁵ Véanse también: *Grundlegung*, pp.59 y 60, 61 y 100 (Ak. pp.412-413, 414 y 439); KPrV pp.118-119(Ak. p.80); IDD, pp.60-62, Ak VI, pp. 221 y 222.

¹⁴⁶ KPrV p.53, Ak. 32.

El punto de partida y fundamento decisivo de la afirmación de la libertad del arbitrio (y de toda la ética kantiana) en tanto ésta es, en sentido positivo, "capacidad de la razón pura para ser práctica" y en su contrapartida -negativa- independencia del arbitrio de todo lo sensible, consiste, entonces, no en la determinación efectiva del arbitrio por la ley de la *Wille* -que es algo que no puede afirmarse de ninguna acción- ni en la acción según ésta (es decir, no en la acción moral), sino en el reconocimiento de esa ley y de su autoridad sobre nuestras decisiones, esto es, en la *conciencia* (*Selbstbewußtsein*) de la ley moral para nuestras máximas que acompaña necesariamente a éstas o al juicio sobre ellas. Y esta conciencia de la ley como imperativo de la propia razón o juicio según ella -juicio del *deber*-subsiste aún a pesar de la elección del arbitrio contra ella. Así, de la *conciencia moral* (*Gewissen*) dice la *Doctrina de la virtud* que "el hombre puede llegar(...) a no hacerle ningún caso pero, sin embargo, no puede dejar de oírla"¹⁴⁷. Y:

"De ahí que cuando se dice: este hombre no tiene conciencia moral, con ello se quiere decir que no tiene en cuenta su sentencia. Porque si realmente no tuviera, tampoco podría atribuírse nada como conforme al deber o reprochárselo como contrario al deber"¹⁴⁸.

¹⁴⁷ D.V. p.303, Ak p.308.

¹⁴⁸ *Ibid.* p.256, Ak. p. 400-401.

La distinción entre voluntad libre, en tanto "sometida" a leyes morales, y voluntad que actúa éstas es equivalente a la que se da entre el "hecho" constitutivo de la conciencia que reconoce la ley moral y la acción que sigue sus dictados, o entre juicio moral y acción virtuosa. Es la primera (el primer término de cada par) la que constituye la clave de bóveda de la teoría kantiana de la libertad. Es la libertad del arbitrio que conocemos por la ley moral la que constituye el *hecho de la razón* (*vid.infra*) que fundamenta toda la filosofía moral de nuestro autor.

2.3. La condición inteligible de la libertad.

Afirmación de la libertad y principio moral.

Evitando una identificación incorrecta (y, en un sentido, "excesiva") entre libertad y ley moral, debo, sin embargo, retomar el enunciado kantiano que insiste en la ineludible relación entre ambos términos ("arbitrio libre" es "arbitrio bajo leyes morales"), ya que sólo desde ella cabe dar cuenta del significado de la doctrina que me ocupa. La afirmación por Kant de la libertad de la voluntad humana sólo es posible y sólo cobra sentido desde el punto de vista moral sobre nosotros mismos, punto de vista surgido del juicio de deber ser fundado en un principio categórico, y así autónomo, de la voluntad.

Quedó ya, más arriba, establecido que la libertad central a la filosofía de Kant es independencia del arbitrio de la determinación de todo lo sensible (y, así, afirmación de la causalidad de un principio -la ley moral- de la razón pura). Esa libertad, por tanto, no puede ser afirmada desde nuestras posibilidades de conocimiento:

"De ella no podemos ni tener inmediatamente conciencia, pues su primer concepto es negativo, ni inferirla de la experiencia, pues la experiencia sólo nos da a conocer la ley de los fenómenos, por consiguiente, el mecanismo de la naturaleza, lo contrario precisamente de la libertad"¹⁴⁹.

No es este argumento sino una reafirmación, una más entre muchas, de que la "libertad de la voluntad" de que hablamos no es ni puede ser del sujeto empírico, esto es, del hombre en tanto *conocido*, sino que aquélla sólo puede afirmarse o pensarse del hombre en tanto inteligible o como "sujeto trascendental". La distinción entre lo fenoménico y lo inteligible, y la proyección a nuestra consideración de nosotros mismos como hombres desde una y otra perspectivas, es el fundamento de posibilidad de esa idea de libertad, que "existe únicamente en la relación de lo inteligible, como causa, con el fenómeno como efecto"¹⁵⁰.

¹⁴⁹ KPrV p.49, Ak. V, p.29.

¹⁵⁰ Prolegómenos § 53, p.159 nota 6, Ak. IV, p.344, nota.

Como se sabe, Kant presenta en la primera *Crítica* una doble aproximación a la noción de "libertad". Junto a la idea central de *libertad trascendental*, habla de un concepto *práctico* de libertad, independiente de aquélla y de ámbito no ya cosmológico, sino referido por el sujeto humano a su propio "yo".

Las nociones de "imperativo" y "deber", en general, exigen como condición de posibilidad la independencia del arbitrio humano respecto del mecanismo causal de la naturaleza (en concreto, como ya vimos, de la determinación de aquél por impulsos sensibles). La afirmación de la causalidad de la razón que deriva de la experiencia del deber¹⁵¹ es, por tanto, la afirmación de la libertad desde el discurso práctico, o lo que el propio Kant denomina "libertad práctica"¹⁵². Ahora bien, pese a las dudas o contraindicaciones que la misma *Crítica de la razón pura* deja entrever¹⁵³, la posible fuerza psicológica o

¹⁵¹ "Que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que pueda quedar claro en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas". KRV p.472, A547-B576.

¹⁵² Vid pags. 464 y 628, ya citadas, de KRV, A534-B562 y A802-B830.

¹⁵³ La discrepancia se produce fundamentalmente entre el tratamiento de la "Doctrina del método" y el de la "Dialéctica" de la KRV: en tanto que en la primera (y ello ha sido profusamente reiterado por la mayoría de los comentaristas) la afirmación práctica de la libertad es entendida como independiente o separable de la trascendental (así KRV p.629 y 630, A 803-4=B832, A805-B833), en la segunda la afirmación de libertad trascendental es presupuesta como previa o componente ineludible de la libertad práctica (KRV p.464, A533-B561, A534-B562). Por ello, y frente a la opinión de autores como Delbos (1969 p.191-192) y Gueroult (1954 pp.338-340), parece que deben aceptarse los argumentos de Beck (1960, p.189-190 y 190 nota 40) y Carnois (1973, pp.57-60) basados no sólo en la redacción más tardía de la "Dialéctica Trascendental" sino en la interpretación contextual más precisa de los textos de

inmediatez de esa derivación práctica de la libertad no permite su afirmación cierta frente a la sospecha de una "ilusión" engañosa de que la causalidad de la razón es, a su vez, causada; ni siquiera la previa solución trascendental a la tercera antinomia¹⁵⁴ es suficiente, pues la libertad es allí afirmada (como trascendental) como posibilidad, restando por tanto como concepto puramente problemático¹⁵⁵. Sólo la afirmación incondicionada y necesaria de la ley moral podrá, tras su afirmación decisiva en la *Grundlegung*, fundar el concepto decisivo de la libertad inteligible de la segunda *Crítica*.

La afirmación de la libertad inteligible como contrapuesta a la engañosa libertad de que podemos tener experiencia culmina en la *Crítica de la Razón práctica*, que identifica aquélla como la libertad relevante para el discurso moral (tanto para su posibilidad como discurso práctico como para su fundamento normativo sustantivo). La definitiva argumentación de la "Analítica de la razón

la "Doctrina del método" (especialmente Cap.II, Secc. I del "Canon de la razón pura") en que se precisan insistentemente los solos efectos "prácticos" de la separación citada.

¹⁵⁴ "A través de la experiencia reconocemos, pues, la libertad práctica como una de las causas naturales, es decir, como una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad. La libertad trascendental exige, en cambio, la independencia de esa voluntad misma (en lo que se refiere a la causalidad por la que inicia una serie de fenómenos) respecto de todas las causas determinantes del mundo sensible. En tal sentido, la libertad trascendental parece oponerse a la ley de la naturaleza y, consiguientemente, a toda experiencia posible. Sigue, pues, constituyendo un problema." *KRV*, p.629 A803-B831.

¹⁵⁵ Esto es, una *Idea* que, en tanto tal, no garantiza la realidad objetiva que designa (recuérdese no puede ser conocida sino sólo pensada), *Vid KRV*, p.26, BXXVIII; p.436, A489-B517 y p.479, A557-8, B 585-6.

práctica", que rechaza cualquier principio empíricamente fundado como principio de la moralidad, culmina en la afirmación de la libertad de la voluntad como concepto "inseparablemente unido", en contraste con aquéllos, a la ley moral¹⁵⁶; las páginas finales de la "Analítica" abordan la posibilidad de comprensión de ese concepto de libertad desde los presupuestos epistemológicos de la "filosofía crítica".

Y la premisa de partida de ese intento es la de la incapacidad radical, para aquélla tarea, de un concepto de libertad explicable dentro de los límites de nuestro conocimiento, que lo es del mundo de los fenómenos, esto es, de un concepto empírico de libertad¹⁵⁷. Esta libertad empíricamente conocida que es la libertad del yo psicológico o sensible y que, en definitiva, contiene la remisión de los móviles de nuestras acciones a factores "internos" (versus externos) de aquél mismo yo¹⁵⁸, es sólo un "recurso mezquino" que no sustrae realmente nuestras determinaciones a la acción de la necesidad causal del

¹⁵⁶ KPrV p.135, Ak V 93-94, ya citado *Supra*.

¹⁵⁷ "Pero aún hay muchos que creen todavía siempre poder explicar esta libertad según principios empíricos, como toda otra facultad natural, considerándola como propiedad, psicológica, cuya explicación depende solamente de una investigación más exacta de la naturaleza del alma y de los motores de la voluntad(...)" (KPrV p.135-6, Ak. V p.94).

¹⁵⁸ "Un concepto comparativo de libertad según el cual llamamos a veces efecto libre aquel cuyo fundamento natural determinante está interiormente en el ser agente(...)" KPrV p.138, Ak.V 96: "No se trata de ningún modo de si la causalidad determinada según una ley natural, es necesaria por fundamentos de determinación sitos en el sujeto o fuera de él(...)" *Ibid* 138-9, Ak V, 96.

mundo empírico y que no puede dar cuenta de la "cuestión de aquélla libertad que tiene que ser puesta a la base de las leyes morales y de la imputación conforme a ellas(...)".¹⁵⁹ En tanto se atribuya la "libertad a un ser cuya existencia está determinada en el tiempo, no se le puede excluir, al menos como tal, de la ley de la necesidad natural de todos los sucesos en su existencia y, por tanto, también en sus acciones(...)"¹⁶⁰. O, lo que es lo mismo, el mundo de los fenómenos es, sin fisuras, el mundo en que cada efecto, y entre ellos las acciones, es explicado según una causa que es también fenoménica y explicada del mismo modo en una serie (o retroceso) infinita que completa toda la realidad de dicho mundo, el cual no permite constitutivamente resquicios a su conformación como tal realidad por la categoría universal de la causalidad¹⁶¹.

Así:

"Si la libertad de nuestra voluntad no fuera ninguna otra más que la última (la psicológica y comparativa y no al mismo tiempo la trascendental, es decir, absoluta), no sería en el fondo mejor que la libertad

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 138, Ak V, p. 96.

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 137, Ak V, p. 96.

¹⁶¹ "Si esas representaciones determinantes(...) tienen el fundamento de su existencia en el tiempo y precisamente en el anterior estado, y éste empero a su vez en un estado precedente, y así sucesivamente, entonces por muy interiores que sean esas determinaciones (...) estarán bajo condiciones del tiempo pasado, que obran necesariamente (...)" (*Ibid.* 139, Ak V, 97). Sobre el "determinismo psicológico" de Kant, véase R.P.Wolff. (1973) p.18 y ss.

de un asador que, una vez que se le ha dado cuerda, lleva a cabo su movimiento por sí mismo"¹⁶².

La libertad, entonces, en que se funda el discurso práctico no puede ser afirmada como conocida (a través de la experiencia), sino sólo concebida o pensada como libertad de un sujeto inteligible al considerar la acción de éste en relación con el mundo de la experiencia a través de sus efectos; se trata de la noción trascendental de la libertad, que es la causalidad positiva que negativamente implica "la independencia de todo lo empírico y por tanto de la naturaleza en general"¹⁶³ del sujeto "como noúmeno"¹⁶⁴.

La libertad de la voluntad es, pues, libertad que se predica del sujeto humano en su consideración como inteligible o, en los términos más usuales de Kant, del carácter inteligible. Este concepto, explicado fundamentalmente en la "Dialéctica" de la primera

¹⁶² *Ibid.* p.140, Ak. V, 97. Los ejemplos del movimiento "libre" de un proyectil o del movimiento de las manillas de un reloj que no son movidas "desde fuera" son también usados con el mismo sentido. (*Ibid.*138, Ak. V, 96).

¹⁶³ *Ibid.* p.139 Ak V 96-97.

¹⁶⁴ *Ibid.* p.140-141, Ak V, 98. Asimismo KRV p.476, A553-4= B581-2: "Esta libertad [del carácter inteligible] no puede considerarse sólo negativamente, como independencia de las condiciones empíricas, sino(...) desde un punto de vista positivo, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos (...)"

*Crítica*¹⁶⁵, y único que permite la imputación de nuestras acciones, y por ello el discurso práctico-moral¹⁶⁶, es definitivamente fundamentado en su legitimidad -y ya a partir de la *Grundlegung*- por la afirmación de la ley moral:

"Asegúranos la ley moral esta diferencia de la relación que refiere nuestras acciones, como fenómenos, al ser sensible de nuestro sujeto, de aquella otra por la cual este ser sensible mismo es referido al substrato inteligible en nosotros mismos"¹⁶⁷.

¹⁶⁵ La noción misma de "carácter" (*Charakter*) es definida allí como la "ley de la causalidad" por la que una causa es constituida como tal (*KRV*, p.467, A539-B567). Predicar del sujeto un carácter inteligible (o "carácter de la cosa en sí misma") junto a su carácter sensible es considerar a dicho sujeto como "causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición de la sensibilidad ni fuese, por su parte, un fenómeno". (*ibid*; también p.478, A557-B585). Ya en éstas páginas se contienen, referidas al sujeto humano, si bien siempre desde el planteamiento teórico global de la "cosmología", las ideas más importantes de la construcción de la posibilidad de la libertad compatible con la descripción del mundo (fenoménico) dentro de los límites de la experiencia posible, ya que "(...) no causa ningún perjuicio al entendimiento el admitir (...) que algunas de las causas naturales posean una facultad que sólo sea inteligible" o "(...) dado que la libertad puede guardar relación con condiciones de tipo completamente distinto a las de la naturaleza, la ley que rige ésta no afecta a aquélla, y que, consiguientemente, una y otra pueden existir independientemente la una de la otra y sin interferencias mutuas". (p.478, A557-B585).

Como comentario fiel e interesante de estas páginas de la "Dialéctica", vid. Carnois (1973, p.63-72).

¹⁶⁶ *KRV* pp. 472 a 477, A547-557/B575-585; *KPrV*, pp. 137-138, 141 y 143, Ak V pp.95, 98 y 100; *I.D.D.* p. 65 Ak. VI, 223. Véase también Carnois, 1973, pp.70-72.

¹⁶⁷ *KPrV*. p.143 Ak V, 99. R.P. Wolff insiste en dar especial relevancia a la conexión teórica (según él una de las grandes realizaciones de la filosofía moral de Kant) entre la articulación del doble punto de vista sobre nuestras acciones - "(...) both as casually determined, predictable, natural events and as rationally initiated, policy-directed actions."- y la fundamentación de la teoría moral; y -en lo que a esta se refiere- fundamentalmente del discurso de la imputación: "If any

Llegados a este punto tenemos que volver a lo que ya quedó apuntado más arriba sobre la índole de "lo inteligible" y que Alexis Philonenko resume diciendo que no debemos "asustarnos" ante "la idea de que el mundo inteligible es un transmundo impenetrable y secreto en el que dan vueltas las cosas en sí" que, a su vez, no son "realidades que haya que coger cínica y tenebrosamente con las manos"¹⁶⁸. Es precisamente la concepción de la libertad de la voluntad en el ámbito de la filosofía moral (como ya anticipaba la "Dialéctica" de 1781 y, sobre todo, la *Fundamentación* y la segunda *Crítica* explican) el lugar en el que tales nociones kantianas deben demostrar primordialmente su significado (pues es éste lugar -la doctrina de la libertad como condición de posibilidad del discurso moral- al que aquéllas apuntan).

La diferenciación como "mundos" de los ámbitos respectivos de la observación o explicación, de un lado, de "lo que es" o "de lo que es el caso" y, por otro, de los principios de la voluntad acerca de "lo que debe ser"¹⁶⁹,

sense is to be made of responsibility and action, then one and the same bit of behaviour which can be explained physiologically, predicted statistically, and brought within the scope of a scientific theory must also be capable of being consistently understood as issuing from the autonomous action of practical reason." 1973, p.217.

¹⁶⁸ 1981, volumen 2, p.135

¹⁶⁹ "El deber expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de ésta última lo que es, fué o será(...). Es más, el deber no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza. No podemos preguntar qué debe suceder en la naturaleza, ni tampoco qué propiedades debe tener un círculo(...)" (KRV, p.472, A547-B575).

es presentada ya en 1781 como marco de comprensión de la libertad de la voluntad (que es otra causalidad, causalidad de la razón) como idea fundamental del segundo de aquellos:

"Consideremos ahora las mismas acciones en relación con la razón, pero no la especulativa, que trata de *explicar* esas acciones (...) sino sólo en la medida en que ella es la causa que las produce. En una palabra, confrontemos esas acciones con la razón en su aspecto *práctico*. En este caso aparecen una regla y un orden completamente distintos del orden natural. En efecto, desde tal perspectiva es posible que cuanto *ha sucedido* y debía suceder de modo inevitable teniendo en cuenta sus fundamentos empíricos, *no debiera haber sucedido*"¹⁷⁰.

El orden inteligible al que pertenece el libre arbitrio no es por tanto un orden de realidad, o de objetos situado junto a, o más allá del mundo sensible, sino otra posibilidad de pensarse o concebirse (en el mundo), correspondiente a otra "actitud"¹⁷¹, "intención"¹⁷² o, en otra expresión del propio Kant, "punto de vista" (*Standpunkt*); el "mundo" inteligible es uno de "los dos

¹⁷⁰ *Ibid* p.474, A 550/B 578.

¹⁷¹ Beck, 1960, p.192.

¹⁷² "(...) no es una intención teórica, sino práctica, la que hace de eso una necesidad para nosotros" (*KPrV* p.83, *Ak.* p.54)

puntos de vista desde los cuales [un ser racional] puede considerarse así mismo" y "a todas sus acciones"¹⁷³:

"El concepto de un mundo inteligible es, pues, sólo un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para pensarse así misma como práctica(...); es necesario si no ha de quitársele al hombre la conciencia de su yo como inteligencia y, por tanto, como causa racional y activa por razón, esto es, libremente eficiente¹⁷⁴.

Sabemos ya que la *Crítica de la razón pura* ha dejado abierta la posibilidad de esa causalidad de la libertad, siempre que con su afirmación no se pretenda menoscabar la universalidad necesaria de la causalidad natural en el mundo de lo que sucede, esto es, reitera la *Grundlegung*, siempre que el sujeto que se figura libre no pretenda pensarse como tal "en el mismo sentido o en la misma relación cuando se llama libre que cuando se sabe sometido a la ley natural, con respecto a una y la misma acción"¹⁷⁵. La noción de la libertad inteligible no puede ser pensada,

¹⁷³ *Grundlegung*, p.120, Ak. V, p.452.

¹⁷⁴ *Ibid*, p.130, Ak. IV p.458. Y, en el *Opus postumum*, leemos: "Hay un ser en mí, distinto de mí, que está en relación causal de efectividad (*nexus effectivus*) sobre mí (*agit, facit, operatur*) y que, él mismo, libre, sin depender de la ley natural en el espacio y en el tiempo, me guía internamente (justifica o condena): y yo, el hombre, soy ese mismo ser: éste no es algo así como una sustancia fuera de mí; y, lo que es más extraño: la causalidad es una determinación para obrar en libertad (no como necesidad natural)" (p.636, Ak XXI, p.25).

¹⁷⁵ *Ibid*, p.126, Ak.456.

escribe Karl Jaspers, como "agujeros o soluciones de continuidad en las leyes de la naturaleza" (pues éstos no existen para Kant), ni como descripciones de "procesos naturales de un tipo específico"¹⁷⁶; de hecho "no hay libertad si la busco objetivamente, psicológicamente, o como un proceso que puede ser investigado; hasta donde se extiende la investigación, no hay libertad"¹⁷⁷.

El carácter *negativo* del noúmeno para la razón cognoscitiva se reitera asimismo respecto de esa condición del hombre que pertenece al mundo inteligible ("el cual es solamente un pensamiento negativo con respecto al mundo sensible"¹⁷⁸), condición respecto de la cual -como de la causalidad de la libertad que es "el único punto en que aquél pensamiento es positivo"- nada puede *explicarse*, pues:

"Dondequiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda *explicación* y sólo resta la *defensa*, esto es, rechazar los argumentos de quienes, pretendiendo haber intuído la esencia de las cosas, declaran sin embargo que la libertad es imposible"¹⁷⁹.

¹⁷⁶ 1957, p.304.

¹⁷⁷ *Ibid*, p.300

¹⁷⁸ *Grundlegung* p.129, Ak.458. Y, más adelante: "Ese mundo no significa otra cosa que un algo que resta cuando he excluído de los fundamentos que determinan mi voluntad todo lo que pertenece al mundo de los sentidos(...)" (*Ibid* p.135, Ak p.462).

¹⁷⁹ *Ibid* p.131, Ak. p.459.

La idea de una causalidad distinta a la natural, o una causalidad inteligible es, pues, una idea vacía desde el punto de vista teórico o del conocimiento¹⁸⁰, que no proporciona explicación de aquéllo que refiere: "no tiene la menor influencia sobre conocimientos teóricos", es decir, no permite una extensión de los mismos más allá de lo sensible como extensión de juicios sintéticos sobre objetos o determinación de éstos ¹⁸¹. La condición inteligible con que nos pensamos al afirmar nuestra libertad no tiene que ver con la constatación de cómo somos o la descripción o predicción de cómo actuamos, sino que sólo adquiere significado con la afirmación, *práctica*, de la voluntad que se reconoce necesariamente libre al reconocer la ley moral "en intenciones o máximas"; aquélla condición se refiere, entonces, a "la relación de la razón con la voluntad, por consiguiente siempre sólo en lo práctico"¹⁸². La afirmación de nuestra "naturaleza suprasensible" es la afirmación de nuestra "existencia según leyes que son independientes de toda condición empírica, por consiguiente pertenecen a la autonomía de la razón pura(...). La ley de esta autonomía, empero, es la ley moral"¹⁸³.

¹⁸⁰ KPrV p.85, Ak p.56.

¹⁸¹ *Ibid* pp.187 y ss., Ak. 134 y ss.

¹⁸² *Ibid* pp.85-86, Ak. pp.56-57 (el primer subrayado es mío).

¹⁸³ *Ibid.* p.68, Ak. p.43.

El paso del conocimiento a la determinación de un fundamento de nuestras máximas, de la observación al juicio de deber ser o moral ¹⁸⁴, de la perspectiva "del espectador a la del actor", es ese cambio de punto de vista¹⁸⁵ que es nuestra autoconsideración como noúmenos, única en la que podemos afirmarnos como libres, es decir como agentes o autores de nuestras acciones. Y, al mismo tiempo, sólo desde la acción cabe afirmar la libertad inteligible; aquél paso, escribe Jaspers, es "una frontera que Kant sólo nos permite cruzar con la práctica moral"¹⁸⁶. O, en los términos expresivos y radicales de Jose Luis Villacañas:

"Lo importante es que no contemplamos lo incondicionado, la voluntad libre, lo conceptualizable como inteligible o como cosa en sí; todo eso lo hacemos. Que sea una dimensión práctica no quiere decir que veamos en nuestra naturaleza personal una capacidad práctica que habita en el mapa de las facultades, junto a la teórica. Lo que queremos decir es que hay que *decidir hacerla, constituirla, establecerla* (...) "¹⁸⁷.

¹⁸⁴ González Vicén, 1984, pp.31-32 y 36-37. Y para el mismo autor, "la libertad en Kant no es siquiera un problema del ser, sino un problema axiológico" (*ibid.* p.37).

¹⁸⁵ En el mismo sentido pueden verse entre otros, Cassirer, 1948, pp.300-303; Beck, 1960, pp.192-194; Paton, 1971, p.214; Duncan, 1957, pp. 43 y 134-149; Krieger, 1957, p.88; Lacroix, 1966, p.98; Philonenko, 1981, vol.1, p.136; Reboul, 1970, p.199; Villacañas, 1987, pp.195-200; José Luis del Barco, 1986, pp.219-220.

¹⁸⁶ 1957, p.303.

¹⁸⁷ 1987, p.200.

La libertad, que como independencia de todo móvil de la sensibilidad, escapa a las posibilidades del conocimiento teórico (para el que es un concepto trascendente) es posible sólo para el hombre que decide el principio fundamental de su conducta (punto de vista práctico): el arbitrio libre es el arbitrio bajo leyes morales¹⁸⁸. Sólo la conciencia de un principio -de la razón pura práctica- que nos vincula incondicionalmente nos "autoriza a aceptar"¹⁸⁹ o afirmar (que no explicar) la libertad:

"En el uso práctico de la razón, el concepto de libertad prueba su realidad por principios prácticos, los cuales, como leyes de una causalidad de la pura razón, determinan el arbitrio de todas las condiciones empíricas y de todo lo que es sensible (...) ¹⁹⁰".

Únicamente desde la autonomía de la voluntad racional, su capacidad de ser práctica, "queda afirmada la libertad trascendental" (que desde la razón especulativa era sólo

¹⁸⁸ Por eso "la libertad del arbitrio no puede ser definida como la facultad de elegir a favor o en contra de la ley (*libertas indifferentiae*), si bien el arbitrio nos da, como fenómeno, muchos ejemplos de ello en la experiencia. (...) Si bien el hombre como ser sensible tiene, según nos muestra la experiencia, la facultad de obrar, no sólo de acuerdo, sino también en contra de la ley, ello no sirve para definir su libertad como ser inteligible, ya que los fenómenos no pueden hacer inteligible ningún objeto suprasensible, como lo es el arbitrio libre" (*IDD* pp.71-72, *Ak*.226). También *Opus postumum*, pp.78 y 79, *Ak* XXI, pp.470 y 471. Vid, al respecto, y entre otros, Krüger, 1961, pp.199-200 o Carnois, 1973, pp.144 y ss.

¹⁸⁹ *KPrV* p.135, *Ak* p.94.

¹⁹⁰ *IDD* pp.59-60, *Ak* VI p.221.

"un concepto problemático", "no imposible de pensar"¹⁹¹). Estamos finalmente ante el célebre argumento kantiano según el cual la libertad se "prueba" -única y suficientemente- desde la certeza práctica de la ley moral. Sólo el uso práctico de la razón hacía posibles las ideas trascendentales (también las de Dios y la inmortalidad además de la de la libertad), pero ésta se distingue tajantemente de aquéllas: "porque ella es condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos"¹⁹².

Las condiciones de nuestro conocimiento del mundo -que son las condiciones de éste- impedían en absoluto que hubiese lugar en él para una causalidad no empírica o "inteligible"; la causalidad por libertad no aparece por ningún lado, no puede ser conocida -reitera Kant- salvo cuando en nuestra determinación a la acción nos hacemos conscientes del principio moral: "nunca se hubiera atrevido nadie a introducir la libertad en la ciencia si no hubiera intervenido la ley moral y con ella la razón práctica, y no nos hubiera impuesto este concepto"¹⁹³. Recuérdense que no es la "acción moral" la que constituye el punto de partida

¹⁹¹ KPrV p.11, Ak. V p.3.

¹⁹² Ibid. p.12, Ak. p.4, Y: "Para que no se imagine nadie encontrar aquí *inconsecuencias*, porque ahora llame la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado mismo afirme que la ley moral es la condición bajo la cual nosotros podemos *adquirir conciencia* de la libertad, quiero recordar aquí tan sólo que la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad" (*ibid*, nota). Véanse, asimismo, pp.50 y 66, Ak pp. 33 y 42; *Religión Ak VI*, p.26 nota, *edic. cit.* nota 8, pp.203-204; *IDD* p.102, Ak VI p.239.

¹⁹³ KPrV p.50, Ak.30.

absoluto, sino la conciencia del *deber* de la misma (no la de la posibilidad de cumplirlo) es la que nos muestra la libertad. Como en el ejemplo kantiano de quien bajo amenaza de muerte se vé impedido a actuar injustamente ("a testimoniar en falso contra un hombre honrado"), el sujeto moral no puede asegurar lo que hará pero sabe qué es lo que *debe hacer*, contra todos sus motivos "naturales", juzga moralmente y por eso se sabe libre:

"Él juzga, pues, que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad que, sin la ley moral, hubiese permanecido desconocida para él"¹⁹⁴.

La construcción kantiana convierte, pues, la conciencia de la vinculación por la ley incondicionada de nuestra razón pura práctica -el imperativo categórico- en el fundamento de la afirmación de la libertad; es la conciencia de aquélla, no de ésta, la piedra angular -el "hecho de la razón" (*Faktum der Vernunft*)- de toda la filosofía moral kantiana (y de toda la concepción del hombre de nuestro autor). Ese orden de fundamentación se reitera casi obsesivamente a lo largo de las páginas del *Opus postumum*:

¹⁹⁴ *Ibidem*. En el mismo sentido, *Religión*, Ak VI, p.49 nota, edic. española nota 18, pp.207-208.

"El imperativo categórico, que fundamenta el inconcebible sistema de la libertad del hombre, no empieza por la libertad, sino que acaba y concluye con ella.(...) No es posible probar directamente la posibilidad de la libertad, sino sólo indirectamente, mediante la posibilidad del imperativo categórico del deber (...)"¹⁹⁵.

Hasta aquí he presentado el tratamiento básico de la noción, o nociones, de libertad de la voluntad en sus aspectos imprescindibles para el presente trabajo por cuanto son fundamentales para toda la filosofía práctica de Kant (sobre ellos volveremos, desde luego, en los epígrafes y capítulos que siguen). Muy brevemente (porque apunta a direcciones y temas de la ética kantiana que se escapan al alcance de mis planteamientos en este trabajo) debo apuntar un desarrollo ulterior de esa doctrina. Aquél tratamiento lo ha sido de la libertad como capacidad que es *dada* o constitutiva del libre arbitrio humano. En este sentido me ocupé de precisar que la fórmula "arbitrio bajo leyes morales", que Kant hace equivalente a "libre arbitrio", no suponía la actuación o realización de esas leyes morales en las máximas del mismo.

Ahora bien el tenor mismo de esa limitación apunta el sentido que ha de tener el desarrollo de un estadio

¹⁹⁵ *Edic.cit* p.593, Ak. XXII p.53 (*vid.*, también, pp. 599, 627 y ss, 636, 646, 647, 658...).

ulterior de la idea del libre arbitrio. Éste consiste en la posición de la voluntad (*Willkür*) que adopta como motivo determinante de su actividad la ley que ella misma (como *Wille*) ha legislado autónomamente. En tanto la actividad propia del arbitrio es el establecimiento de *máximas*, de lo que se trata es de la asunción de la ley de la voluntad -la ley moral- en la máxima del arbitrio al determinarse a la acción¹⁹⁶. Cuando esto ocurre, el arbitrio no es "sólo" libre constitutivamente, en tanto decide sin ser determinado por lo sensible, sino que lo es también en tanto que *realiza* su capacidad de actuar su propia ley autónoma. Estamos ante la culminación de la "independencia" de la voluntad "de todo lo que no sea solamente la ley moral"¹⁹⁷, por lo que es éste -en términos de Bernard Carnois- un "segundo sentido de autonomía" por el que la voluntad, al determinarse por su propia ley formal, "elige seguir su propio camino y afirma por ello mismo su libertad"¹⁹⁸. Es a este "segundo estadio" al que se refiere la famosa aseveración de la *Doctrina de la virtud*:

¹⁹⁶ Esa asunción de la ley como "principio subjetivo" de determinación a la acción no es una máxima de acción concreta, del mismo nivel que la infinidad de los principios o "máximas de acción" que necesariamente deben tener un contenido material referido a fines de la sensibilidad (aunque en la acción moral éste no sea última de la máxima). Por eso cabe referirse a ella, con La Rocca, como una "máxima de máximas", o, en los términos del propio Kant, a una "disposición del espíritu" o "intención" general (*Gesinnung*, vid *Grundlegung* p.49, *Ak* p.406 y *KPrV* pp.204-205, *Ak*. 149) de subordinar las máximas subjetivas a la ley de la propia autonomía y, así, de realizar ésta con libertad del arbitrio.

¹⁹⁷ *KPrV* p.135, *Ak*. pp. 93-94.

¹⁹⁸ 1973, p.128.

"Un hombre es tanto más libre cuanto más puede ser coaccionado moralmente (por la simple representación del deber) y menos físicamente. (...) Demuestra precisamente su libertad en sumo grado al no oponer resistencia a la voz del deber"¹⁹⁹.

A diferencia de la libertad como capacidad, de que me he ocupado en éstos epígrafes, esta segunda libertad del arbitrio no es *dada* sino que *debe darse*, se presenta al arbitrio como exigencia de la razón, esto es -y recuérdese el modo en que la conciencia de la ley de libertad nos presenta ésta en tanto sujetos de un arbitrio no determinado necesariamente por ella- constituye un imperativo que obliga o *constríne* al arbitrio humano. Por eso la *Grundlegung* presenta la *autonomía* como *imperativo* y, más aún, como el contenido del imperativo categórico:

"La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual es ella para sí misma una ley -independientemente de como estén constituídos los objetos del querer-. (...) Su principio debe ser un imperativo categórico, el cual, empero, no manda ni más ni menos que esa autonomía justamente"²⁰⁰.

¹⁹⁹ DV, pp.231-232 nota, Ak 283 nota.

²⁰⁰ *Grundlegung* pp.101-102, Ak IV p.440. No puede en un sentido paralelo, recuerda Paton, hablarse de un segundo sentido de heteronomía cuando el libre arbitrio adopta para sus máximas un principio referido a los fines de la sensibilidad (1971, pp.212 y 214-215; vid, también, Atwell, 1986, p.149).

Que el arbitrio se vé moralmente constreñido a la adopción de esa ley de la autonomía y, así, a la libertad en su máxima o disposición fundamental, significa, sabemos, que puede elegir contra ella como arbitrio libre (en el sentido primero) y adoptar, por el contrario, en un acto de libertad²⁰¹, una máxima o principio de subordinación de la ley formal de la razón pura a los motivos de las inclinaciones sensibles (con lo que "invierte los motivos mediante la máxima propia, en contra del orden moral"²⁰²). Este principio o "propensión (pero es adopción libre de máxima y así imputable) al mal", es el contenido de la conocida y problemática doctrina kantiana del *mal radical* en la naturaleza humana ²⁰³. En la relación entre aquella máxima moral fundamental y este principio del "mal racional" se da el ejercicio o uso del libre arbitrio, esto es, "la experiencia ética como vida moral"²⁰⁴.

²⁰¹ *Religion* p.31, Ak VI, p.21.

²⁰² *Ibid* p.46, Ak p.36.

²⁰³ *vid. Religion*, sobre todo, *Primera parte*, pp.29-54, Ak VI pp.17-53. Sobre el significado y problemas de la difícil construcción kantiana, pueden verse, entre muchos otros: Jean Louis Bruch, 1968; Olivier Reboul, 1971; Eric Weil, "Le mal radical, la religion et la morale", en 1982, pp.143-174; Carnois, 1973, pp.160 y ss; Gómez Caffarena, 1983, pp. 211 y ss; La Rocca, 1987, pp.27 y ss; Domingo Blanco, "¿Un delirio de la virtud? Reflexiones en torno al problema del mal en Kant", 1989, pp.87-116.

²⁰⁴ La Rocca, 1987, p.31.

II. LA FORMULACION DEL PRINCIPIO DE LA MORAL COMO IMPERATIVO DE UNIVERSALIZACION DE MAXIMAS.

El principio de universalidad o universalización es la primera formulación (o "fórmula" en la jerga ya consolidada a este respecto) de la *ley moral* -imperativo categórico para los arbitrios humanos- que Kant presenta en sus escritos éticos. Su importancia en éstos es sólo parangonable a la brevedad de las explicaciones y desarrollos del mismo. Un corto número de páginas de la *Fundamentación* y de la *Crítica de la razón práctica* contienen la teoría de lo que su propio autor no duda en considerar "el único imperativo categórico", "el imperativo universal del deber", el "criterio mejor del juicio moral" o "esa ley cuya representación tiene que determinar la voluntad para que ésta pueda llamarse buena en absoluto y sin restricción alguna"²⁰⁵.

No es de extrañar, pues, la ingente cantidad de literatura que se ha dedicado a la exégesis, comentario y crítica de esta formulación (o conjunto de formulaciones) del principio de la moral²⁰⁶. Aunque no creo que deba achacarse a Kant toda la responsabilidad por la desmesura

²⁰⁵ *Grundlegung* pp.72, 73, 95 y 40, Akad. edic. vol IV, pp.421, 436, y 402.

²⁰⁶ Este hecho no tiene que ver sólo con Kant sino que se debe a la bien conocida reactualización del tema (o "temas") de la universalidad moral de la mano de diversos autores y corrientes de la filosofía contemporánea, y en relación con ella, a la diversidad inevitable de remisiones a la "universalidad kantiana", o usos de la misma -también conocidos-, a algunos de los cuales nos referiremos desde luego en lo que sigue.

de esa atención en comparación con la dedicada a otros momentos de la construcción de tal principio (o incluso de la exclusividad con que se ha atendido a tal fórmula en interminable y tedioso empeño por encontrar en ella la piedra filosofal de la ética), el autor de la *Grundlegung* sí tiene buena parte de ella; y ésto porque la solemnidad con que destaca la "fórmula de universalización" se ve paradójicamente acompañada por una sorprendente cantidad de incertidumbres, ambigüedades y todo tipo de problemas para su comprensión satisfactoria.

Como es bien conocido, el análisis kantiano de la moral tiene como punto de partida en la *Grundlegung* la distinción entre dos posibilidades de determinación de la voluntad, según que sus principios sean principios instrumentales para algún fin ulterior, o sean principios que poseen por sí mismos validez absoluta o incondicionada²⁰⁷. Sólo en el segundo caso -y esto es algo que, para Kant, se basa en la "conciencia moral común" y, así, que "todo el mundo sabe"²⁰⁸- estamos ante una voluntad moral.

²⁰⁷ En la misma *Crítica de la razón pura* y en la presentación de la idea de "lo práctico", se introduce la distinción entre "leyes pragmáticas (encaminadas a la consecución de los fines que los sentidos nos recomiendan)" y leyes morales (p.627, A800/B828).

²⁰⁸ Así, *Grundlegung* pp.18, 23, 43, 49, Ak. IV, pp.389, 392, 403, 406. Sobre este punto, aunque con un alcance mucho mayor de lo que aquí se deja entrever, puede verse -entre muchos- Ramón Rodríguez, 1989, pp.76 y ss.

La moralidad de la voluntad no procede de "lo que efectúe o realice" o de "su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto"²⁰⁹. Aquella cualidad no se relaciona con los efectos de la determinación de la voluntad (y con la evaluación de éstos) y "la utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor"²¹⁰.

De ese propósito de la acción de la voluntad, esto es, de lo que ella tiende a lograr -medido en términos de satisfacción de fines que son los objetos de la voluntad- debe, para Kant, distinguirse la *máxima* o *principio de la voluntad*²¹¹, que contiene "el fundamento" de ésta y que, en tanto no se refiere al objeto o "materia" de la misma, es *principio formal y a priori*²¹².

Los principios o reglas racionales de determinación de la voluntad (cuya *representación* mueve a esta o la acción) son, para ésta (y porque la voluntad humana no es sino imperfectamente racional), *imperativos*, ésto es, principios "constrictivos" que expresan la relación de *deber ser* que se da entre el principio de la razón y la voluntad

²⁰⁹ *Grundlegung* p.28, Ak. IV, p.394.

²¹⁰ *Ibid.* p.29, Ak. p.394.

²¹¹ Sobre estas nociones básicas volveré detenidamente en el capítulo siguiente.

²¹² *Grundlegung* pp.37-39, Ak. pp.399-401.

subjetiva (no determinada necesariamente por él)²¹³. Ahora bien, cuando ese "deber ser" enuncia la necesidad práctico-racional de la acción "como medio para conseguir" algo "que se quiere (o que es posible que se quiera)" el imperativo es *hipotético*; la acción por el "mandada" es "buena para un propósito" o fin de la voluntad subjetiva -un "objeto de la facultad de desear"- por lo que el principio de determinación a la acción de la voluntad no es un principio moral, sino técnico o *pragmático*²¹⁴.

Cuando, por el contrario, la acción es presentada a la voluntad como deber "por sí misma" y, así, como *necesaria* para la voluntad sin referencia a ningún otro fin, el imperativo es denominado por Kant, *categorico*. Al no exigir una acción como medio para "un propósito a obtener" (no es un principio "racional" en tanto conecte medios a fines siendo éstos el fundamento de su validez como regla de acción), "manda esa conducta inmediatamente" y, así, "se refiere a la forma y al principio" o fundamento "de donde ella [la acción] sucede"²¹⁵. De lo que venía diciendo sobre el carácter no instrumental de la voluntad moral kantiana puede, por supuesto, colegirse ahora que ésta es

²¹³ *Ibid* pp.59-61, Ak. pp. 412-414. "Por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; verbigracia, de la voluntad humana" (p.61, Ak. 414).

²¹⁴ *Ibid*. pp.61-65, Ak. 414-418. A la doctrina kantiana de los fines del arbitrio humano y de los imperativos hipotéticos se dedica parte del Cap.II de este trabajo.

²¹⁵ *Grundlegung* p.64, Ak.IV p.416.

la que actúa por imperativos categóricos o, lo que es lo mismo, que sólo los imperativos categóricos son imperativos morales²¹⁶.

Sobre el sentido de la identificación entre las nociones de imperativo moral e imperativo categórico (o apodíctico²¹⁷) volveré más adelante. El punto de la *Fundamentación* al que en este momento me interesa llegar es aquél en el que Kant, tras haberse ocupado de la posibilidad -ésto es, la justificación o demostración de validez- de los imperativos de las distintas clases y haber dejado -a la vista de la seria dificultad que reconoce encontrarse ²¹⁸- para el "capítulo final" la cuestión en lo que a los imperativos morales se refiere, se plantea "si el mero concepto de un imperativo categórico no nos proporcionará acaso también la fórmula del mismo".

Como se sabe, la respuesta afirmativa que Kant cree poder dar a ese planteamiento descansa en la ausencia de cualquier condición "subjetiva", o referida a fines del

²¹⁶ Ibid. p.65, Ak. pp.416 y 417.

²¹⁷ La terminología que distingue entre imperativos "problemáticos", "asertóricos" y "apodícticos" (cifr. *Grundlegung* p.62, Ak. 414-415, y *KPrV* p.21, Ak.V p.11) es preferida por Lewis Beck (1957 pp.7 y ss y 1960, p.117) por cuanto hace más claramente referencia al modo de mandato o autoridad que el imperativo presenta, más que a la forma de enunciado del mismo; en tanto que otro intérprete tan conspicuo como Paton (1971, p.115, o también Marcus Singer, 1954, p.579) prefiere éste último criterio como distintivo. Sobre el mismo punto concreto pueden verse, además y entre otros: Delbos, 1969, pp. 284-286 y nota; Duncan, 1957, pp.106 y ss; Williams, 1968, pp.7 y 8; Sevilla, 1979, pp.65 y ss; Atwell, 1986, pp.57 y ss (y espec. p.63); Kim, 1968, pp.299 y ss; Walker, pp.151 y 152; Hill, 1973, pp.429 y ss.

²¹⁸ *Grundlegung*, pp.69-71, Ak. pp.419 y 420.

arbitrio individual, que caracteriza este imperativo. Excluidas éstas, la "condición" restante es la de la racionalidad de la máxima, es decir, su adecuación a la condición de principio o Ley de la razón pura definida esencialmente por su validez universal; y así, "no queda pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario"²¹⁹.

Llegamos así a la fórmula buscada y, en sus versiones más características, archiconocida:

" El imperativo categórico es, pues, único y es como sigue: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.*"²²⁰

A este enunciado Kant hace seguir inmediatamente una variante del mismo para la traslación del principio de lo suprasensible -del mundo nouménico de la libertad- al mundo de la naturaleza ("de la existencia de cosas en cuanto que

²¹⁹ *Ibid.* pp.71-72, Ak. pp.420-421. Referencias ulteriores a este momento de la exposición kantiana y a comentaristas que se han ocupado del mismo pueden encontrarse en este mismo capítulo *infra*.

²²⁰ *Grundlegung* p.72, Ak.IV (Subrayado en el original). En el Capítulo I de la misma obra, se enuncia ese "único principio" de la voluntad moral como el de que "yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal". (*Ibid.* p.40, Ak IV, p. 402, subrayado en el original). Vid, asimismo, p.43, Ak.403.

está determinada por leyes universales"²²¹). O, como más detenidamente se explica en la segunda *Crítica*, se trata de una "exposición *in concreto*", para la facultad de juzgar, del tipo de la ley moral en "objetos de la naturaleza" (así, en acciones empíricas), en un recurso paralelo al que en la razón teórica cumplen los esquemas para la solución de los problemas del juicio correspondiente²²². Esta variante, (sobre la que volveremos dada la importancia destacada que se le ha concedido desde una notoria y abultada orientación de interpretaciones contemporáneas de la ética kantiana) dice:

"Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza".²²³

O, también:

"Pregúntate a tí mismo si la acción que te propones, a suponer que debiera acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad"²²⁴.

²²¹ *Grundlegung*, p.72, Ak.421.

²²² *KPrV* pp. 101-103, Ak. V pp.67-69. Sobre el *esquematismo trascendental* en la "doctrina del juicio" de la razón teórica, *cifr. la Crítica de la razón pura*, A137-147/B176-087, edic. cit. pp.182-189.

²²³ *Grundlegung*, p.73, Ak. p.421.

²²⁴ *KPrV* p.103, Ak. 69.

En fin, en el mismo lugar de la *Fundamentación*, Kant busca ilustrar la aplicación del principio de universalidad -a través de la variante reseñada, como "universalización en la naturaleza"- por medio de ejemplos que muestren que ciertas máximas de conducta "no pueden, sin contradicción, siquiera ser pensadas como ley natural universal", o bien que ciertas otras no pueden ser queridas como leyes naturales, porque "tal voluntad sería contradictoria consigo misma"²²⁵.

Los cuatro famosos y archimanoseados ejemplos de máximas inmorales, en tanto incapaces de ser universalizadas según los criterios propuestos, son los del que opta por quitarse la vida ante las perspectivas predominantemente desgraciadas que ésta le ofrece, la del que pide a otro dinero en préstamo a sabiendas de que será incapaz de devolverlo (ejemplos de máximas del primero de los subtipos citados); o el abandono en el cultivo de los propios talentos en favor de la inclinación al goce sin esfuerzo, y la denegación de ayuda benevolente a quien la necesita (máximas que no pueden ser queridas, sin contradicción, como "leyes naturales universales")²²⁶. De paso, y en el mismo lugar, Kant presenta esas ilustraciones como "enumeración de deberes" -y como "derivación de éstos del principio único- que pretende además recoger su propia

²²⁵ *Grundlegung* p.76, Ak. 424 (subrayados en el original).

²²⁶ *Grundlegung*, pp.73-76, Ak. 421-424.

versión de la división tradicional de éstos en deberes perfectos e imperfectos²²⁷ -a la que corresponderán los dos pares de ejemplos apropiados para las respectivas modalidades de la incapacidad de universalización-.

En esta breve exposición de ideas -y sobre todo, tal y como se contienen en unos pocos párrafos de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*- se ha querido encontrar (y por un elevado número de autores, tanto críticos como defensores y exégetas) la exposición suficiente de una ética -de una filosofía moral sustantiva- o del principio y criterio fundamental de ésta; no es, pues, de extrañar la insólita cantidad de interpretaciones divergentes y discusiones producidas en torno a todos y cada uno de los aspectos que en aquella construcción pueden rastrearse.

Así es controvertido el propio lugar o estatus de la fórmula de universalización en el conjunto de la ética kantiana, su relación con otras formulaciones y conceptos de la misma, como lo son casi todos los componentes precisos de su articulación y funcionamiento como criterio de moralidad de las máximas de acción, o como lo es, - aunque, tal vez y sorprendentemente, en menor grado- lo que

²²⁷ *Ibidem* pp. 73 y 76, Ak. 421 y 423-424. Si bien él mismo sostiene en nota al texto que se "reserva la división de los deberes para una futura *Metafísica de las costumbres*". (*Ibid* p.73, Ak. 421, nota). En todo caso, la distinción es importante para los objetivos de mi investigación por lo que volveremos sobre ella en un momento posterior de la misma.

se refiere a su razón de ser o significado propiamente dicho -o directamente, *moral*- como principio supremo de la ética.

Al orden de problemas cuantitativamente más abultado -los problemas de orden lógico o analítico que atañen al contenido preciso de esa construcción como *criterio* de acciones o de principios de éstas- no voy a dedicarme aquí detenida y sistemáticamente (sin que ello signifique negar el interés de muchos de ellos para la comprensión de la idea kantiana de universalidad moral o del conjunto de su filosofía práctica); centrar en ellos mi atención simplemente excede los objetivos y posibilidades de este trabajo.

Es cierto que muchos estudiosos y comentaristas kantianos se han visto obligados a detenerse primordialmente en ese tipo de cuestiones, en parte para desmentir o rectificar versiones radicalmente incorrectas y aún inverosímiles, procedentes en algunos casos de escritores de predicamento y amplia audiencia (con el efecto multiplicador consiguiente en el afianzamiento de tópicos ajenos a la letra e intención kantianas)²²⁸. Igualmente, ha sido inevitable ocuparse con cierto detenimiento de extremos que aparecen escasa, ambigua o

²²⁸

El ejemplo convertido en típico sería la formulación de Broad (1965, pp.127-128) según la cual Kant obtiene de la noción de imperativo categórico el enunciado de que "un ser racional aceptaría cualquier principio cuya aceptación no le hiciera contradecirse lógicamente". (subrayado en el original).

problemáticamente dibujados por los propios textos kantianos. Así, la misma cuestión del objeto al que el criterio de universalización debe aplicarse, cuestión a su vez compleja, ya que en ella se plantean cuestiones ulteriores tales como la de precisar la noción de *máxima* relevante para Kant en este punto (y así, el grado de generalidad de los principios que han de tenerse como tales, su condición como principios "objetivos" de acción o, por el contrario, la necesidad de comprender la *intención* o *fin* de la acción como elemento *sine qua non* de los mismos, en fin, la siempre ardua cuestión de la descripción de las máximas que deba ser adecuada para el uso correcto del test propuesto²²⁹). Como, igualmente, es imprescindible establecer -y las discrepancias no han sido aquí menos notorias- los dos enunciados que necesariamente han de compararse como términos de una posible contradicción que diera lugar a la inaceptabilidad moral de la máxima que el principio comentado establece ²³⁰.

No menos imprescindibles serían, para elucidar satisfactoriamente el principio kantiano, las cuestiones

²²⁹ Al primero de esos aspectos nos referiremos con detenimiento al final de este capítulo y en los posteriores. En cuanto al segundo, es Onora Nell quien más detenidamente se ha ocupado del mismo, teniéndolo presente a lo largo de todo su trabajo (cifr. Nell 1975, sobre todo Caps. 2 y 3, también, más brevemente, Marcus Singer, 1971, pp.277-278).

²³⁰ Vid., sobre todo, las interpretaciones del principio de universalidad que insisten en la "contradicción lógica" como contenido del mismo, *infra* § 1.A. Un ejemplo de la controversia referida es la que se da entre Jonathan Harrison y J. Kemp (ambos en R.P.Wolff, ed., *Kant, A Collection of Critical Essays*, 1967); también Hoerster, 1975, pp.170-183; Riley, 1983, pp.39-41; Singer, 1983, *passim*.

referidas a la relación entre los resultados de su aplicación y las categorías deónticas que articulen el subsiguiente sistema o discurso moral: en este punto se sitúan las interpretaciones, no pacíficas entre sí, que consideran el criterio de universalidad como un criterio de bondad o mérito moral de las máximas, o bien de su "corrección", justicia o "legitimidad" como moralmente aceptables²³¹; y, más allá, las que buscan relacionar con precisión los resultados de aquél con los conceptos o modalidades centrales del lenguaje deóntico²³².

Desde luego en esta enumeración no pueden olvidarse otros elementos decisivos para establecer el significado y contenido normativos de la misma construcción: destacadamente la interpretación -tampoco evidente o indiscutida- que deba darse a la expresión central "no poder querer sin contradicción"; o cómo deba entenderse el término "naturaleza" en la variante de las formulaciones kantianas que añade esta precisión, para calificar la idea

²³¹ La cuestión nos importará, sin duda, en un buen número de lugares y argumentos de este trabajo. Sobre la misma, véanse, por ejemplo, Paton, 1971, pp.133-136 y 163-164; Beck, 1960 pp.120-121; Atwell, 1986, y, 1957, 15 y ss; pp.69 y ss; T.C. Williams, 1968, 71 y ss; Shalgi, 1976, pp. 176, pp. 178 y ss; Hardwiug, 1983, *passim*.

²³² También algo de esto se verá necesariamente en lo que sigue. En torno algún aspecto esencial de la cuestión (y desmintiendo equivocaciones del tipo de la de Broad), pueden verse, entre otros, Paton, 1971, pp.141-142; Beck, 1960, pp.121 y 160; Norbert Hoerster, 1975, p.168; Marcus Singer, 1971, pp.240-241; Jonathan Harrison, 1967, p.231 y, con detenimiento Duncan-Jones, 1955, pp.12-14. Mas específicamente sobre las categorías morales en relación con el principio considerado, cfr. Paul Eisenberg, 1966.

de ley universal²³³; o, indudablemente, qué sentido debe darse a esta última y decisiva componente del "imperativo categórico" (sentido del que dependa, en gran medida, que se adopte una u otra de las distintas soluciones que se han dado a la cuestión de fondo sobre el significado de aquél).

Buena parte de estas cuestiones serán comentadas o examinadas en los desarrollos posteriores de mi argumento o bien en relación con el examen que sigue de algunas de las más difundidas interpretaciones más generales del significado y contenido sustantivos del principio kantiano de la moral concebido como principio de universalización. Quiero antes sin embargo, anticipar otro aspecto del mismo, de índole sistemática o metodológica, pero de incidencia más que notable en las posiciones de contenido sobre la ética de Kant. La pregunta podría enunciarse así: ¿Es la fórmula o condición de universalidad de las máximas, tal como se presenta en la breve exposición de la *Grundlegung* expuesta más arriba, el principio único o suficiente de la moral kantiana?

Esta pregunta reconstruye, en efecto, las dos dualidades de posiciones que, explícita o implícitamente, se han dado como modos de aproximación a esa filosofía moral y no sólo eso, sino también, y esto me interesa primordialmente ahora, a la comprensión misma de su

²³³ Cifr. Paton, 1971, pp.148-151; Robert Paul Wolff, 1973, pp.159-160; L.W.Beck, 1960, pp.158-161; Leonard Krieger, 1965, pp.199-201.

principio más conocido. De un lado un buen número, posiblemente mayoritario, de autores se han fijado de manera exclusiva o cuasiexclusiva en el capítulo II de la *Grundlegung* (y, tal vez, en las páginas correspondientes o coincidentes de la *Crítica de la razón práctica*) como lugar de toda la filosofía moral kantiana, o de todo lo verdaderamente relevante de ella; ignorando o incluso rechazando expresamente, con argumentos de diversa índole, otra posibilidad²³⁴. Frente a ellos, se ha afirmado la necesidad de ampliar el horizonte de comprensión de la *Fundamentación* y sus famosos enunciados, a la luz, no sólo de la obra de 1788, sino de un conjunto más amplio de obras entre las que cabe destacar *Teoría y práctica*, *La paz perpetua*, *La Crítica de la facultad de juzgar*, y, por supuesto las dos partes de la *Metafísica de las Costumbres* (todas ellas de la última década del siglo); además de un espléndido conjunto de trabajos breves en torno a la filosofía política y de la historia -inapreciables desde mi punto de vista para el conjunto de la filosofía práctica de Kant-²³⁵.

²³⁴ Ya en Schopenhauer encontramos el desdén por la *Doctrina de la virtud* ("ese deplorable anexo de la *Doctrina del derecho*" en el que "se siente de lleno el debilitamiento de la edad" como único -y así insuficiente- argumento para "tomar como guía" exclusiva de su exposición crítica la *Fundamentación*. *El fundamento de la moral edic. cit.* Cap II, § 3, p. 147. Casi ciento cincuenta años después, Robert Paul Wolff razona de modo casi paralelo al excluir la utilidad de la *Metafísica de las Costumbres*- ! y con ello parece que de todo el resto de la obra de Kant posterior a la segunda *Crítica*- para contribuir a su explicación de la *Grundlegung* (1973, p.49). La mayor parte de los comentaristas que engrosarían el lado de esta solución, opta más bien por centrarse en los lugares mencionados sin otro tipo de argumentos o complicaciones adicionales.

²³⁵ Como se sabe, frente a la solución que aprecia exclusivamente los dos grandes escritos de fundamentación de la filosofía moral, se da también la opinión antitética, según la cual, frente a la ética "formalista", "rigorista", implausible e "inhumana" de la

Como se verá sobradamente, el interés de esta cuestión -así como la solidez de la segunda de las propuestas señaladas- va a ser de importancia indudable para el conjunto de mi trabajo. Es, sin embargo, la cuestión más limitada, de las dos apuntadas, la que más precisamente me va a ocupar por ahora. Se trata de dilucidar si la fórmula de universalización y su variante de "universalización en la naturaleza" contienen -con el añadido de los ejemplos con que Kant pretende ilustrarlas- los enunciados suficientes para la comprensión del principio fundamental

Grundlegung, la *Doctrina de la virtud* contiene una ética a la altura de nuestra condición de humanos y de nuestras aspiraciones de felicidad. Agnes Heller (en "La primera y la segunda ética de Kant") es la más notoria exponente de esa posición estimativa de la "última" ética de Kant -"la solónica, más próxima a la vida y más a la medida del hombre"- en detrimento de la "draconiana" construcción de 1781 (1984, pp.21-26 y *passim*). En un sentido amplio podrían emparentarse con la de Heller, interpretaciones como las de Yirmiyahu Yovel (1972) y Gerard Vilar (1989) que sin embargo se alejan de lo que aquí nos ocupa más precisamente, al fijarse en diferencias conceptuales y de contenido (la importancia de la idea del "bien supremo"). Lo mismo puede decirse de las tesis de José Gómez Caffarena (1978, 1983 y 1989), importantísimas y bien conocidas entre nosotros. Para el punto aquí tratado, las soluciones alternativas más específicas vienen dadas por aquellos autores que insisten en la interpretación de la propia *Grundlegung* y sus construcciones centrales en relación con el conjunto de la posterior obra kantiana (y, relevantemente con la *Metaphysik der Sitten*). La crítica se dirige, en este caso, a lo inadecuado de aislar la primera formulación de la ley moral y su ilustración en ejemplos para comprender la moral kantiana (e incluso para deducir de aquélla un sistema de deberes). A la necesidad de atender a la *Metafísica de las costumbres* y a "la aplicación sistemática en ella" de las construcciones fundamentales de 1785 y 1788 se refieren autores como Paton (1971, pp.131 y 173-174) o Keith Ward (1972, pp.104, 112). Mary Gregor hace de esta idea el centro de su importante trabajo (1983), afirmando que "el descuido de la obra de 1797 nos ha hecho llegar una visión distorsionada de la filosofía moral de Kant", de modo que "la práctica común de los críticos es construir sus propias versiones de una metafísica de la moral" (pp. XI y XII; *vid*, asimismo, pp. 3 y ss.) La misma autora critica, con razón, el propio intento kantiano (contradictorio, según ella, con las propias premisas del autor, así en *Grundlegung* p.23, *Ak* p.392) de aplicar apresuradamente el "principio de la moral" en los cuatro ejemplos famosos: "La decisión de Kant de incluir esos ejemplos se ha demostrado desafortunada. A la vista del propósito y perspectiva de la *Grundlegung*, no podía proporcionar criterios adecuados para determinar qué máximas nuestras podrían ser queridas como leyes universales y dejaba así sus ejemplos expuestos a las malinterpretaciones más salvajes". (*Ibidem* p.21).

de la moral -o de la filosofía moral de Kant (el núcleo decisivo de la misma)²³⁶, o si, por el contrario, ese principio esencial y, por tanto, también la fórmula misma de la "ley universal", sólo pueden ser satisfactoriamente comprendidos en conexión con las otras formulaciones y conceptos, de la misma *Fundamentación*, con los que indudablemente aparecen relacionados.

²³⁶

Veremos en las páginas siguientes muestras suficientes de esta solución en la que a los autores interesados específicamente por la cuestión de la universalidad (desde sus propias construcciones, como Hare o Singer, o por interés en su presencia en Kant, así Julius Ebbinghaus) se unen aquéllos que encuentran en ella el verdadero locus de la ética de nuestro autor. Es el caso de Onora Nell que manifiesta expresamente (y esto debe agradecersele frente a los que proceden por simple omisión) que su estudio del "imperativo categórico" y de su aplicación "se concentra estrictamente en las fórmulas I y Ia" (las dos citadas) que considera suficientemente adecuadas y fructíferas frente a las descalificaciones (como "estériles y formalistas") de que han sido objeto (1975, p.32). Otro ejemplo en esta dirección viene dado por Otfried Höffe que identifica la misma fórmula -en tanto "criterio de universalidad"- con el imperativo categórico como "criterio supremo de toda conducta moral". (1983, pp.183-184).

1. EL ENUNCIADO DEL PRINCIPIO DE UNIVERSALIZACION COMO CRITERIO MORAL.

La condición de universalización contiene (en las dos maneras iniciales en que es presentada por Kant) un criterio de moralidad de una notable economía de elementos: la máxima o principio de acción del arbitrio, su hipotética universalización (o concepción como ley universal) y la posibilidad racional de la simultaneidad de ambas. Ahora bien, cada uno de esos factores (la noción de "máxima" relevante moralmente, el significado de la universalización de ésta, o qué significa que un principio sea una "ley universal" y, por supuesto, qué deba entenderse por poder querer esa universalización sin contradicción en la propia voluntad) ofrece, en su exposición textual por nuestro autor, las suficientes posibilidades interpretativas como para haber dado lugar a discrepancias múltiples y radicales en su necesaria reconstrucción, y como para que las imprescindibles reconstrucciones devengan -o se conecten con- concepciones sustancialmente distintas de la ética de Kant.

Puede avanzarse, inicialmente, la insistencia prioritaria e indudable de Kant en interconectar su principio con las ideas de "razón" y "objetividad" a que conduce inmediatamente la misma cláusula -"poder querer racionalmente" o "sin contradicción"- central del mismo. El contexto temático y argumentativo del que aquél se obtiene

apela directamente a los mismos motivos: las nociones de bien y deber moral, como el concepto de imperativo categórico, no se obtienen, para Kant -y éste es el motivo central de los dos primeros capítulos de la *Fundamentación-*, sino separando -filosóficamente- de la determinación de la voluntad cualquier fin empírico, y así "subjetivo" de la misma (ésto es, cualquier objeto del arbitrio empírico que, en tanto efecto buscado por la acción, se constituya en fundamento de ésta).

El "punto de vista de la razón", de "la voluntad conforme con la razón"²³⁷, preside la fórmula kantiana de la universalidad como núcleo inicial del imperativo moral, formulación que se obtiene precisamente cuando -en la búsqueda de la objetividad de la ley práctica- se apartan de los juicios morales cualesquiera fundamentos procedentes de los deseos e inclinaciones del individuo empírico: la forma universal de la máxima, producto de la razón, es lo que queda cuando de ésta se quita todo objeto empírico o materia que es necesariamente particular²³⁸. El "hacer lugar a la razón", que es "el órgano de lo universal"²³⁹ aparece como motivo expreso inicial de la construcción

²³⁷ *Grundlegung* p.77, Ak. 424.

²³⁸ *Ibidem* pp.40-41, Ak.402.

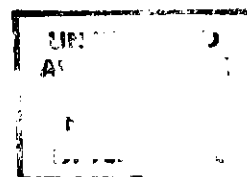
²³⁹ José Gómez-Caffarena, 1989, p.51. Además de muchos otros, José Luis Villacañas ha insistido especialmente en la íntima conexión entre razón y universalidad y en la trascendencia definitiva de esta última para las concepciones tanto de la *verdad* como del *bien moral* (lo que establece una línea de continuidad esencial en el pensamiento kantiano de las dos primeras *Críticas*). (Véase Villacañas Berlanga, 1987, Caps.5 y 6, y sobre todo, pp.167-194).

kantiana y eso significa, en principio, la exclusión de la arbitrariedad propia de la acción determinada *únicamente* por deseos o fines particulares. La universalidad como racionalidad connota la trascendencia de la arbitrariedad de la inclinación particular en la determinación de la voluntad²⁴⁰, en la búsqueda de la objetividad mínima posibilitadora de la constitución de la moral como discurso.

Más allá (y reitero que en estas líneas sólo presento un atisbo o aproximación inicial al tema) esa exigencia de racionalidad formulada como universalidad (o, en expresión usada hoy en día, "universalizabilidad") significa, en lo que al juicio moral se refiere, la relevancia en el discurso moral del estatus o consideración de los otros individuos como sujetos morales iguales a nosotros mismos, esto es, la incompetencia de los principios necesariamente particulares o que necesariamente niegan aquella igual condición de cada uno de los demás individuos como sujetos morales.

En la ya larga historia filosófico-moral del concepto, esta universalidad mínima (o universalizabilidad) se encuentra, como se sabe, ampliamente expuesta como la incoherencia o irracionalidad moral de la pretensión de sostener una máxima negando al mismo tiempo la posibilidad de que la misma lo sea de otro u otros (y, en el límite, de

²⁴⁰ John Silber, 1974, pp.208-209.



todos, ésto es, que se constituya como principio universal de conducta); no podrá, por tanto, mantenerse como máxima moral "haga yo X" sin aceptar a la vez "haga X cualquier otro agente moral"²⁴¹, es decir, sin aceptar que las

241

Como condición de racionalidad la fórmula Javier Muguerza (1977, p.243) en términos según los cuales "a nadie le sería dado justificar moralmente su forma de vida, cualquiera que ésta sea, si se niega a aceptar la posibilidad de que cualquier otra persona (...) comparta por igual su preferencia en tal sentido". John Mackie, por su parte, habla de la misma idea -constitutiva de un "primer estadio de universalización" que se asienta "en la lógica de los términos morales"- como "irrelevancia de las diferencias numéricas" o irrelevancia de la mera diferencia de principio entre yo y los otros". (1977, pp.83-90). Dos de los más conocidos expositores contemporáneos de la idea de universalidad (o "universalizabilidad") moral, R.M.Hare y Marcus Singer, han coincidido -más apresuradamente Hare, con más atención el autor americano- en reclamar la ascendencia kantiana de sus propias construcciones. No voy a detenerme aquí en el examen de dicho parentesco (sobre el mismo, y en sentido crítico, volveré poco más adelante), aunque puede ser oportuno anticipar que, de tener el mismo alguna verosimilitud, se produce en torno a este "significado mínimo" de la "universalizabilidad" de los juicios morales. Así, como es bien conocido, Hare sostiene que los juicios morales comparten con los juicios descriptivos el rasgo de ser universalizables "en el sentido de que comprometen al hablante a la proposición ulterior de que cualquier objeto exactamente igual al del primer juicio, o similar a él en los aspectos relevantes, posee la propiedad atribuida en el primer juicio". Y así, los juicios morales son universalizables en tanto que forman parte de un discurso o uso del lenguaje "coherente". (Cfr. Hare, 1952, pp.175 y ss.; 1955, *passim*; 1963, p.12) Lo dicho me obliga a anticipar que la razón en que Hare funda el rasgo de universalizabilidad de los juicios morales, que es el significado descriptivo de éstos, determina por sí sola el alejamiento de la postura kantiana en cuanto al fundamento de ese significado inicial. Para una descripción de esta posición mejor que la de su propio autor, véase José Hierro (1970, pp.102 y ss) que, entre otros aciertos, establece precisiones necesarias para distinguir entre el "principio lógico de universalizabilidad" y "el principio moral de que uno no debe hacer excepciones en favor de uno mismo (*ibid*, pp.104-105). A la misma relación se han referido otros autores, como Roger Hancock (1974, pp.133-144), Onora Nell (que entra en la exposición de las diferencias -desde el mismo propósito de los respectivos planteamientos- que alejan a Hare de nuestro autor, *vid.* 1975, pp.14-22) o John Mackie (asimismo crítico con la argumentación del autor inglés, *cifr.* 1977, pp.86 y ss). Michael Levin aproxima, por el contrario, una y otra propuesta(1979, *passim*). En cuanto a Singer, formula, como se sabe, su Principio de generalización como aquél según el cual "lo que es correcto (o incorrecto) para una persona, debe serlo para cualquier persona similar en circunstancias similares", y lo constituye en condición necesaria, o mínima, de la aceptabilidad moral de principios de conducta referida a la coherencia de éstos (1961, p.5). Al respecto pueden verse, de nuevo, Hancock, 1974, pp.165 y ss., y Nell, 1975. pp.22 y ss. Igualmente Hoerster aproxima a Kant esta formulación afirmando cómo un paso o componente del argumento kantiano de universalidad "está gobernado por el principio de generalización: lo que es correcto para una persona debe serlo para toda otra persona

razones, valoraciones o elementos del juicio moral conducentes a esa máxima lo sean asimismo de cada uno de los otros.

En lo que al propio Kant se refiere, esta concepción de la objetividad (o racionalidad moral) como *imparcialidad* se halla, en efecto, como componente de su "imperativo de universalidad" -lo que no quiere decir que constituya su único contenido-. La negación de que "el deber moral" constituya "una cuestión puramente subjetiva o un asunto de autointerés" es, para Paton, uno de los puntos de partida esenciales de la construcción del imperativo categórico en su fórmula primera, que responde a la convicción básica de la "existencia de otros agentes racionales más allá de nosotros mismos" y se muestra, por eso, como condición de "objetividad", "impersonalidad" o "imparcialidad"²⁴².

Al "juicio imparcialmente dispuesto" se refiere, en efecto, nuestro autor en la explicación de su principio²⁴³, al que opone la arbitrariedad en favor de uno mismo como rasgo de la conducta contraria al deber:

"En los casos en que contravenimos un deber, hallaremos que realmente no queremos que nuestra

semejante en circunstancias similares" (1975, p.253).

²⁴² H.J.Paton 1971, p.135. Con Paton coinciden, por supuesto, muchos otros intérpretes. Cifr., como ejemplos, A.R.C. Duncan, 1957, p.118; o K.Ward, 1972, pp.126-127.

²⁴³ *Grundlegung* p.77, AK. 424.

máxima deba ser una ley universal, pues ello es imposible; más bien lo contrario es lo que debe mantenerse como ley universal, pero nos tomamos la libertad de hacer una excepción para nosotros -o aún sólo para este caso-, en provecho de nuestra inclinación"²⁴⁴.

Ahora bien, he venido hablando de "aproximación inicial" o de "universalidad mínima" porque lo que hasta aquí he explicado lo es, y en varios sentidos: pienso, con muchos otros, que ni es suficiente como contenido de la idea misma de universalidad moral (o aún de imparcialidad)²⁴⁵, ni es por sí sólo adecuado como criterio de moralidad -como patrón de juicio de máximas morales-, ni, desde luego, es, según mi punto de vista, explicación satisfactoria del conjunto de la "doctrina" kantiana del *principio de la moral*. Se trataba, repito, -y en esto coinciden casi todos los comentaristas de la cuestión- de una primera condición de la aceptabilidad moral de las máximas, establecida como parte del contenido de la primera fórmula (la de universalidad) del principio de la moral.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ Sobre el grado insuficiente de imparcialidad o de objetividad que supone la precedente explicación, véanse, por ejemplo, y respectivamente, J.L.Mackie (1977, p.88) y Javier Muguerza (1977, p.244).

Un conjunto, sin embargo, muy importante de los intérpretes de la filosofía moral de Kant ha centrado su atención -sea detenida, sea en referencias esporádicas- a ésta en dicha "fórmula de universalización", y han visto en la misma el principio exclusivo o primordial de aquélla (y ello tanto para adherirse a esa construcción como para rechazarla, y no sin encontrar, ya lo dije, apoyo en el propio Kant para tal opción interpretativa). Los que se han manifestado en este sentido han debido, eso sí, ir mucho más allá de lo dicho hasta ahora en apoyo de su pretensión, no sólo de presentar aquellos enunciados como un criterio instrumentalmente adecuado (o "fértil"), sino de explicar con mayor precisión o contenido su significado moral.

Presentaré brevemente, en lo que sigue, tres direcciones importantes en torno a las que, en buena medida, se pueden agrupar la mayor parte de las preferencias (y mutuas discrepancias) sobre el contenido del "imperativo categórico" entendido como condición de universalidad de las máximas morales.

A Las interpretaciones del principio como criterio de contradicción lógica.

La primera de ellas consiste en presentar un carácter estrictamente lógico de la fórmula primera de la *Fundamentación*, a partir de la prueba de contradicción de la máxima convertida en ley universal que aquélla enuncia. El núcleo de este enunciado reside, a la luz de esta perspectiva, en los términos "no poder concebir sin contradicción", (o, alternativamente, "no poder querer sin contradicción"), términos que contendrían el mismo principio lógico de no contradicción como criterio del carácter moral de cada máxima. Sería la contradicción lógica estricta resultante de la universalización de ciertas máximas lo que determinaría su rechazo como moralmente imposibles. El criterio de "universalizabilidad" es aquí estrictamente considerado (extensión de lo dicho anteriormente) como un criterio de coherencia o racionalidad formal que, descrito por la "posibilidad de concepción no contradictoria" -y, complementariamente, por la de la "consistencia de la voluntad"- de una ley universal en tal sentido, es considerado como criterio decisivo, y aún suficiente, de la ética.

A partir de esta convicción principal, las interpretaciones difieren, a su vez, en lo que se refiere a la precisión de los términos entre los que se establecería esa contradicción. Algunos han insistido en la

contradicción interna o autocontradicción del enunciado de la ley (resultante de la universalización de la máxima): "la regla sería falsa (...) por la contradicción lógica de que adolece. (...) Es la regla como tal la que se contradice".²⁴⁶

La crítica que Hegel hace de la teoría del imperativo categórico parte, como es bien sabido, de esta misma versión del mismo. La "pura universalidad formal del precepto, o sea, el que no se contradiga" o, en la expresión reconocida como más adecuada, "la capacidad de un acto de ser representado como norma universal"²⁴⁷, es lo que la teoría kantiana de la ley moral enuncia. Y esto supone, para Hegel, la vaciedad absoluta de criterio o su indiferencia ante cualquier contenido, pues aquél significa únicamente "identidad formal"²⁴⁸:

"Por tanto, la pauta de la ley, que la razón tiene en ella misma, conviene igualmente a todas [las determinaciones] y no es, según esto, de hecho, ninguna pauta. Sería, ciertamente, algo bien extraño que la tautología, el principio de contradicción, que

²⁴⁶ Victor Delbos, 1969, pp.298-299. De la misma opinión se muestra Dietrichson: "Puesto que el principio mismo de la ley se contradiría a sí mismo, la ley en cuestión no puede serlo en absoluto(...). Una ley universal de la naturaleza modelada sobre tal principio sería una ley de acuerdo con la cual todos tendrían, en cierto tipo de situaciones, que hacer lo imposible". (1964, pp.157-158).

²⁴⁷ *Fenomenología del espíritu*, edición citada, p.249, y *Filosofía del derecho*, edic.cit., p.139.

²⁴⁸ *Filosofía del derecho*, p.136.

para el conocimiento de la verdad teórica se reconoce solamente como un criterio formal, es decir, como algo totalmente indiferente hacia la verdad y la no-verdad, debiera ser algo más que esto con respecto al conocimiento de la verdad práctica"²⁴⁹.

Si el criterio de la moralidad (síntesis de la filosofía moral kantiana a la que, como se recuerda, Hegel contrapone la *Sittlichkeit* o "eticidad") posee, ciertamente, esa índole, ninguna regla ni institución social puede justificarse o prohibirse en base a ella: "la propiedad en sí y para sí no se contradice" como "no se contradice tampoco la no propiedad, la ausencia de propietario de las cosas o la comunidad de bienes"²⁵⁰. La deducción kantiana sólo cobra la virtualidad aparente que pretende contener cuando se anticipa o introduce previamente un contenido que desde el mismo punto de vista, es un "contenido fortuito" (lo que hace de la "ley moral" ley de una conciencia singular con un contenido arbitrario²⁵¹):

"Si, sin embargo, para sí es establecido o presupuesto que exista la propiedad y la vida humana y que deben

²⁴⁹ *Fenomenología...* p.252 (subrayados del autor).

²⁵⁰ *Ibidem*, p.251. Y: "La afirmación de que no existe propiedad no contiene en sí una contradicción, como tampoco la otra de que éste o aquél pueblo determinado, familia, etc., no existe, o que, en general, no viven hombres". (*Filosofía del derecho*, p.140).

²⁵¹ *Fenomenología....* p.253.

ser respetadas, entonces es una contradicción cometer un hurto o un homicidio (...)"²⁵²

Éste último aspecto de la interpretación crítica de Hegel -a todas luces importante, pero en cuya eficacia destructiva de la construcción kantiana no voy a entrar en este momento²⁵³- nos permite introducir un segundo tipo de versión del principio kantiano concebido en términos de contradicción lógica.

Pues desde intenciones bien distintas a las de Hegel, otros intérpretes han referido la "imposibilidad de la ley" a su incompatibilidad con ciertos "hechos" o condiciones que ella misma necesariamente presupone. La consideración del segundo ejemplo de la *Grundlegung* es el apoyo más evidente de esta tesis. La máxima de prometer en falso (a sabiendas de que la promesa no va a ser cumplida) no puede ser pensada como "ley natural universal" sin negar o hacer imposible la práctica misma de la promesa que la máxima necesariamente requiere²⁵⁴. La contradicción se produce en

²⁵² *Filosofía del derecho*, p.140.

²⁵³ Esos efectos pueden ser, en parte, solventados a la luz de las interpretaciones de la misma fórmula que presento en lo que sigue, y, aún más satisfactoriamente, si se va más allá de la reducción de la filosofía moral kantiana a la "fórmula de universalización" del imperativo categórico, como espero poder mostrar que puede y debe hacerse. En cuanto a la descripción hegeliana del estatus y mecanismo del imperativo de universalidad como principio de la moral, pueden verse, entre otras, las réplicas de John Silber (1974, pp.223-233), o de Ferdinand Alquie (1974, pp.98-102).

²⁵⁴ "La universalidad de una ley que diga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella puede obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y

el interior del enunciado de la máxima que niega su misma posibilidad²⁵⁵. Como se imaginará, la noción -ampliamente difundida en la filosofía contemporánea a partir de los escritos de John Searle- de hechos institucionales (acciones cuya misma posibilidad requiere el transfondo de la correspondiente práctica general o institución²⁵⁶), se encuentra en la base de ésta interpretación²⁵⁷.

Entre otras posibilidades, también enunciadas, para precisar el significado del "test de contradicción lógica"

todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño". (*Grundlegung*, p.74, Ak.422).

²⁵⁵ Cfr., en esta tesis, Kemp, 1964, pp.80 y 81 y 1967, pp.252-253. Para Kemp, el criterio de universalidad se traduce en la "contradicción lógica" (y, por tanto, "imposibilidad lógica") que resulta de la incoherencia de la voluntad racional consigo misma (1967 pp.248-249). Asimismo Kroner pp.54 y ss; Bruce Aune, 1979, pp. 47 y ss; y W. K. Rogers, 1961, pp. 450 y 451. Felipe Martínez Marzoa, quien insiste, más allá que ningún otro escritor sobre estas cuestiones, en que "la forma universal de la máxima", y nada más allá, es la única "condición de posibilidad del discurso práctico" exigida por el imperativo categórico (1989, pp.101 y 102), afirma, sin embargo, que esa exigencia sí "constituye por sí sola un criterio que excluye ciertas cosas y admite otras" (*ibid.* p.103). Y el criterio consiste en que "del intento de expresar esas acciones en la forma de universalidad se sigue una contradicción", es decir, que "ciertas conductas sólo son pensables (y, por lo tanto, sólo son ejecutables) suponiendo como ley universal (válida, pues, incluso para ellas mismas) lo contrario de lo que ellas mismas son". El ejemplo de Martínez Marzoa es el de "una ley universal que, en ciertas condiciones autorice a mentir" supone "la suspensión, para esas condiciones, de la validez misma del lenguaje" y, por tanto, de "la posibilidad misma de la mentira" (*ibidem* pp.103 y 104).

²⁵⁶ John. R. Searle, "How to Derive 'Ought' from 'Is'", *Philosophical Review*, 73, 1964, pp.54 y ss. Versión en castellano de M. Arbolí, en Philippa Foot (ed.) *Teorías sobre la ética*, México, F.C.E., 1974, pp.151-170. También en *Speech Acts*, Cambridge, 1969, p.50 y ss (trad. castellana de L. M. Valdés, Madrid, Cátedra, 1980).

²⁵⁷ Para Norbert Hoerster, el tenor del ejemplo kantiano "demuestra que él realmente entendía la contradicción lógica en este sentido" (1975, p.176). Hoerster limita esta explicación a la vertiente del criterio que Kant formula como "imposibilidad de concebir sin contradicción" y, como veremos enseguida, explica de modo distinto la otra variante de aquél.

que determina la imposibilidad de universalización de ciertas máximas, y en las que no vamos a detenernos²⁵⁸, Onora Nell insiste largamente en explicarlo en términos de la posibilidad de "una voluntad o conjunto de intenciones consistente"²⁵⁹. Más que de examinar la contradicción interna de una praxis o ley general, se trataría, entonces, de indagar si el agente puede, consistente y *simultáneamente*, mantener su máxima y querer la contrapartida universalizada de esa misma máxima²⁶⁰. El examen kantiano confrontaría, entonces, "dos intenciones simultáneas" (aquella contenida en la máxima y la de "legislar universalmente" a través de la misma, esto es, la intención de que esa máxima sea práctica universal) y comprobaría su compatibilidad o "coherencia"²⁶¹.

²⁵⁸ Así, John Atwell 1986, p.71, considera que, para Kant, una máxima no es universalizable cuando "su fórmula universalizada viola una o más condiciones de una ley universal de la naturaleza" (insistiendo en éste último término).

²⁵⁹ 1975, p.69.

²⁶⁰ *Ibidem*. Una posición similar es expuesta por Ferdinand Alquié (1974, pp.92 y ss.); también para él es la incompatibilidad entre la máxima y la ley obtenida por la universalización de aquella lo que determina el criterio de Kant. Nell se ocupa de recalcar la diferencia entre este enunciado y el que utiliza la referencia al querer del agente de que la "contrapartida universalizada de la máxima" sea una ley de la naturaleza, lo que constituiría una "apelación directa a las inclinaciones" (*ibid.*)

²⁶¹ *Ibid*, pp.69-71. La dualidad de variantes de Kant no implica, según Nell, diferencias en el mecanismo del criterio sino que atañe a la diferencia entre "máximas de acciones" y "máximas de fines". (Sobre la aplicación de aquél a las segundas, *ibid.* pp.84 y ss.).

En todas estas variantes²⁶², comentadas una y mil veces en la bibliografía kantiana, o filosófico-moral en general²⁶³, se trata de mantener o rescatar en la mayor medida posible la literalidad de las famosas páginas de la *Fundamentación* que enuncian y desarrollan las dos fórmulas de la universalidad . Desechadas ciertas versiones radicalmente infundadas²⁶⁴, aún subsisten desacuerdos importantes sobre el funcionamiento del criterio o sobre la índole normativa de los resultados de su aplicación.

B. Las interpretaciones "pragmáticas" de la contradicción en la voluntad.

Una segunda línea de interpretaciones (que lo es también de la fórmula de universalizabilidad como "el principio de la ética kantiana) parte, asimismo, de la

²⁶² En la misma dirección de lo expuesto por Nell se sitúa la interpretación de Gunther Patzig, quien (aún siendo crítico con la virtualidad del criterio kantiano -véase 1975, pp.171 y 174) considera que, en esta doctrina, la posibilidad de la conducta general es el verdadero núcleo del imperativo moral. El criterio precedente de éste sería "un criterio estricto de contradicción" (*ibid* pp.160-165), siendo ésta "una contradicción interna que se presenta en la máxima de un agente cuando su forma de comportamiento puede sólo conducir al fin propuesto mientras no se convierta en conducta universal" (p.163).

²⁶³ Como muestra breve y aislada, aunque conspicua, cabe traer aquí la interpretación de MacIntyre para quien en el requisito de "poder universalizar" un "imperativo moral" se "acentúa" que no sólo debe ser capaz de querer que el precepto en cuestión fuese reconocido universalmente como una ley sino que debe ser capaz de querer que fuese actuado universalmente". Se trata también, para MacIntyre de una "exigencia de consistencia" que es parte de la "exigencia de racionalidad de una ley que los hombres se autoprescriben como seres racionales" (1967, p.193).

²⁶⁴ Así, la de Harold Pritchard, quien, además de sostener que el criterio kantiano enuncia "el carácter requerido para que una acción sea un deber", escribe que aquél consiste en "la capacidad de la acción de ser hecha por todos" (1949, p.156).

concepción de la contradicción en la voluntad derivada de la universalización de la máxima; estableciendo, más precisamente, que los términos de aquélla son, de un lado, la hipotética "ley universal" -o, más precisamente, los efectos o consecuencias de su actualización en un comportamiento general- y, por el otro, la propia voluntad entendida como arbitrio (*Willkür*) empírico, actual o razonable, y sus contenidos (fines, intereses o preferencias, que se verían contradichos o frustrados en aquélla situación).

El enunciado kantiano que afirma como "canon moral de la máxima de nuestra acción" el "*poder querer* que esta sea ley universal"²⁶⁵ proporcionaría el verdadero moral de la "doctrina del imperativo categórico". Según éste, la indeseabilidad o inaceptabilidad para nuestra voluntad individual de un comportamiento generalizado según cierta máxima (o de sus consecuencias) es lo que nos obliga moralmente al rechazo de ésta. El cuarto de los "ejemplos" de la *Fundamentación* es, junto a aquélla afirmación, su apoyo textual favorito. Y no es de extrañar, ya que en él Kant excluye como inmoral la negación de la máxima benevolente de ayuda a quien se encuentra en dificultades, porque:

"Es imposible querer que tal principio valga siempre como ley natural, pues una voluntad que así lo

²⁶⁵ *Grundlegung*, p.76, Ak.IV p.424. Subrayado en el original.

decidiera se contradiría a sí misma, ya que podrían suceder algunos casos en que necesitase del amor y compasión ajenos, y entonces, por la misma ley natural oriunda de su propia voluntad, veríase privado de toda esperanza de la ayuda que desea".²⁶⁶

La razón egoísta, instrumental o utilitaria, es, en esta línea de interpretaciones, el determinante último del principio de universalidad que, según uno de sus más claros y rotundos exponentes actuales, remite directamente a "una contradicción pragmática en el querer" o "una forma pragmática del no poder querer". La piedra de toque de semejante criterio es la de la posibilidad de realización de los objetivos del agente contenidos en la máxima (o "la autodestrucción" de ésta)²⁶⁷. Hoerster concluye, por tanto, que esta segunda exigencia del principio kantiano es "de naturaleza egoísta", acuñando para tal doctrina la denominación específica de "egoísmo de la regla"²⁶⁸.

El abolengo de la interpretación egoísta de la condición de universalidad de Kant se remonta a

²⁶⁶ *Ibidem.*

²⁶⁷ Norbert Hoerster, 1975, pp.183. Hoerster limita esta interpretación a la segunda forma de contradicción enunciada por Kant; sobre su versión de la primera hemos escrito en las páginas anteriores.

²⁶⁸ *Ibid.* pp.189 y 190. Con ello alude -y en paralelo con la conocida división de las teorías utilitaristas- al rasgo de que no se trata aquí de calibrar desde "los intereses del agente" los resultados de la acción individual de éste, si no que "una tal violación de intereses fuera la consecuencia de una praxis general mentalmente concebida".

Schopenhauer y a su famosa e implacable crítica de la ética de aquél. Sólo el *egoísmo*, subraya el filósofo alemán, es el "verdadero primer principio" de la moral kantiana, pues "sólo la regla del egoísmo nos da la respuesta a la pregunta ¿qué máxima puedo querer que todos sigan en sus acciones?"²⁶⁹. La formulación del test kantiano nos recuerda, continúa Schopenhauer, o nos hace prever, nuestra situación como *pacientes* de las máximas que juzgamos, y:

"Es apreciando las cosas desde ese ángulo cuando mi egoísmo se decide en favor de la justicia y la caridad. No porque sienta placer al ejercer estas virtudes sino porque lo siente al experimentar sus efectos"²⁷⁰.

La fuerza decisiva de esa "condición de paciente eventual" determina que "detrás de todo el aparato y los adornos de los textos kantianos, sea el egoísmo el que a *priori* ocupa el sillón del juez e incline la balanza"²⁷¹. Y ese motivo que la universalización de la máxima contiene trasluce "el imperativo hipotético" que realmente se

²⁶⁹ Edic. cit. Cap. II, § 7, pp.182 y 183. Una misma convicción de que es el principio inicial del egoísmo el que en esta construcción, conduce a la universalización hipotética de las propias máximas se encuentra, por ejemplo, en John Charvet, 1981, pp.72 y 73.

²⁷⁰ Ibidem, § 7 pp. 184 y 185. (La traducción es mía). No me resisto a transcribir el final del párrafo: "Es como el avaro que, saliendo de un sermón sobre la beneficiencia, se dice: ¡Cuánta profundidad!, ¡Cuánta belleza! ¡Buenas ganas me dan de hacerme mendigo!".

²⁷¹ Ibidem.

esconde tras el imperativo categórico. La condición kantiana no es, finalmente "más que una perífrasis, una expresión disfrazada de la regla bien conocida: '*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*'.²⁷²

La equiparación del imperativo kantiano a esa "regla evangélica" (o "regla de oro de la moral") se reitera en intérpretes posteriores, aunque no en un sentido necesariamente crítico y sin la equiparación al egoísmo moral que recibe en Schopenhauer. Como "generalización de la misma, consciente o no, ya que Kant no se refiere a ella"²⁷³, considera David Ross la fórmula de nuestro autor, fórmula enunciada en varias expresiones equivalentes para Ross, para quien:

"Lo que Kant dice es que debemos procurar actuar según máximas tales que podamos honestamente querer que todos adoptasen (...). Sólo nos pide hacer la suposición de que todos actuarán en base a nuestro

²⁷² *Ibid*, pp. 58 y 59.

²⁷³ 1954, pp.44-45. Ross se equivoca en su última observación ya que Kant sí se refiere, en la misma *Grundlegung* a la citada regla, y lo hace para distanciar de ella su propio principio: "No se piense que pueda servir en esto de directiva o principio el trivial dicho: *quod tibi non vis fieri*... Pues éste es derivado de aquél [Kant habla aquí del principio de la humanidad como fin en sí], aunque con diferentes limitaciones; no puede ser ley universal, pues no contiene el fundamento de los deberes para consigo mismo, ni tampoco el de los deberes de caridad para con los demás (pues alguien podría decir que los demás no deben hacerle beneficios, con tal de quedar él dispensado de hacérselos a ellos), ni tampoco el de los deberes necesarios de unos con otros, pues ni el criminal podría con tal fundamento argumentar contra el juez que le condena, etc." (*Grundlegung*, p.86, nota, Ak. p.430 nota).

principio, y juzgar si estaríamos satisfechos de que lo hicieran".²⁷⁴

La tesis de que la estricta interpretación lógica (o "logicista") del criterio de universalización no basta para obtener los resultados normativos que Kant pretende (como tampoco ningún otro) y de que es necesario tener decisivamente en cuenta las consecuencias de los hipotéticos comportamientos generales según una máxima, para afirmar una contradicción en la voluntad, ha tenido un buen número de seguidores. Y, desde las breves palabras de John Stuart Mill -que tras considerar "casi grotesco" un mero criterio de "imposibilidad lógica, y ya no digamos física", afirma que "todo lo que demuestra es que las consecuencias de su adopción universal serían tales que nadie elegiría que tuvieran lugar"²⁷⁵- aquella tesis ha venido acompañada de versiones del imperativo kantiano de tintes marcadamente utilitaristas. Algunos de los más conocidos exponentes contemporáneos del principio de universalización en la ética desde perspectivas utilitaristas han afirmado la proximidad kantiana a sus propias elaboraciones.

El caso más claro en esta dirección es el de Marcus Singer, quien, considerando que la prueba de "la posibilidad del querer la máxima universalizada" contiene

²⁷⁴ *Ibid.* p.44.

²⁷⁵ *El utilitarismo*, edic.cit (1984), pp.41-42.

el verdadero significado de la universalidad kantiana, escribe que lo que éste criterio envuelve, aunque "oblicuamente", es la afirmación de la "indeseabilidad de las consecuencias de que todo el mundo actúe de cierta manera".²⁷⁶

Que el criterio remita necesariamente a "lo que se puede querer", o a aquello "con lo que se puede estar satisfecho", no implica, sin embargo, para Singer su índole egoísta o de apelación directa al interés propio: Kant no aduce como razón del deber de ayuda la de que "mi inobservancia de éste producirá el rechazo de los demás a prestármela a su vez cuando yo tenga necesidad de ella", sino que apela, más bien, a "lo que sucedería si todos adoptasen esa máxima, y no a lo que sucedería si yo lo hago"²⁷⁷. En todo caso, y en lo que ahora me ocupa, el punto decisivo es para el autor de *Generalization in Ethics*, el de la indeseabilidad de las máximas inmorales, pues:

"Si todos intentasen actuar de esa manera, nadie podría hacerlo, y ésto destruiría su propósito al querer eso. Dado que éstos son sus propósitos, se está

²⁷⁶ 1961, pp.250, 259 y 261; Véase, asimismo, 1983, pp.574 y 575.

²⁷⁷ *Ibid.* pp.264 y ss. No creo que Singer tenga éxito en alejar su versión de la dependencia última de inclinaciones del arbitrio empírico y, así, del cargo de heteronomía de los principios resultantes de aquél principio, pero volveré sobre ésto en otro punto.

obligado a contemplar su frustración como indeseable"²⁷⁸.

Aunque menos claro y sistemático en su atención a Kant y a la relación con éste de su propia obra²⁷⁹, Ronald Hare comparte, e incluso acentúa, una versión cercana al utilitarismo de "la fórmula" de aquél. El influyente escritor inglés hace, en efecto, del "imperativo categórico" (y reproduciendo de esa manera su propia construcción) un principio universalizador cuyo contenido moral se distingue poco del utilitarismo clásico²⁸⁰. En esencia, la idea de universalizabilidad obliga, para Hare, a "querer" una máxima o juicio similar al propuesto para individuos en situaciones similares y, por tanto, a ponerse en el lugar de los otros (de todos los afectados) y tener en cuenta sus preferencias: "ningún juicio será aceptable para un sujeto si no supone lo mejor, en conjunto, para todas las partes"²⁸¹. La cláusula del segundo test kantiano -único al que Hare se refiere- se interpreta (y ello, claramente, desde los propios elementos de la

²⁷⁸ *Ibid.* p.276.

²⁷⁹ En 1963 reconoce Hare "una gran deuda" con Kant, negándose, al mismo tiempo, a "verse enredado en la tela de araña de su exégesis" (p.34). Otras referencias a nuestro autor en 1952, p.70; 1963 pp.34, 179 y 219; 1981, pp. 4 y 5. En cuanto al concepto de universalizabilidad del mismo Hare, y a la relación en su teoría entre "deseos inclinaciones" y "aceptación de una prescripción", me remito a lo escrito por José Hierro Sánchez-Pescador en 1970 (respectivamente pp. 102-116 y 119-123).

²⁸⁰ El propio Hare afirma "la estrecha relación existente entre la fórmula de Kant y el principio de Bentham 'todos deben contar como uno y nadie como más de uno'. (1981, p.4).

²⁸¹ 1981, p.42

construcción de éste último) como la exigencia de que el principio de conducta debe, para ser moral, maximizar la satisfacción de preferencias de los afectados, ya que sólo así podrá quererse desde las posiciones de todos ellos (es decir, como ley universal): "vemos aquí(...) cómo los utilitaristas y Kant pueden ser sintetizados"²⁸². Otros autores que pueden emparentarse en mayor o menor grado con los citados -así Richard Brandt, o Kurt Baier- presentan interpretaciones próximas²⁸³.

Algunos de los más especializados y concienzudos intérpretes de la construcción del imperativo categórico -o, más bien, de la fórmula de universalidad entendida como la verdadera interpretación de aquél- deben ser traídos finalmente a colación, pues, si bien se ocupan seriamente de desmentir las posturas recientemente vistas separando tajantemente el principio de Kant tanto de las éticas egoístas como como utilitaristas, presentan también una cierta "inconsistencia prudencial en la voluntad"²⁸⁴ como última piedra de toque del mismo. Julius Ebbinghaus, por

²⁸² *Ibid*, p.43.

²⁸³ Brandt identifica directamente con Hare el contenido del principio kantiano (que él enuncia en términos de que "la máxima sea tal que el agente racional pueda consistentemente querer que todos la sigan") hasta el punto de referirse a la "concepción Kant-Hare" (o "propuesta Kant-Hare") de "lo moralmente correcto". (1979, pp.196 y 197). Kurt Baier, 1958.

²⁸⁴ La expresión es usada, respecto de estos autores, por Scott-Taggart, 1969, p.45.

ejemplo, critica ampliamente aquellas interpretaciones²⁸⁵, para sostener en cambio que las "consecuencias relativas a los propios fines" son la razón última que determina la imposibilidad de la máxima en el cuarto ejemplo de la *Fundamentación*:

"Kant hace descansar su argumento en la suposición de que un hombre no puede, en armonía con su propia voluntad, elegir ser abandonado en la desgracia por aquellos que podrían ayudarlo²⁸⁶".

Jonathan Harrison subraya asimismo la distancia entre el modo de apelación a las "consecuencias" en la fórmula kantiana y en los principios egoistas y utilitaristas²⁸⁷, para concluir, en todo caso, que la razón de la inaceptabilidad moral de la máxima es la de que "si yo quisiera que todos actuaran según ella, mi voluntad se encontraría en desacuerdo consigo misma"²⁸⁸.

²⁸⁵ Véase 1967, pp.220, 221 y 225.

²⁸⁶ *Ibid*, pp.225 y 223, respectivamente.

²⁸⁷ 1967, pp.236-237 y 239-240.

²⁸⁸ "Y con ello quiero decir que, aunque existe un motivo para querer la adopción universal de mi máxima, porque, si ésta fuese adoptada, yo no tendría la desagradable tarea de ayudar a otros en apuros, hay también un motivo en contra, pues no sentiría en este caso la agradable experiencia de ser ayudado por otros". (*Ibid*. p.237). Consideraciones no iguales pero sí emparentadas con éstas, y, en todo caso, aún más directamente relativas a un concepción pragmática de la razón práctica kantiana, a la que se subordina la concepción de la moral y sus imperativos, se encuentran en la pretendidamente "subversiva" interpretación de David Gauthier (1985), quien, reconociendo de antemano su infidelidad al texto y aún a la intención kantiana (p.74), afirma que aquella construcción de la razón presente en la segunda *Crítica* permite "devolver la idea de imperativo categórico al limbo del que nunca debió salir" y reemplazarlo por

C. Las interpretaciones teleológicas.

Destacando la idea de "ley universal de la naturaleza"²⁸⁹, que Kant incorpora en la variante de la fórmula primera de su principio moral, se alinean interpretaciones de un tercer tipo -de entre las que buscan obtener un criterio moral a partir del imperativo kantiano de universalidad-. Entre los autores aquí agrupados se presentan diferencias importantes en cuanto a su presentación sistemática del conjunto de la fundamentación kantiana de la ética -así, en cuanto a la distinta importancia que, en unas y otras, se da a la fórmula de universalidad en relación con las que ulteriormente

un imperativo asertórico "que expresa la necesidad racional condicional de la ley moral para los seres humanos" (pp.75, 87-88, y *passim*). En su réplica a Gauthier, tampoco Stephen Darwall se aleja de la idea de moral dependiente de la racionalidad pragmática (1985, pp.89-95).

289

Las referencias a la ley de la naturaleza o a un sistema u orden de la naturaleza son numerosas en este lugar de la *Grundlegung* (pp.72 y ss; Ak.421 y ss). Desde luego el concepto de naturaleza no puede entenderse aquí en su significado propio del ámbito del conocimiento, como conjunto de fenómenos ordenados según leyes de causalidad. De este último concepto, Kant reutiliza aquí su componente formal: la legalidad universal a la que todos los contenidos empíricos, "acontecimientos" -componente material- se someten. La misma *Fundamentación* advierte: "La universalidad de la ley por la cual suceden efectos constituye lo que se llama naturaleza en su más amplio sentido (según la forma)" (p.72, Ak.421). Y, mucho más detenidamente, la *Crítica de la razón práctica* distingue entre "naturaleza sensible" (o "naturaleza real" objeto de experiencia") referida a conexiones entre fenómenos causalmente determinadas -y que, en lo que se refiere a la acción humana, contendría "inclinaciones particulares formando un todo según leyes patológicas (físicas)" y es así sólo "heteronomía para la razón" (pp.68 y 69, Ak.43 y 44)- y "naturaleza suprasensible" que no es actualidad sino hipótesis de la posibilidad de un mundo (orden) de acciones según leyes universales de la razón pura práctica (*ibidem*). La ordenación de sucesos según leyes de la naturaleza ha de servir en la construcción kantiana como tipo (o símbolo) para concebir, en el ámbito de la acción, la universalidad moral de máximas de la voluntad, que pertenecen al reino de la libertad. (Véase, *KPrV*, *loc.cit.* y, entre otros, H.J.Paton, 1971, pp.157 y ss., Lewis W.Beck, 1960, pp.154 y ss., o Leonard Krieger, 1965, pp.199-201).

presentan la misma *Grundlegung* y la *Crítica de la razón práctica*, o en las respectivas concepciones sobre el alcance relativo que para la explicación de dicha ética debe darse a ese conjunto de formulaciones básicas, etc. Pero, en la cuestión específica que ahora me ocupa, todos ellos comparten una tesis común: la universalizabilidad de las máximas que la primera fórmula de la ley moral enuncia sólo puede entenderse como ausencia de contradicción entre las leyes universales que se seguirán de aquella universalización y ciertos *finés esenciales de la naturaleza humana*.

La meritoria e influyente obra de Paton debe ser citada aquí en primer lugar. Advirtiendo de antemano que este extremo no es sino un aspecto descontextualizado dentro de un importantísimo trabajo interpretativo global²⁹⁰, podemos acudir directamente a la consideración por Paton del "principio de universalidad en la naturaleza", como el lugar de aplicación de la primera fórmula, que contiene el criterio para juzgar la conformidad de las acciones a la ley universal²⁹¹. La

²⁹⁰ Pues, por ejemplo, y a diferencia de algunos otros de los autores aludidos antes, Paton no considera las primeras fórmulas del imperativo categórico como el lugar único y autosuficiente de la ética de Kant, sino que las incardina en un contexto mucho más amplio y desde una óptica más comprensiva e integradora de la obra de nuestro autor.

²⁹¹ Debe, asimismo advertirse, para no falsear al autor de *The Categorical Imperative*, que la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (lo que es para él decir el núcleo de la ética kantiana) contiene primordialmente, según Paton, una teoría de la moralidad de la voluntad centrada en el motivo de ésta, esto es, una teoría de la buena voluntad (Vid. 1971, Libro I y Libro II, Cap. X). Sobre este punto volveremos más adelante.

referencia a *leyes de la naturaleza*, entendidas según un modelo teleológico, constituye el núcleo de contenido de la universalidad kantiana. Los "fines de la humanidad" -ordenados "armónicamente en esa legalidad- constituyen el factor último que permite interpretar con sentido aquél principio: de lo que se trata es de preguntarse "si cualquier máxima propuesta encajaría, si se convirtiera en ley universal de la naturaleza, en esa armonía sistemática". La "coherencia ideal de los fines y voluntades humanos", por lo tanto, es entronizada como "test o criterio de la acción moral"²⁹².

El examen de los ejemplos ya conocidos y el reconocimiento del papel central que la idea de *fin* ocupa en la teoría kantiana de la razón práctica, refuerzan a Paton en su conclusión de que, para dar contenido a la primera formulación de la ley moral, debe recurrirse a la noción de "armonía sistemática de propósitos entre los hombres"²⁹³:

"La solución de Kant es que las acciones que pueden y deben ser queridas en obediencia a la ley moral (...) son aquéllas cuya máxima, si se concibe como ley de la naturaleza, promovería la armonía ordenada de los

²⁹² *Ibidem* pp.150 y 151.

²⁹³ *Ibid*, p.15.

fines de los hombres o, al menos, no haría nada para destruirla"²⁹⁴.

Coincidiendo en diversa medida con los términos de Paton, pero en la misma orientación básica (que parte de la insuficiencia de la "mera universalizabilidad formal" para los propósitos buscados) se sitúan autores que sitúan en los "fines necesarios de la humanidad" o de "la naturaleza racional humana" -y no en fines del arbitrio empírico- el principio de discriminación de máximas morales que nos dice "con qué deben ser consistentes las máximas universalizadas"²⁹⁵.

La concepción de "fines de la razón" o "fines válidos para todos los agentes humanos racionales" es, para T.C. Williams, el punto de referencia de cualquier juicio de la "legalidad moral de las acciones" (a la vista de la necesidad de fines reconocida por Kant para "cualquier determinación de la voluntad", y de que, en este estadio, no puede tratarse de fines empíricos sino de "fines de la razón pura práctica")²⁹⁶. El tipo de la ley moral -para el juicio de la justicia o legalidad de las acciones- contenido en el principio de "universalidad en la naturaleza", viene dado "por la apelación a un fin objetivo, un fin que es válido para todos los seres

²⁹⁴ *Ibid*, pp.163.

²⁹⁵ J. G. Murphy, 1970, pp. 70-71.

²⁹⁶ 1968, pp. 113-114.

racionales, esto es, un "sistema de la naturaleza" (un orden posible de relaciones entre seres individuales también racionales)²⁹⁷.

En la "doctrina de los fines esenciales de la humanidad" se encuentra, a su vez, para Jeffrie Murphy el componente central al que conducen las premisas y argumentos formales de la teoría del imperativo categórico²⁹⁸:

"Estos fines proveen el marco natural desde el que la aplicación misma del Imperativo Categórico puede ser conseguida. (...) El Imperativo Categórico requiere que su doctrina de la universalización moral sea desarrollada en términos de ciertos fines. La felicidad y la perfección, tanto como la libertad, realizarán esta función"²⁹⁹.

²⁹⁷ "Lo que se pide del agente moral es "que lleve a cabo una proyección imaginaria de los efectos posibles de las acciones que se propone en el contexto de un sistema en el que coexisten con él otros agentes racionales, cada uno con sus propios fines y objetivos personales" (*Ibid*, pp.118 y 122).

²⁹⁸ 1970, pp.71-78 y 89 y ss. De nuevo debo advertir que al tratar en este contexto la aportación de Murphy la esquematizo en exceso (y, en buena parte, la falseo) abstrayendo de su apoyo en la teoría kantiana de la acción y, sobre todo, de su relación con la "fórmula de la humanidad", a la que sólo más tarde me referiré.

²⁹⁹ *Ibid*. p.100. La traducción es mía. Murphy establece, por tanto, la siguiente "descripción kantiana de lo moralmente correcto": "X es una acción justa si y sólo si la máxima de X, si fuera una ley universal, no interferiría con la libertad de cualquier individuo racional de buscar en la acción la consecución de sus propios fines en tanto estos fines no incluyan la negación de la libertad de otros de sus fines esenciales -la felicidad y la perfección" (p. 103).

En fin, y para abreviar esta exposición³⁰⁰, también la obra de Keith Ward está en gran parte destinada y dedicada a rechazar las interpretaciones "logicistas" de la ética kantiana (mayoritariass, según él, en "la tradición británica de la crítica kantiana")³⁰¹, desde la insistencia en el papel esencial que en la moralidad kantiana tiene "la realización de las propias perfecciones en una comunidad armoniosa"³⁰². El recurso a los "fines esenciales de la naturaleza humana" (la felicidad y la propia perfección) es imprescindible para dar cuenta de la concepción kantiana de "lo que un agente racional que es parte de la naturaleza no puede querer" y, así, de sus nociones de "racionalidad moral" y "universalidad"³⁰³. La "visión teleológica" es imprescindible para la comprensión de esa ética "aún a pesar, o más allá, de la propia y laboriosa terminología que Kant inventó"³⁰⁴. En cuanto a las formulaciones que ahora nos ocupan (y frente a las interpretaciones anteriores):

³⁰⁰ Un exponente de indudable peso en esta orientación interpretativa es, sin duda, Mary Gregor que concluye su obra de 1963 (dedicada a ampliar, en relación con la *Doctrina de la virtud* los horizontes de comprensión de la *Grundlegung* y la *KPrV*) defendiendo la "consistencia teleológica entre nuestra máxima y nuestros fines racionales objetivos" como núcleo del principio kantiano (pp.203-206). De los escritos de Patrick Riley nos ocuparemos en otro contexto. Y la misma tesis sostiene Hall (1960, pp.435-438). Finalmente debo mencionar aquí a Gómez-Caffarena para quien la noción de "ley natural" constituye el núcleo de una de las "dos fuentes" -la "natural-racionalista"- de la moral de Kant (1983, pp.189-191).

³⁰¹ 1972, p.127.

³⁰² *Ibid*, p.95 y ss.

³⁰³ *Ibid*. pp.107 y ss, y 113 y ss., respectivamente.

³⁰⁴ *Ibid* p.118.

" Es correcto decir que Kant tenía en mente una noción de coherencia mucho más amplia, y de carácter teleológico, para la que lo importante no es la consistencia o inconsistencia lógica sino la contribución a -o la frustración de- una armonía universal de los fines, cuyos fines constitutivos deben ser libres y creativamente establecidos y actuados"³⁰⁵.

³⁰⁵ Ibid. p.127.

2. LAS INSUFICIENCIAS DE LAS INTERPRETACIONES VISTAS: LA PREGUNTA POR EL SIGNIFICADO MORAL DE LA UNIVERSALIZACION Y LA CUESTION DE SU LUGAR EN LA FILOSOFIA MORAL.

Más allá de los inconvenientes y motivos específicos de rechazo de cada una de las soluciones presentadas, muchas de las exposiciones en que se encuentran -no todas- adolecen de ciertos defectos o insuficiencias que redundan en lo poco convincente o satisfactorio de sus explicaciones de la doctrina en cuestión. Sobre dos de estas carencias quiero volver aquí, ya que pienso que contienen reflexiones especialmente útiles para la comprensión del "principio de la construcción de la moral" (y, sobre todo, en relación con los desarrollos del mismo que en este trabajo me interesan). Me refiero, en primer lugar, a la necesidad de contextualizar el enunciado de la "fórmula de universalizabilidad" en el marco de la exposición de la ley moral; y, en segundo lugar, a la necesidad de atender al significado "moral" del principio para comprender su alcance y contenido como *criterio* de acciones y máximas morales (que ha sido el interés predominante exclusivo de demasiadas interpretaciones de aquél).

Ambos aspectos se refieren a la necesidad de completar, y aún más allá, de dar cuenta de la capacidad y contenido criteriológico de las formulaciones por Kant de leyes morales -esto es, de su "contenido" como principios

de discriminación de acciones o de máximas de acciones- desde su razón de ser como principios de la moral. Y con esta apelación a la razón de ser³⁰⁶ o fundamento de las fórmulas del imperativo categórico -en este caso de la primera, o primeras, de esas fórmulas- me refiero tanto al origen o planteamiento filosófico del que aquélla se obtiene (la "deducción" o modo de obtención de la misma a partir de ciertas premisas fundamentadoras, primordialmente formales), como a las ideas morales sustantivas que constituyen su sustrato de contenido valorativo.

A. Por lo que se refiere, inicial y brevemente, a este segundo aspecto, creo tener razón al sostener -y no hablo aquí de todos los autores mencionados sino, a *grosso modo*, de los tipos de aproximación cuyo enfoque es sólo o directamente la "solución" de la fórmula vista como principio moral- que esa carencia se manifiesta seriamente en los tres modos de interpretación contemplados.

En el primer tipo de perspectiva, esta carencia se manifiesta más claramente en consonancia con la misma intención e índole del punto de vista que propone. Pues si preguntamos ¿por qué? a esa admisión de máximas simplemente

³⁰⁶

Judith Baker ha utilizado la expresión kantiana *ratio essendi* de las fórmulas de la moral -dándole un sentido distinto al que posee en la argumentación de nuestro autor- para poner de relieve la necesidad de que las fórmulas de Kant -y, por supuesto, las pretensiones de dar "la interpretación" de éstas- proporcionen "no sólo criterios" sino "la esencia de la moral" o la "idea fundamental de la moral para cierto tipo de casos" o aspectos de nuestra acción que cada una de ellas "muestra" (1988, *passim* y, sobre todo, pp.393-395).

en tanto superan el test de no contradicción en su hipotética condición de universales, casi sólo recibiremos, desde aquella primera perspectiva, argumentos de autocoherencia de la voluntad racional -esto es, del valor de una concepción estrictamente formal o lógica de la razón-, o de compatibilidad física o funcional entre máximas similares (que todos tendrían igual derecho a actuar), o de un orden posible de acciones según leyes -una "naturaleza"- que tenemos que concebirnos como legislando a través de la máxima de nuestra voluntad racional, etc.

Independientemente de su ajuste en las exposiciones kantianas, o de su éxito en relación con unos u otros juicios o intuiciones morales -las discusiones y críticas de estos puntos se encuentran hasta la saciedad entre los proponentes de las soluciones rivales- se echa en falta, entonces, un *significado moral*³⁰⁷ que, por lo demás, se encuentra presente de modo abundante y decidido en el conjunto de la filosofía kantiana de las leyes morales.

En las versiones que referí en segundo lugar, el problema no es tanto la ausencia de "razón moral suficiente", o de escasez de referencia a "ideas morales", cuanto de la inadecuación del fundamento propuesto. Si la "reconducción egoísta" equivoca rotundamente la

³⁰⁷

La escasa conexión con éste en algunos de los tratamientos del "test de universalización" se deja mostrar en la trivialidad de los ejemplos manejados por algunos autores. Cfr. J.Harrison, 1967, p.232; y, en un sentido crítico, O.Nell, 1975, pp.67-68.

argumentación kantiana³⁰⁸, las aproximaciones de ese fundamento a la razón utilitaria o pragmática traicionan asimismo el núcleo de la concepción kantiana de la moral. Pues en esta interpretación (en autores como Singer, Hare o Brandt) se sitúa como verdadera piedra de toque de la posibilidad de universalización³⁰⁹ (del "poder querer sin contradicción" la máxima universalizada) el contenido actual o previsible del propio arbitrio empírico, esto es, la propia voluntad entendida en términos de sus fines, intereses o preferencias subjetivos. La construcción kantiana tiene, por el contrario, y desde un principio, el sentido de establecer un principio necesario de la voluntad racional como tal, independiente de cualquier relación con la facultad de desear y, así, con lo empírico del arbitrio; un principio, por tanto, autónomo respecto de las inclinaciones o, en este sentido, desinteresado (un imperativo *categorico* para el arbitrio libre). La voluntad que debe poder asentir a la máxima universalizada es la voluntad que al tiempo legisla el principio moral universal. Es esta voluntad la que debe "asentir a la pertenencia" al "orden de cosas" en que la máxima de que se trate es "ley de la naturaleza"³¹⁰; por lo que nada más

³⁰⁸ Sobre ello, y entre otros, J.Ebbinghaus (1967, pp.220 y ss) y Ferdinand Alquié (1974, pp.95-97).

³⁰⁹ Algunos autores han señalado, con razón, que el recurso a esa posibilidad *hipotética* (que no atiende a lo que los hombres hacen, o harán, de hecho) tampoco casa bien con el núcleo de la razón utilitaria, que exige atender a las consecuencias empíricas, probables o previsibles, de las acciones según ciertos principios de conducta. *Vid.*, en este sentido, Paton (1971, p.153), Kemp (1967, pp.249 y ss) o Silber (1974, pp.212 y 213).

³¹⁰ KPrV p.103, Ak. p.69.

lejos del principio kantiano que entender esa aceptación como "deseo o conveniencia"³¹¹.

La tercera posibilidad contemplada yerra también, en mi opinión, al intentar transmitir en su propuesta interpretativa del criterio de universalización de máximas la "esencia" o contenido moral del mismo. En este caso, pienso que lo que ocurre es que se va demasiado lejos en la busca de aquél. De las dos variantes en que cabe organizar este tipo de interpretación teleológica de la fórmula de universalidad (y la apelación a *fin*es es referida aquí a "fines a seguir" o fines que podemos realizar, por lo que se excluye de este punto la consideración de la *humanidad como fin* que contiene la segunda fórmula de la *Grundlegung*), la que acude a los *fin*es de la naturaleza introduce un factor que el propio Kant utiliza en el desarrollo de su principio y en la tentativa inicial de deducir contenidos del mismo (el primero y tercero de los famosos ejemplos), pero que no contiene la verdadera razón de ser de la fórmula como principio de la moral. Y de hecho no puede hacerlo sin convertir este principio en *heterónomo* (sería entonces la naturaleza la que legislaría) e inhabilitarlo así de raíz para aquélla condición ³¹².

³¹¹ Kemp. *loc.cit.* p.49. Vid, también, Ebbinghaus (1967); Murphy (1970, pp.65-68); Shalgi (1976, pp.186 y 187).

³¹² Keith Ward (1972, pp.107-111) ha defendido su interpretación teleológica de este tipo de ese cargo, pero lo ha hecho -y no sé si realmente con éxito- haciendo preceder a esa idea, y como significado primordial y fundamental de la moral, la legislación autónoma de la propia voluntad.

La segunda variante acude a los fines ("la propia perfección y la felicidad de los otros") que la ética de Kant enuncia como "fines que son deberes" (o fines obligatorios). Pero esta formulación aparece mucho después (en un sentido sistemático) en la filosofía moral de Kant, sólo después de amplios desarrollos de la construcción del "principio de la moral" y como un momento concreto de éste (junto a otros, tanto o más importantes, y no comprensibles bajo aquella categoría) por lo que no puede emplazarse como razón de ser o significado de la primera fórmula del mismo.

B. La frecuencia de las aproximaciones al principio kantiano interesadas en su consideración como guía de la conducta moral o, incluso, como criterio o mecanismo de examen de la aceptabilidad moral de las acciones³¹³, ha llevado a descuidar el carácter primordial de la teoría expuesta en la *Fundamentación* y la segunda *Crítica* que es, ante todo y predominantemente, una teoría acerca de la ley moral, o de las leyes morales, esto es, acerca de los principios de la voluntad que la vinculan categóricamente.

Los excesos de las interpretaciones del imperativo categórico como criterio de acciones morales (y aún como pieza central de un mecanismo de deducción de deberes de acción) y las conclusiones divergentes y frecuentemente

³¹³

Este extremo puede ser bien ilustrado por la exposición de John Atwell (1986, pp.74-75) que habla del criterio de "universalización en la naturaleza" como de una máquina "detectora de máximas inválidas" al modo de una "detectora de falsas monedas".

implausibles obtenidas de aquéllas -la exposición del propio Kant y sus discutidos ejemplos sería ilustración conspicua al respecto- han conducido a un sector de la crítica a negar la posibilidad de ese tipo de consideraciones de aquélla construcción, desde la afirmación de su índole de construcción teórica *metaética*, es decir, descriptiva, analítica o definicional de los principios y juicios morales.

A.R.C. Duncan³¹⁴ es el más divulgado exponente de una reconsideración de la *Grundlegung* que, en contra de lo que él mismo denomina una "interpretación ética" de esta obra³¹⁵, propone una "interpretación crítica" de la misma, según la cual Kant llevaría en ella adelante "la tarea crítica comenzada en la *Crítica de la razón pura*" teniendo, esta vez, como objeto "los poderes y el funcionamiento de la razón práctica"³¹⁶. En ese marco debe, por tanto, situarse la formulación de un principio supremo de la moral que deberá ser entendido como un *principio descriptivo* que busca dar cuenta "de lo que ocurre cuando un agente actúa de hecho moralmente", y no como un *principio prescriptivo*

³¹⁴ Tras la consulta de un número no desdeñable de referencias bibliográficas tampoco he conseguido saber el *christian name* del autor de *Practical Reason and Morality*.

³¹⁵ 1957, p.8. La crítica a la "interpretación normativa" de la doctrina kantiana de "la ley moral" y la defensa de una comprensión "metaética" de la misma había sido ya formulada antes por diversos intérpretes. Sólo a título de ejemplo puede citarse -en la misma tradición filosófica de Duncan- a Jensen (1934, pp. 195-200).

³¹⁶ *Ibidem* pp.17-18.

que enuncie "una guía de conducta" o "de acuerdo con el cual debemos obrar"³¹⁷. En aquél objetivo -el estudio "de la razón práctica y, así, de la relación entre ley moral y voluntad"- no tiene cabida "la consideración del contenido de la ley moral", de los "diversos deberes o leyes morales"³¹⁸.

El "error" de Kant (origen, a su vez, de tanta exégesis "desorientada"³¹⁹) habría sido, para Duncan, el de "intentar hacer uso de ese principio como algún tipo de criterio moral"³²⁰. Ni ésta era la intención original de la *Fundamentación*, ni la obtención de consecuencias morales a partir de un principio "estrictamente formal" podía tener éxito; "el lenguaje vacilante de Kant y las dificultades a que da lugar proporcionan evidencia de que no prestó atención seria a esta sugerencia y de que el intento de usar el principio supremo como criterio moral debería ser abandonada"³²¹.

³¹⁷ *Ibid.* pp.31 y 32. Igualmente en pp.51 y ss., 70 y ss., y 99 y ss. Asimismo como descripción de "la relación entre la voluntad y la ley moral" se explica la formulación en modo imperativo del principio kantiano, formulación debida a que "se describe una relación de cierto tipo, la que se da entre una voluntad humana, sensible (...) y la ley moral". (p.107).

³¹⁸ *Ibid.* p.51.

³¹⁹ *Ibid.*, pp.154 y ss.

³²⁰ *Ibid.* p.150.

³²¹ *Ibid.* pp.150 y 155; *vid.*, en general, el cap. X de la misma obra.

Como un "subproducto" de la doctrina kantiana considera, a su vez, Sergio Sevilla la posible vertiente ético-normativa o "prescriptiva" de aquélla³²². También la tesis central de la obra de este autor es la de que el núcleo de la obra filosófico moral de Kant no debe contemplarse como una teoría "ética tradicional", sino como una *metaética* que "intenta establecer criterios semánticos específicos del lenguaje de las normas". Igualmente el planteamiento kantiano es aquí remitido a "la función descriptiva de la teoría ética" y emparentado directamente con la "actual metaética analítica", al centrar la "búsqueda de lo específicamente moral en un análisis de las normas, de su formulación lingüística y de su relación con la conducta"³²³.

El imperativo categórico o principio supremo de la moral -y pese a "lo ambiguo de la formulación kantiana"- debe, pues ser considerado, ante todo, en consonancia con aquella perspectiva general, en un "nivel metaético", como "un modelo lingüístico que expresa las condiciones sintácticas y semánticas comunes a todo código moral empíricamente existente y que es, por tanto, susceptible de ser aplicado a cualquier proposición con contenido empírico

³²² 1979, p.92.

³²³ *Ibidem*, pp.27, 29 y 32. Y: "Kant es perfectamente consciente de la importancia del cambio que propone: el fin probable de la ética prescriptiva, que él mismo no llega a consumir pero para el que proporciona todos los elementos" (p. 42). El "giro copernicano" de la ética de Kant consistirá precisamente en ese "giro lingüístico" que caracteriza a la filosofía analítica contemporánea. (*ibid.* p.32).

convirtiéndola inmediatamente en un imperativo moral"³²⁴. La índole del imperativo categórico -en sus primeras fórmulas-, esencialmente formal, lo hace adecuado como criterio metaético de delimitación del ámbito de la moral -de los juicios de ésta- pero no como criterio moral"³²⁵.

No voy a detenerme en la discusión pormenorizada de estas tesis en sus aspectos más radicales o extremos. Lo reducido de la continuidad y el éxito de los mismos se debe tanto al grado excesivo en que constriñen la obra de Kant, descartando o ensombreciendo alguno de sus momentos más importantes y atrayentes, como al considerable declive de la concepción reduccionista de la filosofía moral restringida a metaética analítica y separada, independiente o neutral respecto de las ideas y principios morales sustantivos³²⁶.

³²⁴ *Ibid*, pp.80, 86 y 87. La vaciedad de contenido del imperativo categórico permitiría, según Sergio Sevilla, formular como norma moral el enunciado "una mujer debe ser quemada cuando muera su esposo", si éste es aceptado como tal norma moral en la sociedad correspondiente y si es formulada de modo incondicionado y puede ser cumplida por deber (pp. 87-88).

³²⁵ *Ibid*. p.102.

³²⁶ Si la "filosofía moral fundamental" de Kant hubiera consistido estrictamente en un análisis metaético *avant la lettre* (o, en la perspectiva de los autores citados, "hubiera tenido éxito" en ceñirse estrictamente a esos límites), no hubiera tenido la trascendencia histórica que ha tenido, pero sobre todo -y sin atender a ésta última, tal vez excesiva y fastidiosa- no hubiera tenido, desde mi punto de vista, el interés que tiene. Independientemente del crédito que se conceda a las pretensiones "metamorales" del análisis contemporáneo del lenguaje moral, me parece innecesario insistir (o, más bien, hacerlo en un momento concreto, ya que realmente esto habrá de verse a lo largo de todo mi trabajo) en que las tesis "metaéticas" de Kant son indisociables de sus ideas y construcciones morales; y lo son, por supuesto, inevitable y afortunadamente, pues unas y otras son, en conjunto, lo que constituye una filosofía o teoría moral.

Y, sin embargo, que buena parte de sus razones son, en lo esencial, acertadas es algo bien conocido, que ha sido en buena medida expuesto más arriba y que debe ser recordado ahora en relación con las fórmulas de universalización.

Sabemos que la filosofía moral fundamental de Kant (expuesta en las obras de 1785 y 1788, y centrada en las teorías de la ley y la voluntad morales) no contiene centralmente enunciados de preceptos morales ni de mecanismos para enjuiciar la legitimidad ética de las acciones. La doctrina de las leyes morales no desarrolla un conjunto de reglas de conducta, y la voluntad moral no es aquélla cuyas acciones o principios de acción -de cualquier tipo- no contravienen ciertos requisitos o pasan con éxito cierto examen al que debemos someterlas.

La voluntad moral es la que adopta, decide o se mueve a la acción por ciertos principios o máximas que ella misma se propone (y por la cualidad o forma de éstos mismos principios, o por respeto a éstos). La noción de ley moral -y así la de imperativo categórico- no es centralmente la de una regla o criterio de acciones sino la de un tipo de principios o máximas de la propia voluntad, que poseen ciertos rasgos en su conexión con ésta y cuya observancia se manifiesta en las máximas de fines -"máximas subjetivas"- de la propia voluntad, máximas que ésta rechaza, limita, o adopta por respeto a aquéllos

principios que son los principios morales. En este sentido el principio, la máxima formal, (la ley moral o imperativo categórico) es un principio de segundo orden que preside nuestra relación con máximas "materiales", "controla éstas"³²⁷ o interviene en su formación -como condición determinante del juicio que establece una decisión o máxima de acción-³²⁸.

De todo ésto (en buena parte ya comentado y sobre lo que volveremos en un apartado posterior) me interesa ahora recordar que la *condición de universalidad* en sentido estricto es, para Kant, condición o carácter de las leyes morales, esto es, de los principios objetivos de la voluntad que -en el caso de la voluntad humana- ésta se propone como imperativos categóricos. Es precisamente la universalidad "necesaria" de éstas, o su validez objetiva, lo que las distingue de las máximas que son sólo principios subjetivos de conducta³²⁹. La universalidad, en fin, se

³²⁷ Véanse, en este sentido, H. J. Paton, 1971, pp.135-137; y Beck, 1960, pp.118-119.

³²⁸ Que el núcleo de la filosofía moral de Kant es, en este sentido, un discurso de segundo orden o metaético, un discurso de la ley y la obligación moral, de su significado, sus condiciones y su fundamento, es algo en lo que Duncan y Segura Sevilla coinciden con otros muchos intérpretes. Así, y entre los que han incidido más detenidamente en ello -y aunque desde perspectivas distintas a la estrictamente analítica- K. H. Ilting (1972, pp.107 y ss), M. Mateo (1981, *passim* y, más precisamente, pp.9 y ss.). El mismo Paton expone esta posición en su obra más conocida y, más precisamente, en su respuesta a Duncan de 1958. Sobre la misma cuestión, y desde una perspectiva mediadora que intenta aproximar las posiciones de Paton y Duncan, véase T.C. Williams (1968, *passim*). Además pueden verse, en torno a lo mismo, Keith Ward (1972, pp. 126-128), Dietrichson(1969), G. Hochberg (1982) o Chin-Tai Kim (1968, pp.305 y 306).

³²⁹ Así, *Grundlegung* p.39, nota, Ak. p.400, nota; *KPrV* p.33, Ak. p.19.

conecta directamente con la índole de la relación entre la voluntad y el principio que se propone *moralmente*: es el descartar cualquier fin material (o interés subjetivo) en dicha relación (en la adopción de la máxima), esto es, el mismo proponérsela como principio *moral*, lo que permite afirmar la universalidad de su validez que la referencia a fines haría imposible³³⁰. Es justamente al "sustraer a la voluntad" todos los fines particulares, al no dejar nada más en ella que no sea "la necesidad de la máxima de conformarse" con "la universalidad de una ley (o "la universal legalidad de las acciones en general")³³¹, cuando se obtiene la exigencia de universalizabilidad de las máximas morales como primera fórmula del imperativo categórico.

No son universales las máximas del arbitrio de cada sujeto individual, ni pueden serlo, es la máxima formal de la moralidad -principio de la misma voluntad- la que es universal; y esta máxima -ley moral-, al "controlar" nuestras máximas materiales de acción no puede hacerlo imponiéndolas un contenido (o limitándolas desde éste), sino exigiendo de ellas la universalizabilidad de su forma, esto es, rechazando aquéllas cuya forma universalizada es contradictoria o que se contradicen con la forma de la ley, o que "no puedo querer como leyes universales" .

³³⁰ Grundlegung, p.82, Ak. 427-428.

³³¹ Grundlegung pp.40-41 y 71-72, Ak. pp. 402 y 420-421.

Esto, que el mismo Kant enuncia como paso del concepto al contenido de un imperativo categórico³³², me parece imprescindible para comprender el significado de la construcción kantiana, y de su primera fórmula en tanto que proporciona su misma razón de ser³³³. La convicción de la validez universal, para cualesquiera sujetos, del principio de la voluntad moral es, entonces, el principio y motivo de ésta, y este principio preside la elección de máximas individuales (las cuales pueden entonces ser calificadas como moralmente "posibles" o aceptables).

Ahora bien, si esta explicación me parece imprescindible para la explicación en su contexto de la famosa fórmula del principio moral kantiano, no proporciona, sin embargo, una comprensión suficiente de la idea de universalidad en la filosofía moral de nuestro autor, ni mucho menos todavía del conjunto de ésta. Se sabe bien que, junto a la fórmula contemplada, Kant presenta otras formulaciones o principios de la moral, de los que él mismo afirma que son "equivalentes" a aquél³³⁴. Parece

³³² *Grundlegung* pp.71-72, Ak. p.420.

³³³ La atención a este modo de construcción de los argumentos kantianos no ha sido, sin embargo, tan detenida como pienso que merece. Y ello sin llegar al extremo de negar como hace Jonathan Harrison, cualquier interés a la universalidad de "los principios, las razones y los juicios morales" que califica como "trivialidad inocua" (1967, p.229). Entre los que sí se han detenido en la consideración de aquél paso, pueden verse, Ernst Cassirer (art. pp.289,290); Ferdinand Alquié (1974, pp.83-85 y 88-89); Robert P. Wolff (1973, pp. 153-154); T.C. Williams (1968, pp. 9 y 10); John Atwell (1986, p.68); Ramón Rodríguez García (1989, pp.69 y ss).

³³⁴ *Grundlegung* p. 94, AK p. 436.

pues imprescindible -aunque muchos de los autores citados en los epígrafes precedentes han ignorado decididamente esta posibilidad- acudir a éstas otras "fórmulas" para dar cuenta satisfactoria del núcleo de la ética de Kant. Pero no sólo eso sino que, y es lo que quiero resaltar aquí, además, el propio autor de la *Grundlegung* relaciona directa y destacadamente la misma noción de universalidad -o de ley universal- con esos otros principios. Eso ocurre en el mismo Capítulo II de la citada obra cuando Kant identifica la primera fórmula con el principio de "la humanidad como fin objetivo para toda voluntad", esto es, como fin "que lo es para todos necesariamente" o fin objetivo en tanto que "debe valer igualmente para todos los seres racionales"³³⁵; o cuando interconecta universalidad y autonomía de la legislación moral en la configuración de la voluntad moral como "voluntad universalmente legisladora a través de sus máximas"³³⁶; o, en fin, cuando esa relación de la universalidad con los otros principios constituye la idea de "un mundo de seres racionales como reino de los fines"³³⁷. Sobre todo ello versarán los siguientes apartados de este trabajo.

³³⁵ *Ibid.* pp. 82, 84 y 96-97, *AK.* pp. 427, 428-429 y 437-438.

³³⁶ *Grundlegung* pp. 87 y 97, *Ak.* 431 y 438.

³³⁷ *Ibid.* p. 98, *Ak.* 438.

III EL PRINCIPIO DE LA HUMANIDAD COMO FIN EN SI MISMA.

"Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio objetivo de la voluntad y, por tanto, pueda servir de ley práctica universal (...). El imperativo práctico será, pues, como sigue: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*"³³⁸.

La formulación del Imperativo Categórico que se conoce normalmente como "fórmula de los fines" o "principio de la humanidad como un fin en sí misma", supone, sin duda, un giro repentino y sustancial en el lenguaje del segundo capítulo de la *Fundamentación*. Dicha reorientación en el núcleo mismo de la exposición del principio de la moral, con rasgos aparentemente alejados del tenor y sentido lógico formales de las dos formulaciones conocidas de la universalidad, ha provocado en los comentaristas (más o menos especializados) perplejidades indudables y posteriores tomas de postura para todos los gustos posibles, entre el menosprecio indisimulado y el exagerado alborozo.

³³⁸ *Grundlegung* p.84, Ak. IV, 428-429. (Subrayado en el original)

El conjunto de ideas y argumentos agrupados en torno a esta versión o componente de la "moral del imperativo categórico" han sido tratados por los más "técnicos" o "analíticos" de los estudiosos como imprecisas declaraciones, retórica efectista aunque vaga (e inútil, por tanto, para ser reciclada con el instrumental analítico más sofisticado que hoy poseemos), cuyo valor sería, a lo más, educativo o ilustrador, efectivo hacia los sentimientos humanos³³⁹, pero difícilmente considerable como idóneo para los efectos de un principio o criterio, riguroso y práctico a la vez, de las acciones morales³⁴⁰.

³³⁹ El propio Kant no deja de hacerse en algún momento cómplice de este coro de actitudes -y de tirar piedras contra el tejado de lo mejor de su obra- cuando, en un momento dado de la *Grundlegung* (indudablemente aprovechado y repetido después de él), y en el contexto explicativo de la unidad e interdependencia de las distintas "fórmulas" del imperativo categórico, mantiene que "es lo mejor, en el juicio moral, proceder siempre por el método más estricto y basarse en la "fórmula universal" (*die allgemeine Formel*) del imperativo categórico(...). Pero si se quiere dar a la ley moral acceso (*Eingang*) resulta utilísimo conducir una y la misma acción por los tres citados conceptos y acercarla así a la intuición, en cuanto ello sea posible". (*Grundlegung* pp.95-96, Ak.IV, 436-7).

³⁴⁰ Con este tipo de descripción cabe situar la postura de Marcus Singer que en 1954 se refiere al carácter "fundamentalmente defectuoso del principio de la personalidad", carácter debido a su "ya repetidamente apuntada vaguedad" tanto como a su tenor "fundamentalmente equívoco", que lo convierte en "absolutamente inútil"; en fin (y recogiendo como apoyo el mismo texto kantiano antes citado), Singer concluye que tal formulación "contiene más una exaltación emocional que un significado preciso" (1954, 588 y 589 y, en los mismos términos, 1961 p. 234-236). Sólo de pasada diré que la apreciación (distorsionada en mi opinión) de éste intérprete se debe tanto a su tratamiento de la fórmula como un criterio directo, o de primer orden, de enjuiciamiento moral de acciones como a lo descontextualizado del mismo tratamiento, que prescinde de la comprensión del mismo en el conjunto mucho más amplio tanto de una *Fundamentación* de la teoría moral como de un desarrollo posterior -sin duda relevante- de la misma. En un sentido no muy lejano se sitúa la valoración de Haezrahi que, en relación con la concepción del ser racional como un fin, y como prolegómeno a un análisis de fundamentación sin duda interesante, escribe: "We might be inclined to sympathise prompted by some obscure feeling of its sublimity, did not Kant fall back from this emotional vantage to a particularly unsatisfactory piece of reasoning in lieu of proof". (1961 p.209).

En una dirección bien distinta -pero igualmente inadecuada, al menos en lo que al ámbito de la filosofía práctica kantiana de que se ocupa este trabajo- se sitúan las explicaciones de quienes ven en esta articulación del principio de la moral la recuperación -posteriormente confirmada y consolidada en la *Crítica del Juicio*- de la idea de fines y su entronización en el centro de la filosofía moral kantiana como núcleo (teórico y sustantivo-valorativo) de una concepción que, en las antípodas de las interpretaciones "legalistas" y "formalistas" dominantes, se presentaría como una verdadera teoría teleológica de la ética y la política³⁴¹.

³⁴¹ La obra de Patrick Riley (1983) es una muestra clara de esta posición. Sobre ella volveremos en breve.

1. LAS NOCIONES DE FIN EN SI MISMO Y HUMANIDAD.

El primer punto a considerar de esta formulación del imperativo categórico es, necesariamente, su referencia a fines. El punto de partida del propio Kant es el examen de la posibilidad de un fin como fundamento de posibilidad de un imperativo categórico.

Ahora bien, el significado corriente de *fin* en el lenguaje de la acción -y en los mismos presupuestos o componentes introductorios de la filosofía práctica de Kant- contiene su relación necesaria a la voluntad subjetiva como *objeto* o materia de la misma³⁴² y se relaciona fuertemente con la *facultad de desear*, los sentimientos de placer y dolor y, en fin, con la idea de felicidad (que contendría la totalidad de todos los fines del sujeto)³⁴³. En este primer y familiar sentido³⁴⁴, la referencia a fines puede sólo fundamentar principios subjetivos de acción -y nunca un imperativo catégorico-:

³⁴² "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". (D.V. p.230, Ak. 381. *Víd*, también, pp.235-236 y 241, Ak. 384-385 y 389).

³⁴³ Así, en KPrV p.88, Ak.58 (Sobre esto, *vid.*, más seriamente, *infra*, Cap. II. En la misma *Crítica*, recuerda José Gómez Caffarena, habla Kant del "todo de todos los fines" en un sentido cercano a la idea de felicidad -como componente, distinto a la virtud, del bien supremo-. (KPrV p.127, Ak. 87. Gómez Caffarena, 1989, p.56).

³⁴⁴ Para referirse al mismo, Kant utiliza el término *Zweck* sin más precisiones, y también (y en muchos casos indistintamente) *Absicht*(próposito), *Wirkung* (efecto) o *Gegenstand* y *Objekt*(objeto). *Cifr*, al respecto, Atwell, 1986, p.9.

"Los fines que, como efectos de su acción, se propone a su capricho un ser racional (fines materiales) son todos ellos relativos, pues sólo su relación con una facultad de desear del sujeto, especialmente constituída, les da el valor, el cual, por tanto no puede proporcionar ningún principio universal válido y necesario para todo ser racional, ni tampoco para todo querer, esto es, leyes prácticas. Por eso, todos esos fines relativos no fundan más que imperativos hipotéticos"³⁴⁵.

Lo que es más, en ese significado familiar y primario, "fines" son, ante todo, objetos -en un sentido muy amplio- de la voluntad que ésta busca *producir o realizar*³⁴⁶, es decir, como "efectos posibles" por aquélla³⁴⁷; o, en enunciado de José Gómez Caffarena, "una realidad aún no existente que el sujeto anticipa al sentirse atraído, para después realizarla a través de los medios conducentes"³⁴⁸.

En el contexto en que ahora nos hallamos -el de la afirmación de la humanidad como un fin en sí- semejante noción de "fin" aparece completamente inadecuada. Y el propio Kant se ocupa de proporcionar los rasgos distintivos de la noción de fin que aquí maneja -y que lo separan del

³⁴⁵ D.V., *loc.cit.*, y *Grundlegung* p.82, Ak. 427-428.

³⁴⁶ *Ibid.*p.97, Ak. 437.

³⁴⁷ *KprV* p.87, Ak. 57.

³⁴⁸ 1989, p.57.

significado usual de este mismo término. De un lado, semejante fin no es tal simplemente por la decisión subjetiva del arbitrio; no se trata de un fin simplemente en tanto decidimos proponérselo como tal, sino que se presenta en esa calidad como *necesario* para todas las voluntades de seres racionales, como fin *objetivo* o válido para todo ser racional (que se presenta con la exigencia categórica de *deber* ser reconocido como tal por todos los seres humanos, imperfectamente racionales). Esto es lo que Kant denomina fin con valor absoluto como tal, o *fin en sí mismo* (*Zweck an sich selbst*)³⁴⁹:

"Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad y, por lo tanto, pueda servir de ley práctica universal"³⁵⁰.

De otro lado, frente a la idea de fin como resultado apetecido y previsto, a producir por la acción de alguien - y que sólo es fin en esa medida- Kant deja claro que:

³⁴⁹ A diferencia de los fines relativos a "objetos de las inclinaciones" cuyo "valor es sólo condicionado" o relativo. (*Grundlegung*, p.83, Ak. 428).

³⁵⁰ *Grundlegung*, p.84, Ak. 428-429.

"El fin deberá pensarse aquí, no como un fin a realizar, sino como un fin *independiente* (*selbständig*)"³⁵¹.

Con esta categorización, parece Kant adelantarse a objeciones como la de Schopenhauer para quien "ser un fin en sí es una cosa inconcebible, una *contradictio in adjecto*", pues el carácter relativo de la idea de fin hace aquélla expresión equivalente a las de "amigo en sí", enemigo en sí, tío en sí, Norte o Este en sí, encima o debajo en sí"³⁵². Pero la mera postulación de un fin independiente o "autoexistente" no basta como respuesta a la pregunta sobre en qué puede consistir esa cualidad de fin, distinta a la de un "fin a realizar", respuesta que debe dar cuenta, además, de la cuestión referida a cómo un fin puede serlo necesariamente para todos los sujetos (cuya libertad consiste esencialmente en el adoptar o proponerse fines) y constituyendo ésto enunciado o fórmula del principio formal de la moral.

El eje de este planteamiento (de este uso, tal vez forzado, pero no arbitrario, de la idea de fines) es el emplazamiento del fin objetivo en un plano superior o de segundo orden del discurso de la acción, en el que preside otras consideraciones de fines (de fines empíricos o

³⁵¹ *Ibid* p.97, Ak. 437.

³⁵² *El fundamento de la moral*, edic. cit. Cap III, § 8, p. 188.

subjetivos del arbitrio) como límite o condición limitativa de éstos en la configuración de nuestras máximas. Y esta limitación tiene un sentido inicial o primariamente negativo, como consideración que nuestras máximas subjetivas -de fines particulares- no deben transgredir, o "como fin contra el que no se debe obrar":

"La humanidad es representada, no como fin del hombre -subjetivo-, esto es, como objeto que nos proponemos en realidad como fin espontáneamente, sino como fin objetivo, que sean cualesquiera los fines que tengamos, constituye como ley la condición suprema limitativa de todos los fines subjetivos"³⁵³.

Desde una perspectiva de este tipo (que deberemos completar y mejorar sustancialmente) se evitan los problemas y las críticas suscitadas por la tentación de convertir el principio de la humanidad como fin en sí en un principio directo de conducta, principio o máxima que produce acciones, o -en paralelo a lo que ya nos es familiar desde la fórmula anteriormente considerada- en un principio "productor de deberes" o premisa para la deducción lógica de éstos³⁵⁴. Pero se evita también la solución antitética de sustraer cualquier virtualidad

³⁵³ *Grundlegung* p.87, Ak. 431.

³⁵⁴ Al igual que en la "fórmula de universalización", el mismo Kant escribe en este sentido, al desarrollar ejemplos de deberes y prohibiciones de conductas resultantes de la aplicación del principio (*Grundlegung*, pp.84-87, Ak. 429-430). Sobre estos desarrollos volveré en breve.

práctica sustantiva a este principio, "rebajándolo" al enunciado de un tipo de actitud o modo de consideración genérica de los seres humanos en cuanto racionales -una actitud genérica de respeto hacia las personas- sin consecuencias más precisas o serias en la articulación de argumentos y principios de conducta moral³⁵⁵.

La afirmación categórica de la humanidad como un fin en sí introduce esta consideración en las reglas y motivos de la voluntad como principio para la configuración del juicio y de las máximas de aquélla, como principio de la moralidad de los mismos, esto es, como máxima formal de la voluntad moral que hace morales aquéllos juicios y máximas (y es, en tal medida, *criterio* de éstos)³⁵⁶. Esa posición como principio de la voluntad moral que "controla", o al que se subordinan³⁵⁷, los demás principios o máximas de acción, se manifiesta (en paralelo a lo visto ya en el epígrafe anterior, aunque aquí aún más claramente) sobre todo en su vertiente "negativa", como limitador de otros

³⁵⁵ Sobre este tipo de interpretación pueden verse, por ejemplo, Benn y Peters, 1965, pp.52 y ss, y Downie y Telfer, 1969, p.33. Frente a ella, en cambio, escriben autores como Gregor (1963, pp.40-41), Hill (1980, pp.93 y ss), Atwell (1986, pp.113-117) o Muguerza (1986, p.36).

³⁵⁶ A los efectos de esta posibilidad propone John Ladd traducir su presentación como fines -en tanto componentes del razonamiento y la decisión moral- al lenguaje de razones (objetivas o universales) para la acción: "Zweck significaría algo como una 'buena razón' (...) y así cuando Kant discute los diferentes tipos de fines está pensando en diferentes clases de aquéllas según su procedencia y el fundamento de su obligatoriedad" (1984, p. 126).

³⁵⁷ Cifr., en este sentido, Atwell, 1986, p.95.

fines³⁵⁸ y máximas de acción, pero también -"positivamente"- en la determinación de estos últimos. El desarrollo de esta concepción habrá, sin embargo, de posponerse al examen de la idea que ocupa semejante posición, es decir, de qué es lo que la ley moral establece (imperativamente) como fin en sí mismo.

La respuesta más inmediata, la más reiterada y destacada por el mismo autor, es la que alude a "la humanidad"³⁵⁹ o, mejor, a "la humanidad en la propia persona y en la de los otros"³⁶⁰. El uso, también frecuente, del término "persona" (o "personas") excluye -también lo harían razones de todo índole- la interpretación de "humanidad" en su sentido genérico de especie o "conjunto de individuos de la especie"³⁶¹. Pero la referencia a "la humanidad en tu persona o en la de cualquier otro", así como la repetida utilización de la "naturaleza racional"³⁶², o "la naturaleza racional" como

³⁵⁸ Javier Muguerza se ha referido en más de una ocasión (cfr., por ejemplo, 1986 pp.36-37) a este aspecto del principio de la humanidad en cada hombre como fin en sí mismo, al señalar su papel de "fijar los límites del discurso" -de la formación discursiva de reglas morales en Habermas- y como límite de la capacidad de éstas reglas, discursivamente producidas, para obligar moralmente.

³⁵⁹ *Grundlegung*, pp.85, 86 y 87, Ak. 429, 430 y 430-431.

³⁶⁰ *Ibid.* p.84, Ak. 428-429.

³⁶¹ Sin dar razones para justificar la traslación de ámbitos, Zivia Klein escribe, sin embargo, que el intento de bajar a la tierra esa condición -en la filosofía de la historia- desemboca en su adjudicación a "un ser abstracto, la especie o el hombre universal, el hombre en general(...)" (1968, p.19).

³⁶² Así, *Grundlegung* p.84, Ak. 429

característica "del hombre"³⁶³, nos conduce ya desde un principio a dar el paso de que en aquél referente se entiende *algo más* que cada hombre en tanto miembro o individuo de la clase "especie simplemente humana", *aunque no algo distinto* a éstos sino a una característica, condición o modo de consideración de los mismos³⁶⁴. La pregunta planteada resurge, pues, como pregunta por qué es aquéllo en el ser humano -en cada ser humano- que lo constituye como fin en sí.

Ocurre que -como es bien conocido- Kant introduce en la exposición de esta segunda fórmula de "la ley moral", y en inmediata conexión con la idea de lo que es fin en sí mismo, su archiconocida afirmación de la *dignidad* del ser humano -de "la humanidad en él"- que lo hace estar, como "insustituible por nada equivalente", "por encima de todo precio"³⁶⁵, esto es, que lo separa radicalmente de la esfera del "valor relativo" y le da "valor interno" (que es lo mismo que "dignidad")³⁶⁶.

Esa interconexión o equivalencia intrínseca (conceptual) hace que la pregunta anterior se plantee

³⁶³ *Ibid.* p.99, Ak. 439.9

³⁶⁴ Al respecto, *vid.* entre otros, Paton, 1971, pp.168-169; Thomas Hill, 1980 *passim*; Robert Paul Wolff, 1973, p.176 y nota 37; Robert Atwell, 1986, pp.106 y 110.

³⁶⁵ *Grundlegung*, p.92, Ak. 434.

³⁶⁶ *Ibid.*, p.93, Ak. 435. Y: "El valor de dignidad (...) lo aleja infinitamente de todo precio, con el cual no puede ponerse en parangón ni comparación(...)" (*Ibid.* p.94, Ak. 435).

también -respecto a la obra de Kant- como pregunta por el fundamento o sustento de tal afirmación de la dignidad de cada hombre. Y me parece conveniente precisar que una y otra cuestiones son estrictamente similares, pues la equivalencia o interconexión conceptuales apuntadas se producen en ambos sentidos. Esto es, en la afirmación de dignidad no debe buscarse esa característica que sustentaría o justificaría la condición del hombre -para sí y para otros- como fin en sí mismo, lo que conduce a nuevos problemas en un modo de argumentación sin salida posible, sino que una y otra condiciones son idénticas³⁶⁷: la afirmación de la dignidad humana no es, o no contiene, nada más que la exigencia de consideración y tratamiento de cada hombre (y de la humanidad en uno mismo) como fin en sí:

"La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí

³⁶⁷

El tenor de estas líneas -la afirmación de *identidad* entre las dos ideas- es, tal vez, exagerado. Aparte, como se sabe, de que nunca dos términos o expresiones son idénticos, los enunciados kantianos sobre la *dignidad* tienen, a su vez, "un valor propio", esto es, interés por sí mismos por su índole y contenido enunciativos específicos. Pero esa radicalidad de mi presentación me parece necesaria para no caer en el riesgo señalado, el de interpretar que el "hombre es fin objetivo y absoluto" de la voluntad moral, o es "valor insustituible" de ésta porque tiene dignidad o "a causa de ésta", siendo la "dignidad un rasgo específico, junto a otros, del ser humano, que podemos y debemos hallar" en éste. De hecho, el propio Kant puede dar origen a este tipo de argumento -desgraciado en cuanto a sus consecuencias e insostenible en su filosofía moral- cuando escribe: "Aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino (...) dignidad". (*Grundlegung*, p.93, Ak.435).

mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto precisamente consiste su dignidad (...) "³⁶⁸.

De los candidatos posibles para ocupar aquella posición de sede de la dignidad o fundamento de la condición de fin en sí misma de cada individuo (a ser lo constitutivo de la *humanidad* del ser humano), la "moralidad de la voluntad" o la "existencia de una buena voluntad", se postula con fuerza no desdeñable. No sólo la buena voluntad es, para nuestro autor, el único "bien incondicionado" y, por eso, el principio y fin -el alfa y el omega- de toda su ética; sino que, en el tratamiento de la cuestión misma que ahora me ocupa, podemos leer que "es la idea de una voluntad absolutamente buena" la que se pone en la base "del fin independiente"³⁶⁹. Si a ésto añadimos la reiterada e importante relación que el mismo Kant establece entre "valor absoluto" y buena voluntad³⁷⁰, no es de extrañar que un intérprete tan importante como Paton halla concluído que "en tanto que tiene un valor absoluto, sabemos lo que [un fin en sí mismo] tiene que ser, esto es, una buena voluntad"³⁷¹.

³⁶⁸ DV, p.335, Ak. 462.

³⁶⁹ *Grundlegung*, pp.96-97, Ak. 437.

³⁷⁰ Por ejemplo: "Una buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia [del hombre] un valor absoluto, y, con relación a ella, a la existencia del mundo un *fin final*" (K.U., § 86, p.360, Ak V p.443).

³⁷¹ 1971, pp.168-169.

Las ambigüedades a que "moralidad" y "buena voluntad" pueden dar lugar han sido, además, resueltas sin vacilación, precisando que de lo que se trata aquí -lo único que puede ocupar el lugar que tenemos ante nosotros- es de la voluntad actualmente buena, esto es, la voluntad en su moralidad efectiva, así, la conducta moral o, si se quiere, el mérito moral³⁷².

Los inconvenientes de esta solución son tantos que no es de extrañar que la mayoría de sus proponentes lo sean en un sentido fuertemente crítico de las ideas kantianas -y que, incluso, aquélla se haya usado como un ariete importante contra éstas-. El obstáculo principal para su aceptación proviene de la incompatibilidad entre la extensión universal -a todo individuo- de la consideración de fin en sí y la restricción (a muchísimo menos de lo universal) del mérito o moralidad efectiva. Ciertamente, si la dignidad de lo que es fin en sí se proclama en virtud de la posesión de un determinado grado de bondad moral en la

372

Como exponentes claros de esta posibilidad, pueden verse, por ejemplo, Duncan (1957 p.127; Silber(1974, p.214); Grey (1987, pp.582-583) o Fletcher (1987, pp.537 y ss). En cuanto a Paton, su postura no aparece clara en este extremo y ha sido alineada por algunos junto a las de los autores citados (así, por Murphy en 1970, p.79). Ello no parece, sin embargo, tan seguro a la luz de textos del autor de *The Categorical Imperative* como el que sigue: "An end itself must be (...) a good will. This good or rational will Kant takes to be present in every rational agent and so in every man, however much it may be overlaid by irrationality" (1971, p.169). Por ello, otros comentaristas han negado que sea de la posesión efectiva de una voluntad de lo que la interpretación de Paton hace depender el valor del ser racional como fin en sí mismo, poniendo en ese lugar, más bien, "la disposición hacia la buena voluntad". (Vid Atwell, 1986, p.110-111).

voluntad, o aún de virtud o intención moral³⁷³, entonces no todo ser humano es sujeto de dignidad y no todos debemos ser considerados como fines independientes para nosotros mismos y para toda otra voluntad³⁷⁴. Esa restricción -inaceptable de por sí en la explicación de la "segunda fórmula"- es, además, incierta en su extensión ya que según las propias premisas de la *Grundlegung* la presencia de una buena voluntad (la moralidad de la voluntad de un individuo en un determinado momento o respecto de una cierta acción) es algo que tampoco puede ser afirmado en ningún caso a la vista de conductas o manifestaciones empíricas.

El propio Kant, además, incluye explícitamente -en la *Doctrina de la virtud*- en la afirmación de la "dignidad de todo hombre" y del *respeto* que a todos y cada uno se debe ("pues el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre sino siempre a la vez como fin") a aquéllos -al "hombre vil", "al vicioso"- que la pretendida correlación entre dignidad y "bien moral" precisamente excluiría³⁷⁵.

No quiero dejar de referirme, final y rápidamente, a un argumento de orden "teórico" o sistemático en contra de la citada postura: si, como yo pienso -y al contrario de lo

³⁷³ En este sentido, Klein, 1968, pp.39 y 125, también con una intención directamente adversa a la construcción de Kant.

³⁷⁴ *Cifr.*, al respecto, Olivier Reboul, 1970, pp.194 y 195; Thomas Hill, 1980, p.91, o José Luis Villacañas, 1987, pp.201-202.

³⁷⁵ D.V., pp.335 y 336, Ak. 462 y 463.

que otros han mantenido- el "principio de la humanidad" constituye él mismo, tanto como el de "universalización", el principio kantiano de la moral -la fórmula de la ley moral o de las leyes morales- no parece congruente sino circular, definirlo en términos de una moralidad de la voluntad (o voluntad buena) previamente establecida³⁷⁶.

Las razones primordiales contra la misma interpretación de aquélla idea vienen dadas, de todos modos, por el apoyo decidido y decisivo que otro candidato a la misma posición recibe en la filosofía moral de Kant. Y es que, tanto en lo que son los enunciados por antonomasia del "principio de la humanidad", como en otros tantos y decisivos lugares de su filosofía práctica, nuestro autor entiende por *humanidad* en el hombre su *libertad*, que es tanto independencia de las leyes de la naturaleza³⁷⁷ como autonomía de los principios de determinación de su acción, como -en relación con la idea de *fin*es con la que la segunda fórmula se plantea- condición de *sujeto de todos los fines* que lo son solamente porque, y en tanto, la voluntad se los propone o adopta como tales; y en esto consiste su condición de voluntad libre. Así lo manifiesta la *Doctrina de la virtud*:

³⁷⁶ Sobre este punto, véase asimismo, Jeffrie Murphy, 1970, pp. 78 y 79.

³⁷⁷ *Grundlegung*, p.94, Ak. 435-436.

"La capacidad de proponerse en general algún fin es lo característico de la humanidad (a diferencia de la animalidad)"³⁷⁸.

Y esa capacidad, distintiva de la *humanidad* en cada hombre, que es "el poder de proponerse fines"³⁷⁹, es la que Kant sitúa en el núcleo del enunciado de la formulación del imperativo categórico que establece *un fin independiente*, que "no puede ser otro que el sujeto de todos fines posibles". Por eso:

"El sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, no debe ponerse nunca como fundamento de las acciones como simple medio, sino como suprema condición limitativa en el uso de todos los medios, esto es, siempre al mismo tiempo como fin"³⁸⁰.

O, en términos de *autonomía*, enuncia también nuestro autor la condición de "la humanidad" en el hombre como sede o sustento de la idea de *dignidad* que comprendía aquél principio práctico:

³⁷⁸ D.V. p.245, Ak. 392.

³⁷⁹ Th. Hill, 1980, p.85.

³⁸⁰ *Grundlegung* p.97, Ak. 437. En este sentido, véase, Christine Korsgaard, 1986(II), pp. 186-190. Igualmente, entre otros, José Luis Villacañas, 1987, pp.195-199.

"La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda la naturaleza racional"³⁸¹.

El emplazamiento de la autonomía o libertad de la voluntad del individuo humano (que es por eso sujeto de todos los fines) en el lugar de lo que posee *dignidad* o es "fín en sí mismo", permite, por otro lado, poner en su lugar las indicaciones de Kant, referidas antes, en que "la moralidad" (o "la ley moral en cada uno") era el término de esa relación. Porque, como ya se sabe, es la libertad de la voluntad la que hace al ser humano sujeto de la moral o de la ley moral -la que permite hablar de la "ley moral en nosotros", expresión favorita de Kant en este planteamiento. Por moralidad de la voluntad (o por sujeto de buena voluntad) no debe entenderse aquí -y me remito a lo dicho con ocasión del problema de la relación entre libertad y ley moral- la voluntad en tanto obedeciendo efectivamente la ley moral -la buena voluntad "en acto"- sino la "voluntad bajo leyes morales"³⁸², la *capacidad* de ser moral³⁸³ o, repito, la condición del hombre como "sujeto de la moral".

³⁸¹ *Grundlegung*. p.94, Ak.436. Cfr, al respecto, Haezrahi, 1961, p.213.

³⁸² Cifr. Olivier Reboul, 1970, pp.196-197

³⁸³ *Grundlegung* p.93, Ak.435. Sobre la misma distinción entre capacidad o disposición dada en la naturaleza misma del ser humano, y la buena voluntad "dada" o presente, Atwell, 1986, p.111.

Esta misma precisión es oportuna frente a las opiniones que ven en la construcción kantiana de la dignidad del ser humano una construcción esencialmente ajena al valor moral del individuo concreto. La remisión de aquélla -y de la idea de respeto- hacia la ley moral, o hacia la "personalidad" como instancia ideal, suprasensible, conectada con la ley moral, y distinta a la realidad, empírica e individual, de la persona³⁸⁴, aleja aquélla del ser humano concreto del que esa dignidad no podrá predicarse universalmente. "Nuestra existencia real no es la que inspira respeto", éste "no lo es hacia la persona como individuo fenoménico"³⁸⁵, pues "la teoría kantiana de la dignidad se aplica a un ser imaginario que es absolutamente imposible identificar con el hombre tal y como éste se presenta en la realidad dada"³⁸⁶.

Estas críticas no son certeras, ni oportunas frente a la construcción del "principio de la humanidad"³⁸⁷.

³⁸⁴ Así, en la *Crítica de la razón práctica*, la personalidad es "la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, considerada como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas dadas por su propia razón"; y "la persona, como perteneciente al mundo de los sentidos", está "sometida a su propia personalidad, en cuanto pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible". (p.127, Ak. 87)

³⁸⁵ Andreas Teuber, 1983, p.375 (igualmente en pp. siguientes).

³⁸⁶ Zivia Klein, 1968, p.19 y *passim*. Así, por ejemplo: "El hombre como tal no importa, en su lugar se coloca a otro que sería conforme a la idea de humanidad y tendría el poder exigido para cumplir los deberes" (p.37).

³⁸⁷ Realmente su perspectiva va dirigida, más allá de éste, a la exclusión kantiana de las inclinaciones y los sentimientos de la fundamentación del principio de la moral y del motivo de éste; exclusión que éstos y otros autores interpretan como exclusión general del ámbito de lo moral y de lo valioso en el ser humano y como *contraposición* entre "razón y emociones" (Cfr. Teuber,

Fundamentalmente porque el "ser inteligible" en cada uno no es una entidad metafísica separada o distinta del individuo empírico sino un punto de vista o consideración moral de éste (como sujeto de libertad)³⁸⁸; y esto ya tuvimos ocasión de verlo desde la teoría kantiana de la libertad. En el momento de la filosofía moral kantiana en que nos hallamos

-recuérdese, una consideración del individuo humano como *fundamentación* del principio de las leyes morales- ese *punto de vista* que destaca la libertad y autonomía en nuestra concepción de nosotros mismos, y ésta es la tesis de Kant, cobra especial relevancia y oportunidad.

1983, pp.376 y ss., y Klein, 1968, pp.86 y 125-127). Tal oposición, en detrimento de éstas, daría lugar al famoso *rigorismo* de la ética kantiana. Pero de todo ello me ocuparé más adelante.

³⁸⁸ Vid., en este sentido, y desde el mismo argumento, Reboul, 1970, pp. 197-200, y Korsgaard, 1986 (II), pp.188-190.

2. "BIEN" Y TELEOLOGIA EN LA SEGUNDA FORMULA.

La índole distintiva de la segunda fórmula de la *Fundamentación*, configurada sobre todo por la relevancia que en ella se da al discurso sobre *fin*es, ha llevado a que, desde algunas interpretaciones, se haya señalado esta formulación como el lugar de recuperación por Kant del lenguaje ético de cariz finalista o teleológico, recuperación que supondría una corrección o reorientación de una teoría moral que parecía presentarse en términos exclusiva-mente "formalistas" y "legalistas". La concepción de ciertos fines racionales o "valiosos en sí mismos" como núcleo del principio situaría éstos en la base misma de fundamentación del imperativo categórico y de toda la ética. El modo mismo en que el concepto de "fin objetivo" o "fin en sí mismo" es presentado por Kant abonaría con creces esa interpretación: si se hallara "algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como *fin en sí mismo*, pueda ser fundamento de determinadas leyes"³⁸⁹, ésto sería entonces el fundamento mismo del imperativo categórico y, por tanto, del principio último de la moral.

Tal reorientación de la ética kantiana, a partir del "cambio de rumbo" introducido por la consideración de lo que son "fines en sí mismos", se ha entendido, a su vez, en

³⁸⁹ *Grundlegung* p.82, Ak. 427-428.

torno a dos momentos o posibilidades de concepción de la misma.

De un lado, y tomando como objeto de atención el aspecto fundacional de la ética -metaética, por tanto-kantiana, lo que se encuentra en la afirmación de "algo que es fin en sí mismo", o que constituye un "valor absoluto", es la base de leyes o imperativos categóricos para la voluntad humana y, así, del deber y la obligación morales. La ética de Kant no sería una ética formalista, ni deontológica, al postular un valor o *bien* como el fundamento de sus principios.

Un ejemplo de esta postura se encuentra en la obra de David Ross, que encuentra esa afirmación de lo que es "valioso" o "bueno en sí", como elemento último de la obra de Kant, en aquella noción de *fin de objetivo*, por el que, según el autor inglés, aquél entiende "aquello que es merecedor de ser objeto de deseo" o "las cosas que son y deben ser deseadas"³⁹⁰. Sobre este tipo de concepción³⁹¹ y su cabida en la obra de Kant, cuya posibilidad no comparto, volveré al tratar más seriamente la relación entre principios y bien en su filosofía moral.

³⁹⁰ 1954, pp.50 y 51.

³⁹¹ Además de Ross pueden verse, al respecto, Bruce Aune (1979, p.76); Christine Korsgaard (1986, p.194), o Fletcher (1987, p.541). Una crítica del mismo centrada en el cargo de "heteronomía" se encuentra en Keith Ward (1972, p.120). También contra la tesis de David Ross, *vid* John Atwell, quien, además emplaza a Paton en la misma posición (1986, pp.88-89).

La segunda pretensión, de las dos aludidas, se presenta, más bien, como respuesta a la cuestión por el significado sustantivo del principio de la moral, es decir, por el desarrollo normativo, en una ética, de las fórmulas del "imperativo categórico". Y su alegación primordial es la de que la segunda fórmula demuestra que esta ética es una ética de "los fines del hombre" o de "los fines de la voluntad moral".

No es de extrañar que esta tesis sea defendida por buena parte de los comentaristas que ya han sido traídos aquí con motivo de su interpretación de la fórmula de universalización (o de "la ley universal") en términos de los fines de la humanidad o de la "armonía de todos los fines de los seres humanos".

Es el caso de Paton, para quien "una fórmula expuesta explícitamente en términos de fines" viene a confirmar "las implicaciones teleológicas que se habían defendido previamente como envueltas en la apelación a una ley universal de la naturaleza"³⁹². Para ello, Paton defiende la explicación del concepto central de "humanidad", en tanto "aplicado a través del concepto de 'hombre' como animal racional con poderes, necesidades y deseos personales distintivos", de tal suerte que "el ideal de armonía sistemática de los

³⁹² 1971, p.172.

fines humanos es el criterio de la acción moral incluso más claramente de lo que ya lo era antes"³⁹³.

De manera paralela, Jeffrie Murphy considera que es la "formulación de la humanidad como fin en sí mismo" la que primordialmente incorpora el contenido del imperativo categórico"³⁹⁴, estableciendo éste según "ciertos fines objetivos de valor absoluto" (compendiados bajo el rótulo de "la naturaleza racional misma"), y que son la "libertad individual" y los llamados "fines esenciales de la humanidad" (esto es, "la perfección y la felicidad")³⁹⁵.

Tal vez sea, sin embargo, Patrick Riley el exponente más claro, de los conocidos por mí, en aquélla dirección. Crítico de las concepciones "abstractas y formales" de la ética de Kant, presenta la noción de "las personas como fines en sí mismos" como "el contenido" de aquélla (y hasta el punto de interpretar "según ese hilo teleológico" toda la construcción de la universalidad kantiana hasta en sus manifestaciones jurídicas y políticas)³⁹⁶. El concepto de *fin objetivo* sería incluso el componente definitorio

³⁹³ *Ibidem*, p.173.

³⁹⁴ 1970, p.68

³⁹⁵ *Ibid*, pp. 94 y ss., 99 y 102. En la misma interpretación "teleológica", K.Ward, 1972, pp.118-120.

³⁹⁶ 1983, pp.37-39.

esencial de la idea de "voluntad autónoma"³⁹⁷. La unidad de todas las fórmulas enunciada por el propio Kant permite así, según Riley, "llenar con sustancia teleológica" el formalismo inicial de la filosofía de la razón pura práctica en torno a los "fines que son deberes" (de nuevo los de la propia perfección y la felicidad de los otros), que constituirán el "pensamiento último de Kant sobre la humanidad como fin objetivo" y, por tanto, el contenido -*more teleológico*- de la ley moral³⁹⁸.

Aparte de consideraciones más amplias (cuyo marco abarca, y aún excede, el tratamiento general del presente trabajo), la réplica a las interpretaciones "finalistas" del principio de la humanidad -como hito principal para su extensión a toda la filosofía moral de Kant- encuentra su motivo inmediato en la apresurada, y poco justificada, transición que llevan a cabo desde la idea del ser humano, o de la humanidad en éste, como fin en sí mismo, a la de los fines de éste o "fines esenciales de la humanidad". Y ese tránsito lo es -recuérdese la distinción ya señalada- desde la noción de "fin independiente", o "autosubsistente",

³⁹⁷ "La voluntad que se determina a sí misma por leyes que reconocen fines objetivos es, para Kant autónoma" (*ibid*, pp.43-44). Con esta subordinación de la autonomía a la teleología racional, Riley convierte en secundario el componente contractualista que él mismo reconoce presente en Kant. Y frente a las interpretaciones contractualistas y "constructivistas" que conducen a la misma idea de autonomía el fundamento de la conciencia de la obligación moral, Riley prefiere su interpretación como "intuicionismo racional" basada en la afirmación kantiana de "la ley moral como hecho de la razón" (*ibid*. p.56). Frente a éstas tesis, véase específicamente la crítica de John Ladd (1984, p.124).

³⁹⁸ *Ibid*. pp.45, 49, 50 y 55-58.

a la noción de "fines a realizar", fines que deben actuarse o promoverse y que no aparecen en la formulación primera o básica de aquél principio.

Y no sólo eso, sino que tal objeción crece decisivamente cuando se atiende al significado primordialmente negativo que aquel "fin independiente" posee primeramente en los enunciados relevantes del principio. Así, junto a las expresiones ya citadas más arriba, Kant reitera una y otra vez su configuración como "condición limitativa de la libertad de las acciones de todo hombre", "límite de todos los fines meramente relativos" o "suprema condición limitativa en el uso de todos los medios"³⁹⁹. Y, aún más claramente:

"El fin debe pensarse aquí, no como un fin a realizar, sino como un *fin independiente* y, por tanto, de modo negativo, esto es, contra el cual no debe obrarse nunca"⁴⁰⁰.

Ahora bien, la versión completa de la segunda fórmula contiene la conjunción de dos expresiones ("no tratar(...) nunca sólo como medio" y "tratar siempre además como fin"), respectivamente negativa y positiva en su forma gramatical; y las explicaciones de Kant -y los ejemplos con que se

³⁹⁹ *Grundlegung*, pp.87, 95, 97, Ak. pp. 430-431 435, 437. (los subrayados son míos)

⁴⁰⁰ *Ibid.* p.97, Ak. 437 (también es mío el subrayado más largo).

ilustran- se refieren tanto a acciones "negativas" u omisiones, como a acciones "positivas", en tanto instancias de comportamientos conformes al principio moral.

Una y otra consideraciones pueden seguir, sin embargo manteniéndose; la doble cara del principio en su formulación y desarrollo completos no obsta a que la afirmación de la humanidad en cada uno como "fin en sí misma", en tanto *condición negativa o límite* de todos los demás fines, abarque la totalidad de aquél y no sólo su componente o subfórmula referida negativamente en su tenor gramatical. Pues la limitación que constituye el núcleo del principio, esto es, su "modo puramente restrictivo" que consiste en "prohibir que ningún hombre sea tenido meramente por un medio y despojado de su título de fin en sí"⁴⁰¹, se desarrolla en omisiones y acciones positivas - o, expone Kant, en deberes negativos tanto como positivos⁴⁰²- requeridos unas y otras por aquélla condición.

Un segundo punto que es necesario anticipar es que de la segunda vertiente del principio -referida a acciones que concuerdan "no sólo negativamente, sino también positivamente" con la consideración de "la humanidad como

⁴⁰¹ Javier Muguerza, 1986, p.35.

⁴⁰² El paralelismo entre deberes "necesarios" y "meritorios" -que es la clasificación explícitamente presentada en la *Fundamentación* (pp.84-86, Ak. 429-431) con el carácter respectivamente negativo y positivo de unos y otros, que Kant parece dar demasiado apresuradamente por sentado, no nos concierne ahora.

fin en sí"⁴⁰³- Kant derivará (en la doctrina específica de la virtud) "fines que son a la vez deberes", o convertirá en deberes las máximas de proponerse ciertos fines⁴⁰⁴ al hacer "afectar" las leyes morales a la materia u objeto de las máximas del arbitrio⁴⁰⁵. Esos fines son "la propia perfección" y "la felicidad ajena", pero de su derivación -no inmediata⁴⁰⁶- desde el principio de la moral me ocuparé más tarde.

En su aspecto "fundamentador", como fórmula del "principio supremo de la moral", el principio de la humanidad pone al individuo humano, en su calidad de sujeto de libre voluntad y, así, de sujeto de todos los fines, como condición límite, "dirimente" o decisiva, de las razones o consideraciones que nos conducen a la adopción de una máxima moral, esto es, como condición de los principios y juicios morales.

⁴⁰³ *Ibid.* p.86.

⁴⁰⁴ *D.V.* p.233, *Ak.* VI, 382-383.

⁴⁰⁵ *Ibid.* pp.249 y 250, *Ak.* VI pp.394 y 395.

⁴⁰⁶ Hasta el punto de que Paton escribe que "Kant parece olvidar [en alguno de sus enunciados] uno de los dos componentes de su fórmula, a saber, el positivo, que da lugar a los deberes imperfectos" (1971, p.177, nota 5).

3. LA INTERPRETACION DE CONTENIDO DEL PRINCIPIO. SU RELACION CON LAS IDEAS DE UNIVERSALIDAD Y AUTONOMIA.

¿Puede darse algún contenido ulterior a esa condición o razón moral negativa? La indicación más inmediata al respecto viene dada por el propio Kant, que (en su explicación de los "deberes necesarios para con los demás" a partir de la segunda fórmula), escribe:

"Por lo que se refiere al deber necesario para con los demás, el que está meditando en hacer una promesa falsa comprenderá al punto que quiere usar de otro hombre como un simple medio, sin que éste contenga al mismo tiempo el fin en sí. Pues el que yo quiero aprovechar para mis propósitos por esa promesa no puede convenir en el modo que tengo de tratarle y ser el fin de esa acción".⁴⁰⁷

Este texto contiene dos expresiones que parecen ser claves para determinar cuándo se está tratando a otro también como fin en sí mismo y no sólo como mero medio. Se trata de la *posibilidad* de acuerdo por parte de éste o de que el fin de la acción pueda ser también su fin -Kant reitera ésta última modalidad poco después al escribir que el tratamiento de los otros como fines es el que los toma

⁴⁰⁷ Grundlegung, p.85, Ak. 429-30, (subrayado por mí).

"sólo como tales seres que deben contener en sí el fin de la acción".⁴⁰⁸

Esa reformulación, sin embargo, es más eso, una reformulación, que una explicitación o contenido de la condición inicial del "fin en sí". Y ésto se advierte inmediatamente cuando se observa que la introducción del término acuerdo, o consentimiento, no significa realmente la introducción de éste como un nuevo criterio (esto es como un nuevo concepto o idea al que podemos traducir el anterior). Porque, a lo que Kant remite, no es al consentimiento efectivo del otro, ni a la probabilidad o presunción de que éste se produzca, dados ciertos hechos concernientes a la voluntad real de este último -al contenido de esa voluntad, de sus fines y preferencias, etc.- y al contenido de la acción, sino al consentimiento posible desde una teoría *a priori* de la voluntad⁴⁰⁹. Y ya se sabe que los principios o justificaciones contruídos sobre apelaciones a "ideas del consentimiento" distintas al consentimiento real y efectivo no son verdaderamente teorías o criterios del consentimiento, sino del principio o idea ulterior que se considera condición o criterio de la "posibilidad" o "racionalidad" del mismo. Es decir, estas construcciones del consentimiento racional -o del consentimiento posible- descansan en una concepción previa

⁴⁰⁸ *Ibid.* pp.85-86, Ak.430.

⁴⁰⁹ También en este sentido: Paton, 1971, pp. 165, 169 y 172; Gregor, 1963, p.40; Ward, 1972, pp.114-115; Hill, 1980, pp. 89-90; Atwell, 1986, pp.114-115; Korsgaard, 1986, p.331.

del sujeto de ese consentimiento (del sujeto racional), y es tal concepción la que presentan como fundamento y criterio de sus fórmulas. Y ésto es lo que ocurre también en la de Kant, por lo que la indagación en la que estamos debe referirse a aquélla concepción.

A partir de aquí, algunos intérpretes han orientado su explicación a través de la determinación más precisa de la *racionalidad* del sujeto. Y, en el punto en el que estamos, han destacado, por tanto, la exigencia del "consentimiento racional" como el componente último de aquella fórmula. Y para dar cuenta de su significado han recurrido al que parece ser -muchos así lo consideran- el lugar clásico de la exposición por Kant de la condición de la voluntad racional: el imperativo de universalidad. Con ello, la indagación actual conduce a retomar la relación entre el principio de la humanidad y los otros que Kant enuncia como "fórmulas" de un mismo imperativo o "principio supremo" de la moral.

He mencionado más arriba esta relación entre las formulaciones de la *Fundamentación* como "interconexión" o "interdependencia" lo que no es muy preciso: recordé que el mismo Kant se refiere a la "identidad" entre las mismas poco acertadamente, pues tal identidad no es cierta. El mismo autor reitera, en otro momento:

"Las citadas maneras de representar el principio de la moralidad son, en el fondo, otras tantas fórmulas de una y la misma ley, cada una de las cuales contiene en sí a las otras dos"⁴¹⁰.

Dado que me parece difícil establecer muchas más precisiones, que sean satisfactorias, sobre la índole exacta de esa relación, tomaré las últimas palabras de ese texto como punto de partida para indagar qué puede obtenerse, en el caso de cada principio, de esa interrelación de contenidos.

La relación entre las dos fórmulas ya vistas es la primera a considerar, y así lo ha sido comúnmente. El propio Kant se refiere a ella más de una vez, como cuando afirma:

"El principio [de la humanidad] es, por tanto, en el fondo idéntico al principio: 'obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su validez universal para todo ser racional'"⁴¹¹.

Pero, a su vez, ocurre que tal coincidencia de contenidos entre los dos principios puede ser tomada, y de hecho ha ocurrido así, en dos direcciones o sentidos posibles. A lo que me refiero es a que, de cara al tipo de

⁴¹⁰ *Grundlegung* p.94, *Ak.* p.436.

⁴¹¹ *Grundlegung* p.97, *Ak.* pp.437-438.

explicación que me viene interesando, se puede mantener que el "principio de la humanidad como fin en sí" es pieza inestimable e ineludible para la correcta comprensión del significado del "principio de universalización", por cuanto proporciona componentes que forman parte de este último y sin los que no es posible establecer satisfactoriamente su significado práctico y su contenido como criterio moral. Pero también puede sostenerse una opción explicativa inversa: sería, entonces, la primera fórmula la que permite explicar la segunda, la que le da contenido normativo.

Esta segunda posibilidad ha sido propuesta por reputados estudiosos de la cuestión, para quienes la expresión clave de la formulación kantiana es la que se refiere al "consentimiento -del destinatario de la acción- en tanto ser racional", y este "acuerdo del ser racional" no puede sino traducirse, a su vez, al "principio de universalidad en la naturaleza"; pues "un ser racional no aceptaría ser tratado como medio, de modo, o en base a una máxima, que no pudiera querer que fuese una ley universal de la naturaleza"⁴¹². O, en el enunciado de Thomas Hill, "lo relevante es que la máxima en base a la cual el agente actúa (...) es tal que no existe irracionalidad en que todos la quieran como ley universal"⁴¹³.

⁴¹² John Atwell, 1986, p.116.

⁴¹³ 1980, p.90. Lo dicho, en este autor, se refiere a la formulación estricta del "principio de la humanidad" en relación con la idea de consentimiento, pues para él la idea de *dignidad*, que se añade a la de "fin en sí mismo" contiene consecuencias ulteriores (*ibid*, pp.91 y ss.).

En cuanto al significado de sus términos, la segunda fórmula remite estrictamente a la primera, con la particularidad, indudablemente importante, de que, en aquélla, el punto de vista de la posibilidad de querer la máxima como ley universal no es el del actor de la misma sino el de su destinatario, con lo que la nueva fórmula introduciría consideraciones importantes sobre la construcción kantiana (sobre las que habremos de volver). Así para John Atwell, "el principio de la humanidad es (o se convierte en) el 'principio universal de la naturaleza' aplicado por el agente desde el punto de vista del paciente"; y Hill escribe que ambas se relacionan en la idea central de la ley universal pero la segunda la considera desde "el punto de vista de aquéllos que son tratados de acuerdo con tales máximas"⁴¹⁴.

Sin ser, en absoluto, desdeñables las razones de estos autores, hay direcciones de interpretación que me parecen más interesantes, más fructíferas, y también más fieles al propio Kant, que este camino de vuelta a la condición de universalización.

El punto de partida no puede ser sino el mismo, la referencia a "la posibilidad de convenir" o al acuerdo del sujeto en tanto *racional*, referencia que pienso que debe acompañarse estrechamente de la expresión con que Kant la alterna: que el otro u otros *puedan* contener en sí el fin

⁴¹⁴ Vid. los mismos lugares citados.

de la acción. Este contener en sí el fin de la acción quiere decir que dicho fin pueda ser suyo o, lo que es lo mismo, que el individuo de que se trate -con el que se actúa- pueda ser el sujeto de ese fin. Y subrayo el "pueda" en ambos casos, porque no se trata de que se tenga efectivamente ese fin como propio sino de la posibilidad de esto sea así: de que la máxima de acción que trate a alguien como medio lo trate, a su vez, como sujeto de voluntad libre que pueda convenir a esa máxima de interrelación. O, mejor, que se deseche el principio de acción que impide o niega esa consideración de cada uno como sujeto de los fines de sus acciones, esto es, el que niega *a priori* la posibilidad de que el fin de la acción sea el fin del sujeto en cuestión, que él haya podido proponérselo libremente como propio (que haya *podido* ser su fin).

Pienso que Christine Korsgaard ilustra adecuadamente lo que quiero decir cuando explica que "la instancia más obvia de un modo de actuar al que las personas *no pueden* asentir -porque no se les da ocasión de ello- es cuando se usa la coacción". Pues la conducta que se impone coactivamente a otro (y lo mismo ocurre con la mentira) contradice necesariamente la *posibilidad* de acuerdo con esa misma acción en tanto *coactiva o mentirosa*⁴¹⁵.

⁴¹⁵ Vid. la explicación de Korsgaard en 1986, pp.332 y 333.

Al sostener que el respeto a la condición del otro (con el que interactuamos, el destinatario de la máxima de acción) como sujeto autónomo, como sujeto del fin de la acción, es el núcleo del contenido último de la fórmula del "principio de la moral", estoy afirmando que, frente a los comentaristas mencionados más arriba, no es el principio de universalización (o la idea de "ley universal de la naturaleza") la que establece ese contenido sino que es, a la inversa, el "principio de la humanidad" el que da el significado normativo de aquél. Por eso escribe Karl Jaspers que la idea del hombre como fin en sí "es el contenido central del imperativo categórico"⁴¹⁶ y, para Agnes Heller, es "de esta norma de la que deriva realmente el imperativo categórico"⁴¹⁷. De hecho, el mismo Kant proporciona base textual a esta tesis al continuar su afirmación de la "identidad" de las dos fórmulas con las siguientes palabras:

⁴¹⁶ 1962, p.292.

⁴¹⁷ 1984, p.57. Para Fernando Montero Moliner, "el formalismo de la moral kantiana responde, en definitiva, a un valor fundamental, el que tiene la misma *humanidad como fin en sí mismo*"; y: "es en la *Fundamentación* donde puede hallarse un testimonio más rotundo de esa fundamentación de la moralidad regida por el imperativo categórico, es decir, por la universalidad de las normas, en el valor intrínseco de la *persona*" (1989, p.27). Y Jose Luis Villacañas escribe que "la ley moral es bien en sí(...) porque universaliza la consideración de toda voluntad como un fin en sí". (1987, p.195, *vid también* pp.197-199). Igualmente remiten la condición de universalidad a la idea de todos como fines en sí mismos P. A. Schilpp, 1966. pp 203 y 204, Anthony Smith p.254, o Mary Gregor ("la fórmula del fin en sí mismo muestra cómo Kant "obtiene el criterio para determinar qué máximas de acción pueden cualificarse como leyes universales gobernando las relaciones externas entre los hombres" 1963, p.39).

"Pues si en el uso de los medios para todo fin debo yo limitar mi máxima a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto, esto equivale a que el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, no debe nunca ponerse por fundamento de las acciones como simple medio, sino como suprema condición limitativa en el uso de todos los medios, esto es, siempre al mismo tiempo como fin"⁴¹⁸.

Pero la pregunta que me planteaba más arriba era por el significado y contenido del principio de la humanidad. Y, en la medida en que hasta aquí he intentado contestarla, las explicaciones han desembocado, de una u otra forma, en la consideración del individuo humano en tanto autónomo o sujeto de libertad, siendo esta consideración (la idea de la misma) la que constituye la humanidad en él y la que primordialmente cuenta como "fin en sí mismo". Por eso leemos en la *Crítica de la razón práctica*:

"Que en el orden de los fines, el hombre (y con él todo ser racional) es *fin en sí mismo*, es decir, no puede nunca ser utilizado sólo como medio por alguien (...) es cosa que sigue ahora de suyo, porque el hombre es el *sujeto de la ley moral*(...). Pues esta ley moral se funda en la autonomía de su voluntad como voluntad libre, la cual tiene que poder necesariamente estar de acuerdo al mismo tiempo, según sus leyes

⁴¹⁸ *Grundlegung*, p.97, Ak. 438.

universales, con aquéllo a lo que él debe someterse"⁴¹⁹.

La autonomía del ser racional respecto de los principios de su acción se constituye, así, en el motivo último de la segunda fórmula kantiana. Y he subrayado más arriba que esta segunda fórmula se establecía ya, en grado primordial, sobre la *relación entre individuos* (entre agente y paciente o destinatario de la acción, a cuyo punto de vista remite). La idea de autonomía es traída aquí, por lo tanto, al ámbito de las interrelaciones entre seres humanos, en las que cada uno deberá ser considerado por los otros (y, así, en los principios de esas relaciones) como sujeto de libertad y como legislador de los mismos.

"Únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es fin en sí mismo. Él es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, que es santa, gracias a la autonomía de su libertad. Precisamente por ella toda voluntad (...) está limitada por la condición del acuerdo con la autonomía del ser racional, a saber, no someterlo a ninguna intención que no sea posible según una ley que puede originarse en la voluntad del sujeto pasivo mismo; no emplear, pues, a éste nunca sólo como medio, sino al mismo tiempo también como fin"⁴²⁰.

⁴¹⁹ KPrV, p.184, Ak. V, pp.131-132.

⁴²⁰ *Ibid.*, p.127, Ak. 87.

La pregunta por el significado moral del principio de la humanidad nos conduce -y podemos adelantar por lo ya dicho que lo mismo ocurre con la fórmula de la "ley universal"-, pues, a un tercer principio o fórmula, principio que se enuncia en torno a la idea de *autonomía* en una reconsideración y ampliación del uso y perspectiva de ésta como condición (o principio de segundo orden) de los principios o pautas de interrelación y tratamiento de unos por otros, de los que "debe ser considerado como legislador universal". Esta idea es, reitera Kant, la que -"en la relación de los seres racionales entre sí"- permite "pensar al sujeto de voluntad racional como fin en sí mismo"⁴²¹. Luego (establece una vez más la *Fundamentación*):

"El sujeto de todos los fines es todo ser racional, como fin en sí mismo, según el segundo principio; de donde se sigue el tercer principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora"⁴²².

⁴²¹ *Grundlegung* p.92, Ak. p.434.

⁴²² *Ibid*, p. 87, AK. 431.

IV AUTONOMIA Y COMUNIDAD MORAL.

1. LA CONDICION DE AUTONOMIA DE LOS PRINCIPIOS MORALES.

El imperativo de tratar a los otros siempre además como fines en sí mismos lleva, pues, a un tercer principio o formulación de "la ley moral", principio que tiene como núcleo la recuperación en este punto de la idea de autonomía. José Gómez Caffarena ha escrito, con pleno acierto desde mi punto de vista, que esta tercera fórmula "síntetiza las otras dos" o "surge como síntesis de las dos primeras: como la exigencia de la universalidad, pero ya fundada en el valor absoluto y el carácter de 'fin en sí' que se reconocen los seres racionales"⁴²³. El principio que contiene establece la condición de "la voluntad de cada ser racional en tanto *voluntad legisladora universal*"⁴²⁴ como condición de la moral (de las máximas o principios morales según los que los seres humanos se relacionan entre sí), y se ha podido, por tanto, titular "principio de la *voluntad legisladora*", "principio de autonomía" (por el propio Kant)⁴²⁵, o "principio de *autodeterminación*"⁴²⁶. Su contenido se explica asimismo en la *Grundlegung* en términos de la idea de un *reino de los fines* (por lo que la "tercera

⁴²³ 1978, p.270, y 1983 p.180.

⁴²⁴ *Grundlegung*, pp. 87 y 88, Ak. 431 y 432.

⁴²⁵ *Ibid* p.90, Ak.433.

⁴²⁶ Javier Muguerza, 1991, p.23.

formulación" se puede presentar también como, o según la variante de, la *fórmula del reino de los fines*):

"La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con la legislación, por la cual es posible un reino de los fines. Mas esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es, pues, no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser la tal máxima, una ley universal y, por tanto, que la voluntad, pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora"⁴²⁷.

Hablar de la "fórmula de autonomía" o, lo que tal vez sea más conveniente, de la fórmula del principio de la moral que tiene como núcleo la idea de autonomía, exige, sin duda, ciertas precisiones. Pues he utilizado y explicado ya antes la idea de autonomía en contextos y sentidos que no parecen permitir fácilmente convertirla en formulación de la "ley moral" o "principio moral supremo". De hecho, ya he tenido ocasión de referirme a esta diversidad de significados cuya negación impide dar cuenta de unos momentos u otros de las explicaciones de Kant. Debo ahora exponer el que aquí es adecuado y defender su pertinencia y relevancia en la filosofía moral de nuestro autor.

⁴²⁷ *Grundlegung*, pp.91-92, Ak.434.

El concepto kantiano de autonomía de la voluntad ha sido en efecto presentado en este trabajo, y en primer lugar, como afirmación de la libertad de aquélla, afirmación no prohibida por la razón en su uso teórico y exigida desde su uso puro-práctico -desde cuyo punto de vista sobre nosotros mismos se afirma- que es la condición de posibilidad del *deber ser* moral y de la moral en general, como "orden" o discurso. Un segundo momento del papel del concepto de autonomía era expuesto posteriormente respecto de la definición de la moralidad de la voluntad, en base a la relación con sus fundamentos de determinación que hace de éstos fundamentos máximas o principios autónomos y, sólo en tanto que tales, principios o leyes morales. Indudablemente, el uso que en esta "tercera fórmula" se hace de una y otra acepciones de la idea de autonomía tiene mucho que ver con ambas, pero aquélla presenta aquí, a su vez, aspectos y alcances distintos a los que aparecían entonces.

Lo primero que en este punto debe, desde mi perspectiva, hacerse es afirmar este uso de la noción de autonomía en la formulación del *principio moral* que ha sido rechazado como legítimo, o como realmente contenido en la filosofía moral de Kant.

Para T. C. Williams, por ejemplo, la tercera fórmula es "un principio de orden lógicamente diferente" a las anteriores; en ella se enuncia "la presuposición de la

noción de la moralidad" en general, por lo que su condición de "principio de la moral" no debe entenderse como "principio moral o de la acción moral (en el sentido en que lo es el imperativo categórico)", sino como "condición de posibilidad de la ética" como orden⁴²⁸. La consideración exclusiva del "principio de autonomía" en tanto afirmación de una "posibilidad" del sujeto o una "capacidad" que da cabida al tipo de discurso y acción configuradoras del ámbito de la moral (o, en la fórmula utilizada por José Luis López Aranguren, de la moral como estructura⁴²⁹) se afirma tajantemente como la única posible para dicha fórmula⁴³⁰ a la que se niega cabida entre los principios morales o las formulaciones del principio moral (en cuyo contexto "no añadiría nada a la primera fórmula, siendo irrelevante para la teoría de Kant⁴³¹).

⁴²⁸ 1968, pp.29-34; también en pp.103 y 135-136.

⁴²⁹ *Ética*, 1972, pp.74 y ss. Aranguren, a su vez, afirma adeudar a Zubiri esta expresión (*ibid*, p.74).

⁴³⁰ Entre otros, pueden verse al respecto Keith Ward, 1972, p.125, u Otfried Höffe, 1986, pp.183-184.

⁴³¹ Williams, 1968, p.30. Los dos sentidos de "principio" que están ciertamente presentes en la construcción kantiana -como lo están en el lenguaje común sobre estas cuestiones- no deben, sin embargo, tomarse como coincidentes con los dos términos, *Grundsätze* y *Prinzip*, utilizados por Kant. Pues, de un lado, ésta distinción tiene un contenido distinto al de aquélla, ya que se refiere únicamente, en general, al carácter más general, "fundamental" o "no derivado", de los primeros (como el propio término indica), que serán una subespecie de los *Prinzipien* (siendo éste el término más amplio o genérico). Pero, además, y como Beck muestra convincentemente, el propio Kant ignora con frecuencia decisiva esa distinción terminológica, usando ambos términos como sinónimos (y, así, utilizando *Prinzip* en uno u otro sentido indiferentemente). Véase, por ejemplo, *KPrV* p.45, *AK*. p.27; así como Beck, 1960, pp.77 y 78 nota.

Me he referido ya a estos sentidos de "autonomía" y de "moral", y a su correlación necesaria en la filosofía kantiana como para volver de nuevo sobre ellos. Lo que debo objetar de las posiciones mencionadas es la exclusividad que reivindican de ese uso del concepto como único posible en el discurso moral de Kant, y el rechazo subsiguiente de su incorporación como contenido de un principio de deber que se une a otras formulaciones del "imperativo categórico" de la moral. Y los argumentos de aquéllas no son suficientes frente a los insistentes textos de Kant desde los que se puede explicar ese principio moral normativo (de segundo orden en el sentido ya reiterado en los epígrafes anteriores) referido a la autonomía de la voluntad en relación a sus principios de acción.

Como ya se ha anticipado, Kant llega a la tercera fórmula desde el principio de la humanidad que exigirá el tratamiento de uno mismo y de cada uno de los otros como fin de las máximas de cada uno en la relación con los demás. Y ese tratamiento se traducía a la posibilidad de acuerdo, o de contener uno mismo el fin de tales principios, es decir, en la consideración de cada individuo como sujeto de libertad en aquéllos y, así, en la posición de *legislador* de los mismos; de donde se obtiene el principio de cada voluntad como "universalmente legisladora". Así, de la legislación moral escribe Kant:

"Esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es, pues, no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser la tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora"⁴³².

O:

"El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluídas como ley universal"⁴³³.

Y la *Crítica de la razón práctica* enuncia como "Ley fundamental de la razón pura práctica" la que reza:

"Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal"⁴³⁴.

⁴³² *Grundlegung*, pp.91-92, Ak. p.434.

⁴³³ *Ibid.* p.101, Ak. 440.

⁴³⁴ *KPrV* p.50, Ak.V p.30. José Gómez Caffarena argumenta con convincentes razones textuales que es ésta tercera fórmula, y no la primera, como muchos han defendido, la que recoge tal texto de la segunda *Crítica*. (Gómez Caffarena 1978, p.270 y nota 36, y 1983, p.181 y nota 36). El valor o importancia relativa de unos u otros enunciados ha sido discutido por algunos intérpretes. Así Paton (1971, p.180) prefiere la primera de las formulaciones citadas, en tanto que Robert Paul Wolff sostiene que es la segunda la que contiene la expresión canónica del principio (deteniéndose en los problemas de matiz planteados en su

La inclusión en esta fórmula de la cláusula de universalidad de la legislación de la voluntad llama inmediatamente la atención del que lee tales enunciados, hasta el punto de que algunos se han visto llevados a concluir que, en tanto que criterio de máximas o principios morales, "esas formulaciones no contienen nada más" que lo ya dicho por Kant en "la primera fórmula de la ley moral"⁴³⁵; es decir, que el contenido normativo de esta "tercera fórmula" está ya dado en el principio de universalización⁴³⁶.

Si tales aseveraciones se refieren al principio de universalización tal y como éste se interpreta -como principio autosuficiente, centrado en los textos sobre "universalización en la naturaleza"- por los autores vistos en las páginas correspondientes, mi opinión sobre las mismas es claramente negativa (otra cosa sería que la primera fórmula hubiera sido, a su vez, "reinterpretada" previamente desde las fórmulas ulteriores y a la vista de la coincidencia entre unas y otras, sostenida por el mismo Kant). Y es que aquella interpretación ignora o subestima

traducción y exponiendo sus reservas hacia la misma -cifr 1973, p.177 y nota 38). Estos dos comentaristas advierten, además, de ocasiones ulteriores en que el mismo principio es dictado (como *Grundlegung* p.87, Ak.431 y *KPrV* p.50, Ak.30). Sobre la relación entre estos enunciados puede verse, además, John Atwell (1986, pp.145-146).

⁴³⁵ John Atwell, 1986, p.144-146. En el mismo sentido se citó más arriba a Williams, 1968, p.30.

⁴³⁶ Así Marcus Singer, 1983, pp.567, 568 y 575. El mismo Paton apunta, más prudentemente, que "a primera vista la nueva fórmula parece no añadir nada a la primera" (1971, p.180).

el componente fundamental de la teoría del "principio supremo de la moral" que configura la tercera fórmula: la exigencia de que los principios a los que los individuos humanos someten sus interacciones sean -como condición de su carácter moral- principios autolegisados. En la idea de un *reino de los fines* se expresan los rasgos esenciales de aquel principio.

2. EL "REINO DE LOS FINES" Y EL FUNDAMENTO DE LA ETICA KANTIANA.

La idea de un "reino de los fines" (*Reich der Zwecke*) es, en su exposición esencial, la de "una comunidad moral de agentes racionales cada uno de los cuales se halla sometido a, y es, a la vez, legislador de, las leyes de la comunidad"⁴³⁷. De esa construcción, presentada por Kant en su explicación de la "tercera fórmula" del principio de la moral⁴³⁸, voy a recoger aquí sólo los aspectos imprescindibles para el argumento que vengo desarrollando (dejaré así de lado, o para otro momento, muchas de las otras sugerencias y problemas que contiene)⁴³⁹.

El primer e importantísimo elemento de esa propuesta que debe ser subrayado es el modo en que en ella se pone en primer término de la construcción moral la idea de *comunidad* (y con ella las de pluralidad e interrelación) de

⁴³⁷ Robert Paul Wolff, 1973, p.182.

⁴³⁸ Y es el modo de tratarla que me parece más interesante, aunque no creo que las consecuencias sean diferentes si se trata como una fórmula o variante más del principio moral enunciado en "el imperativo categórico" (así aparece, por ejemplo, en Paton, Wolff o Atwell).

⁴³⁹ Para comentarios más completos pueden verse, por ejemplo, H.J. Paton (1971, pp.185-194; Th.Hill, 1972, pp.307-315; R.P.Wolff, 1973, pp.181-186; B.Aune, 1979, pp.104-111; J.Atwell, 1986, pp.152-160; Javier Muguerza, 1988, pp.97-106. Entre las cuestiones sobre las que volveré más adelante está la de la relación de la idea del reino de los fines con la teoría de la justicia y la teoría de la virtud como divisiones o "subsistemas" de la filosofía moral de Kant (y así la de la posible comprensión de aquél, respectivamente, como un "reino de la justicia" y un "reino de la virtud" -*cifr.* Atwell, *loc.cit.*-, comprensión que se ha cercenado frecuentemente respecto de la primera de ambas facetas).

los sujetos morales. El punto de partida es aquí, en efecto, la unión "de distintos seres racionales por leyes comunes"⁴⁴⁰; el *ideal* propuesto por Kant es el de un "mundo" de "leyes que se proponen referir [los seres racionales] unos a otros como fines y medios"⁴⁴¹, ésto es, la de cada uno de los seres humanos -y otros "seres racionales" cualesquiera en tanto pertenecientes a un conjunto de iguales, de miembros, como él, de un mismo reino o ámbito moral.

Este punto de partida confirma decisivamente -en la línea ya apuntada desde el "principio de la humanidad"- lo insatisfactorio (y ya desde la misma *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) de aquéllas versiones del principio kantiano que descansaban en una reconducción de la fórmula de la ley universal a planteamientos referidos a lo que uno mismo puede querer como universal, a la luz de ciertos hechos o de sus propios intereses o deseos. Esa interpretación en la que los otros son simplemente los hipotéticos y uniformes actores, sin cara, individualidad ni conciencia propia, de mi máxima convertida en "ley natural", aparece como definitivamente inadecuada⁴⁴² a la

⁴⁴⁰ *Grundlegung*, p.90, Ak. 433.

⁴⁴¹ *Ibid*, p.91, Ak. 433.

⁴⁴² Esta es una razón importante -como lo es la de la menor susceptibilidad de esta formulación para determinar un criterio preciso de delimitación de acciones morales- para explicar el hecho de que la concepción del reino de los fines haya sido en gran medida postergada o directamente ignorada por un buen número de los intérpretes contemporáneos de Kant. A este hecho se ha referido Thomas Hill al escribir que "los filósofos de la escuela analítica británica y americana han prestado mucha atención a las

luz de la idea (que el propio Kant considera "la más comprensiva") de una comunidad de todos los seres racionales que se consideran mutuamente fines en sí mismos, y que encuentra su fundamento básico como exigencia moral (su "necesidad práctica") en la misma "relación de los seres racionales entre sí"⁴⁴³. Por eso ha podido escribir Gómez Caffarena que en ésta idea se culmina el paso del "yo" al "nosotros" de la filosofía kantiana⁴⁴⁴.

En segundo lugar, el "ideal" del reino de los fines insiste en el núcleo de la fórmula de autonomía, o autodeterminación, al destacar la condición de legislador de cada individuo de los principios morales sobre su propia conducta y sobre la interdependencia entre aquélla condición y la vinculación a esas leyes.

"Un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro de él cuando forma en él como legislador universal, pero también como sujeto a esas leyes"⁴⁴⁵.

formulaciones del imperativo categórico que se refieren a la ley universal y a las leyes de la naturaleza. (...) Un interés educado se da, a menudo, al precepto kantiano de tratar a la humanidad como un fin en sí, pero muy poco, desafortunadamente, se ha dedicado al imperativo de contemplarse uno mismo como miembro legislador de un posible reino de fines" (1973, p.307).

⁴⁴³ *Grundlegung*, p.92, Ak.434.

⁴⁴⁴ José Gómez Caffarena, 1966. Asimismo Javier Muguerza, 1988, p.101.

⁴⁴⁵ *Grundlegung*, p.91, Ak. p.433.

El carácter casi expreso de la huella de Rousseau que se viene haciendo presente en el principio de autodeterminación cobra caracteres especialmente vívidos en esta condición dual de los miembros de la comunidad moral, que parece a punto de parafrasear la doble cualidad de "ciudadanos" y "súbditos" que "la participación en la autoridad soberana" y la "sujeción a las leyes del Estado" da a los miembros de la comunidad política su condición de participantes en el *contrato social* del ginebrino⁴⁴⁶.

Si la primera fórmula del imperativo categórico destaca, sobre todo, la vinculación de la voluntad libre por la idea de la ley moral (la restricción de las máximas por la universalidad de ésta), y el principio de autonomía se ocupa ante todo de exigir que aquélla ley sólo puede ser dada por la propia voluntad racional, la concepción del reino de los fines insiste, de nuevo, en una y otra cara de la relación de aquéllos principios con la voluntad⁴⁴⁷. De hecho, la misma *Fundamentación* afirma esa raíz cuando enuncia:

"El concepto de todo ser racional, que debe considerarse, por las máximas todas de su voluntad,

⁴⁴⁶ Destacando esa huella pueden verse, entre otros, L.W.Beck, 1965, pp.224 y 225; R.P.Wolff, 1973, pp. 182 y 183; A.Levine, 1976, pp.199-200. En tanto la construcción de Rousseau se sitúa en un terreno bien distinto a aquél en que ahora estamos y en que Kant plantea su "reino de fines" (distancia que subraya Javier Muguerza 1988, p.97), me ocuparé de esa relación en un capítulo posterior de este trabajo.

⁴⁴⁷ Recuérdese *Grundlegung* pp.91-92, Ak.434, citado *supra*.

como universalmente legislador, para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto relacionado con él y muy fructífero, el concepto de un *reino de los fines*⁴⁴⁸.

Ahora bien, la correlación entre esas dos facetas se inclina ahora predominantemente en un sentido: la cualidad de legislador del que es miembro del reino de los fines vé incrementado su peso relativo en el tenor del discurso kantiano, al hacerse condición previa y necesaria de la que depende la vinculación a la ley común: "sólo por eso", porque se es legislador -insiste Kant- se está sometido a las leyes.

A la misma condición de autonomía como condición de cualquier vinculación moral a principios, se refiere la afirmación de *dignidad* expuesta precisamente en el contexto de explicación de la idea que ahora me ocupa: se trata de "la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquélla que él se da a sí mismo"⁴⁴⁹. Y, reitera Kant poco más adelante:

"La dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legislador universal, aún cuando

⁴⁴⁸ *Ibid* p. 90, Ak. 433.

⁴⁴⁹ *Grundlegung*, p.90, Ak. 433.

con la condición de estar al mismo tiempo sometido justamente a esa legislación"⁴⁵⁰.

El tercero de los componentes en que he buscado esquematizar esta explicación de la concepción de un reino de los fines se refiere a éste último término, el de "fines", como contenido de ese mundo moral o comunidad al que el mismo término da título. Desde mi interés en esta exposición por el significado *fundamental* del principio supremo de la moral, también este punto es de indudable relevancia; pues lo que constituye aquél contenido, lo que son los *fines* constituyendo un "reino" o sistema de los mismos, son, ante todo, los seres humanos en tanto en su condición de sujetos de libertad -que sólo actúan por fines que ellos mismos adoptan como tales en sus decisiones o determinación por máximas- son, para ellos mismos y para todos los demás, *fines en sí mismos*.

"Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes.(...) Si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse)"⁴⁵¹.

⁴⁵⁰ *Ibid*, p.101, Ak. p.440.

⁴⁵¹ *Ibid*. p. 90, Ak p. 433.

Se trata, entonces, y estoy lejos de querer ser exhaustivo en esta exposición, de poner en el centro de la concepción de un mundo según el principio moral, la noción de los seres humanos como fines en sí⁴⁵² y de la pluralidad infinita de los fines que cada uno en tanto sujeto de libertad puede proponerse (y por ésta misma razón de ser fines de sujetos de voluntad libre). En términos de Robert Paul Wolff, lo que Kant está manejando es "la idea de la comunidad ideal en que cada persona trata a los otros como fines respetando sus fines particulares a la vez que busca los suyos propios"⁴⁵³.

Lo que queda expresamente fuera de esa construcción -recuérdese, condición fundadora de los principios morales- es lo siguiente: por una parte "el contenido de los fines privados", esto es, cualquier referencia a los objetos mismos de la facultad de desear que cada individuo convierta en fines (y ello independientemente de su índole, cantidad, o del posible acuerdo que en torno a ellos se dé en tanto que *bienes*, es decir, en tanto que "deseables" o componentes de la felicidad)⁴⁵⁴; de otro lado, se descartan asimismo, en este punto, las "diferencias personales" entre "seres racionales"; lo cual significa que sólo lo que es común a los hombres queda como fundamento de

⁴⁵² Véase Thomas Hill, 1972, p.310.

⁴⁵³ 1973, p.186 nota 42.

⁴⁵⁴ Sobre esa exclusión volveré en el capítulo siguiente. *Cifr.*, al respecto, Paton, 1971 p.187; y Hill, 1972, p.310.

aquella idea. La *humanidad* en cada individuo, la capacidad de proponerse fines y actuar según sus propias máximas como sujeto de libre voluntad, es la única base de construcción del principio de la moral según la idea del reino de los fines.

La tercera fórmula (o fórmulas, si se prefiere seguir conservando la distinción entre condición de autodeterminación e idea del reino de los fines) del "principio supremo de la moral", expone el papel decisivo que la condición de autonomía ocupa en la construcción de este último. En ella, la autonomía de la voluntad en relación a los principios por los que se determina -que era condición, estrictamente *metaética*, de la constitución de esa voluntad como voluntad moral y de la consiguiente índole moral de tales principios en tanto sus fundamentos de determinación- se convierte en *principio moral* que exige configurar las propias acciones y las relaciones con cada uno de los otros individuos según esa condición de la autonomía (o autodeterminación) de cada uno. Puesto que aquél principio se refiere a las máximas o principios de éstas acciones e interrelaciones, se tratará de un principio moral de segundo orden más que de un principio inmediato de acciones⁴⁵⁵.

⁴⁵⁵ Véase *KPrV* p.54, *Ak.* 33 (o, también, pp.59 y 63, *Ak.* 36 y 39). No voy a volver aquí sobre la diversidad de los tratamientos que, a este respecto, recibe el principio de autonomía en los textos kantianos -algunos más satisfactorios que otros- y que ha sido suficientemente expuesta más arriba y en epígrafes anteriores.

Y bien, ese principio moral de segundo orden -que exige a la voluntad "limitar" sus principios "por la condición del acuerdo con la autonomía del ser racional", al que no debe "someter a" ninguna intención que no sea posible según una ley que puede originarse en la voluntad del mismo sujeto pasivo"- es "el principio supremo de la moral", es decir, en la tan conocida e imprecisa expresión de Kant, el "imperativo categórico". Este principio se expone, como ya sabemos, en varias formulaciones que indican o resaltan diferentes momentos o aspectos del mismo.

No parece, por ello, convincente -como ya he venido argumentando- reducir esa construcción fundamental de la moral a un principio de universalizabilidad de máximas entendido como principio de significado autosuficiente o independiente de los elementos y consideraciones esenciales presentados por las otras fórmulas. Por el contrario, la condición de universalidad debe comprenderse o leerse desde la idea de la humanidad de cada individuo como fin en sí misma, es decir, a la luz de la consideración de cada ser humano como sujeto de libertad o de voluntad autónoma respecto de sus principios de acción -y así de los principios o leyes que se pretenden universalmente válidos. Esta universalidad de los principios morales es, por tanto, validez para individuos autónomos, esto es, autolegisladores de los mismos según la idea del "reino de los fines".

La exigencia de autolegislación por cada individuo de los principios que lo vinculan o de la consideración de cada uno como autónomo en relación a sus principios -y a los principios de su interrelación con otros- es la condición que -como condición del carácter *moral* de los mismos- establece el *principio de la moral kantiana* que se expone en la *Fundamentación y la Crítica de la razón práctica* como fundamento de toda su filosofía moral.

La interpretación que he presentado de la teoría del "Imperativo Categórico", de los significados de sus distintas formulaciones y de las relaciones entre ellas, contiene, al mismo tiempo, una exposición de lo que es, desde mi punto de vista, lo más relevante en la filosofía de Kant acerca del fundamento de la validez objetiva de los principios que en esa filosofía han de ser considerados principios morales, ésto es, de su validez como exigencias categóricas para todos los individuos.

A estos efectos, la exigencia de considerarnos, tanto a nosotros mismos como a todos los otros individuos, como fines en sí mismos en tanto sujetos de libertad -que se formula en la idea de un reino de los fines-, supone un indudable paso adelante respecto de otras posibilidades vislumbradas anteriormente y presentadas como respuesta a dicha cuestión de la vinculatoriedad de los principios morales, tanto por el propio Kant como por un buen número de comentaristas de su obra.

Pues, ni el concepto del "Imperativo Categórico" -y la fórmula de la ley moral que de él se obtiene-, cuya posible relación analítica con la idea de la voluntad libre del hombre como ley de la misma y, así con la noción de bien moral el propio Kant consideró implausible (como fundamento de aquél, que sería, por el contrario, un principio "sintético a priori"⁴⁵⁶), ni la capacidad autolegisladora -principio de autonomía- de la propia voluntad, que constituye precisamente el "tercer término" buscado por Kant para la relación de los dos mencionados en un principio sintético, constituyen condiciones o razones suficientes para la justificación buscada.

A esta segunda posibilidad citada, la que recurre al principio de autonomía de la voluntad, alegando que en ella se encuentra la verdadera razón que nos vincula a los principios morales en tanto que en ellos es la propia voluntad la que se obliga a sí misma mediante su sola autolegislación⁴⁵⁷, se ha referido con especial interés Robert Paul Wolff en su estudio de la *Fundamentación* en el

⁴⁵⁶ Cfr., entre otros lugares, *Grundlegung* p.192, Ak. IV p. 447. A este mismo punto se refiere Ernst Tugendhat cuando sitúa a nuestro autor al margen de los intentos de utilizar el análisis semántico como base suficiente de la justificación normativa: "Kant ha considerado justamente que, a partir de una mera explicación de ésta [la palabra "bueno" en sentido moral] o de cualquier otra palabra (y puede decirse que toda la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* no es otra cosa que esta explicación) no puede seguirse que debemos querer realmente las normas supeditadas a este principio" (1988, p.100).

⁴⁵⁷ Recuérdese que según esa condición de autonomía la voluntad se considera "como legislándose a sí misma y por eso mismo, y sólo por eso [se halla] sometida a la ley (de la que puede considerarse autora)". *Grundlegung*, p.88, Ak. 431, citado supra.

que el concepto de autonomía ocupa un lugar preeminente. El punto que aquí me interesa es el paso desde la consideración del principio de autonomía como condición *necesaria* de la vinculación moral de la voluntad a su consideración como condición suficiente de la misma:

"Si un ser humano no es el autor de la ley universal que obedece, nos dice Kant, no puede entonces estar ligado a ella categóricamente. Hasta aquí bien. Pero quiere también sostener que si un ser humano es el autor de la ley universal que obedece, entonces está obligado por ella categóricamente (...). Pero si preguntamos por qué ser autolegislator constituye el fundamento de la obligación incondicional a la ley que uno ha legislado, Kant no nos da una respuesta"⁴⁵⁸.

La objeción de Wolff es irreprochable, y el propio Kant no tardará en dejar de lado tan precipitada conclusión (basada en un claro *non sequitur*) para seguir indagando en el porqué de la validez objetiva de la ley moral como principio vinculante para cualquier voluntad libre.

Es en este punto en el que la fórmula del "reino de todos los fines" -que he considerado como la más completa exposición del "principio de la moral"- contiene, si no una

⁴⁵⁸ 1973, pp. 180 y 181 (la traducción es mía). Para una exposición crítica de la capacidad fundamentadora del principio kantiano de autonomía, puede verse también Rüdiger Bittner, 1988, pp.118 y ss.

respuesta acabada e inapelable al cuestionamiento de la obligación moral, sí lo mejor y lo más importante de la aportación kantiana a esa cuestión de "fundamentos".

Pues en esta idea de un "todo" o "comunidad moral", a la consideración de uno mismo como fin objetivo en tanto sujeto de libertad -y, así autolegislador de las leyes de la propia conducta-, se une decisivamente destacándose en primer plano, la idea de interrelación con todos los demás individuos según principios que otorgan a cada uno aquella misma consideración. Esta idea, como señalé más arriba, se encontraba ya en la misma "fórmula de la humanidad" en la que, recuérdese, el mismo Kant sostenía que la consideración de cada individuo como "fin en sí", o "fin objetivo", es la condición necesaria y última de que haya "un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana".

La idea del "reino de los fines" acaba, como he repetido, de poner en primer plano la necesidad primordial de rehacer el principio fundamental de la moral, según el cual sólo soy sujeto de la misma en tanto legislo yo mismo los principios a los que me someto, completándolo con la exigencia de concebirme en interrelación con otros sujetos morales que son, a su vez, por tanto, sujetos legisladores de las leyes de su propia voluntad y, así, y tanto como yo mismo, sujetos de los principios de aquella mutua relación

(siendo en esa medida, cada uno para sí mismo y para los demás, *fin*es en sí mismos).

Esa es, estoy convencido, la idea central de la ética kantiana: la de "comunidad moral" constituída por sujetos de libertad. Ella da sentido y razón de ser a toda la construcción del imperativo categórico -y su elemento primordial de vinculación por razones "no interesadas", o no dependientes de los fines del arbitrio empírico- constituyendo el punto focal al que apunta la misma noción de deber ser que constituye el "dato" primario de aquélla construcción. A la misma se apunta en la expresión más filosóficamente elaborada -y de tenor típicamente "kantiano"- de la idea de una realidad conforme al deber ser, es decir, la de un mundo, "que sólo por nuestra voluntad sería posible", conforme "a leyes prácticas" o "una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica"⁴⁵⁹.

Pero también, en lo que podríamos llamar "el otro extremo" de la exposición de la filosofía moral de Kant (el de la narración "conjetural" sobre el surgimiento de la razón en la especie humana) la disposición *moral*, unida a la conciencia de la propia dignidad como hombre -al "comprender, no más que barruntándolo", su condición de *fin* de la naturaleza- aparece primordial y decisivamente unida a la configuración intersubjetiva de esa convicción. Pues

⁴⁵⁹ KPrV p.68 y 69, Ak.V pp.43 y 44 (subrayado en el original).

aquella comprensión "implica" un nuevo modo de dirigirse a todo "*hombre*, como copartícipe igual en los dones de la naturaleza", lo que anticipa "las limitaciones a que la razón habría de someter en lo futuro a la voluntad en consideración a los demás hombres".

"Y así el hombre *entra a participar en la igualdad de todos los seres racionales*; igualdad por lo que se refiere a *ser un fin* y a la estimación por los demás como tal y a no poder ser utilizado como mero medio para los fines de otros. Aquí (...) reside el fundamento de la ilimitada igualdad de los seres humanos (...)"⁴⁶⁰.

En la exigencia de reconocimiento mutuo como sujetos de libertad o "como seres racionales", simultánea a la autoconciencia de uno mismo como tal, se encuentra el núcleo fundamental de la ética kantiana del que la ley moral es la formulación normativa. En ese núcleo se encontrará decisivamente la razón de ser de los rasgos más destacados de aquélla (lo que, provisionalmente, podemos anticipar como su configuración "deontológica" o "formal"), y desde el mismo cabe significativamente preludiar la importancia primaria que en la misma tendrá la "teoría de la justicia".

⁴⁶⁰ "Comienzo presunto de la historia humana", edic. cit. pp.75 y 76, Ak. VIII p.114 (subrayados del original).

Pienso que en esta traslación intersubjetiva del fundamento de los principios morales se ha ganado bastante en relación con el argumento de autonomía, entendida como vinculación exclusiva de uno mismo a la propia legislación⁴⁶¹. Trayendo aquí los términos de José Gómez Caffarena, de cuya aportación estas páginas son radicalmente deudoras, "el avance dado es decisivo". Recordando hasta qué punto ésto significa, además, un paso de alcance indudable en el reconocimiento de la profundidad del ascendiente rousseanniano en Kant, escribe Caffarena:

"Se ha reconocido que lo moral, en su contraste con el régimen de 'fines subjetivos' (referidos al único absoluto que sería el sujeto propio) no se produce al margen del sistema de fines, sino por reconocer fines de igual dignidad en todos los demás sujetos racionales"⁴⁶².

⁴⁶¹ La doble posibilidad a que hacen referencia, respectivamente, la idea "reflexiva" de autolegislación y la "reciprocidad" del reconocimiento intersubjetivo, es destacada por George Schrader en términos inicialmente adecuados (1963, p.67 y 73-74). Lo que he mantenido en estas páginas se opone, sin embargo, a la visión, demasiado unilateral desde mi punto de vista, del fundamento de la ética kantiana que mantiene este autor (casi únicamente centrada en la forma "reflexiva" -estos términos son suyos- de la relación de la voluntad con el fundamento del deber, y relacionando inadecuadamente "reciprocidad" y heteronomía, hasta el punto de afirmar que el deber hacia otros tiene, en general, "una base más heterónoma que autónoma) (*ibid*, pp.72, 74 y 75).

⁴⁶² José Gómez Caffarena, 1983, p.180. En torno a la misma tesis sobre el componente primordialmente intersubjetivo del significado fundamental de la "ley moral" y la indudable huella de Rousseau en ese núcleo de la ética kantiana (como una "interiorización y esencialización de la *volonté générale del Contrato Social*"), remite Caffarena a un texto del Kant de 1776 que me parece interesante traer aquí: "Cuando relacionamos las cosas externas con nuestras necesidades, no podemos hacerlo sin sentirnos a la vez atados y limitados por una cierta sensación que nos lleva a reconocer que dentro de nosotros existe, por así decirlo, una voluntad ajena que actúa y se impone a nuestro

3. LA CONCEPCION DEL "HECHO DE LA RAZON".

En lo expuesto hasta aquí están las verdaderas razones últimas, y de verdadero contenido, de la ética kantiana (o, si se quiere, las valoraciones últimas desde las que se construye el discurso moral); en ese principio se encuentra la condición y el fundamento "positivo" de toda vinculación moral o por principios morales.

Pero, como ya se habrá anticipado, hay un sentido de la pregunta por el fundamento de los principios morales desde el que cabe decir que lo dicho no es aún suficiente, ésto es, que aún no se ha demostrado completamente la validez objetiva de tales principios. Esta "incompletitud" se hace presente cuando alguien -y no necesariamente el "escéptico malévolo" que algunos parecen pintar, sino un "filósofo bien intencionado" como el propio Kant- pregunta por qué razón debe sentirse vinculado por aquéllos principios e ideas que hemos reconocido como fundamentadores en última instancia; es decir, y como es bien sabido, cuando pasamos de plantearnos la cuestión de

propio deseo como la condición de un asentimiento exterior. Una fuerza oculta nos obliga a orientar nuestro propósito hacia otro centro de interés, o de acuerdo a un arbitrio ajeno (...); el punto en el que coinciden las líneas directrices de nuestros impulsos no está, pues, sólo en nosotros, sino que existen fuerzas que nos mueven conforme al interés de otros. De ahí surgen las tendencias morales que muchas veces nos arrastran en contra de nuestro propio interés, la fuerte ley del deber (*Schuldigkeit*) o la más débil de la bondad (*Gütigkeit*)(...). Por ello, en los móviles más secretos nos vemos dependientes de la regla de la voluntad general, de la que surge en el mundo de todas las naturalezas pensantes una *unidad moral* y una organización sistemática según leyes puramente espirituales". (*Sueños de un visionario*, pp. 51 y 52, Ak. II pp.334-335).

fundamentos últimos de los juicios o principios morales en una concepción de la moral, a plantearnos la pregunta por el fundamento de esos principios fundadores en última instancia, esto es, por la justificación de la moral en tal concepción de la misma. La pregunta ante la que nos encontramos es: ¿De donde se derivarían principios que presentan a toda voluntad exigencias categóricas cualesquiera?.

En los epígrafes desarrollados anteriormente se ha tratado, recuérdese -y tanto en la afirmación de la libertad de la voluntad, como en la construcción de la ley moral a través de sus varias formulaciones hasta culminar en el principio del reino de los fines o de "comunidad moral"- acerca de cómo Kant desarrolla su concepción argumentando lo que está necesariamente implícito en la conciencia del deber moral -es decir, en el juicio moral o de deber ser categórico-. El mismo Kant se refiere repetidamente al carácter *expositivo* o *analítico*⁴⁶³ de sus desarrollos argumentales, distinguiendo éstos de la respuesta a la cuestión por el *fundamento* de validez de su principio, es decir, no de la "explicación" del mismo sino de su "asentamiento"⁴⁶⁴: después de mostrar "que si el deber es un concepto que debe contener significación(...) no puede expresarse más que en imperativos categóricos", y de "tener expuesto" el contenido del imperativo categórico

⁴⁶³ *Grundlegung*, p.108, Ak. p.445, y *KPrV* p.72, Ak. V p.46.

⁴⁶⁴ *Grundlegung* p.70, Ak. 420.

(...) no hemos llegado aún al punto de demostrar a *priori* que tal imperativo realmente existe, que hay una ley práctica que manda por sí, absolutamente(...)"⁴⁶⁵.

Así, en el último capítulo de la obra que precisamente lleva el título de *Fundamentación*, reconoce Kant que, aunque se "ha ganado algo muy importante por haber determinado al menos el principio legítimo", sin embargo:

"Por lo que toca a su validez y a la necesidad práctica de someterse a él, no habríamos adelantado un paso; pues no podríamos dar respuesta satisfactoria a quien nos preguntase por qué la validez universal de nuestra máxima, considerada como ley, tiene que ser la condición limitativa de nuestras acciones y en qué fundamos el valor que atribuimos a tal modo de obrar(...)"⁴⁶⁶.

A partir del contenido de ese texto podemos anticipar lo que haya de ser en la filosofía kantiana de la cuestión en él planteada: no es cierto que "no se haya adelantado nada" si ese adelanto se entiende en un sentido "negativo" o crítico, de eliminación de falsas vías o falsos

⁴⁶⁵ *Ibid* p.78, Ak. 425. Y, tras acudir a las nociones del "hombre como fin en sí mismo" (como valor absoluto) y de autonomía de la voluntad, que ya conocemos, continúa preguntándose "pero ¿porqué debo someterme a tal principio, y aún como ser racional en general, y conmigo todos los demás seres dotados de razón?" *Ibid.* p.115, Ak. 449.

⁴⁶⁶ *Ibid.* p.116, Ak. p.449.

candidatos a ocupar el lugar vacío de "fundamento final completo"; sí es cierto, en cambio, que el progreso no se ha producido en sentido positivo, pero es que ya no va a producirse -porque no puede hacerse desde el propio pensamiento de Kant-. Una y otra consideraciones se plasman en la expresión kantiana del *hecho de la razón* (*Faktum der Vernunft*).

Kant ha llegado ya, tanto en la *Fundamentación* como en la segunda *Crítica*, y con todas sus fuerzas argumentativas, a la conclusión de que la validez práctico-objetiva del "principio de la moralidad" no puede ser derivada de ninguna premisa ulterior. La ley de la razón práctica no puede "deducirse trascendentalmente" a partir de la intuición sensible -y el propio Kant reafirma en los lugares adecuados este punto esencial de su doctrina, pese a ciertos equívocos en sus expresiones⁴⁶⁷-. Y, si la posibilidad de afirmación de la ley moral no nos es dada en la experiencia⁴⁶⁸, ni puede provenir de nuestro

⁴⁶⁷ Me refiero a la fórmula "Deducción de los principios de la razón pura práctica" que encabeza un epígrafe de la segunda *Crítica*. Pese a que el propio Kant insiste enfática y reiteradamente (y en las propias páginas que siguen a ese título) en que "una marcha semejante [a la deducción o justificación de la validez de los principios sintéticos a priori de la razón teórica] no puede adoptarse en la deducción de la ley moral", y en que el "recurso" de la razón teórica "nos está vedado aquí, en consideración de la facultad pura práctica de la razón" (*KPrV* pp.72 y 73, *Ak.* pp. 46 y 47), no ha dejado de haber ilustres escritores que han reinterpretado su obra acudiendo a tal posibilidad o, por el contrario, echándola en falta. Este sentido parecen tener algunas de las observaciones de Rüdiger Bittner a dichos planteamientos (Bittner, 1988, pp.115-116).

⁴⁶⁸ *Grundlegung* p.70, *Ak.* p.420.

conocimiento de la naturaleza humana o de sus propiedades⁴⁶⁹, aún menos cabría buscar, desde el núcleo del pensamiento de Kant y de su concepción de la razón práctica, apoyo para su justificación en conceptos trascendentes o intuiciones intelectuales⁴⁷⁰; por lo que cabe decir con Kant que la filosofía se encuentra aquí en un planteamiento difícil ("desgraciado"), "que debe ser firme, sin que, sin embargo se apoye en nada ni penda de nada en el cielo ni sobre la tierra"⁴⁷¹.

En fin, y en cuanto a la posibilidad que Kant ha planteado siempre en última instancia, la afirmación de la libertad de la voluntad, ha quedado también sentado que - pese a nuevos y poco convincentes intentos de nuestro autor⁴⁷²- no puede servir para lo que ahora se busca; ya que es precisamente la libertad la que debe necesariamente "explicarse" por la ley moral, y ésta la que "se nos ofrece primeramente" como *ratio cognoscendi* de aquélla⁴⁷³.

⁴⁶⁹ *Ibid* p.78, Ak. p.425.

⁴⁷⁰ *Ibid* p.136, Ak. p.462.

⁴⁷¹ *Grundlegung* p.79, Ak. 425.

⁴⁷² En la "Deducción" de la segunda *Crítica*, en que precisamente la cualidad del principio moral de permitirnos afirmar la "facultad impenetrable de la libertad", se considera "una especie de título de crédito de la ley moral" al ser ésta "un principio de la deducción" de aquélla facultad que la razón necesita incluso en su uso especulativo (*KPrV*, pp.74-77, Ak pp. 47-50). Sobre esta nueva vía de argumentación de la *KPrV*, vease Beck, 1960, pp. 170-175.

⁴⁷³ *Grundlegung*. pp.11-115, Ak. 448-449, y *KPrV* pp.4, 49 y 52, Ak. pp.12, 29-30 y 31.

Es en este punto del pensamiento de Kant -y en el tránsito de la *Fundamentación* a la *Crítica de la razón práctica*- en el que nuestro autor enuncia su concepción del *Faktum der Vernunft* que, desde su misma índole y tenor, viene a suponer una transformación -inevitable, desde mi punto de vista, equivocada y lamentable para muchos críticos- en la cuestión que se plantea. Pues en aquella concepción ya no se pregunta por el porqué de la obediencia, por la razón o interés que pueda ser aducido para argumentar la vinculación a la ley moral (tras concluir en 1785 que no cabe hablar de tal interés para un imperativo categórico y, así, que no se puede responder a "porqué la ley moral obliga"⁴⁷⁴), siendo éste el límite supremo de toda investigación moral"⁴⁷⁵. La nueva formulación deja de presentar la cuestión en esos términos para presentar la afirmación de la realidad del principio moral:

"Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón (*Faktum der Vernunft*), porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón (...) sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética a priori(...). Sin embargo, para considerar esa ley como *dada* sin caer en falsa interpretación, hay que notar bien que ella no es un hecho empírico, sino el único

⁴⁷⁴ *Grundlegung* pp 115 y 117, AK u449 y 450.

⁴⁷⁵ *Ibid*, p. 136, AK 462.

hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora (*sic volo, sic jubeo*)"⁴⁷⁶.

"La ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros, *a priori*, tenemos conciencia, y que es cierto apodícticamente, aún suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente. Así, pues, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada (...); sin embargo, se mantiene firme sobre sí misma"⁴⁷⁷.

¿Cuál es el contenido de eso que Kant denomina "algo así como un hecho" o "hecho, por así decirlo", que no lo es indudablemente en el sentido usual del término, y que es, además, el único hecho de la razón?⁴⁷⁸. Tras examinar todas las formulaciones de la expresión kantiana, Lewis Beck señala que las posibilidades que enuncian pueden reducirse a dos: "la conciencia de la ley moral" y la "ley moral" misma -con la que cabe identificar la autonomía de la voluntad a la que Kant sitúa asimismo en ese lugar⁴⁷⁹-.

⁴⁷⁶ KPrV pp 51-52, AK p. 31.

⁴⁷⁷ *Ibid* p. 73, AK pp. 47.

⁴⁷⁸ *Ibid*, pp. 84, 149 y 52 (citada), AK pp. 55, 104 y 31.

⁴⁷⁹ "Manifiesta esta analítica que la razón pura puede ser práctica, es decir, puede determinar por sí misma la voluntad independientemente de todo lo empírico -y ésto lo manifiesta por un hecho, en el cual la razón pura se muestra a nosotros realmente práctica; es, a saber, la autonomía en el principio de

Ahora bien, los problemas de incongruencia interna que mantener esa distinción añade a las ya de por sí grandes dificultades del planteamiento kantiano, se eliminan al mostrar que la separación entre ambos términos no representa las premisas de Kant⁴⁸⁰. Pues ese único hecho, que es en primer lugar y sobre todo el hecho de la razón - la propia razón como hecho- antes que el hecho para la razón⁴⁸¹, no puede ser otra cosa que la conciencia de la ley moral, es decir, de la vinculación por un imperativo categórico con el que comparamos nuestras máximas de conducta y que, como "autoconciencia de una razón pura práctica, Kant identifica con la ley moral misma⁴⁸².

Y no es aquí pertinente plantear la posibilidad del error o equivocación de la conciencia sobre el contenido del principio moral -que incidiría en el planteamiento presentado, al distanciar la conciencia de la ley moral respecto de la ley moral misma- pues, de lo que aquí se trata, no es de determinación de contenidos o de criterios de acciones, sino de la conciencia del principio categórico - no dependiente de los fines de las inclinaciones- con cuya forma pensamos el acuerdo de nuestras máximas subjetivas cuando pensamos enunciados de deber ser, cuando

la moralidad, por donde ella determina la voluntad al acto-". *Ibid* p. 66, AK p. 42).

⁴⁸⁰ Beck, 1960, pp. 167 y 168.

⁴⁸¹ Y "sólo porque es el el hecho de la razón puede ser hecho para la razón". *Vid* Beck, 1960, pp.168-169; y K.H.Iltting 1972 p.117.

⁴⁸² KPrV pp.48-49, Ak. p.29.

formulamos juicios morales. Es la conciencia del deber -moral- en general, que lo es de un principio práctico categórico y, así, de la autonomía de la voluntad o capacidad práctica de la pura razón lo que constituye ese "como un hecho de la razón" que Kant emplaza en el vértice último de la ética.

Los críticos a la formulación de un "hecho de la razón" y, sobre todo a su potencialidad demostrativa de las pretensiones que le han sido -correctamente o no- adjudicadas, son en lo relevante, fácilmente imaginables. Las que enuncian escrúpulos epistemológicos, por lo demás perfectamente razonables⁴⁸³, no son, con todo, tan relevantes como las que inciden en la ineficacia de la concepción para contestar satisfactoriamente la pregunta a la que va dirigida, ésto es, para dar razón suficiente de la validez práctica objetiva del principio moral kantiano.

⁴⁸³

Ciertos rasgos aparentes en una visión rápida no pueden, sin embargo, conducir a la identificación de este momento álgido de la construcción kantiana -y, así, el conjunto de ésta- con las posiciones intuicionistas, tradicionales o más recientes, bien conocidas en la filosofía moral. Al contrario, la diferenciación radical que Kant lleva a cabo entre los principios y conceptos -y su fundamentación- de los ámbitos respectivos de la filosofía teórica y la filosofía práctica, deben hacernos evitar aquella aproximación apresurada. Por eso, y en el punto que ahora examinaremos, debe recordarse el importante número de veces que, en torno al mismo, Kant niega que el punto de partida buscado "pueda consistir en una intuición" y afirma que "en el lugar de la intuición" se pone aquí -en la filosofía práctica- la existencia de la ley moral (KPrV pp.71 y 72, Ak pp.45 y 46). Pues, aparte de que, como sabemos, "es imposible para nosotros la intuición de lo suprasensible", tampoco ésta es aquí necesaria "ya que se trata aquí del fundamento de determinación del querer en las máximas del mismo" (*ibidem*). "Intuición" -o "visión" (Anssicht)- y "hecho práctico de la razón" son clara y sistemáticamente separados por Kant en su exposición "fundamentadora" (cifr., entre otros lugares, KPrV pp.67-68, Ak. p.43).

Como ha señalado, entre tantos otros, K.H. Ilting, el planteamiento de Kant se traslada desde la pregunta por el fundamento de la obligación al establecimiento de la realidad de la ley, es decir, a la afirmación de la obligación moral como hecho. Pero esto último "no prueba que todos deban reconocer el imperativo categórico como norma fundamental de su voluntad" sino que, a lo más, explica por qué la exigencia de reconocimiento aparece a sus destinatarios como algo impuesto a ellos necesariamente"⁴⁸⁴.

La "alteración del problema de la fundamentación de la ética", verificada en aquélla doctrina, impide por anticipado su corrección como argumento; la apelación a la conciencia moral o "a los juicios de la razón común, no demuestra la validez objetiva o universal del enunciado en cuestión"⁴⁸⁵.

La afirmación de un hecho o de la realidad de la ley moral, que "es firme" y, por así decirlo, se impone a nuestra conciencia, ha sido, además, considerada no sólo inadecuada como respuesta a la pregunta planteada, sino también como irrelevante o inválida en absoluto en tanto "demostración" de algo. Para Rüdiger Bittner, la "respuesta" de la *Crítica de la razón práctica* "no es un

⁴⁸⁴ 1972, p.114. Sobre la distinción señalada por Ilting, véase, más precisamente, Ernst Tugendhat, 1988, pp.96 y 97.

⁴⁸⁵ *Ibid*, pp.116 y 117.

argumento sino una pura aseveración", de manera que "lo que debía ser demostrado se nos impone de todas maneras"⁴⁸⁶. Esta "imposición" es todo lo contrario a la aportación de razones convincentes y "pone en peligro el entendimiento moral y filosófico-moral"⁴⁸⁷.

Ahora bien, no creo que sea necesario entrar en más especificaciones, o en la estimación del alcance de críticas y la posibilidad de contar argumentos a las mismas, cuando el núcleo de lo que en ellas se debate - repito, la capacidad demostrativa de la formulación kantiana del hecho de la razón- no me parece que sea realmente sostenida ni por el propio Kant. Pues lo que, en definitiva, éste presenta en tal formulación es, precisamente, la imposibilidad de encontrar premisas ulteriores desde las que puedan seguir construyéndose argumentos de fundamentación -hasta hacer de ella una fundamentación *completa*- del principio de la moral. Es más, se trata de que el mismo rechazo al tipo de premisas ulteriores para esa deducción a los que inevitablemente tiene que acudir -argumentos pertenecientes al ámbito de la razón teórica, o del uso pragmático de la razón, que Kant se cuida finalmente de distinguir de forma radical del

⁴⁸⁶ 1988, pp.115 y 116.

⁴⁸⁷ *Ibid.* p.117. Para Bittner Kant pretende, en fin, presentar como "inevitable" la "determinación de cómo debe actuarse rectamente (*ibid*). Esta última afirmación equivoca, sin embargo, su objetivo ya que, como apunté más arriba no es el criterio de las acciones o los contenidos de los principios morales lo que establece el "hecho de la razón".

verdadero uso práctico de la misma- es uno de los caracteres centrales de la filosofía moral de nuestro autor.

Por eso, creo que el propio Bittner, acerbo crítico de lo que él llama "teoría del hecho de la razón" (y que no creo que constituya "teoría" ninguna), acierta en su apreciación de ésta cuando dice que Kant no responde a la cuestión "proporcionando la deseada demostración, sino procurando mostrar que ella es imposible"⁴⁸⁸. O, como escribe Gómez Caffarena, la expresión kantiana que hemos examinado lo que contiene es la "renuncia explícita a una fundamentación en sentido estricto" en la que Kant "parece también confesar que no tiene modo de argüir contra quien niegue todo ésto". Más que haber realmente avanzado "(desde la posición de Rousseau) en cuanto a razonar y justificar", estaríamos primariamente ante una *toma de postura*, que lo es, para Caffarena, "a favor del hombre"⁴⁸⁹.

Y, sin embargo, ese mismo momento de la obra de Kant no representa única ni primordialmente una carencia sino que contiene, como ya he reiterado, una conclusión de una

⁴⁸⁸ *Op.cit.* p.114.

⁴⁸⁹ 1983, pp.182 y 183. Y, para Ramón Rodríguez: "Mientras Kant creyó posible demostrar la realidad de la libertad por una vía independiente de la conciencia moral (...) la posibilidad de una justificación última de la moralidad estaba abierta. Cuando ese intento se reveló imposible, se hizo necesario acudir de nuevo a la conciencia moral y escrutar otra vez lo que ella ofrece. La paradójica situación del *Factum de la razón* es la expresión más evidente de que si la validez de la ley moral no estuviera dada en el hecho mismo de tener conciencia de ella, de ninguna otra parte podríamos extraerla" (1989, pp.85-86).

de las aportaciones más importantes de la filosofía kantiana en sus aspectos crítico y moral. Para constatarla, basta fijarse en lo que Kant dice cada vez que formula su expresión "hecho de la razón"; todo, o casi todo, lo que, una y otra vez, repite y subraya es que el principio fundamental de la moral no puede deducirse o fundamentarse, a su vez, ni desde el conocimiento de hechos de lo que está más allá de ellos, ni desde la apelación a otras voluntades (superiores), ni desde cualesquiera fines o intereses de las voluntades de los hombres; es decir, desde ninguna realidad física o metafísica. Pues, como tuvimos ocasión de ver que Kant afirma desde la *Crítica de la razón pura*, es el principio de la razón pura práctica el que, por el contrario, es fundamentador del sistema de la razón en general (o detenta en él la primacía).

"No es pues cuestión de fundar la moral" escribe sobre esta premisa básica de la filosofía kantiana Olivier Reboul, es la moral misma la que es, por el contrario fundadora, es "ella, la que sirve de fundamento y de criterio a todas nuestras convicciones"⁴⁹⁰. O, por utilizar los atractivos términos de José Luis Villacañas al referirse al posible fundamento o justificación del primer principio moral (para él, "el imperativo de universalización"): "¿Que nos obliga a guiarnos por ese principio?" Puesto que "no hay otra regla ulterior" que nos lo imponga, ni "ningún hecho" o "ningún interés pragmático"

⁴⁹⁰ 1974, p.64.

que nos justifiquen en su adopción, la respuesta a la pregunta planteada es, "paradójicamente", la siguiente: "nada nos obliga". Y continúa: "pero si nada nos obliga, la reflexión nos lleva a confesar la propia capacidad de regirnos por un principio no impuesto por nada". ¿Qué significa entonces la respuesta formulada como "hecho de la razón"?:

"Sencillamente que sólo existe cuando *decide, cuando se atreve a constituirse estableciendo su propia ley*. Su existencia no es ulteriormente deducible ni explicable, sino que, como cualquier otra cuestión de existencia, debe ser *puesta*. Su diferencia es que se reconoce *puesta* como incondicionada"⁴⁹¹.

⁴⁹¹ 1987, pp.171-173 (subrayado por el autor).

CAPITULO II

PRINCIPIOS Y BIEN EN LA FILOSOFIA MORAL

CAPITULO II. PRINCIPIOS Y BIEN EN LA FILOSOFIA MORAL DE
KANT

1. Las dos nociones del bien.

1.1. Lo "bueno" en sentido extramoral. La idea de
felicidad

2. La relación entre los principios morales y el primer
concepto de bien. La configuración deontológica de la
ética kantiana.

3. Las razones de Kant para la independencia de los
principios morales.

3.1. Deontología y universalidad. De nuevo sobre el
significado de la condición de universalidad de
la ley.

3.2. Autonomía y deontología.

4. La concepción kantiana del bien moral

4.1. Bien moral y "buena voluntad". La prioridad del
principio moral.

4.2. La heterogeneidad de las nociones de lo bueno.
De nuevo sobre el "rigorismo" kantiano.

4.3. *Supremo bien* y ley moral.

1. LAS DOS NOCIONES DEL BIEN.

Las dificultades y complicaciones que, según se ha señalado con frecuencia, se presentan en la comprensión de la "doctrina kantiana del bien" no pueden tratarse satisfactoriamente si no se toma como punto de partida y rasgo de primordial de aquélla la dualidad radical de conceptos que, para Kant, subyace a los términos "bien" o "bueno". Y hablo de dualidad radical porque los dos conceptos de "bueno" son, en la filosofía de este autor, radicalmente diversos o heterogéneos. Esta *heterogeneidad*¹, expuesta expresamente sobre todo en la "Analítica de la razón pura práctica" de la segunda *Crítica*, es primordial para la comprensión de toda la filosofía moral de Kant y especialmente para los momentos de la misma que me ocupan en este trabajo.

Bueno y malo (bien y mal) son inicial y básicamente los conceptos (o "representaciones") que contienen cualquier "objeto de la razón práctica" o "de la voluntad". Por objeto de la razón práctica debe entenderse, a su vez, "la representación de un objeto como de un efecto posible por la libertad"². De estos enunciados puede precisarse,

¹ El término aparece destacado por John R. Silber en 1967 (pp 278 y ss.) y 1982 (p. 397); asimismo en Gilberto Gutiérrez, 1979, p. 47. Debo decir que, en lo que sigue, pasaré por alto un buen número de aspectos, elementos y cuestiones de esta "doctrina" que, siendo importantes para el conjunto de la filosofía moral de nuestro autor, desbordarían el objeto y las posibilidades de mi trabajo.

² *KPrV* pp. 87 y 88, *AK* p. 57 y 58.

de la mano de Beck³, que objeto se refiere aquí tanto a acciones como a situaciones producidas por la acción humana (por "la libertad"), al tiempo que "libertad" se usa en su acepción más amplia de libre arbitrio. El concepto de objeto de la razón práctica se refiere a tales representaciones contempladas en su relación con las acciones en tanto causas eficientes de éstas últimas⁴. Esta presentación de lo que son "objetos de la razón práctica" o "del libre arbitrio", los identifica de inmediato con la noción de *fin*es en su sentido más amplio, que el propio Kant concibe como "objetos de libre arbitrio cuya representación determina a éste a una acción por la cual ese objeto es producido"⁵.

Tras esta primera aproximación, el propio Kant precisa que su explicación del concepto de "bien", que lo vincula a la razón práctica (o a la voluntad del ser racional), le dota de una objetividad que lo diferencia de aquello que se denomina "agradable" o "placentero" (*angenehm*). La distinción, en la que nuestro autor dice que sólo recoge lo que se encuentra en el lenguaje común ("del hablar más ordinario"⁶), separa, de un lado, la mera relación de un "objeto" (acción o estado de cosas) con la sensación

³ 1960, pp. 129-130

⁴ *KPrV*, pp. 87 y 88, *AK* 57-58, y *Doctrina Virtud*, pp. 230 y 235 *AK* 381 y 384-385.

⁵ *Doctrina Virtud*, *ibidem*.

⁶ *K.U* p. 106, *AK V.* p. 208.

individual o privada que constituye lo "agradable", cuyo único criterio descansa en el dato sensorial -"es algo que place inmediatamente"⁷- y de lo cual, por tanto, no tiene sentido plantear o argüir para qué o respecto a qué fin; y, de otro, los enunciados en que se usa propiamente el término "bueno", los cuales contienen un juicio de razón y son, por tanto, comunicables universalmente⁸, ya que en ellos se establece una realización necesaria entre el objeto y la voluntad razonable. Ese objeto:

"Tiene que ser colocado, mediante el concepto de un fin, bajo principios de la razón para llamarlo bueno como objeto de la voluntad"⁹.

Se contiene así en el concepto de "bueno" (como, por supuesto, igualmente en el de "malo" que se separa de "desagradable") un grado de objetividad que le proporciona un juicio de razón sobre la relación entre objeto y voluntad, e independientemente de que sea un juicio que relaciona medios sólo con fines subjetivos (que "pertenece, desde luego, a la razón"¹⁰). Sobre este punto volveré más adelante.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *KPrV* p. 88, *AK V* p. 58.

⁹ *K.U.*, *loc.cit.* y así continúa: "Para decir [de la salud] que es buena, hay que referirla, además [de considerarla inmediatamente agradable para todo el que la posee], mediante la razón, a fines".

¹⁰ *KPrV*, *loc. cit.* En la *Grundlegung* puede hallarse la misma distinción entre "lo prácticamente bueno" y "lo agradable"; también aquí la validez racional de los juicios de lo primero los distingue del carácter "meramente subjetivo", referido sólo a la sensación de los segundos (p.60, *AK* p. 413). Véanse,

La referencia a un significado del término "bueno" concluye, por lo demás, de modo inmediato ya que la dualidad de conceptos que tal término contiene, su capacidad "de un doble sentido" en expresión del propio Kant¹¹, se produce en su misma base de significado, según el mismo se entienda como *bien natural*, esto es, como bien del hombre en tanto ser natural, o como *bien moral*¹².

El idioma alemán permite, según Kant, prescindir del uso de adjetivos o frases adjetivales para referirse a la duplicidad básica de sentidos de "bueno" ya que "tiene la suerte de poseer expresiones que no permiten dejar desapercibida esta diferencia"¹³. Así *Gute* y *Wohl* son términos que distinguen esas dos acepciones de "bueno" a que nos hemos referido como "bien moral" y "bien natural" (en tanto que *Böse* y *Übel* -o "también *Weh*"- distinguen los sentidos paralelos de *malum*¹⁴. _

asimismo, *Lecciones de ética*, p. 60, AK 413, e *Introducción a la Doctrina del Derecho*, edic. cit. pp. 36-38, AK VI, pp. 211-212.

¹¹ KPrV p. 89-90, AK p. 59.

¹² La expresión "bien natural", con todos sus inconvenientes semánticos y estéticos, me parece en todo caso preferible a la de "bien físico", sobre todo por su carácter menos restrictivo (aún menos restrictiva es la fórmula "bien extramoral" que usa, por ejemplo, Muguerza en 1984 pp. 46 y 49). El propio Kant utiliza, en cambio, en la *Antropología* los términos "bien físico" (*physische gut*) y "bien moral" (*Antropología*) §§ 87 y 88, edic. cit. pp 173-4, AK VII pp 276-277).

¹³ KPrV p. 90 AK p. 60.

¹⁴ A esta equiparación de *Gute* y *Wohl* con los dos sentidos fundamentales de "bien" que nos interesan se opone parcialmente Beck (*ibid.* 133), para quien *Gute* designa algo más amplio que bien moral al referirse a "una característica de las acciones, máximas y rasgos del carácter en tanto juzgados por la razón (incluso si ese juicio únicamente connota la relación del objeto con un fin deseado)". *Gute* comprendería así la noción de *bonitas pragmática* junto a la noción de bien moral o *bonitas morali* (*Vid*

"*Wohl* o *Übel* significa siempre sólo una relación con nuestro estado de agrado o desagrado (*Annehmlichkeit* oder *Unannemlichkeit*), de regocijo y de sufrimiento, y si nosotros deseamos o rechazamos por eso un objeto, ello ocurre solo en cuanto es referido a nuestra sensibilidad y al sentimiento de placer y dolor que él produce. El bien (*Gute*) o el mal (*Böse*) empero significan siempre una relación en la voluntad, en cuanto ésta está determinada por la ley de la razón, a hacer de algo su objeto"¹⁵.

El elemento crucial de la distinción entre los dos conceptos, que aparece en esbozo en esas líneas, constituirá, como veremos, un componente esencial de la

infra). Es cierto que la distinción entre los dos sentidos de bien es relativamente compleja en sus elementos, que la misma noción de bien natural lo es, a su vez en sus contenidos y factores formales, y que el propio Kant no es siempre claro en el mantenimiento de ese paralelismo (así, en las propias páginas de la *Analítica* citadas en p. 92 AK 61). Sin embargo, creo que el paralelismo citado en el texto puede mantenerse y que en ese sentido se decantan la gran mayoría de los pronunciamientos kantianos (y los ejemplos en torno a los mismos) tanto en el lugar privilegiado de la *KPrV* en que me estoy deteniendo como en otros momentos de su obra; así en su alegación, frente a las críticas de Garve, de "la ambigüedad del término bien" en *Teoría y práctica*" (pp. 14-15, AK p. 282), y en el *Anuncio de un proyecto de paz en filosofía*, en el que vuelve sobre el equívoco que pesa sobre el término "mal": "*Übel* = *malum*, el mal físico, y *Böse* = *pravum*, el mal moral" (AK, VIII, p. 415 nota, edic. citada francesa de L. Guillermit p. 115 nota).

En el mismo sentido se pronuncia detenida y afortunadamente Silber en sus dos trabajos citados (1967 y 1982, *passim*), que observa, además, que el propio Kant no siempre es constante en la observancia de esta terminología (ver 1982 p. 398-399). El mismo autor observa que la no adopción de un tercer término para referirse en común a *Das Gute* y a *Das Wohl* le conduce a un segundo sentido (genérico, y propio del lenguaje corriente) de *Gute* con ese cometido (así, por ejemplo, en la ocasión de *Teoría y Práctica* citada en esta misma nota). La distinción es recogida en los mismos términos por J. Muguerza (1984 p. 49) y G. Gutiérrez (1979 p. 47).

¹⁵

KPrV p. 91, AK 60

formulación kantiana de una filosofía moral *deontológica*. En el concepto de lo bueno "natural" o extramoral, sus contenidos -los objetos de la voluntad a que se aplican- vienen dados, en última y fundamental instancia, por la facultad de desear del individuo empírico, y a ésta -a sus objetos- se refieren los principios de la razón práctica que proporcionan a los enunciados correspondientes de "bien" el grado de objetividad que les es propio. Los enunciados sobre lo que es "moralmente bueno", por el contrario, dependen sólo de principios de la razón pura práctica -leyes prácticas- *a priori* de cualquier objeto del arbitrio¹⁶. Sobre el desarrollo y argumentación de esta propuesta filosófico-moral, que se sitúa en el núcleo mismo de la ética kantiana, volveré más adelante, tras ampliar mínimamente la explicación de la concepción kantiana del "bien natural".

1.1. Lo "bueno" en sentido extramoral. La idea de felicidad.

El ámbito de los juicios en que el predicado "bueno" es utilizado en su primera acepción de "bien natural" es aquél en que los fines subjetivos de los seres humanos -los fines dependientes de la facultad de desear del "individuo sensible"- constituyen el referente decisivo de su validez. Los principios y juicios relativos a este significado de "bueno" son condicionados respecto de un

¹⁶ *Ibid* pp. 88 y ss, AK 58 y ss.

"fundamento de determinación de la facultad de desear" o "relativo a nuestra inclinación"¹⁷. Así (y las expresiones de la *Analítica* no son, a este respecto, excesivamente precisas) las nociones de placer y dolor (*Lust und Unlust*) o de agrado y desagrado (*Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit*)¹⁸ se hallan siempre como referencia necesaria de las explicaciones de esos enunciados. Si, como hemos visto, la noción más general de bien se refiere a cualquier objeto de la razón práctica o de los principios de ésta, en el caso de la primera acepción, la materia de éstos, dependiente de fines de la sensibilidad, es la condición de la acción que el principio establece (el fundamento de éste) y el principio es práctico-material¹⁹.

El concepto al que de modo más inmediato y primordial, tanto en los escritos centrales de la obra práctica kantiana como desde la óptica de nuestro objeto de trabajo, remite la noción de bien natural es, como se habrá supuesto ya a partir de algunas de las consideraciones avanzadas, el concepto de felicidad. En algunos de sus pronunciamientos, el propio Kant llega a identificar ambos conceptos, así por ejemplo, en el agrupamiento uniformizador de "todos los

¹⁷ KPrV p. 94, AK p. 2.

¹⁸ *Ibid.* pp. 88 y 89 AK, p. 8.

¹⁹ *Ibid* pp. 45 y 56, AK pp. 27 y 34. En este mismo lugar insiste Kant en precisar que "si todo querer ha de tener un objeto, por consiguiente una materia" no siempre ésta constituye "el fundamento de determinación y la condición de la máxima". Cuando así ocurre nos hallamos ante "principios prácticos materiales" y ante el primer concepto de bien. Sobre la misma precisión puede verse Beck, 1960, p. 130.

principios prácticos materiales" como "pertenecientes al principio universal de amor a sí mismo o felicidad propia" del Teorema II de la segunda *Crítica*²⁰, o en el mismo lugar de la *Analítica* de esta obra en que el concepto de bien es establecido:

"Ciertamente importa *muchísimo* nuestro bien y mal (*Wohl y Weh*) en el juicio de nuestra razón práctica y, en lo que concierne a nuestra naturaleza como ser sensible, nuestra *felicidad* es todo, si esta felicidad, como lo exige preferentemente la razón, es juzgada, no según la sensación pasajera, sino según la influencia que esa contingencia tiene en toda nuestra existencia y en el contento con la misma(...)"²¹.

Este último texto tiene además la virtud de introducir el significado del concepto de felicidad más interesante de los varios que en el conjunto de la obra kantiana se contienen.

Pues, en efecto, se encuentran ocasiones en la obra de Kant en que por "felicidad" se entiende la satisfacción de un deseo concreto²², o, también, la de un máximo de "agrado

²⁰ KPrV p. 37, AK p. 22.

²¹ *Ibid.* pp. 92-93, AK p. 61.

²² Sobre este sentido *vid.*, entre otros, Silber (1982, p. 404), Hochberg (1982, p. 138) o Villacañas (1987, p. 184).

ininterrumpido a lo largo de toda la existencia"²³. Pero, además, existen en aquélla referencias a la noción de "contento de si mismo" (*Selbstzufriedenheit*) o satisfacción -como "análogo de la felicidad"- que incluye el componente moral de la "conciencia de la virtud"²⁴.

El concepto que finalmente aparece de manera más consistente y sólida en la filosofía práctica de nuestro autor es un concepto más complejo y amplio que engloba elementos tales como inclinaciones y los objetos de éstas, fines del arbitrio racional, juicios de valor, principios empírico-prácticos, consideraciones tanto cualitativas como cuantitativas, y que se enuncia como:

"El estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, le va todo según deseo y voluntad; descansa, pues, en la concordancia de la naturaleza con el fin total que él persigue y también

²³ KPrV pp. 37-38, AK 22. Cfr. Mary Gregor, 1963, p.78.

²⁴ KPrV pp. 166-168, AK 117-118. La noción de "felicidad moral" (*moralische Glückseligkeit*) aparece, a su vez en la *Religión* (pp. 72-73, AK VI p. 67); en tanto que la *Doctrina de la virtud* presenta un concepto de la "satisfacción intelectual" o "satisfacción moral" (*moralische Lust*) como opuesta a la "patología" que depende sólo de principios empíricos (*Tugendlehre* p. 46, AK. VI p. 378 y "Sobre un tono de gran señor...", AK VIII p. 395, edic. cit. p. 97 nota. Sobre el mismo concepto pueden verse Philonenko, 1981, p. 165; Silber, 1982, pp. 428-429; Atwell, 1986, pp. 215-217; Guisán, 1988, p. 189). La relación entre estas variantes no aparece a su vez clara en los escritos de Kant, pero esto es algo que podemos dejar aquí de lado ya que lo que sí puede afirmarse es que en el grueso de su obra "de madurez" (sobre los precedentes vease Susan Shell, 1980, p. 75), Kant deja suficientemente sentada, como por lo demás veremos, la separación de los conceptos de felicidad y moral (vid, por ejemplo, KPrV pp. 128 y 166, AK pp. 88 y 117).

con el fundamento esencial de determinación de su voluntad"²⁵.

El mismo carácter comprensivo, hasta lo ilimitado, de su contenido se manifiesta asimismo en la afirmación de la *Crítica del juicio* según la cual "la felicidad comprende el conjunto de todos los fines posibles por la naturaleza fuera y dentro del hombre"²⁶. Un significado de este tipo, que como el propio Kant reitera, introduce el carácter de *totalidad*, conduce a la noción de felicidad a la condición de "idea de un estado"²⁷ alejándola del ámbito de los conceptos de algo existente o que pueda darse en la experiencia; pues, además, "la naturaleza humana no es de tal especie que cese en alguna parte en la posesión y en el goce y esté satisfecha".

En su significado central, el concepto de felicidad, como el concepto de bien natural, es un concepto abstracto que se relaciona analíticamente con el concepto de voluntad o arbitrio humano, esto es, que posee carácter necesario como fundamento de la actividad práctica²⁸, o como fin, en

²⁵ KPrV p. 175, AK 124

²⁶ K.U. p. 347, AK 431.

²⁷ *Ibid.* p. 346, Ak. 430. El sentido del término que reitera la referencia a satisfacción global y duradera de todos los fines se puede encontrar asimismo en: *Grundlegung* pp. 36 y 45, AK. 399 y 405; KPrV, pp. 37-38; AK. 22 y 147; *Teoría y práctica*, p. 15, AK. 282. Sobre el mismo, *cifr Beck*, 1960, pp. 72 y 97-98; Susan Shell, 1980, p. 76; Silber, 1982, p. 404; José Gómez Caffarena, 1984, pp. 174-176.

²⁸ *Vid.* KPrV pp 92-93, Ak p. 61 (citado *supra*).

abstracto también, del ser humano como ser racional y empírico:

"Hay, sin embargo, un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales (en cuanto que les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no sólo pueden tener; sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen, por una necesidad natural y este es el propósito de la *felicidad*"²⁹.

"Ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional, pero finito, y, por tanto, un inevitable fundamento de su facultad de desear"³⁰.

Al mismo tiempo, los elementos que configuran el contenido de aquellos conceptos abstractos de bien o felicidad son elementos empíricos y contingentes, esto es, están constituídos por un conjunto ilimitado de objetos de nuestros deseos que "surgen de las contingencias de la experiencia de que la satisfacción de esos deseos depende"³¹. La indeterminación de los conceptos vistos viene dada por su mismo carácter de "título general de los

²⁹ *Grundlegung* pp. 63-64, *Ak* p. 416.

³⁰ *KPrV* p. 42, *Ak* p. 25.

³¹ *Shell*, 1980, p. 75.

fundamentos de determinación subjetivos" por lo que, a su vez, "no determina nada específico"³².

La determinación de los contenidos del concepto de felicidad, de aquellos objetos que son posibles objetos de la voluntad libre y, por lo tanto, "buenos"³³ como fundamentos de principios prácticos, es imposible *a priori*³⁴, siendo una tarea únicamente posible a través de la experiencia ya que los contenidos de aquel concepto son todos los objetos posibles de la relación positiva con la voluntad³⁵.

El ámbito de los objetos buenos, en la acepción del término que ahora tratamos, es un ámbito infinito que incluye componentes de *status* o categorías muy diversos, que el propio Kant no sistematiza y que incluye todos aquellos objetos, situaciones, estados de ánimo, cualidades, rasgos de carácter, etc. que pueden ser incorporados a fines de nuestro arbitrio o constituir medios para dichos fines. La atribución a cualquiera de aquellos objetos del calificativo de "buenos" dependerá de una diversidad de rasgos variables para cada caso y

³² KPrV pp. 42-43, Ak p. 25, *Gundlegung* p. 67, AK p. 418.

³³ Estos objetos son los que Silber denomina "bienes naturales" en plural o "bienes naturales particulares" (1982 pp. 413, 416 y ss., 425 y 436).

³⁴ *I.D.D.* p. 46, Ak p. 215: "Todo lo que se enseña *a priori* sobre la materia es, o bien pura tantología, o bien aceptado sin fundamento alguno".

³⁵ KPrV pp 36-37 Ak p. 22.

constituido tanto por factores naturales como por la propia capacidad de la voluntad humana de proponerse libremente fines. En efecto, de un lado, la determinación de aquello que es parte de, o medio para, nuestra felicidad depende de circunstancias que van desde las propias conexiones causales entre fenómenos de la experiencia, pasando por las descripciones de situaciones o estados de cosas concretos -más o menos generales o particulares y duraderos o momentáneos- y hasta la constitución psicológica individual en todos sus aspectos y en un momento dado (incluyendo la configuración particular y contingente de su "facultad de desear")³⁶. De otro lado, aquella determinación de los contenidos de la felicidad (y, por tanto, de la calificación como bueno de un objeto de la voluntad) depende de que ese objeto sea incorporado como materia de una máxima por la voluntad que se propone ésta, esto es, que sea asumido por la misma como un fin o constituya parte de un fin que ella se propone. No hace falta volver a detenerse en este punto, que debe considerarse suficientemente fundamentado a partir de las mismas nociones de objeto de la voluntad (o de la razón práctica), del concepto de libre arbitrio³⁷ y de la explicación de la

³⁶ Así Silber se refiere a los contextos *natural y social e individual* (en el orden inverso a éste) de evaluación o de "cualificación de bienes naturales particulares" (1982 p. 418 y ss). El alcance de sus observaciones no coincide exactamente con lo dicho más arriba, ya que su objeto con estas observaciones es, más bien, el de mostrar el carácter relativo de la "cualificación" de objetos como buenos.

³⁷ Recuérdese *I.D.D.* p. 41 AK 213: "El arbitrio humano es (...) un arbitrio que es, sin duda, afectado, pero no determinado, por los impulsos sensibles (...)".

concepción del sujeto del mismo como sujeto libre en su capacidad de proponerse fines para la determinación de sus acciones. Recuérdese que un fin lo es sólo en tanto la voluntad (*Willkür*) se lo propone como tal; es "un acto de la libertad del sujeto (...) tener para sus acciones un fin cualquiera"³⁸.

Siendo empíricos los contenidos del bien natural lo son también los principios de la razón práctica cuya fundamentación o condición de validez descansa en esos contenidos. Así, su validez como principios prácticos para la voluntad depende de la relación de la misma voluntad sensible con el objeto o mejor, con la representación de este³⁹; y esta relación, contingente, por supuesto, dependiente de la presencia de la misma diversa cantidad de factores a que acabo de referirme⁴⁰, sólo puede ser afirmada en principios de carácter y validez puramente empíricos.⁴¹ Sobre estos principios volveremos inmediatamente.

³⁸ *Doctrina Virtud* pp. 235-236, AK 385 (citado *supra* Cap. I). Así para John Silber: "If the good so defined is to be related to the will at all, without destroying the freedom of the will, it can be related only by the agency of the will itself. That is, the will must freely elect the good as its object. But this election of the good as previously defined object is contingent and empirical. The will may or may not elect this object". (1967, pp. 275-276). Véase, del mismo autor, 1982, pp. 425-426, así como Beck, 1960, p. 130.

³⁹ *KPrV* p. 36, AK p. 21.

⁴⁰ Esta misma intervención decisiva de la actividad del libre arbitrio se recoge en la *Grundlegung*: "El consejo, si bien encierra necesidad, es esta válida sólo con la condición subjetiva contingente de que éste o aquél hombre cuente tal o cual cosa entre las que pertenecen a su felicidad". (p. 65, AK. 416).

⁴¹ *KPrV* pp. 36-37 y 42, AK p. 21 y 25.

Especial interés tiene para nosotros un aspecto de la teoría del bien como bien natural (o de la doctrina de la felicidad en el sentido tan amplio de este término que las posiciones kantianas aquí descritas manifiestan), íntimamente conectado con el que acabamos de mencionar: me refiero a la diversidad o variabilidad infinita de sus contenidos, no sólo correlativa a la diversidad de sujetos individuales, sino también a las fluctuaciones que, por todo tipo de factores, se producen en los fines del arbitrio de éstos:

"En qué haya de poner cada cual su felicidad, es cosa que depende del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno, e incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades según los cambios de ese sentimiento".⁴²

Esa multiplicidad ilimitada que se esconde detrás del concepto genérico y, por eso, indeterminado, de felicidad, se trasladará además, por supuesto, a los principios prácticos que tienen dichos contenidos de la voluntad como su fundamento: "por eso los principios de la acción, en cuanto que ésta es representada como necesaria para conseguir algún propósito posible realizable de este modo,

⁴² KPrV p. 43, AK 25. Véanse también: *Ibid.* p. 59, AK 36; *Grundlegung* pp. 63 y 67-68, AK pp. 415 y 418; *Teoría y práctica* pp. 26-27, AK 290; *Antropología* p. 16 AK VII p. 130; *IDD* pp. 46-47, AK p. 216.

son, en realidad, en número infinito"⁴³. Esta multiplicidad es, como veremos, uno de los argumentos presentados por nuestro autor para desechar los fundamentos de los mismos como base de los principios de la moral. Sobre la misma anticipa Kant en términos interesantes en la *Crítica del Juicio*:

"El [hombre] mismo bosqueja esa idea [la de la felicidad], y, por cierto, de modo tan decidido, por medio de su entendimiento, confundido con la imaginación y los sentidos, y la cambia además tan a menudo, que la naturaleza (...) no podría admitir ley alguna determinada, universal y firme para concordar con ese concepto titubeante y con el fin, por tanto, que cada uno se propone tan arbitrariamente"⁴⁴.

Los juicios sobre lo bueno en la acepción extramoral del término, como los principios de diverso tipo que corresponden a la misma noción, dependen como sabemos, de la materia de la voluntad constituída por objetos de la facultad de desear como condiciones de fundamentación de aquéllos. Ahora bien, junto a esa dependencia esencial, la razón encuentra ese ámbito práctico un lugar importante de su actividad.

⁴³ *Grundlegung* pp 62-63, AK p. 415.

⁴⁴ *K.U.* p. 346, AK p. 430.

En la base misma de la noción de acción humana o de actividad práctica como acción según fines se sitúa la noción de racionalidad -componente necesario del concepto mismo del libre arbitrio humano:

"Pues la voluntad no se determina nunca inmediatamente por el objeto y su representación, sino que es una facultad de hacerse de una regla de la razón la causa motora de una acción (por la cual un objeto puede ser realizado)"⁴⁵.

Por decirlo de modo más ordenado y específicamente referido al concepto de bien que nos ocupa: la razón en su uso práctico empírico establece juicios acerca de qué objetos son buenos (y principios prácticos en torno a los mismos), bien determinando el carácter de determinados

⁴⁵ KPrV p. 91, AK p. 60. La obra de 1786 *Comienzo conjetural de la historia humana* contiene observaciones adicionales a lo ya conocido a partir de los trabajos "mayores" en torno a la actividad de la razón como componente de la noción de libre arbitrio y acción por fines. Así, sobre "la cualidad de la razón que, con ayuda de la imaginación, puede provocar artificialmente nuevos deseos (...)" (p. 71. AK. 111); y sobre la capacidad de elección entre la "serie infinita" de éstos o el control o manipulación de los mismos, a través de la capacidad de "expectación" y anticipación del futuro (pp 72 a 74, AK 111-113): "Porque convertir una inclinación en algo más intenso y más duradero sustrayendo su objeto a los sentidos, muestra ya la conciencia de cierto dominio de la razón sobre los impulsos; y no sólo, como en su primer paso, la capacidad de prestarles servicio en mayor o menor medida" (*ibid* p. 73-74, AK. 113).

Se trata en todo caso, y aunque estas últimas expresiones sean equívocas al respecto, de la razón empíricamente condicionada o dirigida a fines subjetivos o de la felicidad. De las mismas páginas citadas, y en el mismo sentido que nos interesa, quiero recordar simplemente sus deliciosas observaciones lo que la capacidad de la razón puede hacer con el estímulo sexual que "le era posible prolongar y hasta acrecentar por la imaginación, la cual lleva su negocio con mayor moderación pero, al mismo tiempo, con mayor duración y seguridad" (de donde el "hallazgo de la razón" que es "la hoja de parra") (*ibid.*).

objetos (en el sentido que estamos manejando) como ingredientes o componentes de aquel concepto⁴⁶, bien señalando el carácter instrumental de aquéllos respecto del contenido del "bien natural":

"(...) El uso de la razón podría consistir sólo en determinar por una parte este placer o dolor en la completa conexión con todas las sensaciones para proporcionarme el objeto del mismo"⁴⁷.

Los principios de acción según fines empíricos suponen -como estos mismos fines en su categoría de tales- un componente racional, ya en tanto que tales principios o reglas⁴⁸ que no es necesario seguir justificando. De hecho esa esfera de la mayor parte de la acción humana es, sin duda, objeto imprescindible de la razón práctica:

"Ciertamente importa *muchísimo* nuestro bien y mal (*Wohl* y *Weh*) en el juicio de nuestra razón práctica, y en lo que concierne a nuestra naturaleza como ser sensible, nuestra *felicidad* es todo. (...) En ese respecto, la razón tiene, desde luego, un encargo

⁴⁶ "La razón va también en la esfera práctica sensible de lo universal a lo particular con arreglo al principio: no por complacer a una inclinación relegar todas las restantes a la sombra o a un rincón, sino cuidar de que aquella pueda coexistir con la suma de todas las inclinaciones" (*Antropología*, p. 163, AK VII p. 266). También sobre este punto Gregor (1963) p. 78.

⁴⁷ KPrV p. 95, AK p. 63 Igualmente KRV p. 627, A 800-B 828.

⁴⁸ KPrV pp 33 y 34, AK pp 19-20.

indeclinable por parte de la sensibilidad, el de preocuparse del interés de ésta y darse máximas prácticas"⁴⁹.

Ahora bien, dicha actividad de la razón es puramente instrumental -como es fácil de comprender y como el propio Kant subraya clara y repetidamente- "para la satisfacción de sus necesidades como ser de sentidos"⁵⁰. Los principios que la razón establece, y cuya fundamentación descansa en su materia, en el objeto de la voluntad que contienen, esto es, los principios del bien -siempre en la misma acepción extramoral del término- como construcciones de ese uso de la razón instrumental, son principios al servicio de fines subjetivos⁵¹. Por tanto, siendo verdaderos principios o reglas de la razón para los sujetos empíricos, y poseyendo en esa medida validez objetiva⁵², ésta es, sin embargo limitada por su instrumentalidad respecto de fines subjetivos. Esta conjunción de objetividad (como construcciones de la razón) y condicionalidad respecto de intereses subjetivos -que Kant formula como "necesidad subjetivamente condicionada"⁵³- caracteriza los principios

⁴⁹ KPrV pp 92-93, AK p 61.

⁵⁰ *Ibid* y p. 89, AK p. 59.

⁵¹ "Los imperativos hipotéticos representan la necesidad práctica de una acción posible, como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera)". (*Grundlegung*, p. 61 AK p. 414).

⁵² *Cifr.*, entre otros, Paton, 1971, p. 105 y Cap. X *passim*.

⁵³ KPrV, p. 35, AK p. 20.

de la razón práctica empírica o instrumental. Es este carácter el que se recoge en la denominación de los mismos como imperativos hipotéticos:

"Si la acción es buena sólo como medio para alguna otra cosa, entonces es el imperativo hipotético (...). El imperativo hipotético dice solamente que la acción es buena para algún *propósito posible o real*. En el primer caso es un principio *problemático-práctico*; en el segundo caso es un principio *asertórico-práctico*"⁵⁴.

En las *Vorlesungen* a su vez, donde se afirma la "correspondencia" directa entre imperativos y "*tipos de bien*", la *bondad o bonitas problemática* es recogida en el imperativo "similar" que "dice que algo es bueno como medio para un fin opcional" y la *bonitas pragmática* corresponde al imperativo del mismo nombre, "el imperativo del juicio de prudencia que expresa la necesidad de una acción como medio para nuestra felicidad"⁵⁵.

Los principios de la razón instrumental, así concebida, caracterizan como racionales sólo las acciones en tanto que medios para fines; el predicado "bueno" a que éstos principios se refieren califica únicamente éstas acciones y en esa adecuación instrumental o técnica para

⁵⁴ *Grundlegung* p. 62 AK. 414-415 (Subrayado en el original).

⁵⁵ *Lecciones sobre ética* pp. 52-53 Ak XXVII, pp. 255.

ciertos propósitos mismos. Así, en el caso de los principios "técnicos" (en el sentido restringido kantiano o en sus términos, "problemáticos"):

"No se trata de si el fin es racional y bueno sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo"⁵⁶

Claro que un fin puede ser a su vez considerado "bueno" o "malo", pero en su calidad de medio para otro fin. Y en lo que respecta a los principios pragmáticos o "asertórico-prácticos"), el fin genérico de la felicidad que contienen como condición es, en un sentido, obra de la razón que establece la integración de contenidos o fines particulares de las inclinaciones como ingredientes o elementos de tal concepto genérico⁵⁷. Estos fines sí pueden ser estimados como "rationales y buenos" -por usar los propios términos de Kant- o como irracionales y malos; pero, de nuevo, en su dependencia o función de un fin o bien ulterior, el de la felicidad como concepto ("idea") que se constituye como un fin, indudablemente del individuo humano particular como ser de deseos (o que actúa según fines subjetivos relacionados con sus inclinaciones sensibles), sin que ese fin de la felicidad contenga, como sabemos, ningún componente propio distinto o más allá de éstos (y de la ordenación optimizadora del conjunto).

⁵⁶ p. 63, AK p. 415.

⁵⁷ Gregor, 1963, p. 78.

2. LA RELACION ENTRE PRINCIPIOS MORALES Y EL PRIMER CONCEPTO DE BIEN. LA CONFIGURACION DEONTOLOGICA DE LA ETICA KANTIANA.

A la hora de abordar la cuestión esencial de la estructuración de la doctrina moral kantiana, que se refiere a la relación entre los principios o leyes de la misma, y el concepto de bien que contiene, el punto de partida imprescindible es el de mantener presente la distinción entre los dos conceptos de "bien" que han sido expuestos como conceptos heterogéneos en su significado, fundamento y función. Sólo la constancia en el mantenimiento de esta distinción puede evitar algunos problemas o malentendidos en los planteamientos de que me voy a ocupar.

Y la importancia de la distinción para lo que ahora me interesa es tan decisiva que, como ya sabemos, la relación lógica o de fundamentación respectiva con los principios de la razón moral (o en su uso práctico-moral) es lo que sirve en último término para comprender aquélla. Recurriendo a los términos de Beck:

"Existen dos modos posibles de relación entre el principio o máxima de una voluntad y su objeto. El objeto puede determinar al concepto a través del principio o el principio puede determinar el concepto

del objeto. La cuestión es ¿qué noción es anterior, el bien o el principio?"⁵⁸.

La misma dualidad de nociones del bien se establece en su sentido fundamental en torno a la cuestión que ahora abordamos de su relación con los principios; y ello no es de extrañar dada la importancia decisiva que tal cuestión tiene -como intento mostrar en este trabajo- para la doctrina moral kantiana. No olvidemos que ésta es, en sus rasgos determinantes y más interesantes, una filosofía moral normativa (y una fundamentación de la misma).

Las páginas del capítulo II de la "Analítica de la razón pura práctica" nos hacen retomar con notable énfasis la susodicha distinción. Según ésta, en el primero de los casos "precede un fundamento de la facultad de desear a la máxima de la voluntad"; ésto es, se trata de lo que es bueno en la acepción "natural" del término, y el objeto de la voluntad es el fundamento o condición de validez de la máxima, en cuyo caso "dichas máximas no pueden entonces nunca llamarse leyes, aunque son, sin embargo, preceptos racionales prácticos"⁵⁹. O, lo que es lo mismo, estos no son principios morales.

"O bien un principio racional es ya en sí pensado como el fundamento de determinación de la voluntad, sin

⁵⁸ Beck, 1960, p. 132.

⁵⁹ KPrV p. 94, AK p. 62.

tener en cuenta objetos posibles de la facultad de desear (...) y entonces es ese principio ley práctica a priori (...) [y] la acción conforme a ley es buena en si misma"⁶⁰.

Si el concepto de bien se refiere primariamente a los fines de la voluntad empírica de los individuos humanos, a sus fines subjetivos⁶¹, este concepto no puede constituir el punto de partida normativo de la argumentación o construcción moral, ya que el "objeto" a que se refiere -aquéllos fines- "se ofrecería (...) como el único fundamento de determinación de la voluntad"⁶² que, como tal fundamento, sólo puede serlo de principios técnicos o pragmáticos, ésto es de la razón en su uso instrumental, pero nunca de leyes morales⁶³. La exclusión que, en estos términos, presenta Kant, halla su sentido en la noción misma de imperativo categórico y, más primordialmente en las condiciones de universalidad y autonomía que tras ese imperativo se contienen; como veremos poco más adelante esa conexión se sitúa en el centro mismo de mi argumento (y se plasma en el objeto más claro de éste, referido a la teoría de la justicia).

⁶⁰ *Ibid.* pp 93-94, AK p. 62.

⁶¹ "En el supuesto de que nosotros quisiésemos ahora empezar por el concepto de lo bueno para derivar de él las leyes de la voluntad (...)" *KPrV* p. 95, AK p. 63.

⁶² *Ibidem.*

⁶³ "Quedaría así excluída completamente la posibilidad de leyes prácticas a priori (...)" (*Ibid.*).

En el segundo caso, el del concepto moral de bien -que trataré separadamente en un epígrafe posterior- ocurre, por el contrario, que *"tiene que ser determinado no antes de la ley moral sino después de la misma y por la misma"*⁶⁴.

En su carácter de términos morales, de componentes esenciales del discurso normativo-moral (y no técnico), en su capacidad de presentarse como portadores de exigencias a la conducta práctica (ésto es, libre) del sujeto humano, los conceptos de "bueno" y "malo", desprovistos de cualquier posible referencia empírica como su fundamento, sólo pueden encontrar éste en los principios morales que serán los que establezcan su contenido.

Kant es consciente de que la revolución radical que impone el fundamento último de su construcción, se manifiesta en este punto como una inversión de los planteamientos que los filósofos morales habían mantenido previamente. En este rasgo básico de la construcción de un sistema de la moralidad se encuentra el "fundamento que ha ocasionado todos los errores de los filósofos en consideración del principio supremo de la moral", que han consistido, en lo esencial, en hacer preceder una idea de bien al establecimiento de principios morales y como fundamento de la validez de éstos. Como tal idea precedente sólo puede encontrarse en los fines u objetos del arbitrio empírico, aquéllos sistemas de los que Kant se separa debían recurrir

⁶⁴ KPrV p. 94, AK pp. 62-63.

en su punto de partida a "un objeto de la voluntad para hacer de él la materia y el fundamento de una ley"⁶⁵.

La *Crítica de la razón práctica* llega así a centrar en este momento de su construcción el núcleo de su revolución copernicana en la ética filosófica. Las construcciones morales más conocidas, clásicas y "modernas", que Kant ha contemplado críticamente con argumentos diferentes en unos u otros lugares de su obra, son traídas aquí para ser agrupados conjuntamente en uno de los lados de la alternativa cuyo otro término presenta la propia construcción kantiana del *principio formal de la razón pura práctica*.

Clasificadas según el carácter "subjetivo" u "objetivo" de sus "principios fundamentales de la moralidad", y a la vez según la índole "externa" o "interna" del mismo, las teorías éticas hedonistas y del sentimiento moral, tanto como las centradas en la idea de la perfección ("según Wolff y los estoicos") o en los contenidos de la voluntad divina ("Crusius y otros moralistas teólogos") son, entre otras⁶⁶, reunidas por

⁶⁵ KPrV p. 96, AK p. 64.

⁶⁶ Como proponentes de principios "subjetivos y exteriores" cita Kant a Montaigne (principio de "la educación") y Mandeville (de "la constitución civil") (KPrV p. 64, AK. p. 40). Ni ésta es la única tipología de "las demás" teorías morales ni Kant es constante en el emplazamiento de todos esos autores. En la *Fundamentación* presenta Kant una "División de los principios posibles de la moralidad, según el supuesto concepto fundamental de la heteronomía" en la que éstos se separan en empíricos (que incluyen "el sentimiento físico" y "el sentimiento moral") y racionales ("el concepto ontológico de la perfección" y "el

cuanto "todos los principios expuestos son materiales" (y, es más, "comprenden todos los principios materiales posibles") por lo que "no sirven de ningún modo como suprema ley moral".⁶⁷

El argumento kantiano en este punto -los principios citados en tanto presuponen un objeto de la facultad de desear se fundan, como principios prácticos de la voluntad, en la relación entre ésta y aquél objeto y, por lo tanto, en los fines del arbitrio, siendo, por ello, empíricos e hipotéticos- no aparece inmediatamente "justo" con teorías como la de los moralistas británicos o el racionalismo wolffiano de la "perfección".

No parece, en efecto, que pueda decirse que para Shaftesbury o Hutcheson es "el sentido especial moral el que determina la ley moral" y que "ellos, pues, lo reducen así todo al anhelo de la propia felicidad"⁶⁸. Tampoco se

concepto teológico de una voluntad divina perfecta") (*Grundlegung*, pp. 103-105, AK 441-443). En las *Lecciones de ética*, la división más amplia coincide con aquélla -aunque es de los posibles fundamentos de la moral sin más, y no sólo de los "heterónomos"-, en tanto que los principios empíricos se subdividen como en la *Crítica* y los principios intelectuales son: o "el principio teológico de la moral" o el propio principio kantiano de la moral como principio de la razón (aquí dice "entendimiento") a priori (pp. 49-52, AK 252-255). Y, sin embargo, aquí se hace a Mandeville representar el principio del "sentimiento físico" y es Hobbes el ejemplo de teoría basada en el principio "del gobierno" (*ibid* p. 50, AK XXVII, 253). Sobre estos puntos véase Lewis W. Beck, 1960, pp. 103-104.

⁶⁷ KPrV pp. 65-66, AK V p. 41.

⁶⁸ KPrV p. 62, AK 38. Cfr al respecto, Beck, 1960, pp. 105-106. Las apreciaciones kantianas sobre las filosofías del *moral sense* son, en otros momentos, más matizadas (*vid Grundlegung* pp 104-105, AK 442-443).

presentan en su mejor manera las debilidades de la filosofía moral basada en la perfección, ni lo que la separa del propio autor de la *Grundlegung*, diciendo que, en tanto que concepto *práctico*, la perfección de algo es su "conveniencia o suficiencia para fines" por lo que, al preceder un fin (y así, "la materia de la voluntad") al principio práctico, se hace éste "empírico" y propio como "principio epicúreo para la teoría de la felicidad"⁶⁹. Los planteamientos kantianos no tratan de expulsar del ámbito moral nociones y principios (los de perfección, sentimiento moral, felicidad) a los que él mismo reservará un lugar importante en su propio sistema⁷⁰. De lo que se trata es de evitar que aquéllas, como cualquier otra noción del bien, de un objeto actual o posible de la voluntad humana, sea colocado como fundamento de los principios de ésta que son los principios morales. Y, como el propio Kant recuerda en la *Fundamentación* tras el examen crítico de aquéllos candidatos a constituirse como "principios de la moralidad", el argumento decisivo contra tal pretensión de los mismos es su incompatibilidad con la condición de *autonomía* que primera y decisivamente debe cumplir aquél:

"Pero lo que más nos interesa aquí es saber que estos principios no establecen más que heteronomía de la voluntad como fundamento primero de la moralidad, y

⁶⁹ KPrV p. 65, AK p. 41. Al respecto, *cfr Grundlegung*, pp. 105-106, AK p. 443.

⁷⁰ En este sentido, Beck, 1960, p. 107.

precisamente por eso han de fallar necesariamente su fin"⁷¹.

La inversión propuesta por Kant, su "revolución copernicana" en la ética⁷², supone precisamente la alternativa en el orden de la razón práctica a todas aquéllas "éticas del bien". Explicitada clara y sistemáticamente en la segunda *Crítica*, se había ido abriendo paso lenta e inexorablemente, en competencia, como se sabe, con el wolffismo y las doctrinas de "los ingleses", desde sus obras tempranas⁷³; y había encontrado su verdadera razón de ser en los principios nucleares de la *Grundlegung*. En fin, sus presupuestos y componentes esenciales se mantienen con notable coherencia -desde mi punto de vista- en toda la filosofía práctica crítica, configuran la *Metafísica de las costumbres* y los otros trabajos jurídico-políticos, presidiendo sus momentos decisivos.

En este sentido primordial de la filosofía moral de Kant se hace inevitable referirse a la caracterización de ésta como una ética deontológica. Pues no sólo nuestro autor ha sido, tradicional y verosímilmente considerado

⁷¹ *Grundlegung* p.106, Ak. 443.

⁷² Silber, 1967.

⁷³ Véase, al respecto, Schilpp (1966) y especialmente en lo que respecta a éste punto, las páginas (41 y ss.) dedicadas al escrito de 1764. *Sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* (Ak.II, pp.273-302).

como uno de los ejemplos más claros y relevantes de tal tipo de teoría moral, sino que incluso, en tiempos aún recientes, el apelativo "kantiano" ha sido utilizado -así por John Rawls, tal vez el más importante responsable de su conocida reactualización- como sinónimo, sin más, de aquella etiqueta. Pero ésta, de nuevo difundida y actualizada, en plena moda filosófico-moral, no es por ello menos imprecisa y aún equívoca, es decir, no sólo han sido sus rasgos caracterizadores difíciles de fijar con nitidez sino que se han incluido bajo la misma denominación tesis, posiciones o construcciones referidas a distintas cuestiones y aspectos, y así, pertenecientes a distintos ámbitos, del pensamiento práctico.

Como *éticas deontológicas* se ha calificado en términos más o menos genéricos, a las éticas "del deber o de deberes" -contrapuestas a las *éticas teleológicas*⁷⁴ o "de fines"- o a las éticas centradas en la noción de lo justo para distinguirlas de las presididas por la idea del bien⁷⁵, o a las éticas de la ley y de sus prescripciones (más o menos absolutas) que se distinguirían de las éticas, "más críticas y evolucionadas", de la "evaluación de

⁷⁴ Por supuesto los rótulos tampoco tienen por qué ser uniformes, y la alternativa se plantea entre *éticas deontológicas* y *axiológicas* (así, entre muchos, en Becker 1973, p.8), o "éticas del valor" y "éticas del deber", como en von Wright (p.156), o entre *éticas teleológicas* y *éticas formalistas* (como Murphy, 1970, p.60). Sobre las "éticas formales" véase Aranguren, 1972, p. 299 y ss. y, en cuanto al formalismo en la obra práctica de Kant, se tratará en varios momentos de este trabajo).

⁷⁵ Cifr. los escritos y discusiones ya clásicas de George Moore, David Ross y H.A. Prichard (de los que una muestra suficiente en este punto puede encontrarse en D. Ross, 1972).

prácticas sociales"⁷⁶, o, también, a las éticas que predicán la bondad o maldad intrínseca de ciertas acciones frente a las que se ocuparían de los fines y consecuencias de aquéllas.

El resurgir del interés por estas cuestiones (por la influencia de los intuicionistas ingleses y, más tarde, en torno a la obra de Rawls y de la crítica y revisión del paradigma utilitarista), más la preocupación analítica, determinan la búsqueda de precisar y reformular más estrictamente los criterios y significados de esas dicotomías. En ese contexto se sitúan propuestas de delimitación de tanto *eco* como la de Frankena para quien -y sintetizo aquí y, por tanto, simplifico, sus términos- serán teorías *teleológicas* aquéllas en las que el criterio último de lo justo o lo correcto de una acción -y también su valor como "moralmente buenas"- es el valor no moral -ésto es, la cantidad de bien respecto de la de mal- que produce (o intenta producir, o puede preverse que produzca...); serán, a su vez, *deontológicas* las teorías morales que nieguen esa dependencia de los juicios morales sobre acciones respecto del valor no moral que producen, afirmando la predicación de los términos morales de la acción misma (y, más allá, de la evaluación de sus consecuencias o del "balance de bien" de éstas)⁷⁷.

⁷⁶ Así, Stephen Toulmin, 1964, pp.137 y ss.

⁷⁷ William Frankena, 1973, p.14.

Pero, más allá de los intentos de fijar con mayor detenimiento lo que significa "éticas del bien", o "de fines", y "éticas de la acción", o "de principios", lo que sigue subyaciendo a la diversidad en el uso del término es la pluralidad de los momentos, componentes o aspectos de la teoría moral que se toman como relevantes para aquélla categorización, o a los que ésta se aplica.

Podemos encontrar, por ejemplo, concepciones de esa división formuladas en el nivel teórico, o "metaético", de la filosofía moral, así según la índole de su análisis de los términos morales básicos o de la definición de éstos. De nuevo las posiciones enfrentadas de Moore -en los *Principia Ethica*- y David Ross, en torno a la posibilidad de definición de *right* en términos de "bueno", son ejemplos paradigmáticos al respecto⁷⁸. En el extremo opuesto, teleología y deontología se utilizan como rótulos de posiciones de conductas o valoración de acciones; así, en tanto unas considerarían que el deber de producir un determinado tipo de bien es el deber moral por excelencia o que la consecución de aquél (o la búsqueda de ciertos fines) es el criterio moral para enjuiciar nuestras

⁷⁸ G.E. Moore, *Principia Ethica*, 1980, pp. 18, 25, 146-148, 167, 180-181. D. Ross, *The Right and the Good*, 1967, pp.1-16. Como el propio Ross se encarga inmediatamente de destacar (*ibid.* pp. 9-11) Moore modifica, precisamente en éste punto, sus afirmaciones en su obra posterior (*Ethics*, 1978, pp. 72 y ss.). Otro ejemplo de este mismo motivo como "lugar" de la diferenciación de teorías éticas puede encontrarse en Gilberto Gutiérrez, para quien: "De que se considere a uno de estos conceptos como primitivo y que, en consecuencia, se defina al otro en función suya, dependerá el criterio que se adopte para fundamentar la norma moral en el debate nunca cerrado entre las distintas formas de teleologismo -en particular el utilitarismo- y de deontologismo(...)" (1979, p.33).

acciones como buenas o malas, posibles o imposibles moralmente; las otras afirmarían el deber de actuar conforme a ciertos principios o de ciertas clases de acciones que serían justas o injustas, moralmente buenas o malas en tanto que tales acciones (antes que por las consecuencias de obtener con ellas)⁷⁹.

En fin (y las posibilidades son más y, desde luego, más matizadas) otros análisis y presentaciones se detienen preferentemente en aspectos argumentativos, de fundamentación de los juicios morales o referidos al tipo de razones que se considera que deben contar como las razones o modos de justificación decisivos, o últimos, en el discurso moral⁸⁰. Es en este capítulo en el que pueden

⁷⁹

En ese sentido escribe Adolfo Sánchez Vázquez: "Una teoría de la obligación moral recibe el nombre de *deontológica* (...) cuando la obligatoriedad de una acción no se hace depender exclusivamente de las consecuencias de dicha acción, o de la norma a que se ajusta. Y llámase *teleológica* (...) cuando la obligatoriedad de una acción deriva solamente de sus consecuencias" (1978, p.177); asimismo Broad, 1979, pp.206-207. Y para John Mackie la cuestión debería formularse en los siguientes términos: "¿Son todas las pautas de conducta que queremos que las personas adopten de la forma 'actúa para obtener en la mayor medida posible' o algunas de ellas presentan la forma 'haz' (o 'no hagas...') 'cosas de la clase y'?" (1977, p.154-155). El mismo David Ross escribe (1972, p.3) que "los sistemas éticos teleológicos comienzan con la idea de que ciertas cosas son buenas y que la vida buena es fundamentalmente el intento de realizarlas", en tanto que para los deontológicos, "la esencia de la vida buena consiste en la obediencia a uno o más principios". Robert Nozick afirma expresamente en las *Philosophical Explanations* que esa división lo es de moldes o patrones para la "ética sustantiva", y así el teleológico "contempla la acción ética como dirigida a realizar el bien" y el deontológico "especifica lo que es correcto hacer independientemente -al menos en parte- de la noción de bien" (1981, p.494). En el mismo ámbito se sitúan las observaciones de Scanlon (1978, p.93) y la maniquea dualidad presentada por Jesús Mosterín, 1978, pp.34-35.

⁸⁰

Javier Muguerza se refiere a la distinción "entre lo que cabría llamar la consideración axiológica o *deontológica* de la justificación moral (aquella consideración en virtud de la cual los juicios morales sólo pueden justificarse a partir de otros juicios morales, esto es, de nuevos juicios de valor o nuevas

tener cabida las famosas proclamaciones rawlsianas de la "prioridad de lo justo sobre lo bueno" como componente esencial de su teoría de la justicia, concebida por él mismo como deontológica en tanto consagra la prioridad o precedencia de los principios de justicia -de las consideraciones de libertad e inviolabilidad- sobre la maximización de bienestar de cada uno, o -en formulaciones posteriores- como prioridad ("lexicográfica" en tanto establece límites cualquier otra consideración) de "lo razonable" -los principios de justicia, los derechos y libertades- respecto de "lo racional" -instrumental al bien de cada uno y a su maximización, consideraciones de eficiencia, etc.⁸¹.

normas) y lo que cabría llamar su consideración *teleológica* (aquella consideración en virtud de la cual los juicios morales podrían justificarse mediante juicios de hecho, como el que afirma que tal acto produce ésta o la otra consecuencia: en líneas generales llamamos 'fin' ex ante a lo que ex post facto llamamos 'consecuencia')" (1977, p.81).

Barnsley (1972, pp. 75-58) sostiene que se trata de dos propuestas de justificación (*extrínseca* e *intrínseca*) de las acciones. También Alfonso Ruiz Miguel escribe que "la diferencia básica entre posiciones deontológicas y consecuencialistas (...) está en el tipo de justificación que unas y otras suministran de sus principios y criterios morales (1988, p.145).

⁸¹ *Kantian Constructivism in Moral Theory*, 1980, p.532 (edic. española de Miguel Angel Rodilla, 1986, p.152). Véase, asimismo "The Priority of Right and Ideas of The Good", 1988, pp.251, 252 y *passim*. Al mismo tipo de consideraciones se refiere Carlos Thiebaut en 1987, p.148 y 1992, pp.24-28 y 36 y ss. Y Ronald Dworkin recurre a "la justificación básica o última" de los conceptos normativos de las teorías políticas (al "concepto fundamentador" en éstas) para dividir las teorías "basadas en objetivos", "basadas en deberes" o "basadas en derechos" (1977, pp.170 y 171). Esta contextualización -referida a "teorías políticas"- debe servir para recordar que el objeto o ámbito de la filosofía práctica en el que las posiciones a distinguir se sitúen es claramente relevante para la configuración de los términos y argumentos de las mismas. John Rawls, se ha ocupado, como se sabe, de precisar en varios de sus escritos que sus tesis deben ser interpretadas en el marco de una "teoría de la justicia (sobre la estructura básica de un régimen constitucional democrático)" y "no presuponen ninguna doctrina religiosa, filosófica o moral global" (1988, p.252, y más radicalmente, en "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", 1985 y en

La síntesis expuesta no es, repito, sino una posible muestra, entre otras, de la diversidad de planteamientos o motivos que pueden ser utilizados para ordenar una gran variedad de posiciones éticas y filosóficas bajo las adscripciones de *deontología* y *teleología*⁸² (o *consecuencialismo*⁸³). El hilo de mi exposición justifica que me detenga en una de ellas (sin mayores pretensiones de exhaustividad o de reivindicación de su mérito y alcance sistemático), formulada por Michael Sandel como la diferenciación de un sentido "directa o sustantivamente moral" y un sentido "fundacional" de una "ética deontológica". En la primera acepción "la deontología se opone al consecuencialismo" y alude a una "ética de primer orden que contiene ciertos deberes y prohibiciones categóricos" prioritarios en su vinculatoriedad -jerárquicamente- a otros componentes del discurso

"The Idea of an Overlapping Consensus", 1987 - trad. castellana, 1990). La cuestión es también planteada en el ámbito político (de la "teoría liberal de la legitimidad") por Bruce Ackerman, 1980, pp.11 y ss. y 43 y ss.

⁸² Bernard Williams se ha detenido, con una intención sobre todo crítica, a considerar en qué sentido debe tomarse la confrontación entre los dos modelos éticos: si como una discusión "sobre lo que es más racional tratar como noción fundamental", o sobre cual "refleja más verdaderamente nuestra experiencia ética", y si estamos ante "pretensiones descriptivas, como la antropología", o "buscan en un nivel más profundo, constituirse como teorías sobre el objeto de la ética", o si "no se trata de describir cómo pensamos sobre la ética sino decirnos como debemos pensar sobre ella" (1985, pp.16-17). Él mismo se pronunciará al respecto sólo muy por encima, al decir que "el interés de la distinción debe encontrarse probablemente en otro nivel, en un desacuerdo sobre donde radica la importancia de la moral" (*Ibid*, p.206, nota 11).

⁸³ Los términos "teleológico", "consecuencialista", e incluso, utilitarista, reciben también, por supuesto, alcance diverso y tanto se distinguen como se consideran sinónimos. Dentro del interés tan relativo que pueden tener estas cuestiones de "etiquetaje", John Finnis presenta una buena y matizada propuesta de consideración de cada uno de ellos (cifr. 1983, pp.80-85).

práctico-moral. En su acepción referida a la fundamentación de la moral, el carácter deontológico "describe una forma de justificación" en la que los primeros principios son independientes -en el sentido de no derivados- "de fines o propósitos o de alguna concepción determinada del bien del hombre"⁸⁴. Si lo que en éste segundo significado cuenta es el análisis de la acción o el juicio morales (de la caracterización de los elementos o componentes relevantes o prioritarios para su caracterización y valoración), en el primero se trata del fundamento de los principios o "leyes morales" que no puede encontrarse en apelaciones a la felicidad, utilidad o a otro concepto del bien atinentes a fines o intereses de los seres humanos⁸⁵.

⁸⁴ Sandel, 1982, p.3 y 1984, pp.82-84. Juan Carlos Bayón recoge esta dualidad de significados como "uno que remite al plano último de la fundamentación de la moralidad y otro que alude meramente a la forma en que una teoría moral organiza o estructura su contenido (1989, p.493). Esta distinción, o buena parte de su sentido, parece hallarse también en las precisiones de D.A.J. Richards sobre el significado de su propia propuesta como "deontológica" (cifr. 1971, p.291 y 1981, p.18 y nota 69).

⁸⁵ Así, las discusiones recientes en torno a las posiciones "deontológica" y "consecuencialista" sobre la acción moral se refieren a la segunda acepción de aquél término. Acepción que engloba a su vez cuestiones de problemas diversos, de entre los que, por ejemplo, John Mackie se detiene a considerar los que se refieren al papel de las reglas (en relación con la apreciación del resultado en cada decisión moral), o la introducción de restricciones o razones "centradas en el agente" frente a la valoración objetiva o impersonal de las consecuencias producidas por la acción etc. (Mackie, 1977, pp.154-159). Al respecto pueden verse, entre otros: Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, 1982, y S. Scheffler (ed.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford, 1988; John Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Oxford, 1983, Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, 1984; Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton, 1970, *Mortal Questions* (Cap.14), Cambridge y New York, 1979, y *The View from Nowhere*, Oxford y Nueva York, 1986; Shelly Kagan, 1984; Carlos S. Nino "El cuatrilema del consecuencialismo", *Doxa*, 4, 1987, pp.365-366 y Juan Carlos Bayón, "Causalidad, consecuencialismo y deontologismo", *Doxa*, 5, 1989, pp. 461-500.

Es fácil imaginar, a partir de lo ya dicho más arriba, que es en el plano de la fundamentación de los principios morales en el que en este momento es pertinente hablar de la configuración *deontológica* de la ética kantiana. De hecho, la exposición de Sandel reproduce, incluso literalmente, las formulaciones kantianas.

Para nuestro autor el principio moral, o los principios morales, no pueden tener en su base la apelación a un fin -a uno de los infinitos posibles fines de la voluntad del ser empírico que, en su conjunto, constituyen el significado de la noción de bien como felicidad. Y en esa independencia consiste precisamente su singularidad como principio *moral*, el modo distintivo y único de su vinculatoriedad (de ahí, recuérdese, su configuración como el único imperativo *categorico* junto a la multitud de imperativos hipotéticos). Por eso escribe Kant que cuando "se ponía en la base de toda ley práctica un objeto según conceptos del bien y del mal (...) quedaba suprimida de antemano la posibilidad aún sólo de pensar una ley pura práctica"⁸⁶.

El carácter *deontológico* de la filosofía moral kantiana en la configuración de sus principios básicos significa, entonces, que éstos no se construyen desde la relación de la voluntad con sus objetos, es decir, desde la

⁸⁶ KPrV, pp.95-96, Ak. V p.63.

evaluación o valoración de éstos⁸⁷. Evaluación, o juicio de valor, que, si es previa o independiente del principio formal de la ética, no puede ser calificada de moral, y que, puesta en la base de un principio práctico, niega el valor moral de éste.

Esta configuración deontológica en el ámbito de la fundamentación de la ley moral se mantiene, además, invariable a lo largo de toda la posterior obra práctica kantiana. Con esto quiero decir que este rasgo decisivo y revolucionario se mantendrá -y como rasgo igualmente nuclear- en los escritos publicados por nuestro autor en la última década del siglo, y singularmente en la *Metafísica de las costumbres*, que para algunos ofrece una segunda etapa de la filosofía moral de nuestro autor en la que los *finés de la voluntad* recobrarían una importancia decisiva

⁸⁷ Cifr., en estos términos, Paolo Lamanna, 1968, pp.25-26 y 29-30. Sergio Sevilla sostiene, por el contrario, que Kant "subraya la dependencia del imperativo [categórico o moral] respecto de lo bueno, es decir, del juicio deóntico respecto del juicio axiológico. Para Kant el segundo es fundamento del primero, aunque nuestro análisis deba recaer sobre éste en razón de que expresa lo mismo con mayor claridad" (1979, pp.8-69). Fundamenta Sevilla su aserción en el texto de la *Grundlegung* en que Kant distingue las dos clases de imperativos porque, en unos, la acción es buena para alguna otra cosa" y en los otros "la acción se representa como buena en sí", y en el que se lee: "Resulta, pues, que todos los imperativos son fórmulas de determinación de la acción, que es necesaria según el principio de una voluntad buena en algún modo " (p.62, Ak. IV p.414). Ahora bien, ni ese texto ni otros de índole similar presentes en la obra kantiana permiten obtener la, en mi opinión, equivocada conclusión de Sevilla. Pues en la ética kantiana los conceptos de "voluntad buena" o de "acción buena en sí" no son conceptos evaluativos o axiológicos previos a las nociones deónticas -ley o deber- sino que, por el contrario, se construyen a partir de éstas (que proporcionan su significado y fundamento); pero sobre esto volveremos más adelante.

-y aún una segunda ética de Kant (y ésta teleológica, frente a la índole deontológica y formal de la primera)⁸⁸.

Así, si en la *Crítica del juicio* seguía reiterando que los preceptos práctico-morales "no pueden ser derivados de ningún "concepto de la naturaleza", pues no son "meros preceptos y reglas con tal o cual propósito, sino leyes sin referencia anterior a fines e intenciones"⁸⁹, la misma *Doctrina de la virtud* comienza por recordar (en su mismo Prefacio) que "si partimos de la materia de la voluntad, del fin, y no de la forma de la voluntad, es decir, de la ley, entonces efectivamente no hay lugar para principios metafísicos de la doctrina de la virtud"⁹⁰; y que:

⁸⁸ Entre los autores que más han insistido en esa división del pensamiento filosófico-moral kantiano, Agnes Heller (para quien la *Metaphysik* ofrece una "ética solónica" para sustituir a la "ética draconiana" de la *Grundlegung*-1984, p.25) es, cuando menos, ambigua en el punto que ahora trato, del que sus páginas bien pueden dar a entender que también en él cabe ver motivo de contraposición entre aquéllas dos teorías morales. Y ello porque la exclusión de cualquier "finalidad material" del principio del deber es, para Heller, "el punto de partida tanto de la *Fundamentación* como de la *Crítica de la razón práctica*", en tanto que "desde este decisivo punto de vista la *Metafísica de las costumbres* difiere de manera neta de la ética kantiana anterior. No basta que presuponga tales finalidades materiales; afirma ya que, sin el presupuesto de esas finalidades materiales, las fórmulas del imperativo categórico serían vacías, carecerían de contenido" (*ibid.* p.91).

No es éste el caso de Sergio Vilar (cuya posición general es la de que "hay otra ética en Kant, más rica y compleja que la que suele denominarse 'ética kantiana' -1989, p.117), al tener presente este autor que la noción del Supremo bien -que centra y preside esa "otra ética"- presupone el principio o ley moral formal de la razón pura práctica, por lo que "la segunda ética de Kant, por supuesto, presupone necesariamente la primera" (*ibid.*, pp.117 y 122).

⁸⁹ *K.U.* p.72, *Ak.* V p.173.

⁹⁰ *Doctrina virtud* p.225, *Ak.* VI, pp.376-377.

"Cuando se erige como principio la eudemonía (el principio de la felicidad) en vez de la eleuteronomía (el principio de la libertad de la legislación interior) entonces la consecuencia es la eutanasia (la muerte dulce) de toda moral"⁹¹.

Antes de entrar en la consideración de las razones que justifican -y hacen comprender verdaderamente- esta posición, es necesario advertir contra cierto malentendido sobre su sentido y alcance. Porque la tesis kantiana de que los fines "subjetivos" que configuran el contenido de las nociones de "felicidad" y "bien" -en su acepción no moral- no pueden fundamentar principios práctico-morales, ha sido interpretado como lugar y motivo destacado de una ética que opone sus principios a la idea de felicidad y que declara las máximas de ésta incompatibles con los principios morales; es decir, que la tesis que venimos contemplando se toma como exponente, y aún punto de partida, del tan manifestado carácter *rigorista* e inhumano de la ética kantiana.

Aunque me ocuparé de ésta cuestión sólo más adelante -en la consideración de la doctrina kantiana de la moralidad de las acciones y del concepto moral de "bueno"- debo anticipar desde aquí que aquél tipo de apreciaciones

⁹¹ *Ibid.* p.227, Ak. 378. Las mismas tesis se reiteran una y otra vez en el *Opus postumum* (cifr., por ejemplo, edic. cit., pp.77, 554, 594, 604, 609 y 673, Ak. XXI, p.90 y p.416, y XXII, p.54, 65 y 106 y 121-122.

simplifican y, por tanto, falsean la filosofía de la *Grundlegung* y la segunda *Crítica* al identificar "principios independientes de los fines de felicidad" con "principios que excluyen -o que se oponen a- los fines de felicidad". Pues esta última formulación no sólo no representa la posición de Kant sino que es, a sus ojos, insostenible y absurda; y lo es porque plantea un imposible para el sujeto moral mismo que no es otro que el individuo empírico:

"Ciertamente importa muchísimo nuestro bien y mal (*Wohl y Weh*) en el juicio de nuestra razón práctica, y en lo que concierne a nuestra naturaleza como ser sensible, nuestra *felicidad es todo*(...) El hombre es un ser con necesidades, en cuanto pertenece al mundo de los sentidos, y en este respecto, su razón tiene, desde luego, un encargo indeclinable por parte de la sensibilidad, el de preocuparse del interés de ésta y darse máximas prácticas, también enderezadas a la felicidad de ésta vida(...)"⁹².

Por eso, el propio Kant reitera una y otra vez que no puede exigirse "al hombre renunciar a su fin natural, la felicidad, pues no puede hacerlo"⁹³, y que "la razón pura

⁹² KPrV pp. 92-93, Ak. p.61.

⁹³ Teoría y práctica, p.11 (nota), Ak. 279.

"Hasta puede, en cierto aspecto, ser deber el cuidar de la propia felicidad; en parte porque ella (ya que a ella pertenecen habilidad, salud, riqueza) contiene medios para el cumplimiento del deber, en parte porque la carencia de la misma (por ejemplo, la pobreza) encierra tentaciones de infringir el deber. (KPrV, pp.134-135, Ak. p.93).

práctica no quiere que se deba *renunciar* a las pretensiones de felicidad", por lo que "esta *distinción* del principio de la felicidad del de la moralidad, no es por eso inmediatamente *oposición* de ámbos"⁹⁴.

De lo que se trata, en el presente aspecto de los varios en que cabe plantear la relación entre moral y fines de las inclinaciones⁹⁵, es de que estos "fundamentos de determinación de la voluntad" (que "pertenecen al principio de la felicidad"⁹⁶) deben ser claramente *distinguidos* del principio moral⁹⁷, y "nunca incorporados a él como condición"⁹⁸; pues es este emplazamiento de aquéllos -que son la materia u objeto de la voluntad- como condición o fundamento de un principio lo que convierte a éste en *principio material* y lo imposibilita para ser ley o principio moral (para "ser expuesto en forma universalmente legisladora")⁹⁹.

⁹⁴ KPrV p.134, Ak. p.93.

⁹⁵ Cifr. Victor Delbos, pp.270-271 (y véase *infra*).

⁹⁶ KPrV p.135, Ak.93.

⁹⁷ "La razón" tiene, por eso, la misión de "distinguir enteramente" el juicio sobre el bien y el mal (*Wohl* y *Weh*) del juicio "sobre lo que en sí bueno o malo" y hacer de éste "la suprema condición" de aquél. (KPrV p.93, Ak. p.62).

⁹⁸ *Ibid.* p.135, Ak. 93.

⁹⁹ KPrV p.56, Ak. 34. Véase, en este sentido, y entre otros muchos, Hans Saner, 1973, p.268; Javier Muguerza, 1986, p.35; y José Luis Villacañas, 1987, pp.187-188.

Esta precisión de su argumento es expresamente aplicada por Kant a la idea altruísta de la felicidad de los otros como principio de nuestras máximas morales, idea que el propio autor introduce en su ética con el estatus de "fin que constituye un deber". Pues bien, ese carácter moral del fin de la felicidad ajena no evita la índole *material* de éste que, por tanto, "no debe ser la condición de la máxima, porque entonces la máxima no serviría de ley". No se trata de que la felicidad general no pueda ser el objeto de la voluntad moral -al contrario, "la materia de la máxima puede quedar"- sino de que el hecho de que ese sea el objeto de la voluntad no puede ser presuposición de la ley: "La ley de favorecer la felicidad de los demás no surge del supuesto de que esto sea un objeto para el albedrío de cada uno"¹⁰⁰.

¹⁰⁰ KPrV pp.56-57, Ak. 34-35.

3. Las razones de Kant para la independencia de los principios morales.

3.1. Deontología y universalidad. De nuevo sobre el significado de la condición de universalidad de la ley.

La condición de universalidad de los principios morales es la razón que de modo más insistente aduce el propio Kant -también ha sido la más generalmente recogida por la mayor parte de sus expositores- como razón determinante y decisiva de la exclusión como no morales de los principios condicionados por su referencia a fines subjetivos.

El planteamiento que ahora nos interesa fué ya parcialmente adelantado con motivo de la exposición del sentido de la condición de universalidad de los principios morales que establece la construcción del imperativo categórico. La condición de universalidad, interpretada como universalidad de la validez de un principio para todos los sujetos humanos y, por tanto, como incondicionalidad o independencia respecto de cualesquiera condiciones contingentes de esos sujetos, es un punto de partida adecuado para la exposición que ahora nos interesa (la cual a su vez servirá para confirmar y completar aquella interpretación de la universalidad kantiana).

"Todos los principios prácticos que suponen un objeto (materia) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna"¹⁰¹.

Esta tesis del primer *Teorema* de la *Crítica de la razón práctica*, aunque emplazada como pórtico al conjunto más completo de explicaciones kantianas sobre la cuestión, presenta más bien la conclusión de las mismas.

El calificativo de "empíricos", aplicado a principios prácticos en dicho teorema comprende aquí para Kant todos aquéllos en que "el apetito hacia un objeto precede a la regla práctica y es la condición para adoptarla como principio", ésto es, los principios de la voluntad dependientes -en su validez para ésta o en el fundamento de su adopción como sus principios- de la relación entre esa voluntad empírica y un objeto posible de la misma -es decir, de un bien. Dado que esa relación sólo puede conocerse como experiencia de la representación del objeto, el carácter empírico puede ser también afirmado del "principio práctico material que lo presuponía como condición"¹⁰².

¹⁰¹ KPrV p.36, Ak. p.21.

¹⁰² *Ibid*, pp.36-37, Ak. 21.

Esta razón permite hablar a Kant de todos los principios prácticos materiales como empíricos, ignorando la división anterior (en las *Lecciones de Etica y La Grundlegung*) de los principios no formales o heterónomos en "empíricos" y "racionales"¹⁰³. De hecho las mismas páginas de la *Crítica* contienen la respuesta inmediata a las pretensiones wolffianas de distinguir entre una "facultad inferior" y una "facultad superior de desear" o "apetito racional" cuyos objetos, por su origen en el entendimiento o la razón, reclamarían un estatus o consideración moral - como fundamento de principios morales- bien distinto a los de la primera.

La réplica kantiana, fulminante en el tono ("hay que admirar cómo hombres, por lo demás agudos, pueden creer encontrar una diferencia..."), muestra bien cuál es el sentido de su propia distinción fundamental. Pues lo decisivo no es la procedencia de la representación o elaboración de un objeto de la voluntad, sino el modo de relación con la voluntad de ese objeto (y, en este sentido la única verdadera facultad superior de desear sería la relacionada con la razón pura y la determinación a la acción por el principio formal de ésta¹⁰⁴).

¹⁰³ La identificación entre los dos términos aparece explícitamente en *KPrV* pp.55 y 63, *Ak.* 34 y 39-41.

¹⁰⁴ *Ibid* pp.38 y 41, *Akad* pp.22 y 24-25.

"Las representaciones de los objetos pueden ser todo lo diferentes que se quiera, pueden ser representaciones del entendimiento, y hasta de la razón, en oposición con las representaciones de los sentidos, sin embargo, el sentimiento de placer, mediante el cual tan sólo propiamente constituyen esas representaciones el fundamento de determinación de la voluntad (el agrado, el deleite que se espera y que impulsa la actividad a la producción del objeto) es de una misma clase, no sólo porque nunca puede ser conocido más que empíricamente, sino también porque afecta una y la misma fuerza vital que se manifiesta en la facultad de desear y, en esta relación, no puede ser distinto de todo otro fundamento de determinación, más que por el grado"¹⁰⁵.

Este aspecto de la argumentación kantiana se conecta, por tanto, con la concepción del bien ("natural" o extramoral) del mismo autor (ya comentada más arriba) en la que lo decisivo radica en la voluntad del sujeto empírico, en sus sentimientos y fines, y no en la constitución o naturaleza de esos objetos "en sí mismos". Es el arbitrio subjetivo la única fuente de atribución de valor no moral y, así, la medida de aquél, el agrado o sentimiento de lo placentero -*Annehmlichkeit*- el común denominador que "uniformiza" (cuidado, sólo desde el punto de vista que ahora nos interesa, el de la discriminación entre los

¹⁰⁵ *Ibid* p.39, *Ak.* p.23.

fundamentos materiales y formales de la voluntad) o proporciona la "medida común" de aquél valor¹⁰⁶. Por eso, y con el alcance de la cuestión tratada aquí, continúa Kant escribiendo:

"Si la determinación de la voluntad descansa en el sentimiento de agrado o desagrado [sentimientos universales del bien natural] que espera de una causa cualquiera, entonces le es completamente indiferente por qué clase de representación es él afectado"¹⁰⁷.

La validez de los principios prácticos empíricos depende, entonces, de la previa existencia de ciertos deseos, esto es, de que los sujetos a que se dirigen se hayan propuesto determinados fines ("de que yo desee esto o aquello"):

"Porque la esperanza de la existencia del objeto sería entonces la causa determinante del albedrío, y la dependencia de la facultad de desear de la existencia de alguna cosa, tendría que ponerse a la base del querer(...)"¹⁰⁸.

La condición que así se establece es, por supuesto, contingente, relativa a los arbitrios individuales

¹⁰⁶ Susan Shell, 1980, pp.78-80.

¹⁰⁷ *KPrV*, p.39, *Ak.* 23.

¹⁰⁸ *KPrV* p.56, *Ak.* p.34.

-“descansa siempre en condiciones subjetivas”- y, aún más, a la diversidad y variabilidad ilimitadas de aquellas condiciones, es decir, de la configuración de las preferencias particulares de tales arbitrios, que “no puede ser buscada más que en las condiciones empíricas”¹⁰⁹.

Cuando la justificación o afirmación de validez del principio se halla así condicionada por la apelación a un fin del arbitrio del sujeto -por “la suposición de [algún] sentimiento (...) como materia de la facultad de desear, materia que siempre es una condición empírica de los principios”¹¹⁰- la universalidad de la validez de éstos se ve necesariamente impedida. De tales principios no puede predicarse “universalidad alguna”, aquella dependencia “nunca puede dar el fundamento para una regla necesaria y universal”¹¹¹.

Como se dijo más arriba, el concepto de felicidad reúne el conjunto de los fundamentos de determinación de la voluntad de carácter empírico o basados en la relación de éste con cualesquiera objetos de la facultad de desear. Paralelamente, los principios prácticos cuyo fundamento pertenece al ámbito de significado del concepto de bien natural, aquéllos que derivan normativamente de la afirmación de algo como “bueno” en este sentido, pueden

¹⁰⁹ *Ibid.* p.55 *Ak.* p.34.

¹¹⁰ *Ibid.* p.41, *Ak.* p.24.

¹¹¹ *Ibid.*, p.55-56, *Ak.* p.34.

englobarse en la misma doctrina como "principios de la felicidad"¹¹². Bajo esta denominación se reproducen las más de las veces los argumentos kantianos en la cuestión que nos interesa.

La justificación práctico-racional de los principios de los que el llamado "de la felicidad, no es más que el título general"¹¹³, descansa siempre en su adecuación instrumental o pragmática respecto de los contenidos que ese concepto genérico reciba en cada caso; su fuerza de vincular depende, como sabemos, de la existencia previa de los fines en relación con los cuales dichos principios constituyen "consejos"¹¹⁴. Ahora bien, como también se refirió más arriba, la más amplia diversidad y mutabilidad son características esenciales de aquéllos fines, por lo que éstos sólo pueden proporcionar fundamentos de determinación de la voluntad "subjetivamente valederos"¹¹⁵ y así, los principios sostenidos por dicha condición, como fundamento de su validez, no pueden nunca constituir principios morales o leyes para la voluntad¹¹⁶, pues éstas:

¹¹² "Todos los principios prácticos materiales son, como tales, sin excepción, de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia" (KPrV p.37, Ak. 22).

¹¹³ *Ibid* p.42, Ak. p.25.

¹¹⁴ *Ibid* p.44, Ak. p.26.

¹¹⁵ *Ibid* p.44, Ak. p.26.

¹¹⁶ Cifr. K.U. p.346, Ak. p.430.

"Tienen que contener en todos los casos y para todos los seres racionales precisamente el mismo fundamento de determinación de la voluntad"¹¹⁷.

Que la validez del principio moral como principio práctico deba ser universal, elimina de la categoría de sus posibles fundamentos los fines de las inclinaciones¹¹⁸. Y la afirmación del carácter general de la felicidad como fin, fin necesario de todo "ser racional y finito"¹¹⁹, pierde, a éstos efectos, toda credibilidad ante la multiplicidad de los objetos en que se concreta aquél fin genérico:

"Pues la voluntad de todos no tiene, entonces, uno y el mismo objeto, sino que cada uno tiene el suyo (su propio bienestar)¹²⁰.

Ahora bien, pese a lo que ciertas expresiones del propio Kant pueden dar a entender, el argumento contra el carácter universal de una "ley de la felicidad" no viene dada por la ausencia de *uniformidad* de los fines, y los

¹¹⁷ KPrV p.42, Ak. p.25.

¹¹⁸ "Ahora bien, si digo: mi voluntad se halla sometida a una ley práctica, entonces no puedo alegar mi inclinación (...) como el fundamento de determinación de mi voluntad (...); pues esa inclinación, lejos de ser apta para una legislación universal, tiene más bien que plegarse ella misma a la forma de una ley universal" (*Ibid* p.46, Ak. pp.27-28).

¹¹⁹ *Ibid* p.42, Ak.25.

¹²⁰ *Ibid* p.46, Ak. 28.

correspondientes principios de acción, que caben bajo aquél rótulo general. Pues esa uniformidad o coincidencia en la acción no es exigible sesatamente a ningún principio moral fundamental; como Beck se encarga de recordar, tampoco las mismas formulaciones kantianas de "la ley moral" producen "identidad de reglas y acciones"¹²¹.

La "concordancia" que Kant discute en este punto debe entenderse no como uniformidad sino como compatibilidad, armonía, acuerdo o ausencia de exclusión mutua¹²². No es que el principio de felicidad no produzca acciones o máximas iguales sino que da lugar al conflicto y el enfrentamiento entre aquéllas:

"De esa manera se produce una armonía semejante a aquélla que describe cierta sátira a propósito de la concordancia de las almas de dos esposos que se arruinan: ¡Oh, maravillosa armonía! Lo que él quiere, quiérela ella también..., o a lo que se cuenta del rey Francisco I aceptando un compromiso con el emperador Carlos V: 'Lo que mi hermano Carlos quiere tener (Milán) también lo quiero yo'¹²³.

Tampoco está ahí, sin embargo, el núcleo del argumento que, en términos de la condición de universalidad, opone

¹²¹ 1960, p.98.

¹²² Beck, *ibid*; y José Luis Villacañas, 1987, pp.184-187.

¹²³ *KPrV* p.47, *Ak.* p.28.

Kant al principio material de la felicidad en su pretensión de constituir la ley moral. Pues cabría admitir una ordenación de las máximas de felicidad (de los contenidos de aquél abstracto) que permitiera la concordancia o compatibilidad general de las mismas.

Pero esa posibilidad sería tan sólo contingente y, a los efectos buscados, "sólo por casualidad"; la pretendida "universalidad" sería entonces "unanimidad sólo casual"¹²⁴ y dependiente sólo de factores empíricos cualesquiera. La justificación de los principios en cuestión sería, entonces, tan precaria como lo hiciera posible su dependencia de todas las probables excepciones¹²⁵ y modificaciones derivadas de un sinnúmero de factores ocasionales:

"Pues como el conocimiento de ésta [de la felicidad] descansa en meros datos de experiencia, como todo juicio sobre ella depende de la opinión de cada cual, que además es muy variable, resulta que puede dar reglas generales, pero no universales"¹²⁶.

¹²⁴ *Ibid*, pp.46 y 44, Ak. 28 y 26.

¹²⁵ *Ibid*, pp.46-47, Ak.28: "Porque las excepciones que ocasionalmente hay derecho de hacer no tienen fin y no pueden ser comprendidas determinadamente en un regla universal". Véase, asimismo, *IDD* p.46-47, Ak p.216.

¹²⁶ *KPrV*, p.59, Ak. p.36.

Lo que subyace en éstas réplicas es que al intentar hacer concordar en el mundo de los hechos las máximas prácticas fundadas en el principio de la felicidad, lo que se está haciendo es presentar un principio o exigencia de generalidad -de "falsa universalidad"- subordinado o condicionado a aquél, para hacer posible o realizable la compatibilidad de las acciones en que se concreta en el mundo de los hechos, es decir, en la naturaleza y con una función instrumental o técnica. Se trata, por tanto, de una exigencia de "universalidad" condicionada y referida a hechos y el principio que cualifica se funda de manera "sólo subjetivamente valedera y meramente empírica, es decir, "no tendría aquélla necesidad que es pensada en cada ley¹²⁷, la universalidad incondicionada que define o caracteriza los principios morales. Esta condición de universalidad no es satisfecha entonces, como acabamos de ver, por la unanimidad, coincidencia o armonización de fines que, de hecho, puede producirse en un momento dado entre sujetos y, así, esa universalidad de los fundamentos de vinculación -o razones- que Kant exige como condición de la ley práctica no es la universalidad fáctica o contingente que depende de los fines empíricos que los seres humanos persiguen como fines de la felicidad.

La universalidad de la fundamentación de los principios morales en que la *Crítica* insiste, cualifica esta fundamentación como "*a priori*", "incondicionada" o

¹²⁷ *Ibid* p.44, Ak. p.26.

"necesaria"; la misma universalidad que la caracteriza recibe, como hemos visto, esos calificativos¹²⁸ que buscan eliminar cualquier dependencia posible de factores interesados y que, por tanto, sólo proporcionarían validez práctica de forma hipotética.

"La regla práctica es pues, incondicionada, por consiguiente, representada como proposición categóricamente práctica *a priori*, en virtud de la cual la voluntad es determinada objetiva, absoluta e inmediatamente (por la regla práctica misma que aquí, por consiguiente, es ley)"¹²⁹.

La universalidad que es condición de las leyes prácticas en la teoría del imperativo categórico no se vé satisfecha por la comunidad de intereses¹³⁰ o por la coincidencia de fines subjetivos;aquélla condición formal es defraudada cuando se obtiene en torno a principios cuyo fundamento de justificación se sigue situando en objetos de la facultad de desear, esto es, en torno a principios materiales:

¹²⁸ Así escribe S.M.Shell: "Practical Objectivity requires not just unanimity but necessary unanimity (...). Necessary unanimity is the test by means of which we free ourselves from practical subjectivity and the egoistic pursuit it renders futile"(1980 p.78).

¹²⁹ *KPrV* p.51, *Ak.* p.31. La presencia de este motivo en los escritos éticos kantianos es, como se sabe, abundante. Entre otros lugares, y por su relevancia sistemática, podemos citar el *Prólogo a la Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (pp.18 a 22, *Ak.* pp.389-391) o la "Introducción" a la *Metaphysik der Sitten* (*IDD* p.45-51, *Ak.* 214-218). Véase asimismo *KRV* p.631, A 806-B 834 y A 807- B 835.

¹³⁰ Para José Luis Villacañas la tesis de Kant consiste en "afirmar de manera *a priori* que una conducta interesada no puede ser universalizable" (1987, pp.185 y 186).

"Mejor sería sostener que no hay leyes prácticas ningunas, sino sólo *consejos* para nuestros apetitos, más bien que elevar principios subjetivos a la altura de leyes prácticas, las cuales tienen necesidad totalmente objetiva y no solamente subjetiva y que tienen que ser conocidas por la razón *a priori*, no por la experiencia (por empíricamente universal que ésta sea) "¹³¹.

El carácter interesado de la justificación práctica de un principio impide, en la doctrina kantiana, que éste sea universal en el sentido requerido para su condición de principio moral; esto es, impide que pueda ser considerado como universalmente válido para todos los sujetos racionales, pues esa validez procedería de la posesión por parte del sujeto de ciertos fines empíricos, o de la consideración de ese sujeto en tanto que poseedor de esos fines¹³². Las razones de fundamentación de las leyes morales, para ser universales en ese sentido, deben ser válidas para los sujetos racionales independientemente de los fines de felicidad de éstos -independientemente del concepto de lo que es "bueno" para cada uno-, es decir, en su misma condición de sujetos racionales:

¹³¹ *Ibid.* p.44, Ak. p.26 (subrayado en el original). Sobre lo mismo, véase también *infra*.

¹³² Como escribe Silber: "In this case the practical principle can never be an objective law for all wills but only the subjective maxim of the particular will as it empirically encounters a desire within itself" (1967 p.269). Y, más adelante: "The principle is *in fact* binding on the will of the person who actually desires the good" (*ibid.*270).

"Ese principio de la moralidad, precisamente por la universalidad de la legislación, que lo hace supremo fundamento formal de determinación de la voluntad, independientemente de todas las diferencias subjetivas de la misma, lo declara la razón al mismo tiempo ley para todos los seres racionales, en cuanto en general tienen una voluntad (...)"¹³³.

La misma relación a la idea de sujetos racionales y libres como única posible consideración de los sujetos de la ley moral, que permite fundamentar ésta universalmente como principios para aquéllos, se afirma en la *Metafísica de las costumbres*:

"Otra cosa muy distinta [a lo que sucede con la doctrina de la felicidad] ocurre con la doctrina de la moralidad, la cual formula mandatos para todo el mundo, sin tener en cuenta las inclinaciones, y sólo en tanto y porque se es libre y se tiene razón práctica"¹³⁴.

La universalidad de las leyes morales es universalidad, por tanto, necesaria o incondicional. Puede, por tanto, formularse como "necesidad objetiva por

¹³³ KPrV, pp.52-53, Ak. p.32.

¹³⁴ I.D.D. p. 47, Ak. p.216. Y en la *Crítica de la razón pura* podemos leer que la ley moral "prescinde de inclinaciones y de los medios naturales para darles satisfacción; se limita a considerar la libertad de un ser racional en general (...)" (p.631, A806-B83). Vid también, en el mismo sentido, *ibid.* A 807- B 835.

fundamentos *a priori*". Y, al recurrir al termino "necesidad", introduce el propio Kant una diferencia importante para lo que aquí nos ocupa: la necesidad, -en la capacidad de vinculación o validez para la voluntad de un principio práctico,- que deriva de la relación instrumental entre éste y un interés, empírico o "de la felicidad", del sujeto es adjetivada como "necesidad meramente física"; en tanto que sólo la necesidad que consiste en validez del principio para la voluntad independientemente de cualquier relación con fines es "necesidad práctica"¹³⁵, es decir, necesidad propia de la actividad según leyes de libertad o del individuo humano en tanto sujeto de libertad (de razón pura práctica).

La universalidad requerida por la validez de las leyes morales y excluyente de los intereses de los arbitrios empíricos en la fundamentación de aquéllas no es, pues, universalidad resultante de la coincidencia de fines, de la unanimidad o comunidad del querer de ciertos objetos. Su presentación por Kant como "universalidad incondicional" o "necesaria" la configura, por el contrario, como *a priori* y, por tanto, como algo distinto y anterior a la conjunción de voluntades subjetivas .

No son necesarios muchos rodeos para relacionar, a partir de lo que sabemos ya de la concepción kantiana de los principios de la ética, aquélla universalidad *a priori*

¹³⁵ KPrV p.44, Ak. p.26.

de los mismos que justifica su configuración deontológica esencial con los predicados básicos de categoricidad e incondicionalidad que definen el imperativo moral.

El supuesto a considerar, por el momento, es el de una relación contingente¹³⁶ entre una voluntad y el objeto de la misma sobre la que el principio práctico se asienta. En este caso cabe decir que el arbitrio es libre en relación a su objeto (en el sentido de no determinado por éste); es el deseo el que conecta libre arbitrio (empírico) y objeto a través de la mediación fundamental de la elección de éste por parte de aquél¹³⁷. Siendo tal objeto aquéllo a lo que llamamos "bueno", la relación entre voluntad y bien será también contingente, establecida subjetivamente por la acción o elección del arbitrio (interviniendo siempre el deseo). Ahora bien, los principios establecidos desde esta noción de "bien" serán, a su vez, condicionadas a la existencia contingente de la relación entre voluntad y objeto (materia) de los mismos que permite aplicar a éste la denominación de "bueno". La validez de los principios prácticos depende en este caso de la decisión del arbitrio de proponerse tales o cuales máximas a la vista de ciertos deseos.

¹³⁶ El otro supuesto a considerar es, según la exposición de John Silber (1967) el de una relación tenida como necesaria entre una voluntad y su objeto. También en ésta tendría validez el argumento desde la concepción del imperativo categórico, pero me parece mejor considerarlo después, en conexión directa con la idea de autonomía.

¹³⁷ John Silber, 1967, pp. 274 y 275.

Pero un principio práctico tal es un principio subjetivo y nunca una ley práctica. Es un principio "técnico", cuya validez es puramente hipotética y que, lejos de vincular a la voluntad como *deber*¹³⁸, sólo presenta a ésta consejos, dirigidos a un interés:

"La máxima del amor a sí mismo (prudencia) sólo aconseja; la ley de la moralidad, *manda*. Pero hay una gran diferencia entre aquéllo que se nos aconseja y aquéllo a que estamos obligados"¹³⁹.

Cabe aún referirse al carácter *desinteresado* de los principios morales que como nota esencial de éstos hace caer definitivamente la balanza de los argumentos en la cuestión que nos ocupa del lado de la solución deontológica (o independiente de fines) de la justificación de los principios morales. Pues, en efecto, la referencia a objetos incorporados por la voluntad subjetiva en sus fines, en tanto se convierte en condición -material- de validez de los principios, es incompatible con el carácter de los imperativos morales que, como se sabe, "excluía, sin

¹³⁸ Sobre este déficit de obligación o vinculación que resulta en el caso de un principio condicionado a un interés insiste Robert Paul Wolff (1973, p.180).

¹³⁹ KPrV p.59, Ak. p.36. Sobre la misma distinción entre el principio (llamado, en este caso, "ley") que "nos aconseja qué hay que hacer si queremos participar de la felicidad", y la "ley moral", que "nos prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella", *cifr. KRV*, p.631, Ak. A806- B834.

duda, de su autoridad ordenativa toda mezcla de algún interés como resorte"¹⁴⁰.

Tal planteamiento está, sin duda, y como hemos tenido ocasión de ver, presente de manera reiterada e importante, en el núcleo de la filosofía moral kantiana. Algunos autores han destacado incluso su carácter básico o primordial en tanto sería el motivo subyacente a algunas de las formulaciones emblemáticas de la construcción del "imperativo categórico". El mismo lugar de la *Fundamentación* que acabo de citar¹⁴¹ es tomado como prueba de que la condición de la moral que se enuncia como imperativo de "legislar universalmente a través de las propias máximas" vendría destinada a "capturar directamente la cualidad de desinterés que caracteriza a la verdadera moral"; ésto es, que el mandato contenido en tal fórmula "resulta ser un mandato de ser desinteresado, de abstraer de todo interés en las deliberaciones. Y esta cualidad de desinterés, piensa Kant, es la quintaesencia de la moral"¹⁴².

¹⁴⁰ *Grundlegung* p.88, Ak. p.431.

¹⁴¹ Allí podemos leer: "Pero una cosa hubiera podido suceder, y es que la ausencia de todo interés en el querer por deber, como característica específica que distingue el imperativo categórico del hipotético, fuese indicada en el imperativo mismo por medio de alguna determinación contenida en él, y ésto justamente es lo que ocurre en la tercera fórmula del principio que ahora damos; esto es, en la idea de la voluntad de todo ser racional como *voluntad legisladora universal* (*Grundlegung* p.88, Ak. 431-432).

¹⁴² Rober Paul Wolff, 1973, pp.179 y 180 (quien, sin embargo, se muestra decepcionado y poco convencido ante esa interpretación por el propio Kant del principio de autonomía). *Cifr.*, asimismo, H.J. Paton, 1971, p.182.

Tal posibilidad no nos proporciona, sin embargo, una respuesta satisfactoria última, más allá de los otros principios y condiciones que estamos barajando; pues el significado mismo de la cualidad de un principio práctico como "desinteresado" nos reenvía a una y otra de las nociones ya contempladas según cuál de las varias posibles facetas del mismo se ponga de relieve.

De modo que si de lo que se trata es de excluir como principios morales los principios basados en el interés de uno mismo o en los fines particulares del propio arbitrio, la condición de que hablamos es la de *imparcialidad* de la ley moral que, como se recuerda, configuraba el sentido inicial o "mínimo" de la noción de universalidad o "universalizabilidad" moral en conexión con la cual ha sido comentada más arriba. Si, en cambio, la condición que comentamos va más allá y se habla de un principio no material, es decir, de aquél en el que ningún fin del arbitrio empírico o de las inclinaciones -el objeto de la voluntad que constituya la materia del mismo- se pone como condición de su validez, entonces parece claro que estamos de nuevo ante la categoricidad o incondicionalidad del principio (o, si quiere, ante su configuración como *a priori* o *necesariamente* universal).

3.2. Autonomía y deontología.

Hemos visto hasta aquí que las razones kantianas para la configuración deontológica del fundamento de los principios morales conducen a las condiciones de vinculación categórica de la voluntad y de universalidad incondicional o "necesidad práctica" (para sujetos de libertad) de aquellos principios. Pues bien, una y otra nos remiten a una razón anterior y última en la que desemboca también primordialmente la exposición de la *Crítica de la razón práctica*. Se trata del principio de autonomía de la voluntad, que excluye cualquier fundamentación de las leyes morales en fines de la voluntad subjetiva:

"Si se acepta, antes que la ley moral, algún objeto, bajo el nombre de un bien, como fundamento de determinación de la voluntad, para derivar de él el supremo principio práctico, éste entonces produciría siempre heteronomía y suprimiría el principio moral"¹⁴³.

La relación entre uno y otro motivos es tan estrecha que aquél mismo principio básico de la ética kantiana llega a ser identificado o definido en términos de independencia del principio de la voluntad respecto de sus fines "materiales":

¹⁴³ KPrV p.156, Ak. p.109.

"La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual es ella para sí misma una ley -independientemente de cómo estén constituídos los objetos del querer"¹⁴⁴.

He venido considerando en las páginas anteriores la relación entre la voluntad y sus objetos, que determinaría la calificación de estos como "buenos", que se establece por medio de la elección de aquéllos por decisión de la voluntad que es, así, "arbitrio libre": el "bien" es determinado por la adopción como fines de aquéllos objetos. Ha sido a esta posibilidad de la relación entre voluntad y "bien" a la que he referido más directamente el cargo de "déficit de vinculatoriedad" que impedía en los principios correspondientes hablar de *obligación moral* al configurarse como principios técnicos o imperativos problemáticos -hipotéticos, en todo caso- para la voluntad.

La crítica a la pretensión legisladora de tales principios puede y debe hacerse, asimismo, desde la condición de autonomía de la ética pues en ellos es la sensibilidad, "el objeto de mi deseo"¹⁴⁵, o "la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer o dolor" la que se pone como condición *empírica*, o

¹⁴⁴ Grundlegung p.101, Ak. p.440.

¹⁴⁵ KPrV p.55, Ak. p.33.

"de las inclinaciones", de la determinación de la voluntad, por lo que "siempre es su principio heteronomía"¹⁴⁶.

Aún más claramente se produce esa incompatibilidad con la condición de autonomía en la segunda de las posibilidades expuestas por John Silber de la relación entre la voluntad y el objeto de la misma definido como "bueno". Se trata del caso en que la voluntad se vincula necesariamente a un objeto como interés de la misma, por lo que la obligación del principio práctico así fundado descansa en esa necesidad del objeto para el arbitrio humano; es decir, el objeto "tiene por sí mismo el poder de determinar la voluntad a la acción"¹⁴⁷.

"Cuando la voluntad (...) sale de sí misma a buscar esa ley [la ley que debe determinarla] en la constitución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese siempre heteronomía. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto, por su relación con la voluntad, es el que da a ésta la ley"¹⁴⁸

Kant insiste una y otra vez en declaraciones en las que recuerda el "sometimiento" a la "necesidad natural" que

¹⁴⁶ KPrV pp.45 y 96, Ak. pp.27 y 64.

¹⁴⁷ Silber, 1967, p.268. La perspectiva de Silber puede verse así mismo recogida en Gilberto Gutiérrez, 1979, p.48.

¹⁴⁸ Grundlegung p.102, Ak. p.441.

supone aquél tipo de vinculación en que la voluntad "es forzada, conforme a la ley, por alguna otra cosa a obrar de cierto modo"¹⁴⁹. Cuando un determinado objeto se pretende convertir en objeto necesario o "racional" de la voluntad y se funda en él la regla fundamental de ésta, como ley de su naturaleza, "se sigue de ello heteronomía del albedrío o dependencia de la ley natural del albedrío, o sea dependencia de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación; y la voluntad entonces no se da ella misma la ley, sino sólo el precepto para seguir racionalmente leyes patológicas"¹⁵⁰. Y es entonces "un impulso extraño [a la voluntad] el que le da la ley por medio de una naturaleza del sujeto, acorde con la receptividad del mismo"¹⁵¹.

La vinculatoriedad, objetiva o necesaria, de la voluntad a un objeto, fin o interés, a través de la ley construída en base a ese objeto, o dependiente del mismo, supone el abandono de la razón pura práctica y su sustitución por una "razón práctica" convertida en mero auxiliar o apéndice de la teoría -de la "especulación" o de la ciencia- en tanto destinada al conocimiento de los intereses, inclinaciones o necesidades "que nos han sido puestos por la naturaleza"¹⁵².

¹⁴⁹ *Ibid.* p.90, Ak. p.433.

¹⁵⁰ *KPrV* p.54, Ak. p.33.

¹⁵¹ *Grundlegung* p.107, Ak. p.444.

¹⁵² *Teoría y práctica*, p.15, Ak. p.282.

En su espléndido trabajo sobre la concepción kantiana de la prudencia, insiste Pierre Aubenque en la postura de "resistencia" radical de Kant -yo diría que de más que resistencia pues este motivo se halla en la base de la "revolución copernicana" en la razón práctica- frente a la tendencia, progresivamente dominante en la modernidad, a convertir la filosofía práctica en una mera consecuencia o "escolio"¹⁵³ de las ciencias teóricas.

Si en el caso de la prudencia -que se convierte cada vez en mayor medida en paradigma del conjunto de la razón práctica- el modelo de pensamiento se dirige a "la obtención de una felicidad cuyo concepto sería determinado por la ciencia que podría así definir las condiciones óptimas de producción de aquélla"¹⁵⁴, el conjunto de la filosofía práctica -y destacadamente en la ética y en la doctrina del derecho- tiende a considerarse cada vez más como aplicación de la teoría a través de la inclusión de sus reflexiones en el ámbito del saber científico. Estas prosigue Aubenque, serán concebidas como "resultado de la pura y simple puesta en práctica de un saber".

Pues bien, y la relación de motivo es destacada por el autor francés en el sentido relevante para lo que ahora me ocupa, en su rebelión contra ese estado de cosas Kant no

¹⁵³ El término es del propio Kant en la *Primera Introducción a la Crítica del juicio*, p.26, Ak. XX, p.199.

¹⁵⁴ Pierre Aubenque, 1975, pp. 169 y 170.

sólo excluye de su filosofía práctica todo lo que podía ser más fácilmente susceptible de convertirla en esclava de los saberes teóricos sobre el hombre y la sociedad -entre otros, y destacadamente, la "doctrina de la felicidad"- sino que sitúa en el núcleo de la misma, y como su principio fundamental, el de la autodeterminación de la voluntad, "lejos de todo cálculo heterónimo". Concebir la razón práctica en términos de dependencia de la naturaleza humana, o del bien de ésta, aboca, a través del imperio de la heteronomía, a la destrucción misma de lo que Kant considera la razón moral. La reivindicación de la razón práctico-moral supone entonces el abandono de su concepción, como meramente dedicada a la plasmación, a través de un fin denominado 'bien' y, más particularmente 'bien del hombre', de una razón teórica ya constituída según otros principios"¹⁵⁵.

La consideración de los principios o leyes de la voluntad en tanto dependientes del conocimiento del bien del hombre, como aplicación o consecuencia de una doctrina de las necesidades humanas, ésto es, del conocimiento de una realidad, física o metafísica, sitúa aquéllos bien lejos de lo que Kant considera principios prácticos, que se distinguen de los enunciados teóricos desde la raíz misma de su relación con "la realidad". La razón del hombre se constituye -y aquí nos encontramos, repito, ante el núcleo mismo de la *Crítica de la razón pura* y de la revolución

¹⁵⁵ Aubenque, *op. cit.*, p. 171.

copernicana en la filosofía práctica- independientemente del "mecanismo de la naturaleza y de sus leyes técnicamente prácticas", pues "no se funda sobre conceptos de lo sensible que constituyen una ciencia (...) es decir un conocimiento teórico"¹⁵⁶. Y es que, recuérdese:

"La posibilidad de las cosas según leyes de la naturaleza es esencialmente distinta, según sus principios, de la posibilidad de las cosas según leyes de libertad"¹⁵⁷

Es el principio mismo de las leyes de libertad el que se ve ignorado o arrasado cuando los principios de la "práctica" se establecen desde un fin o un interés del ser humano que debe determinar la voluntad, esto es, desde una concepción del *bien* de aquél, que establece una vinculación "natural" o "según la causalidad" incompatible con el principio de libertad que hace del individuo humano una persona moral¹⁵⁸.

La condición fundamental de la moralidad que, en la ética de Kant, establece el principio de autonomía de la voluntad en los principios de aquélla contiene, pues, la razón suficiente para excluir la posibilidad de que la ley

¹⁵⁶ De un tratado de paz perpetua en filosofía, edic. francesa, p. 118, AK VIII, p. 417.

¹⁵⁷ Primera introducción a K.U., pp. 24-25, AK XX, p. 197.

¹⁵⁸ Cifr Silber, 1967, p. 265.

moral sea fundada en un concepto de lo bueno, esto es, una fundamentación teleológica o material de los principios morales básicos. Pero además, junto a esta razón negativa o crítica, la filosofía moral de nuestro autor ofrece, en el mismo principio de autonomía, una razón positiva para aquélla exclusión en la forma de un fundamento alternativo a aquéllas construcciones del "bien del hombre". Esta propuesta alternativa nos es ya conocida a partir de las explicaciones cruciales provistas en la exposición de las formulaciones del "imperativo categórico" o "principio supremo de la moral". Y ese fundamento no es un fin a realizar, ni una ley conocida como ley de la naturaleza o una teoría de las necesidades, intereses o preferencias de los hombres, sino la consideración como *fin en sí mismo*, es decir, como principio limitativo y fundamento de nuestras máximas o principios práctico-morales, de nuestra propia condición, y de la de cada uno de los otros individuos humanos, de sujetos de voluntad libre. Son el mismo primer principio de respeto a cada uno como "sujeto independiente de todos sus fines", que legisla sus propios principios de acción, y la idea de "la relación de todos esos seres racionales entre sí en la cual la voluntad de cada uno es legisladora"¹⁵⁹, esto es, los principios fundamentales mismos de la moral según Kant, los que proveen la alternativa "deontológica" a los conceptos del bien en la fundamentación de los principios morales.

¹⁵⁹ Recuérdese *Grundlegung* pp 92 y 99, AK. 434 y 439, citadas *supra*. Sobre este punto, debo también volver a citar la exposición de Michael Sandel, 1982, pp. 6-9.

4. LA CONCEPCION KANTIANA DEL BIEN MORAL

En la exposición precedente he dejado de lado todo lo referido a la segunda noción de bien, "bien" en sentido moral. Las cuestiones que he tratado constituyen premisas comunes al conjunto de la filosofía práctica kantiana (a lo que después consideraré como los distintos "subsistemas" de la misma) y, por eso, tienen una importancia directa y primordial para mi exposición. Con la "doctrina del bien moral" esta incidencia no se produce del mismo modo inmediato sino que puede decirse que ésta apunta más allá de aquella bifurcación. Sin embargo, dicha teoría engloba algunos de los momentos más importantes y característicos de toda la filosofía moral de nuestro autor. Considerando todo lo cual, procuraré en las páginas que siguen presentar sumariamente esos componentes que me parecen imprescindibles para la explicación de la moral kantiana siendo consciente -y advirtiendo de ello de antemano- de que quedarán cuestiones no tratadas, interrogantes y problemas no atendidos. La parcialidad inevitable de mis intereses justifica la selección, inevitable en la gran amplitud del campo que ahora abordamos.

Es el concepto mismo de "bien" en sentido moral el que predominantemente me va a ocupar aquí; sus rasgos configuradores y contenidos configuran esos aspectos esenciales de la ética de Kant que me parecen imprescindibles para continuar hacia episodios posteriores de este trabajo.

4.1. Bien moral y buena voluntad. La prioridad del principio moral.

El punto de partida ha de ser, ahora, de nuevo, el del significado primario de la noción de *bueno*, en general, que es, como ya sabemos, el de un *objeto posible de la voluntad*, es decir "la representación de algo como un efecto posible por la libertad". También para esta segunda acepción, moral, del término, parte Kant de ese origen significativo que tiene su base en el libre arbitrio racional y su actividad práctica, esto es, consistente en la adopción de principios o máximas de la razón por los que aquél se determina a la acción¹⁶⁰. "Bien" en sentido moral denota, así, objetos de la "causalidad por libertad"¹⁶¹.

En el conjunto de esa determinación del arbitrio según principios, el ámbito de la moral se delimita por la índole de éstos, a saber: como la determinación de la voluntad por principios que son independientes de los fines, sensibles, de las inclinaciones y proceden, por tanto, de la propia voluntad racional autónoma. Ese ámbito en que se inscribe esta segunda acepción de "bien" es el de los principios

¹⁶⁰ No creo que sea necesario volver sobre la diferencia que "el juicio de la razón" (y la "objetividad" que éste proporciona) establece entre este concepto y el de lo que es mero "objeto de la inclinación". Además de lo ya escrito sobre este punto, puede verse *Grundlegung* p.60, Ak IV p.413.

¹⁶¹ *KPrV* pp.27, 110 y 112, Ak. pp.15, 73-74 y 75. Al respecto, y entre otro muchos (en parte ya citados *supra*) Paton, 1971, p.103 y Gregor, 1963, p.77.

incondicionados de la razón pura práctica (voluntad autónoma), "leyes de libertad" o leyes morales.

La distinción entre acepciones o clases de "bien" corresponde inmediatamente, recuérdese, a la división fundamental de principios de la razón práctica¹⁶² y a las formas de su relación con el arbitrio sensible: en un caso la razón es instrumento de los fines de éste mientras en otro la razón establece un principio práctico cuya validez es independiente de cualquier referencia a las inclinaciones (y, así, apodíctica e incondicionada). Aquél es un principio de la razón pura en su sentido práctico (y se contiene en el análisis de ésta¹⁶³).

Desde el emplazamiento de la segunda noción de bien en su ámbito moral, encontramos que la índole de los principios que definen éste tiene necesariamente consecuencias determinantes de aquélla. De lo que se trata

¹⁶² Recuérdese el paralelismo entre formas del bien y clases de imperativos en las *Lecciones de Etica* (pp.52-53, Ak. 255-256) y en *Grundlegung* (p.62, Ak. 414-415) referidos más arriba.

¹⁶³ Del intento de las categorías de ésta, o mejor dicho, del meritorio intento de comprensión de la "difícilmente inteligible" *Tabla de las categorías de la libertad* (KPrV p.99, Ak. 66), que lleva a cabo Lewis Beck, me parece interesante recordar aquí dos puntos: De un lado, la constatación del propio intérprete de que la lógica de esas categorías (y a pesar de lo que suceda en el "decepcionante" resultado de las mismas) exige que "el establecimiento de los conceptos o categorías del bien corresponda a cada una de las clases de los juicios [prácticos]"; de otro, el esquema que la misma versión presenta de las "categorías de la cantidad" en el cual (y creo que mejorando la versión del original), *das Wohl* se hace corresponder a los principios empíricos de la voluntad y el "bien moral" se establece a partir de las leyes de la libertad o leyes morales (1960, p.145 y 146). Sobre aquella parte de la exposición kantiana, *vid.* también Jean-Claude Fraise, 1974, *passim* y Robert Benton, 1980, *passim*.

es de que, como ya sabemos, los principios práctico-morales lo son previa e independientemente de cualquier objeto de la voluntad; ésta es condición necesaria y determinante de su misma condición de leyes de la voluntad libre o leyes morales. Siendo ese objeto de la voluntad, sea cual sea, aquél al que se refiere la noción de bien moral, no ha de ser establecido antes del principio de la voluntad como su condición sino que, por el contrario, dicho objeto -"moralmente bueno"- lo es de la voluntad determinada por principios morales.

Retomando la alternativa enunciada más arriba, diremos que, en este caso, es "el principio el que debe determinar el concepto del objeto". Y así, subraya Kant de principio a fin su enunciado:

*"El concepto de lo bueno y malo (Guten und Bösen) tiene que ser determinado, no antes de la ley moral (...) sino sólo (como aquí ocurre) después de la misma y por la misma"*¹⁶⁴.

Tras el primer aspecto de la "revolución copernicana en la ética", en que Kant ha eliminado cualquier fundamento de los principios morales consistente en fines o intereses del arbitrio humano -de la felicidad-, se completa ahora esa inversión del orden que había sido adoptado por los filósofos morales, destacando el carácter propio y

¹⁶⁴ KPrV p.94, Ak. pp.62-63.

diferenciado de la razón pura práctica respecto del que tiene su uso teórico, y que ha de plasmarse en el análisis de la misma:

"El orden en la subdivisión de la analítica, será otra vez el inverso del usado en la crítica de la razón especulativa. Pues en la presente iremos, empezando por principios, a conceptos y sólo entonces de éstos, en lo posible, a los sentidos (...). La ley de la causalidad por libertad, es decir, algún principio puro práctico, constituye aquí inevitablemente el comienzo y determina los objetos a que solamente puede ser referido"¹⁶⁵.

Es el carácter mismo de la razón pura práctica, en la concepción que Kant tiene de ella, el que, según recuerda el propio autor, se ve implicado en esa transformación sistemática, pues aquí no nos ocupamos de objetos ya existentes "para conocerlos", sino de "hacer reales" ciertos objetos por la propia causalidad de la voluntad libre; por eso la razón ("en cuanto ésta debe ser una razón práctica"):

"Tiene que comenzar por la *posibilidad de principios prácticos a priori*. Sólo desde aquí pudo pasar a *conceptos de los objetos de una razón práctica*, a

¹⁶⁵ *Ibid* pp.28-29, Ak. p.16, asimismo, *ibid* p.18, Ak. 8-9 y *Opus Postumum*, pp. 70-71 y 554, entre otras, Ak. XXI, p.419 y XXII, p.106.

saber, a los de lo absolutamente bueno y malo para darlos, ante todo, según aquellos principios"¹⁶⁶.

La idea del objeto de una voluntad determinada por sus propios principios autónomos en tanto razón pura práctica constituye, desde mi punto de vista, el punto de partida desde el que debe comprenderse la concepción kantiana del bien moral¹⁶⁷. El juicio en el que algo se afirma o califica como "bueno" no es el punto de partida del argumento moral sino que es consecuencia, en éste, de principios que vinculan incondicionalmente a la voluntad. "Bien", en su sentido moral, es el predicado de juicios prácticos derivados de principios práctico-morales de deber y, por consiguiente, se refiere a un objeto que, según tales principios, la voluntad debe tener. De nuevo, en el Capítulo II de la *Analítica*, que versa sobre el "concepto de un objeto de la razón pura práctica", expresa Kant esa idea que es consecuencia de las primeras y fundamentales premisas de su teoría moral:

"No es el concepto del bien como objeto el que determina y hace posible el concepto del bien, en cuanto éste merece absolutamente tal nombre"¹⁶⁸.

¹⁶⁶ *Ibid.* p.130, Ak. pp.89-90.

¹⁶⁷ *Cifr.*, en el mismo sentido, el argumento de Onora Nell (1975, pp.100-101).

¹⁶⁸ *Ibid* p.96, Ak. p.64.

El tenor de lo dicho puede hacer, de todas formas, conveniente recordar dos puntos que ya nos son conocidos desde explicaciones anteriores. Primero, que todo principio práctico de la voluntad ha de hacer referencia a un objeto de ésta, el cual constituye la materia del mismo, pues el arbitrio humano ha de relacionar siempre sus acciones a fines. Esta característica de la acción del arbitrio empírico hace que el enunciado completo de un principio de la voluntad, de una máxima concreta de la misma, deba incorporar esa referencia a fines, "la ley es referida a la propiedad natural del hombre de tener que pensar para todas las acciones además de la ley un fin (...)"¹⁶⁹. Cuando los principios del arbitrio son los principios práctico-morales -la ley-, los fines que necesariamente la voluntad requiere en su enunciado no son los infinitos fines subjetivos propios del arbitrio empírico los que deben cumplir esa ineludible tarea de completar el contenido de la máxima. Más allá de éstos y junto a ellos -y sobre esa problemática coexistencia volveremos más adelante- la propia voluntad racional establece, en los principios que legisla un fin u objeto propio, que el arbitrio moral debe adoptar como su fin para contemplar, desde el punto de vista del propósito, el enunciado de la acción moral. A éste se refiere la teoría de lo éticamente bueno ¹⁷⁰.

¹⁶⁹ *Religión*, edic. cit. p.201 nota 2, Ak. VI, p.7, nota. Cifr. asimismo, *ibid* p.20, Ak VI p.4.

¹⁷⁰ Sobre la diferencia de "naturaleza" entre uno y otro tipos de objetos de la voluntad, que lleva a Kant a advertir sobre el uso del término "objetos" (*Objecte*) en este contexto (*KPrV* p.97, Ak. 65), volveremos en lo que sigue.

En segundo lugar, y paralelamente a lo que sucedía con los fines del arbitrio sensible, el objeto de la voluntad racional a que se refiere el concepto de bien que tratamos, no puede tampoco hacerse fundamento o condición de la "necesidad" de los principios de la voluntad si es que éstos no han de convertirse en principios materiales (lo que se contradice con su calidad moral). Y, así, su presencia en las máximas de la voluntad no debe hacer olvidar que sólo la forma del principio ha de ser el fundamento de determinación de la voluntad en el principio moral. De aquél "objeto" debe, entonces, decirse que:

"Solo cuando la ley moral esté establecida por sí y justificada como inmediato fundamento de determinación de la voluntad, puede ser presentado como objeto a la voluntad ya una vez determinada *a priori* según su forma (...)"¹⁷¹.

¿A qué tipo de "objeto" califica el predicado "bueno" en un juicio moral? ¿A qué clase de efecto posible por la libertad se refiere la concepción kantiana del bien moral?. La explicación de la respuesta kantiana a esa cuestión, que constituye una de las tesis tenidas por primariamente características o definitorias de su ética es, sin embargo, directamente dependiente de lo que hasta ahora se ha expuesto.

¹⁷¹ *Ibid.* p.97, Ak V p.65, También p.110, Ak. p.74. Igualmente en "De un tono de gran señor (...)", edic. cit., p.97, nota Ak. VIII p.396.

"Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*"¹⁷².

Estas primeras y archiconocidas líneas de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* no son el punto de partida o premisa primera de la filosofía moral de nuestro autor, sino que, por el contrario, son consecuencia de su concepción fundamental de la ética como "doctrina" de las "leyes de libertad", esto es, de los principios de deber ser incondicionado establecidos por la voluntad autónoma del individuo humano racional que puede concebirse a sí misma y concebir a todos los otros individuos humanos como fines en sí en tanto sujetos de libertad. Por acercarme más al punto en que me hallaba, aquél enunciado es consecuencia del planteamiento que acabo de presentar según el cual la índole moral de la segunda acepción del término "bueno" implica que éste concepto del bien "sólo puede venir dado por la propia ley moral".

Me explico: "bueno" en sentido moral se refiere al objeto de la voluntad que ésta debe proponerse en su máxima en tanto determinada por principios morales, es decir, por principios prácticos incondicionados que se dirigen al arbitrio humano en tanto capaz de causalidad por libertad. El ámbito de denotación del concepto de bien moral se

¹⁷² *Grundlegung* p.27, Ak. IV p.393.

sitúa, entonces, en el de los objetos que aquéllos principios pueden determinar para la voluntad:

"El *bien (Gute)* o el *mal (Böse)* empero significa siempre una relación en la *voluntad*, en cuanto ésta está determinada por la *ley de la razón*, a hacer de algo su objeto"¹⁷³.

Ahora, en tanto los principios práctico-morales se dirigen incondicionada o categóricamente a la voluntad, el ámbito de significado que buscamos debe partir de esa consideración, conteniendo los "objetos" que pueden serlo incondicional o "libremente" de una voluntad -que ella puede proponerse en esos términos¹⁷⁴. Esto es, y enlazando con los términos ya vistos del propio Kant, aquellos objetos que puedan ser efectos posibles por la libertad y *únicamente por la libertad* -pues sólo estos pueden categóricamente ser ordenados por la razón práctica.

"El bien (*Gute*) o el mal (*Böse*) es referido así, pues, propiamente a acciones, (...) bueno o malo (...) sería solamente el modo de obrar, la máxima de la voluntad, y por consiguiente, la persona operante misma, no empero una cosa la que podría ser denominada buena o

¹⁷³ KPrV p.91, Ak V, 60.

¹⁷⁴ Para John Silber, "The object must be one that the will necessarily determines for itself. (...) That object must be determined by the will, and it must be unconditional so that the obligation of the will to that object is likewise unconditional". (1967, p.288; igualmente *ibid.* p.289).

mala"¹⁷⁵.

"Bueno", en sentido moral, se refiere, así, sólo a nuestras acciones, a los actos de la voluntad libre, y no a objetos o estados de cosas que escapan a la acción humana o que están más allá de nuestro control¹⁷⁶.

"La felicidad abarca todo (y también sólo) lo que la naturaleza puede proporcionarnos; en cambio, la virtud contiene aquéllo que sólo el hombre mismo puede darse o quitarse"¹⁷⁷.

Pero, y por la razón fundamental que acaba de ser expuesta, el concepto de acciones o actos de la voluntad debe limitarse, en este caso, y referirse a un ámbito aún más específico: el de esas acciones, o el componente de las mismas, en tanto determinables por la causalidad de la pura razón; y así, como el propio Kant subraya en la *Crítica de la razón práctica*, el de esas acciones en tanto consideradas

¹⁷⁵ KPrV p.91, Ak. 60.

¹⁷⁶ Este parece que debe ser el motivo más sencillo (eliminando otras dificultades), para excluir ciertos "bienes" -talentos, "dones de la fortuna" o rasgos de la personalidad- del concepto de lo moralmente bueno al modo como hace Kant en las conocidas páginas (28 y ss., Ak. 393 y ss.) de la *Fundamentación*. En este motivo insiste Atwell (quien señala los inconvenientes de acudir a otras posibilidades, aún sugeridas por el propio Kant, que dan cuenta de la distinción entre aquellos "bienes naturales" y la buena voluntad) (1986, Cap. II 6 § 3, especialmente pp.21 y 22, 26 y 30). Véase igualmente Wolff 1973, p.59.

¹⁷⁷ *Teoría y práctica* p.16 nota Ak. p.283, nota. La misma diferenciación se encuentra en la *Doctrina de la virtud*, referida a la perfección personal como deber, p.238, Ak. 386. Véase igualmente K.U. p.391, Ak. 471 nota.

únicamente en su vertiente práctica -producidas por la causalidad de la libertad- y dejando aparte su configuración "natural" o "fenoménica" (de objetos de la intuición empírica¹⁷⁸).

Ese significado de "acción de la voluntad" -que es exclusiva y completamente "práctico" en el sentido kantiano del término- es el principio por el que la voluntad se determina, la *máxima* de ésta (en ese momento de determinación a la acción, el acto de elección por la adopción de una máxima, consiste específicamente la "acción libre" del arbitrio y así la configuración de éste como "libre arbitrio"). Es del mismo "acto" de elección o "determinación de la elección" -o, en términos kantianos también conocidos, de la *intención*- de "lo que propiamente se trata en la legislación moral"¹⁷⁹. Este sentido tiene

¹⁷⁸ KPrV pp.97 y 98, Ak. 65 y 66. Sobre ello puede verse Fraisse, 1974, p.163.

¹⁷⁹ KPrV p.121, Ak. 82. También *Doctrina de la virtud*, pp. 229 y 233, Ak VI, 380 y 383. El mismo motivo aparece claramente expuesto en la *Religión* en relación con la expresión, usada en esta obra, del "principio malo (o mal radical) en la naturaleza humana". Inmediatamente advierte el propio Kant: "Sin embargo, para que no se tropiece en seguida con el término *naturaleza* -el cual si (como de ordinario) debiere significar lo contrario del fundamento de las acciones por *libertad*, estaría en directa contradicción con los predicados de *moralmente* bueno y *moralmente malo*- hay que notar aquí que, por *naturaleza* del hombre, se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas)(...). Pero este fundamento subjetivo a su vez tiene que ser él mismo siempre un acto de libertad (pues de otro modo el uso o abuso del albedrío del hombre con respecto a la ley moral no podría serle imputado, y no podría en él el bien o el mal ser llamado moral) (p.31, Ak 20-21).

la distinción enunciada por el propio Kant y bien conocida, según la cual:

"Una acción hecha por deber tiene su valor moral *no en el propósito* que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer*(...) "¹⁸⁰.

Por eso el término "objeto" de la voluntad al que se refiere la noción de "moralmente bueno" tiene aquí, como Lewis Beck destaca, un "significado inusual" al referirse a "una disposición de la misma voluntad o a un acto mismo de decisión". Desde aquí puede entenderse el clásico enunciado introductorio de la *Fundamentación*, pues en esas determinaciones a la acción o actos de decisión es en lo que consiste la voluntad misma, por lo que "bueno" es a ésta -a la propia voluntad- a la que califica. Por eso "buena moralmente es solo la buena voluntad".

"La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma "¹⁸¹.

¹⁸⁰ *Grundlegung* p.37, Ak. 399-400.

¹⁸¹ *Grundlegung* p.28, Ak.393.

Y, aún, si consideramos que en esa determinación a la acción, en su máxima como principio de decisión o "del querer", no en otra cosa, consiste el libre arbitrio mismo, podemos decir que la misma voluntad es el objeto al que el concepto de bien moral se refiere, que por su legislación moral la voluntad se pone ella misma como su propio objeto¹⁸².

Pero ésto cobra mayor sentido si continuamos preguntándonos por lo que constituye el principio de la voluntad, o a ésta misma, como buenos. ¿Cual debe ser esa *disposición* que la voluntad debe querer en tanto determinada por la ley moral que ella misma autolegisla *qua* racional?

Si recordamos el "contenido" del principio de la moral (expresado en la fórmula del "imperativo categórico"), como limitación de nuestros principios de acción por la condición de universalidad (en el sentido complejo que he explicado) podemos seguir a Kant en su afirmación de que es la adopción como máxima por la propia voluntad (*Willkür*) de esa misma ley moral lo que constituye aquella como buena voluntad. Ésta adopta como máxima o intención, como principio de su elección, la limitación de nuestras acciones a la condición que constituye el principio supremo

¹⁸² De modo que, en los términos de Kant, "resulta que el imperativo categórico puede expresarse: (...) obra según máximas que puedan al mismo tiempo tenerse por objeto a sí mismas, como leyes naturales universales. Así está constituida la fórmula de una voluntad absolutamente buena". (*Grundlegung* p.96, Ak. 437).

de la moralidad. Es fundamentalmente esa idea la que contiene el concepto de buena voluntad, que se expone en el primer capítulo de la *Fundamentación*, y según el cual dicha bondad o "valor moral" se encuentra en "el principio de la voluntad como principio formal del querer en general", y, así, en la determinación de aquélla por "la ley y, subjetivamente, [por] el respeto puro a esa ley práctica, y, por tanto, [por] la máxima de obedecer siempre a esa ley"¹⁸³.

"Por tanto, no otra cosa, sino sólo la representación de la ley en sí misma (...), en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral"¹⁸⁴.

La voluntad es moralmente buena o "buena voluntad" cuando convierte el principio que es ley objetiva de nuestras acciones en máxima propia, es decir, cuando es su "intención" el respeto a dicho principio o, aún, cuando esa "ley es pensada como la ley de tu propia voluntad, y no como la de la voluntad en general"¹⁸⁵.

¹⁸³ *Grundlegung* pp.37-39, Ak. pp.39-401. *I.D.D.* p.53, Ak. p.218.

¹⁸⁴ *Ibid.* p.39, Ak. 401.

¹⁸⁵ *Doctrina Virtud*, p.241, Ak.389. Y en la *Religión* leemos: "Pero la ley moral es por sí misma en el juicio de la Razón motivo impulsor y el que hace de ella su máxima es moralmente bueno" (p.33, Ak. 24).

Si la ley práctica contiene, ante todo, la condición o exigencia de "objetividad" o universalidad de los principios que regulan, o a los que sometemos, nuestras acciones e interrelaciones, la disposición de la voluntad o actos de elección moralmente buenos son aquéllos determinados o motivados por su misma idoneidad como universales, por su validez universal. Así, la razón pura práctica "eleva a ley suprema y a fundamento de determinación del arbitrio la forma de posibilidad de la máxima de éste para convertirse en ley general"¹⁸⁶. La corrección o aceptabilidad moral de nuestras acciones es el motivo de la acción, o dicho en otros términos, es lo que determina la disposición de la voluntad a esas acciones o, lo que es lo mismo, es la adecuación moral de nuestras acciones lo que constituye la intención o máxima de la voluntad de llevarlas a cabo. Si la consideración de los demás sujetos morales como fines en sí mismos, según la tercera fórmula del imperativo categórico, representa la condición y fundamento objetivo de la moralidad, puede captarse bien el contenido del concepto de bien moral si se expresa diciendo que "son moralmente buenas aquellas acciones en las que la noción de humanidad sirve, en algún sentido, como fin de nuestra voluntad al determinarnos a acciones moralmente correctas"¹⁸⁷.

¹⁸⁶ I.D.D. p.42, Ak p.214. Ver *Grundlegung* pp.41 y 96, Ak. 402 y 437 (ya citadas *supra*) Según la formulación de José Luis Villacañas: "el motivo por el que me permito la acción (...) es su peculiaridad de poder ser objeto de una voluntad universal". (1987, p.187). Igualmente Atwell 1986, pp.31 y 32.

¹⁸⁷ Mary Gregor, 1963, pp.39-40. Asimismo Christine Korsgaard 1986, p.185. En la *Doctrina de la virtud* puede, así, leerse que en la máxima de "respeto al derecho(...) el hombre se propone como fin el derecho de la humanidad, o el derecho de los hombres(...)"

La ley moral se presenta para las voluntades humanas como imperativo, sus contenidos son *deberes* para nuestro arbitrio; de ahí que la fórmula más conocida y repetida por el propio Kant para referirse a la voluntad que actúa teniendo como objeto o fundamento de determinación de su acción la propia ley moral, o aquéllos contenidos de ésta, es la de que "actúa por deber", o "por el motivo del deber (*aus Pflicht*)"¹⁸⁸; entendiéndose aquí por deber, "la

(p.62, Ak. 390). Sobre el mismo aspecto volveré más adelante.

188

Así, entre una infinidad de textos más, pueden verse *Grundlegung*, pp.33-46, 49 y 50. Ak. pp.397-405 y 406; *KPrV* pp. 119-121, Ak. 81 y 82; *Teoría y práctica* p.23, Ak. 288, *IDD* pp 53-57, Ak. pp. 218-220; *Doctrina virtud* p.53., Ak. p.383.

Creo que lo dicho hasta aquí (en relación con los puntos que se abordan inmediatamente después acerca de la distinción entre legalidad y moralidad, que debe tenerse necesariamente en cuenta en el concepto de bien moral, y de la relación entre deber y bien moral) contesta suficientemente a la crítica de David Ross a la fórmula kantiana del bien moral como acción por deber según la cual ésta es susceptible de una *reductio ad absurdum*. Pues, para el filósofo inglés, el enunciado "es mi deber hacer A por el motivo del deber" significa "es mi deber hacer A por el motivo de que es mi deber hacer A"; pero, para que la segunda parte de este último enunciado se ajuste, a su vez, a las exigencias de la teoría, éste debe completarse en los siguientes términos: es "mi deber hacer A por el motivo de que es mi deber hacer A por el motivo de que es mi deber hacer A y así *ad infinitum*". Y continúa: "sería necesaria una serie infinita de correcciones de este tipo para intentar que la última parte de la expresión fuera acorde a la teoría e incluso entonces no habríamos logrado esa conformidad" (1967, p.5).

Paton ha distinguido entre "motivo" e "intención" -para referirse, respectivamente lo que aquí he denominado "intención" o "disposición" frente a "propósito" o "efecto a conseguir"-siendo el primero adecuado para el genérico "actuar por deber" y la segunda propia para el propósito particular de realizar el deber concreto A (1971 p.117-118). Ha mostrado así lo inadecuado de la traducción de Kant por Ross de "actuar por el motivo de que es mi deber hacer A" (también critica acertadamente Paton la expresión "por el sentido de que es mi deber..." con que Ross pretende recoger el motivo kantiano del deber). Creo que la corrección de Paton está implícita en la explicación de la máxima moralmente buena que acabo de presentar. Más importante aún es, sin embargo, el error de Ross consistente en confundir las nociones de conformidad a la ley de una acción y su cualidad de moralmente buena en tanto motivada por respeto a la ley. Es sólo esa confusión lo que le permite afirmar la necesidad de esa correcciones -hasta el infinito- de la cláusula kantiana. El motivo del deber es el de la conformidad de la acción al mismo o a la ley moral y no el de su condición de moralmente buena (o hecha por deber); la legalidad de la máxima es el fundamento de determinación de la voluntad que su moralidad requiere.

Onora Nell -cuya replica a Ross coincide básicamente, aunque no

necesidad de una acción por respeto a la ley" ¹⁸⁹.

Aunque lo dicho hasta aquí contiene el núcleo esencial y suficiente, dentro de lo que aquí cabe, de la doctrina kantiana sobre la relación entre el concepto moral de bien y los principios de la moral, las interpretaciones de algunos importantes estudiosos de estos temas, me obligan a añadir algunos comentarios a aquélla (las razones de mi insistencia, desde el punto de vista del objeto de este trabajo se apuntarán al final de esta páginas y, sobre todo, en el capítulo que sigue a ellas). Lo que estos autores vienen, con argumentos y alcances muy diversos, a sostener es, en suma, que el concepto de bien moral es, en Kant, el punto de partida y el núcleo de la construcción de la moral, por lo que sólo desde éste es posible explicar el significado y razón de ser de otros conceptos centrales de esa filosofía -y, singularmente, del concepto de *deber*.

De modo prácticamente equivalente a la interpretación expuesta por David Ross sobre la relación entre "corrección" y bondad moral de las acciones (ya apuntada), se expresa Harold A. Prichard¹⁹⁰ en lo que a los conceptos de bien moral y deber se refiere. Pero el problema de las

tanto en los términos, con lo que acabo de decir- expresa esta corrección diciendo que "es obligatorio hacer A y moralmente valioso hacer A por el motivo de que es obligatorio hacerlo" (Nell, 1975, pp.97-100). En un sentido similar, objeta también Stephan Körner el argumento de Ross (1977, p.119).

¹⁸⁹ *Grundlegung*, p.38, Ak. 400.

¹⁹⁰ "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" y, sobre todo, "Moral Obligation", ambas en *Moral Obligation*, 1971.

contundentes y reiteradas aseveraciones de este autor es la ausencia de argumentación, de apoyo textual o analítico, que las sostenga. Prichard simplemente afirma y repite que la bondad moral de una acción es, para Kant, el criterio y fundamento del carácter de esa acción como deber y, en segundo lugar, que esa "bondad moral de la acción" reside en el motivo de la misma¹⁹¹. Si, pues, la "buena intención", o "buena voluntad", es el criterio del deber y, a la vez, el motivo de aquélla acción es el "motivo del deber" o "pensamiento de que la acción es un deber"¹⁹², no es de extrañar que el conspicuo "intuicionista" inglés obtenga *a priori* consecuencias absurdas hasta el punto de extrañarse de cómo esas "decisivas objeciones pudieran escapársele al propio Kant"¹⁹³. En apoyo de todo ello sólo una cita de la *Fundamentación* (sobre la distinción entre los tipos de los imperativos prácticos).

La concepción de "una voluntad perfectamente racional", que actúa necesariamente según las leyes objetivas de la moralidad y de la idea de bien como contenido de la misma -son buenas las acciones que tal voluntad necesariamente realizaría- es la base de la interpretación de Paton (que Beck refrenda en parte). En las obras "morales" de 1785 y 1788, la ley práctica se concibe, en efecto, como la ley de aquella voluntad cuyo

¹⁹¹ 1971, pp.5-6, 142, 150 y 156.

¹⁹² *Ibid.* pp.151-152.

¹⁹³ *Ibid* pp.6, 155 y 156.

objeto es el bien moral, y sólo posteriormente esa ley se aparece, a nuestra voluntad imperfectamente racional, como *imperativo*: "[Kant] parte de la noción de buena voluntad (...) y nos dice qué clases de acciones serían necesariamente realizadas por esa voluntad buena y racional. Si somos tan irracionales como para ser tentados a actuar de otro modo, aquellas clases de acciones tienen que aparecérsenos como deberes, pero ésto sólo es posible por la presencia en nosotros de una buena voluntad"¹⁹⁴.

Y para Beck, en términos menos rotundos: "El deber es sólo la forma bajo la que el bien aparece a seres que, como el hombre, no desean necesariamente el bien y tienen que ser constreñidos a procurarlo"¹⁹⁵.

Las indudables bases que, en los textos kantianos -sobre todo de la *Fundamentación*¹⁹⁶- encuentran tales interpretaciones, no creo que sean, sin embargo suficientes, para quedarse sin más con ellas como conclusiones sobre el fundamento de la moral de Kant y la relación entre sus conceptos básicos que presentan. La

¹⁹⁴ 1971, pp.116-117 y 164. En términos similares Gupta, 1973.

¹⁹⁵ 1960, p.128, nota.

¹⁹⁶ Para Paton, además, que la idea de buena voluntad sea presentada como comienzo de la *Grundlegung* (la primera de las dos obras morales consideradas) constituye un argumento cronológico-sistemático adicional a su tesis (1971 pp.45 y 164). El dudoso peso de esa afirmación puede, en mi opinión, ser puesto en entredicho si se atiende al hecho de que es en esas mismas páginas en las que la "buena voluntad" se define como la que "actúa por deber", lo que hace de ella algo en todo caso distinto a la voluntad perfectamente racional presentada por Paton.

importancia de la idea de la "voluntad perfectamente racional" en el sistema de nuestro autor no implica que se sitúe en el origen fundamental del universo de discurso moral kantiano; sino que, como ya he tenido ocasión de exponer desde las páginas iniciales de este trabajo, ese fundamento originario se dibuja -en términos de la noción de *leyes de libertad* que la voluntad racional piensa cuando se pregunta "¿qué debemos hacer?"- desde la conciencia de una vinculación de nuestra voluntad, así libre, por la idea de las exigencias de la propia dignidad y de la dignidad de otros -los "derechos de los hombres", la idea de "comunidad moral"- que determina la realidad para nuestro arbitrio que podemos llamar "moral". En ese universo de pensamiento que a partir de ahí se constituye, el concepto de bien moral -que es referido a una voluntad *humana* que *debe* actuar según principios morales, y no a una voluntad *santa*- viene dado por la ley y el objeto que ésta pone, como *deber*, a esa voluntad.

En la cuestión de la prelación o primacía fundamentadora entre conceptos que ahora me ocupa, las razones contra la interpretación de Paton me siguen pareciendo de un peso indudablemente mayor que las que él aporta en sentido contrario. La más importante de ellas, desde un punto de vista analítico-sistemático, es la de la *inmediatez* de la conexión entre los conceptos de ley y deber, unida a la precedencia de aquél sobre la noción de bien moral que ha sido ya suficientemente expuesta (tal

proximidad o inmediatez se manifiesta en la misma definición de *bien moral*¹⁹⁷ y se reitera hasta la saciedad en los textos de nuestro autor¹⁹⁸). Ese motivo se consolida en el desarrollo posterior de la moral kantiana hasta el punto de que, así como la misma noción de ley moral y su fundamento son todavía el objeto principal de la segunda *Crítica*, su configuración en términos de *deber* aparece en primer lugar en la *Metafísica de las costumbres* (desde sus primeras nociones):

"Una ley (práctica moral) es una proposición que contiene un imperativo categórico, un mandato".

"El principio que convierte en obligación [deber, *Pflicht*] determinadas acciones es una ley práctica"¹⁹⁹.

Y la misma correlación inmediata es expresamente destacada en 1793, como punto de partida del sistema de la moral -al definir el deber como la relación de la ley con la voluntad sin referencia a ningún otro término concebido como "fin":

¹⁹⁷ KPrV, especialmente en pp.53 y 118-119, Ak. pp.32 y 80.

¹⁹⁸ Así, *Grundlegung*, pp. 43, 56, 59, 61, 78, 100..., Ak. 403, 410, 413, 414, 425, 439... KPrV pp.57, 59, 60, Ak. 34-35, 36, 37.

¹⁹⁹ IDD pp. 73 y 68, Ak VI pp.227 y 225. Pueden igualmente verse, las pp. 42, 47, 50, 52 y ss., 60 y ss, Ak, 214, 216, 217, 218 y ss., 221 y ss.

"Pues el deber no es de suyo sino una limitación de la voluntad a la condición de una legislación universal, posible mediante una máxima aceptada, cualquiera que sea el objeto o el fin de dicha voluntad"²⁰⁰.

La precedencia del binomio ley-deber, situada en el principio mismo de la noción de "moral" aparece inequívocamente, en fin, en la escueta declaración de *La Paz perpetua*:

"La moral es una práctica, en sentido objetivo; es el conjunto de las leyes, obligatorias sin condición, según las cuales debemos obrar"²⁰¹.

Pero, además, es desde tal conexión "inmediata" entre "ley" -principio del discurso moral- y "deber", desde la que se obtiene una razón más para avalar, desde la propia exposición central de los textos kantianos, la postura aquí defendida: las nociones "respeto a la ley" y "respeto al deber" son equivalentes en su cometido de configurar el "móvil moral"; y si ésto es así, ese móvil de la voluntad (el respeto a la ley) que constituye el bien moral, puede y debe ser entendido igualmente como la cualidad de la

²⁰⁰ *Teoría y práctica* pp.11-12, Ak VIII pp. 279-280. Ese mismo tipo de consideración, que hace preceder el binomio de ley-deber (o "imperativo") a cualquier otro componente del discurso moral se sigue, finalmente, reiterando en el *Opus postumum*: "En la consideración de los principios de la razón pura práctica, no se debe comenzar por el concepto de Bien, sino asegurarse de comenzar por los principios, es decir, los imperativos prácticos(...)". Legajo IV, 26/32, Ak XXI, p.419.

²⁰¹ *Paz perpetua* p.133, Ak VIII p.370.

acción "conforme al deber y por deber" en la que el carácter antecedente de éste último concepto queda necesaria y expresamente afirmado²⁰².

La división de la "metafísica de las costumbres" en una doctrina del derecho y una doctrina de la virtud da a algunos intérpretes la posibilidad de revisar de nuevo la cuestión que ahora me ocupa. Es el caso de Onora Nell que, en un concienzudo estudio, sostiene que el planteamiento de Ross y Prichard es infundado en lo que se refiere a los deberes de justicia, pero no ocurre así en la doctrina de la virtud, cuyo concepto central -el de bien moral- no sólo es independiente del de *obligación* sino que, en lo referido a "los deberes éticos de omisión", fundamenta él mismo la definición de acción obligatoria²⁰³.

Pero tampoco la postura más comedida de Nell me parece convincente. Pues, en primer lugar no creo que sea satisfactoria la reducción, que Nell toma como premisa argumental, de toda la idea de bien moral a la doctrina de los "fines éticos" de la *Doctrina de la virtud*²⁰⁴ (en otro momento me referiré a la distinción kantiana entre "obligación moral" y "deberes de virtud" -*officia*

²⁰² Sobre este punto, Otfried Höffe, 1986, pp.167 y 170.

²⁰³ Nell, 1975, pp.97-100, 102 y 110-111.

²⁰⁴ *Ibid* pp.103-110.

virtutis). Y, en segundo lugar, tampoco para el caso de los deberes de virtud, entendidos como deberes de adoptar ciertos fines, me parece correcta aquélla posición.

Pues, en la misma *Doctrina de la virtud*, presenta Kant el concepto de deber a partir de la mera noción de ley y desde "el principio formal del deber del imperativo categórico"²⁰⁵. Es el mismo principio formal de la moralidad, imperativo o principio de obligación, el que determina para nuestras máximas el deber de adoptar ciertos fines y hace, por tanto, de éstos, "fines que son deberes"²⁰⁶. En la ética es "partiendo de esta máxima [de las acciones conformes al deber] desde donde "se busca el fin que es al mismo tiempo deber"²⁰⁷. No es el carácter intrínseco de esos fines, que los haría "absolutamente buenos", el que antecede a la ley moral -la legislación ética- en relación con los mismos (esto es, no es su "valor intrínseco" el que los convierte en "fines obligatorios"), sino, a la inversa, aquélla cualificación de los fines precede a su relación con la ley moral en tanto ésta es considerada como el objeto de la buena voluntad (como la "ley de tu propia voluntad"). "Fin objetivo" es "el que cada uno debe proponerse"²⁰⁸.

²⁰⁵ D.V. p.241, Ak. VI p.389.

²⁰⁶ *Ibid* pp.229-234, Ak. pp.380-383.

²⁰⁷ *Ibid* p.232, Ak. 382.

²⁰⁸ *Ibid* p.241, Ak 389.

"En la ética será, pues, el concepto de deber el que conducirá a fines, y las máximas relativas a los fines que debemos proponernos deberán fundarse en principios morales"²⁰⁹.

La noción de obligación que relaciona la voluntad con el principio moral no requiere tampoco en la doctrina de la virtud la consideración previa de la bondad moral de ciertos fines; la postura expuesta en ella no supone excepción o modificación de la construcción general de Kant según la cual:

"La Moral no necesita (...) de ningún fin, ni para reconocer qué es debido ni para empujar a que ese deber se cumpla; sino que puede y debe, cuando se trata del deber, hacer abstracción de todos los fines"²¹⁰.

²⁰⁹ *Ibid* p.233, Ak. pp.382-383. Respecto de los dos fines que constituyen deberes de virtud y su relación con el concepto de deber, leemos así mismo en la *Religión*: "[en cuanto a la perfección propia] esto es bueno siempre sólo condicionadamente, esto es: sólo bajo la condición de que su uso no esté en pugna con la ley moral (...); por lo tanto no puede esta perfección, puesta como fin, ser principio de los conceptos de deber. Lo mismo vale también del fin dirigido a la felicidad de otros hombres". (Prólogo a la primera edición, nota 1, p.199, Ak p.4, nota).

²¹⁰ *Religión* p.20, Ak. VI pp.3-4.

4.2. Bien moral y "buena voluntad". La prioridad del principio moral.

La determinación de lo *moralmente* bueno a partir de los principios formales de la razón pura práctica es, según hemos visto, lo que hace de ese concepto algo *radicalmente* distinto, por su *índole*²¹¹, al de lo "bueno " en sentido "natural" o, si se quiere, determina la pertenencia de aquél a "un ámbito completamente distinto" al de éste. Pues, en tanto el segundo "tiene como fundamento" nuestros fines cuya consecución constituye el fin necesario que "llamamos felicidad", el primero se refiere a aquéllo que "se impone al libre arbitrio categóricamente, sin tomar en consideración ningún fin como fundamento"²¹².

Es la génesis diversa de uno y otro conceptos, el tipo de consideraciones sobre nosotros mismos que les sirven de premisas y producen los ámbitos de pensamiento práctico en el que tienen lugar, lo que constituye su neta distinción. De manera que uno y otro no se suceden como progresivos grados de satisfacción de intereses o de realización de perfecciones; una y otra consideraciones se distinguen entre sí no como diferentes "grados"²¹³ de algo, o como

²¹¹ *Teoría y práctica* p.15, Ak. VIII, p.282.

²¹² *Ibid.* pp.15 y 16, Ak. pp.282-283.

²¹³ *Ibidem.* Esto es lo que ocurrirá entre juicios diferentes referidos al mismo concepto de "bien natural". No creo, por tanto, que sea acertado el modo de comprensión que Paton propone (como "atractivo") de considerar a "los diferentes sentidos del bien como constituyendo una serie en desarrollo bajo un concepto

juicios que posean un fundamento común, sino como juicios surgidos de puntos de vista *heterogéneos* e independientes entre sí²¹⁴.

La especificidad absoluta de lo moralmente bueno procede del propio ámbito de pensamiento en que se genera: el de la razón pura en su uso práctico, constituido por principios de la voluntad autónoma que establecen un "mundo" del deber ser incondicionado y, así, que, independientemente de lo que de hecho deseamos, de los fines que el arbitrio empírico se propone, establecen *a priori* y categóricamente lo que *debemos* querer en consideración sólo de nuestra dignidad como sujetos de libre voluntad.

Esta consideración es, en mi opinión, la que debe manejarse para comprender el sentido de los términos y calificaciones con los que Kant se refiere a la especificidad del bien moral respecto de aquellos otros objetivos de la acción de la voluntad que llamamos "buenos". Entre aquellos rasgos que, en base a los propios

común" (1971, p.110).

²¹⁴ La independencia de los dos puntos de vista se refleja en las dificultades que el propio Kant propone en las primeras páginas de la *Fundamentación* (pp.27-29, Ak. 393 y 394) sobre la consideración o no como "buenos" de "talentos", "cualidades del temperamento" o "dones". Tales problemas desaparecen cuando aquella diferenciación se tiene claramente presente (como ocurre en los ejemplos de la segunda *Crítica*, pp.91 y 92, Ak. 60-61). Sobre éste punto *cifr.* Paton, 1971, pp.19-20; Wolff, 1973, pp.57 y ss; o Atwell, 1986, pp.13 y ss. Silber reprocha a Kant, sin embargo, cierta inconstancia en el mantenimiento de la distinción (reflejado, por ejemplo, en la afirmación de que "nada tiene otro valor que el que la ley le determina (*Grundlegung* p.94, Ak. 436).

textos kantianos, se presentan como definitorios del bien moral, se repiten aquéllos según los cuales lo que éste califica es "bueno sin restricción", "bueno en si mismo e incondicionalmente", "bueno absolutamente", o "inmediatamente bueno"²¹⁵. Pues bien, si estas consideraciones se toman como punto de partida del significado y configuración de la idea de bien moral en la ética kantiana, no sólo esa idea aparece teñida de cierto aire de construcción dogmática e irracional, sino que plantea problemas e incongruencias en la propia filosofía práctica en que se sitúa (derivados, como ha explicado John Silber en su exhaustivo tratamiento de la cuestión, de la necesaria calificación del "bien natural" como "relativo", "subjetivo" o "contingente"²¹⁶).

Si en cambio, ese tipo de enunciados se toman, no como el origen o fundamento de la diferenciación entre ambas nociones de "lo bueno", sino como resultado de ese diferente fundamento genético racional de una y otra (y así aparecen de hecho explicadas por Kant²¹⁷), no sólo se evita

²¹⁵ *Grundlegung*, pp 27 y 28, AK p. 393; *Teoría y práctica* p. 15, AK p. 282; *KPrV* p. 89, AK 59. John Silber estudia más completa y determinadamente tales caracterizaciones (1982, pp. 403 y ss).

²¹⁶ Dichas consecuencias son claramente contradictorias con la presentación kantiana de la idea de felicidad (que constituiría "el bien natural en general"). Véase Silber, 1982, pp. 405 y ss.

²¹⁷ Así, en la *Crítica de la razón práctica*: "En este juicio [el de la distinción que nos ocupa] se trata de los siguientes puntos. O bien un principio es ya es sí pensado como el fundamento de determinación de la voluntad (...) La ley determina entonces inmediatamente la voluntad, la acción conforme a ley es buena en sí misma (...) [y esa voluntad] es absolutamente en todos los respectos buena (...) o, por el contrario, precede un fundamento de determinación de la facultad de desear a la máxima de la voluntad (...) [y las acciones] son buenas relativamente a nuestra inclinación, por consiguiente, sólo mediatamente (...). La acción (porque para ella se exige reflexión racional) se

la impresión negativa que podían producir sino que cobran su verdadero significado en el discurso ético que estudiamos. Pues aquéllas expresiones no configuran un "bien absoluto" que se nos aparezca en sí mismo como "realidad u objeto superior" (en sentido ontológico) de la razón, sino que se justifican por la índole específica de "principios del querer" o "máximas" que adoptamos desde la sola consideración del *principio moral* (por cuya consideración -que es la idea de una comunidad "moral" de los seres humanos como miembros de un "reino de los fines"- limitamos las máximas de conducta orientadas por nuestros intereses subjetivos, esto es, por la idea del "bien" como felicidad²¹⁸).

Que el bien moral -y la doctrina del mismo o *doctrina de la virtud*- se distingue de lo que es "naturalmente bueno" para nosotros como seres humanos empíricos, como otro tipo de consideración que, aunque dirigida en sus principios al arbitrio del mismo individuo humano, encuentra -en la misma voluntad de éste- un distinto fundamento o *razón de ser*, es una tesis central y necesaria a la filosofía moral kantiana y a sus primeras premisas.

llama, sin embargo, buena; pero no absolutamente sino sólo en relación a nuestra sensibilidad (...)" (pp. 93-94, AK 62).

²¹⁸

Justamente esa limitación de los intereses o máximas subjetivos, egoístas o altruistas, que configuran el contenido del bien natural, es lo que caracteriza la índole misma del principio moral como imperativo categórico (cifr, por ejemplo Paton, 1971, pp. 53-55) y la distinción, como *heterogeneidad*, de las consideraciones de uno y otro tipo es lo que determina la "situación moral" de la voluntad humana (o el "problema moral" -Silber, 1967, p. 285) y hace, de la doctrina de aquélla, una doctrina de la *virtud* (cifr *Doctrina virtud* p. 230, AK. 380).

Sin esa diferenciación e independencia estrictos se vulneraría el núcleo básico de la moral kantiana como teoría de la razón no instrumental, es decir, se ignoraría la distinción entre razón pragmática (que en las "Introducciones" a la *Crítica del juicio* Kant desplazaría, radicando al máximo su construcción, al ámbito de la razón teórica) y razón moral, o, como repite casi obsesivamente el *Opus postumum*, entre razón técnico-práctica y razón ético-práctica. Por eso:

"La distinción entre la doctrina de la felicidad y la doctrina de la moralidad, en la primera de las cuales los principios empíricos constituyen todo el fundamento, mientras que en la segunda no hay ni la menor intervención de los mismos, es, en la analítica de la razón pura práctica, la primera y más importante ocupación a que ésta está obligada"²¹⁹.

La explicación del contenido que la ley moral pone a la "buena voluntad" (acción por deber o por respeto a la ley) y la explicación de la diferenciación radical entre bien moral y felicidad, recomiendan volver a medir el alcance de la "separación" de la ética kantiana respecto de los fines de felicidad a la luz de los renovados motivos que aquellas tesis prestan a las críticas que apuntan al rigorismo inhumano y prácticamente insostenible de aquélla. Pues si ya más arriba me ocupé de este tipo de

²¹⁹ KPvR p. 133, AK p. 92.

interpretaciones en cuanto alcanzaban a la fundamentación "deontológica" (o independiente de los fines de felicidad) del principio moral kantiano, lo que se plantea ahora es el escándalo, del que ya Kant tuvo que defenderse²²⁰, por la supuesta *incompatibilidad* entre ambos tipos de principios en la acción humana y la consiguiente exclusión o rechazo de cualquier motivo distinto al del deber en la voluntad moralmente "buena". El individuo moral kantiano es aquél que procura dejar fuera de su acción todo fin personal, necesidades y vínculos afectivos, impulsos de beneficencia o aspiraciones de bienestar y perfección. Incluso cualquier "contaminación" proveniente de inclinaciones de cualquier tipo debe ser expulsada "dacionariamente" de la realización de la acción debida. De donde las expresiones del archiconocido epigrama de Schiller: "Ayudo con gusto a mis amigos, pero lo hago por inclinación por lo que me siento, a menudo, atormentado de no ser virtuoso(...). Debes buscar realizar entonces con repugnancia lo que el deber te ordena"²²¹.

²²⁰ Es lo que motiva su réplica a Garve en la primera parte - "Acerca de la relación entre Teoría y práctica en la moral"- de *Teoría y práctica*.

²²¹ Tomadas como cita favorita de debeladores apresurados de la ética kantiana, esas célebres líneas no representan, sin embargo, la verdadera posición de Schiller ante la obra kantiana. Veáanse, al respecto, entre otros Víctor Delbos, 1969, pp. 264-267 Hans Saner, 1973, pp. 266-268. Los autores que podríamos llamar "clásicos" de la crítica a Kant desde este punto de vista son recogidos, en su mayor parte, en las enumeraciones de autores que se han detenido en él (cifr, por ejemplo, Georges Vlachos, 1962, pp. 228-229, o Víctor Delbos, 1967, pp. 264 y ss). Mucho más cercanos a nosotros, en el tiempo y en el espacio, pueden verse las posiciones igualmente críticas de, entre otros. Esperanza Guisán, 1988, pp. 168, 171, 172, 174, 177, 181; José Ferrater Mora, 1979, pp. 161 y 163; Victoria Camps, 1983, p. 42; José Luis López Aranguren, 1989, p. 667.

Habiéndome referido ya, más arriba, a la concepción teleológica de la acción en Kant, y al rechazo de éste a la suposición de que podría exigirse al hombre "la renuncia a su fin natural, la felicidad"²²², me referiré muy brevemente a la cuestión -cuyos múltiples matices y variantes requieren, para un tratamiento suficiente, el examen de toda la filosofía práctica kantiana- en lo que atañe al punto que venía examinando.

Sabemos que la separación neta entre principios morales e inclinaciones (entre bien moral y bien natural) no supone la oposición entre ambas, ésto es, la proscripción desde la ética de los fines de felicidad:

"Las inclinaciones naturales son, consideradas en sí mismas, buenas, esto es, no reprobables, y querer extirparlas no solamente es vano, sino que sería también dañino y censurable; más bien hay que domarlas, para que no se consuman las unas a las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad"²²³.

El núcleo de la teoría kantiana en este punto es que no es el bien de las inclinaciones, o los principios de éstas, los que hacen la acción *moralmente* buena sino que, repito, uno y otro bien deben ser *distinguidos* por cuanto

²²² Teoría y práctica p. 10, AK p. 278 (citado *supra*).

²²³ Religión p. 64, AK VI p. 58.

hacen referencia a distintos aspectos de nuestra condición como hombres y a distintos usos y exigencias de nuestra razón. Y esa distinción significa, en primer lugar, que la exigencia del deber ser moral no puede ser "rebajada" por los que de hecho son nuestros fines de felicidad, porque si nadie puede renunciar a ésta, "de ningún modo tiene el hombre que convertirla en *condición* del cumplimiento de la ley que la razón le prescribe"²²⁴.

"Pues si bien la razón nos permite buscar nuestro provecho por todos los medios posibles, y si bien, además, basándose en la experiencia, uno puede prometerse, de ordinario, mayor provecho del cumplimiento de los mandatos de la razón que de su transgresión, la autoridad de éstos últimos no descansa en aquella circunstancia"²²⁵.

²²⁴ Teoría y práctica p. 10, AK 278-279. Ya en las *Lecciones de Etica* explicaba Kant: "La ley moral ha de ser estricta y enunciar las condiciones de legitimidad. El hombre puede o no llevarlo a cabo, pero la ley no ha de ser indulgente y acomodarse a la debilidad humana, pues contiene la norma de la perfección ética (...) (p. 115, AK XXVII p. 301). Y en la *Religión*, se pronuncia Kant estrictamente en contra de la idea de "término medio moral", tanto "en las acciones" como en "los caracteres humanos", afirmando que si se denomina "rigoristas" a los que son afectos a su "estricto modo de pensar" en este punto, ese calificativo "en el que se pretende encerrar un reproche" es "de hecho una alabanza" (p. 33, AK VI p. 22).

²²⁵ *IDD* pp. 47-48, AK p. 216. En este sentido se producen la mayoría de las precisiones de los comentaristas sobre la cuestión. Así, por ejemplo, V. Delbos, 1969, pp. 270-272; Agnes Heller, 1984, pp. 70 y ss; Hans Saner, 1973, pp. 266-268; Georges Vlachos, 1962, p. 239; Gunther Patzig, *op.cit*, pp 168 y 169; Mary Gregor, 1963, pp. 76-79; José María Rodríguez Paniagua, 1962, pp. 44-45; José Luis Villacañas, 1987, pp. 187-188; Norbert Bilbeny, 1992, pp. 181-183.

En segundo lugar, la diferenciación es completada por Kant sosteniendo la primacía del bien moral como objeto de la voluntad según la razón pura práctica, esto es, según el principio moral referido a nuestra dignidad como sujetos de libertad (esto es, a la consideración de nuestra "humanidad" como fin en sí mismo). La exigencia que éste presenta es justamente la de limitar nuestra acción por fines subjetivos a su acuerdo con esa condición. Por eso "la razón debe" mantener claramente la diferencia entre los tipos de juicios sobre el bien -"el juicio sobre el bien y el mal (*Wohl* y *Weh*)" y el que versa "sobre lo que es en sí mismo bueno o malo"- y hacer además de éste *la suprema condición* de aquél²²⁶.

¿Dónde se halla entonces el verdadero problema de la incompatibilidad entre fines de felicidad y bien moral? En la exclusión, en la acción moralmente buena, de cualquier otro motivo que no sea el respeto a la ley, dado que éste es, según escribe el propio Kant, el motivo u objeto de la buena voluntad²²⁷. Es esa pretensión la que ha de convertir forzosamente la posición kantiana en un rigorismo intolerable y un absurdo práctico²²⁸. Pero es que aquella

²²⁶ KPrV p. 93, AK p. 62.

²²⁷ "(...) No queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente, la ley, y subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aún con perjuicio de todas mis inclinaciones". (*Grundlegung*, p. 39, AK 401).

²²⁸ No es necesario detenerse aquí en las precisiones que a la fórmula kantiana presenta Dietrichson en relación con la dificultad epistemológica que plantea la imposibilidad de "concebir" el respeto a la ley como motivo exclusivo y/o

posición no pretende que el *motivo moral* sea el único o todo el motivo de la acción. Veamos: al igual que los principios morales como principios de acciones no eliminan -no sustituyen por "acciones morales"- todas nuestras pautas de conducta orientadas por fines subjetivos, sino que limitan éstas (u ordenan otras) según ciertas condiciones; en tanto principios de nuestra buena voluntad u "objetos" de la buena voluntad, lo que requieren es que ese sometimiento lo sea porque es lo que el principio moral exige, es decir, que la determinación de someter nuestra acción al principio moral lo sea por esa misma cualidad de éste. En términos muy usados por el propio Kant (y sobre los que volveré más adelante), la acción es buena si su legalidad (es decir, no toda la acción sino su conformidad a la ley) está subjetivamente fundamentada en el respeto a la ley.

Es a esta precisión a la que se refiere el propio autor cuando -frente a las objeciones de Garve, "que no son, por tanto, más que malentendidos"- escribe que la conclusión que se le adjudica (es decir, la de que "el virtuoso (...) en la medida en que es verdaderamente virtuoso jamás se esfuerza en ser feliz") sólo representa fielmente su posición si la expresión "en la medida en que" se entiende como "en el acto de", puesto que "el virtuoso, al serlo, se somete a su deber". La interpretación de la

suficiente de la acción moralmente buena, y que hace concluir a este autor que de lo que se trata es de intentar o "luchar por" que ello suceda (1961, pp. 279-280, 282 y 286).

misma cláusula en el sentido de que "si es, en general, virtuoso, sin más, no debe tomar en cuenta para nada la felicidad, incluso en aquellos casos en que el deber no esté en juego ni se atente contra él", por el contrario, "contradice por completo" su postura²²⁹.

Los "fines de felicidad" no tienen que ser eliminados de la acción moral (salvo cuando determinan una acción contraria al deber), sino que se subordinan al motivo moral o se persiguen a través de éste -de la máxima formal de la moral²³⁰. La "buena voluntad" no es nunca, como recuerda Beck, "suficiente para determinar una acción", los objetos de la facultad de desear, fines empíricos, son siempre presupuestos y "controlados" por el imperativo categórico, que ordena la búsqueda del bien moral²³¹.

4.3. *Supremo bien y ley moral.*

Las cuestiones tratadas en las páginas precedentes (la relación entre ley moral y bien, la heterogeneidad entre éste, como moral, y el concepto de felicidad, incluso el alegado "rigorismo" de la ética kantiana) nos conducen a otro de los grandes "temas" de la obra de nuestro autor: la concepción del "bien supremo". Sin detenerse en la consideración detenida del tema -cuya complejidad e

²²⁹ *Teoría y práctica* p. 13, AK 281.

²³⁰ *Cifr*, en este sentido, Mary Gregor, 1963, p. 90.

²³¹ 1960, pp. 134-135.

interés, así como las orientaciones interpretativas innovadoras de la ética kantiana a que ha dado lugar²³², requeriría- presentaré algunas consideraciones sobre el mismo al hilo de la línea argumental que he venido exponiendo. Pues pienso que los términos que he presentado como propios del planteamiento kantiano se confirman y hacen más claros desde la idea o acepción de "bien" a la que, de modo más directo y adecuado, puede situarse en aquel lugar de *fin necesario* de la voluntad humana *bajo principios morales*²³³, que es la idea del "supremo o bueno bien" (*Höchstes Gut*).

El concepto de supremo bien responde, repito, en su función y contenido al tratamiento por Kant de las cuestiones que he venido presentando: el bien moral como voluntad moralmente determinada, la necesidad de que la voluntad se ponga un fin como objeto de sus máximas, y la necesidad de los "fines de la felicidad" (o de ésta como idea genérica de los mismos) como fines de la voluntad racional del ser humano -subordinados a la primacía del bien moral como bien más alto²³⁴-. Por eso, tal concepto

²³² Los sucesivos trabajos de José Gómez Caffarena son, por si solos, una prueba suficiente de ésto. Por lo demás, y desde una perspectiva más general, pueden verse las referencias -expuestas desde una opción clara en torno al tema- de Gerard Vilar, 1989, pp. 120-121.

²³³ Ya en *KPrV* (p. 12, *AK* 4) la idea de "bien supremo" se presenta como el "objeto, dado a *priori*, de la voluntad moralmente determinada". (Igualmente *KPrV* p. 156, *AK*. 109 y *Primera Introducción a K.U.* p. 26, *AK* XX pp. 199-200).

²³⁴ En la *Crítica de la razón práctica* advierte Kant que "el concepto de lo *supremo* contiene ya un equívoco" que puede dar lugar a malentendidos. Por eso se ocupa él mismo de distinguir entre "lo

contiene tanto la idea de felicidad como fin "genérico" del ser humano (o "conjunto de todos los fines posibles"²³⁵) como la de "bien moral" o virtud cuya prevalencia se traslada a la expresión "dignidad de ser feliz".

"En cuanto la virtud y la felicidad conjuntamente constituyen la posesión del supremo bien en una persona, y en cuanto además, estando la felicidad repartida exactamente en proporción a la moralidad (como valor de la persona y de su dignidad para ser feliz), constituyen ambas el *supremo bien* de un mundo posible, significa ésto el completo, el acabado bien (...)²³⁶.

Y:

"La ley moral, como condición formal de la razón en el uso de nuestra libertad, nos obliga por sí sola, sin depender de fin alguno como condición material; pero, nos determina también, y ello *a priori*, un fin final que nos obliga a perseguir, y ese fin final es en el mundo el más alto bien posible mediante libertad.

La condición subjetiva bajo la cual el hombre (...) se

supremo como lo más alto" (*das Oberste, supremum*) o "condición incondicionada" -que será solo "la virtud (como dignidad de ser feliz)"- y lo "acabado" (*das Vollendete*) o completo (*consummatum*) que denominará usualmente *das höchste gut* (y aquí "sumo" o "supremo bien") (KPrV. p.157, Ak p.110).

²³⁵ Recuérdese *KU*.p. 347, AK 341 y *Grundlegung*, pp. 63-64, AK. 416.

²³⁶ KPrV p.158, Ak 110-111.

puede poner un fin final bajo las anteriores leyes es la *felicidad*, bajo la condición subjetiva de la concordancia del hombre con la ley de la *moralidad*, como lo que le hace digno de ser feliz"²³⁷.

Pese a las imputaciones de que la concepción kantiana del bien moral ignora o tacha inhumanamente la diversidad de fines humanos a que alude la idea de felicidad, el mismo autor de la *Grundlegung* escribe desde el comienzo de esta obra que, si sólo la buena voluntad es buena en sí misma, "ésta voluntad no ha de ser todo el bien, ni el único bien"²³⁸. Pero es que ese reconocimiento es imprescindible desde las primeras, y según hemos visto, fundamentales, presentaciones del uso práctico de la razón en el *Canon* de la *Crítica de la razón pura* en que las "leyes pragmáticas", de la "felicidad", y las leyes morales son concebidas ambas como momentos necesarios del uso de la razón -empírica y práctica, respectivamente en relación con nuestra voluntad²³⁹.

Y es en la misma obra en la que la relación entre ambos tipos de bien se presenta en una de sus fórmulas más afortunadas, cuando, explicando Kant que "por sí sola, la felicidad está lejos de ser el bien completo de la razón", pero que también "la moralidad sólo y, con ella, la mera

²³⁷ KU p.368, AK VI p.450.

²³⁸ *Grundlegung* p.32, AK VI p.450.

²³⁹ KRV p.627, A800/0898.

dignidad de ser feliz, se hallan igualmente lejos de constituir el bien pleno"; será:

"Pues, la felicidad en exacta proporción con aquella moralidad de los seres racionales gracias a la cual éstos se hacen dignos de la primera lo que constituye el bien supremo de un mundo en el que debemos movernos en total conformidad con los preceptos de la razón pura práctica"²⁴⁰.

Como se sabe, el núcleo de la *Fundamentación* y de la segunda *Crítica* trae consigo la transformación de las tesis mantenidas en el *Canon* en un aspecto que será en adelante básico y definitorio del "kantismo": ahora, el "supremo bien" -con la esperanza de felicidad que lleva en sí- no podrá ser ya concebido -como en la primera *Crítica* todavía se afirma²⁴¹- como motivo de la voluntad en la acción moral ²⁴².

Pero la *Crítica de la razón práctica*, tras haber dejado establecido de manera definitiva en el pensamiento kantiano el fundamento autónomo de los principios de la voluntad moral, vuelve, en la "Dialéctica", a ocuparse de la relación de esos principios con los otros fines que

²⁴⁰ KRV p.635, A813 y 814/ B841 y 842.

²⁴¹ Así pp.629 y 635, A804 y 813/B832 y 841.

²⁴² Véase, al respecto, Gómez Caffarena, 1983, pp. 169-173. También John Atwell, 1986, p.212.

necesariamente tenemos, y de los que, por tanto, podemos afirmar a priori que, unidos al de la moralidad como fin más alto de la razón, constituyen asimismo exigencias ineludibles a la razón²⁴³. Por eso, la unión de unos y otros fines, en la noción del "bien supremo", es "objeto a priori necesario de la voluntad"²⁴⁴ -esto es, de la razón práctica- o, en la expresión consagrada en esa obra, es "la totalidad del objeto de la razón práctica"²⁴⁵. Así, aunque ha sido demostrado ya suficientemente, considera Kant, que sólo la *virtud* (y, de nuevo, "como dignidad de ser feliz") es "el bien más elevado" (*das oberste Gut*), no por eso es aún el bien completo y acabado como objeto de la facultad de desear de seres racionales finitos, pues para serlo se requiere también *felicidad* (...). Por eso constituyen ambas el *supremo bien* de una persona y (...) el *supremo bien* de un mundo posible²⁴⁶.

Ahora bien, esa atención renovada, y presentada bajo el tratamiento de este concepto de "bien completo y acabado", a la importancia de los fines del individuo empírico -que cada uno concibe bajo la idea de felicidad- que no supone una novedad o el reconocimiento de algo ignorado o desconocido en la exposición hasta ese momento

²⁴³ Cifr., en este sentido y, entre muchos otros, Susan Shell 1980, jp.94.

²⁴⁴ KPrV p.162, Ak p.114.

²⁴⁵ *Ibid* p.154, y 156, Ak. 108 y 109.

²⁴⁶ *Ibid.* pp.157 y 158, Ak. pp.110-111. Véase, asimismo, *Religión*, p.21, Ak. p.5.

de su filosofía moral, sino bien al contrario, no puede hacernos olvidar ni que el principio moral sigue siendo prioritario para la voluntad racional en ese concepto conjunto, ni que ese principio debe ser, por sí mismo, el fundamento de determinación de la voluntad en la acción moral:

"Por consiguiente, aunque el supremo bien sea todo el objeto de una razón pura práctica, es decir, de una voluntad pura, no por eso se le puede considerar como el fundamento de determinación de la misma, y la ley moral tiene solo que ser considerada como el fundamento para proponerse como objeto aquel supremo bien y su realización o persecución"²⁴⁷.

No me parece, por tanto, que la doctrina kantiana del bien supremo represente una "segunda ética de Kant", basada en un "imperativo material" y de índole "teleológica", ni mucho menos "eudemonista"²⁴⁸; o que introduzca un segundo motivo -"segunda fuente" o "segunda inspiración" en los términos de Gómez Caffarena²⁴⁹-, o que signifique un nuevo

²⁴⁷ KPrV p.156, Ak p.109.

²⁴⁸ Es la tesis de Gerard Vilar que, en mi opinión tiene en su origen una concepción demasiado estrecha e insuficiente de la "primera ética kantiana" (vid 1989, pp.121 y 129) y que, en todo caso reconoce que esa "segunda ética del imperativo material (pp.123-124), "presupone necesariamente la primera" (pp.117 y 122).

²⁴⁹ El trayecto que suponen los trabajos de este autor -1978, 1983, 1989- muestra espléndidamente el esfuerzo por rastrear, junto a la construcción racional-formal de la moral del respeto centrada en la formulación de la "ley universal" del imperativo categórico, esa segunda "fuente" -de origen rousseaniano y, así, cronológicamente previa en el pensamiento de su autor- de la

principio o una variación sustancial en la configuración esencial de la filosofía moral de su autor -en la concepción de sus fundamentos o de sus conceptos del bien y la voluntad moral. Es cierto que acentúa o resalta motivos y aspectos que, en las páginas en que Kant dedica todo su esfuerzo a presentar una concepción original e impresionante de los fundamentos del principio moral y la explicación del significado de éste, habían quedado en segundo plano e insuficientemente tratados. Pero el encuadramiento de la construcción de la idea de "bien

ética kantiana que, en torno al "principio de la humanidad", el concepto del bien supremo y el ideal de la comunidad moral, se presentaría como un motivo utópico, en el que la idea de la "felicidad universal unida a la dignidad de esa felicidad" inspiraría una moral de la esperanza necesariamente acompañada de los postulados del Dios cristiano y la vida futura como contenidos de la "fé racional" (1978, *passim*; 1983 pp.163-197 y 1989, *passim*). El interés por mantener la coherencia (aún como "coherencia laxa") entre las dos fuentes de inspiración, en vez de hablar de "dos éticas" o de "amputar" una de aquéllas por razón de la coherencia lineal (lo que ocurriría en el caso de Beck), es otro de los elementos principales de la interpretación de Caffarena. Sin poder entrar aquí en una consideración detallada de sus argumentos, diré sólo que no comparto los términos en que Caffarena establece la división entre los dos motivos que presenta. Pues no creo que deba interpretarse el motivo del "respeto" como presidido por una comprensión de lo moral que tendía a identificarlo con la exigencia puramente lógica de la razón (1989, p.61) ni que su componente central -en términos del que deba comprenderse el principio o "ley" moral, y, así, la conciencia del deber- sea la "legalidad de la naturaleza" (1983, p.189). Tanto más cuanto que ese adelgazamiento lógico-legalista y naturalista de la concepción del principio de la "primera fuente" implica, como consecuentemente sostiene Caffarena, que las ideas y principios desde los que yo he buscado explicar el significado y contenido de ese primer principio de la moral kantiana (la humanidad como fin en sí y la idea de la relación entre sujetos autónomos como un "reino de los fines") sean desplazados a la "segunda fuente". En efecto, es esa "una inspiración ética muy diversa: según la cual, la exigencia moral brota de la solidaridad de los seres personales en la valoración de su dignidad y libertad. Esa inspiración origina el pensamiento de una colegislación en la que todos, a través de la conciencia de cada uno, se toman como fin en sí" (...) (1989, p.61). En la mayor parte de este trabajo busco explicar, y en buena medida de la mano del propio Caffarena (¿pese a él mismo?) que ese es el fundamento y significado del principio de toda la filosofía moral de Kant. Para una mucho mejor exposición de las tesis de Caffarena (de 1983) y una inmejorable discusión de las mismas en lo que aquí se trata, véase Javier Muguerza, 1989, pp.630-648. De otro lado, y en una posición antitética a aquéllas tesis, puede verse Martínez marzoa, 1989, pp.108 y 135-137.

supremo" en la filosofía moral fundamental de su autor es un rasgo que aparece subrayado una y otra vez en todos los momentos de la exposición de aquélla y en todos los ángulos relevantes de ese engarce.

Es imposible abarcar todos los lugares en que Kant subraya y reitera que la idea de la "totalidad de objeto" que contiene el concepto del "sumo bien" no significa la introducción de una nueva concepción del bien moral como voluntad moralmente buena en tanto adopta la ley como su principio subjetivo de determinación:

"Así, para la moral, en orden a obrar bien, no es necesario ningún fin; la ley, que contiene la condición formal del uso de la libertad en general, le es bastante"²⁵⁰.

Pero es que, además, Kant no deja de recordar que, como acabamos de ver que explica en la segunda *Crítica*, este "nuevo" concepto, complejo y totalizador, de "lo bueno" es establecido desde el principio moral del deber y como consecuencia del mismo: "se funda en esos mismos principios el concepto de un objeto de la voluntad (el más alto bien), éste pertenece sólo indirectamente, como

²⁵⁰ *Religión* p.20, Ak. VI pp.4-5. En el mismo sentido se expresa repetidamente, como ya se ha citado, la misma "Dialéctica" de la *Crítica de la razón práctica*. En ese sentido se pronuncia Cabada Castro, 1980, p .120.

consecuencia, a la prescripción práctica (que desde ahora llamaremos moral)"²⁵¹.

Finalmente, y en el aspecto que desde la perspectiva de este trabajo me parece más relevante, es siempre el *principio* o ley moral de la voluntad autónoma, el que ostenta la primacía en el orden del pensamiento, esto es, el que constituye el *fundamento* último de las razones morales. Por eso vuelve Kant en la *Crítica del juicio* a enunciar su convicción de que "el fin final que la ley moral nos propone perseguir no es el fundamento del deber, pues éste está en la ley moral (...)"²⁵². Y, en la *Religión*:

"Pero, lo que aquí es lo principal, esta idea [la de un bien supremo] resulta de la moral y no es la base de ella; es un fin con el cual ocurre que el hecho de proponérselo presupone ya principios morales"²⁵³.

Y, aún en 1793, se cargan las tintas para insistir en la misma idea:

"Por consiguiente, en la cuestión del *principio* de la moral se puede omitir totalmente y dejar a un lado

²⁵¹ "Primera Introducción a la *Crítica del Juicio*", p.26, Ak. XX pp.199-200. Véase asimismo, en la propia *KU* p.368, Ak V p.450. Cifr. Walker, 1978, p.138

²⁵² *K.U.* p.391, nota 1, Ak. p.471.

²⁵³ *Religión* p.21, Ak. 5.

(por anecdótica) la doctrina del *bien supremo* como fin último de una voluntad determinada por tal doctrina y conforme con las leyes de ella (...)"²⁵⁴.

Lo que hasta aquí se ha expuesto no es, desde luego, suficiente para hacer justicia a todos los aspectos de la teoría kantiana de la voluntad moral sino que, como ya advertí, me he limitado con ello a los aspectos de esa teoría que han de ser tenidos en cuenta para la consideración de la ulterior división de la filosofía moral kantiana en una teoría de la justicia y una teoría de la virtud. Pues bien, a partir de lo dicho y de cara a esta consideración, me interesa apuntar que la relación entre ley moral y voluntad moralmente buena (esto es, entre principio y bien moral) según la cual aquélla precede y prima sobre ésta, y ésta deriva o se obtiene desde aquélla, permite evitar la identificación reduccionista de toda la filosofía moral, o de la razón práctico-moral, de Kant a la teoría del bien o de la buena voluntad.

²⁵⁴ Teoría y práctica, p.12, Ak. VIII p.280. Sobre esa misma cuestión debo volver a referirme a José Gómez Caffarena que, al respecto, precisa que sólo "los fines en sí" y no "los fines de la acción" constituyen el fundamento de que hablamos: "Sólo los primeros, es decir, los seres personales fundan la obligación, como colegisladores que son. Pero el proyecto moral que así se genera para cada miembro de los fines en sí, incluye el proponerse como fines propios, en la medida de sus fuerzas, los fines que para su acción se proponen los demás. Esto pertenece al objeto, no al fundamento de determinación" (1989, p.62). Este mismo reconocimiento está implícito en las páginas centrales de 1983. Véase igualmente Javier Muguerza, 1989, pp.641-643, 646 y 647.

De otro lado, me parece que lo expuesto es suficiente para considerar, como parece hacer Gerard Vilar, "la doctrina kantiana del supremo bien" como una respuesta a "la cuestión del para qué hay que ser morales" o "¿por qué hay que ser morales?" (1989, p.119).

Aunque sólo me ocuparé realmente de esta cuestión desde el siguiente capítulo del trabajo, la advertencia es pertinente desde ahora, ya que desde la atención primordial que en los escritos morales (y sobre todo en la *Fundamentación*) presta nuestro autor a la concepción de la voluntad moralmente buena (y la frecuente identificación textual de ese concepto con el de "moralidad" (*Moralität*)) se ha tendido frecuentemente a concluir que tal noción constituye la única relevante para la filosofía moral, en tanto que cualquier otra consideración o predicado de las acciones -y, sobre todo el que se refiere a su conformidad "objetiva" a la ley moral o al deber, "legalidad" (*Gesetzmässigkeit, Legalität*)- queda excluido de aquélla y situado en una "doctrina del derecho" simplificadamente considerada como doctrina del derecho positivo y "estricta" o estancadamente separada de la filosofía moral²⁵⁵.

255

Jeffrie G. Murphy adscribe (en 1967, p.471) a Herbert L.Hart esta posición según la cual en Kant la "corrección objetiva" (*rightness*) de las acciones es una categoría jurídica, ocupándose la moral únicamente de la valoración como "buenas" de las intenciones o máximos de la voluntad. Lo cierto es que Hart es más prudente que ésto y refiere esa tesis a juristas como Hastie o Kantorowicz "que la heredan de la distinción kantiana entre leyes éticas y jurídicas (1961, pp.168 y 252). En la interpretación de Paton, la relevancia respectiva de la acción, como "clase de acción", y la de la acción de esa clase pero realizada por el motivo moral del deber es "lo que diferencia el mero derecho -esto es, el derecho estatal- de la moralidad; por eso, en su propia obra, se atiende exclusivamente al predicado "moralmente bueno" como correspondiente, sin más, a las "acciones morales" y entendiendo como juicio sobre el "valor" o "mérito" moral de las mismas (Vid. 1971, pp.55 y ss., 75-77, 104, 108 nota, 117-120). En un sentido distinto, pero con similares consecuencias, Hardwig reduce la noción de "acción moralmente correcta" a la de "acción moralmente buena" señalando que aquélla "es la que es tanto conforme al deber como por deber; de hecho es (...) la acción que posee mérito moral (*moral worth*) (1983, p.283). A su vez, Ross incluye a Kant entre aquéllos autores "que no han logrado tener en cuenta que [al referirse a una y otra de aquellas nociones] están hablando de cuestiones distintas" (1967, p.156. Cifr., igualmente, Jensen 1934, pp.197 y ss). Y Duncan utiliza lo que él considera indefinición kantiana acerca de a cuál de los dos predicados básicos sobre las acciones -su

Frente a esa interpretación precipitada debo anticipar aquí -en conexión con la explicación recién presentada sobre el concepto ético de "bien" y su relación con el principio moral- que, junto al concepto éticamente central de la voluntad moralmente buena en sus estrictos actos como voluntad libre -esto es, en sus decisiones, "intenciones" o máximas- la construcción kantiana del principio fundamental de la moral contiene una teoría de los principios de las interrelaciones entre arbitrios conformes a la ley moral y que establecen lo que es el deber, es decir, principios sobre lo que debe hacerse y, así, sobre "lo que es el deber" y las acciones conformes al deber. La adopción de tales principios como principios subjetivos o máximas del arbitrio de cada uno será luego el objeto de la ética en sentido restringido, teoría del arbitrio moralmente bueno o "de la virtud".

Esa doble consideración de la conformidad de las acciones a la ley y la adopción de ésta como motivo de las mismas (acción por deber) se contiene ya en la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica*, en la que ya se utiliza la famosa distinción terminológica "legalidad/moralidad"²⁵⁶ que consolidará la *Metafísica de las costumbres*²⁵⁷, y en la que Kant insiste:

conformidad al deber y su bondad moral- como argumento para su tesis, ya expuesta, sobre el carácter o "status" metaético del imperativo categórico (1957, pp.157-161).

²⁵⁶ KPrV pp.119-120, Ak. p.81. Asimismo *Religion* p. 99, Ak 98-99.

²⁵⁷ *IDD* pp.53 y 54, Ak. p.218-219.

"El concepto de deber exige, pues, a la acción objetivamente, la concordancia con la ley, pero a la máxima de la acción, subjetivamente, el respeto hacia la ley como el único modo de determinación de la voluntad por la ley"²⁵⁸.

Sólo el examen de la sistemática de la *Metaphysik der Sitten* y de la complejidad de sus distinciones permitirá comprender en qué sentido aquélla dualidad de juicios se encuadran ambos en el ámbito de una teoría o metafísica de la moral en el que la categoría de la legalidad -por tanto, legalidad moral- es la de "la coincidencia de una acción con la ley de la obligación" que es la obligación en general y cuyo "principio(...) es lo que la razón le ordena objetivamente, es decir, cómo debe obrar"²⁵⁹. A su examen volveremos en lo que sigue.

²⁵⁸ KPrV p.119, Ak. p.81. También pp.113, 116-117 y 167, Ak pp. 76, 78-79 y 118.

²⁵⁹ IDD pp.69 y 70, Ak. p.225. Sobre el contexto de estas líneas vid *ibidem* pp.61, 68 y 69, Ak pp.222 y 225. *Cifr*, asimismo, KPrV p.219, Ak. 159. En torno a la misma cuestión y desde la perspectiva aquí apenas entrevista, pueden verse, entre otros: Gregor, 1963, Caps. II, III, V y VI; J.G. Murphy, 1969, *passim*, O.Nell, 1975, p.38; Dietrichson, 1961, p.277; Walker, 1978, pp.159-160; Williams, 1968, p.33; Benson, 1987, pp.575-578.

CAPITULO III

LA TEORIA DE LA JUSTICIA. MORAL Y DERECHO

CAPITULO III. LA TEORIA DE LA JUSTICIA . MORAL Y DERECHO

1. Las perspectivas sobre la construcción del concepto de Derecho.
 - 1.1 La aproximación teórico-trascendental y la consideración de la *Rechtslehre* desde la filosofía práctica.
 - 1.2 La distinción entre teoría y práctica y la construcción del imperativo categórico son el punto de partida de la filosofía del derecho.

2. Los términos del sistema de *La metafísica de las costumbres*, primera aproximación.
 - 2.1 El significado "amplio" de *moral* y el concepto moral de justicia.
 - 2.2 El principio de la moral en tanto principio de acciones y principio de máximas de la voluntad: principios de justicia y principios de virtud. El carácter fundamentador de esa distinción.

3. Principios de justicia y principios de virtud.
 - 3.1 Las nociones de libertad externa y libertad interna del arbitrio.
 - 3.2 El concepto de derecho: las relaciones externas y prácticas entre arbitrios.

- 3.3 El principio de la humanidad, el *derecho de la humanidad en cada individuo* y los principios de justicia.
 - 3.4 La prioridad moral del derecho de la humanidad.
4. La distinción entre legislaciones. La ética como conjunto de principios internamente legislados.
- 4.1 Principios del deber y modos de legislación del arbitrio. Vinculación desde fuera y autovinculación. Legalidad y moralidad.
 - 4.2 Obligación ética y deberes de virtud.
 - 4.3 El significado de la "posibilidad de legislación externa".

1. LAS PERSPECTIVAS SOBRE LA CONSTRUCCION DEL CONCEPTO DE DERECHO

El siguiente paso de mi trabajo concierne ya a la teoría kantiana de la justicia, y se ocupa de los planteamientos más generales de ésta, comenzando por el de la misma existencia de una *teoría de la justicia* en la filosofía práctica kantiana, que habrá de reivindicarse frente a esquemas más simplificadores o reduccionistas de esta última. El delineamiento de tal teoría de la justicia, su lugar en la filosofía de la razón práctica y sus conceptos fundamentales es lo que primordialmente trataré en este capítulo (en el que intentaré, sobre todo, demostrar que la teoría de la justicia es consecuencia directa y objeto esencial de la filosofía moral del imperativo categórico -que sus conceptos y principios básicos son lugar privilegiado del desarrollo de ésta).

La *teoría de la justicia* kantiana se ocupa -y, como es obvio, no sólo en este autor- de "objetos" -acciones, relaciones, principios de unas y otras- que se sitúan, en medida notable, en la órbita de la *teoría del derecho* (*Rechtslehre*) de nuestro autor, con la que, sin embargo, aquélla no puede ser confundida. Este rasgo nos aboca, y ya desde un principio, al conjunto de cuestiones y problemas que se dan en el lugar de la *relación entre derecho y moral*. Por ello, junto a la exposición de la argumentación substantiva en este ámbito, deberé detenerme largamente en

las cuestiones conceptuales y sistemáticas propias de aquel lugar.

Entre ellas, la primera es la que atañe a la noción misma de *derecho*. En su uso se encuentran algunas de las dificultades que más han ocupado a los estudiosos de la filosofía jurídica, pero también moral y política, de Kant. Y este interés, primero y principal, viene dado no sólo porque en la construcción normativa, por parte de nuestro autor, de la noción de *derecho* (como en las de *leyes jurídicas*, u *obligación jurídica*) se halla gran parte de su filosofía de la razón pura práctica (moral), sino porque -independientemente de esa construcción normativa y de sus contenidos- los términos y conceptos centrales de la misma plantean interrogantes de cuya respuesta dependen perspectivas o soluciones de interpretación en absoluto pacíficas para los comentaristas más conspicuos.

Y en el punto de partida de un buen número de esos problemas y discusiones está (y el planteamiento es, repito, imprescindible y, por mi parte, ajeno a cualquier fervor o manía analíticos) la cuestión misma del significado de los términos "*derecho*" (*Recht*) y "*moral*".

"Estas leyes de la libertad se denominan (...) leyes morales. En tanto que estas leyes morales se refieren a acciones meramente externas y a su normatividad [legitimidad, conformidad con la ley, *Gesetzmäßigkeit*],

se denominan jurídicas; cuando exigen, empero, además, que ellas mismas constituyan el fundamento determinante de las acciones, son leyes éticas"¹.

Sitúo éstas líneas de la *Introducción a la metafísica de las costumbres* como encabezamiento de mi exposición porque en ellas aparecen, destacadamente, dos de los motivos que considero fundamentales en la determinación del planteamiento mismo de las cuestiones a que me dirijo. Se trata, de un lado, del punto de vista o perspectiva práctica (en el más importante sentido kantiano del término, como veremos) desde el que se abordan el concepto de ley jurídica y la distinción de que forma parte; y, en segundo lugar, la diversificación -en *leyes jurídicas* y *leyes éticas*- que en ese texto emblemático se hace de las *leyes morales* en general, o *leyes de libertad*, y que obliga a detenerse o a replantear los términos mismos a que se refiere -en el caso de Kant- lo que se ha formulado tradicionalmente y, en muchos casos, sin más precisiones, como "la distinción entre derecho y moral". Me referiré ahora al primero de estos motivos dejando el segundo para un apartado posterior.

Al hablar de perspectiva práctica, aludo al origen, contexto y, por tanto, al sentido al que la misma cuestión kantiana del derecho responde; y digo práctica porque ese

¹ I.D.D. p. 42, Ak. p. 214. Los términos entre paréntesis son las alternativas de Lizárraga (1974 p. 22) y Cortina y Conill (1989 p. 17) para *Gesetzsmäßigkeit*.

sentido del planteamiento es el que procede del principio mismo de la filosofía moral kantiana. El marco en que el concepto de *derecho* -su diferenciación de otros ámbitos de la filosofía moral- se sitúa es, primeramente, el de una "metafísica de las costumbres", o "de la moral", que es esencialmente, ya sabemos, una teoría moral normativa. La base de ese marco es, por tanto, la afirmación de principios para nuestra conducta como seres libres, que nos obligan o exigen categóricamente; esto es, principios de la razón práctica, en tanto fundados en las condiciones de universalidad y autonomía. A la luz de la fundamentación de una moral -que es lo que es, en su mayor cualidad, el conjunto de la obra práctica de Kant- diríamos, entonces, que de la construcción del imperativo categórico derivan pautas, o principios, para nuestra voluntad libre de sujetos morales, algunos de los cuales -tendremos ocasión de precisar su caracterización- se denominan principios o leyes "de derecho", y a las cuales en primer lugar se refiere el concepto de *derecho* o *justicia*. Éstos se distinguen de otros principios también afirmados desde el principio supremo de la moral como *leyes éticas*, por lo que la distinción entre unas y otras -y entre las doctrinas que de ellas se ocupan- debe también entenderse desde este mismo punto de vista práctico o normativo.

Mi primera intención es destacar la importante diferencia que se da entre esta *deducción práctica* del concepto de *derecho* y aquélla, o aquéllas, que pueden ser,

en general, denominadas perspectivas, o aproximaciones, teóricas -desde la razón teórica o en su uso cognoscitivo- a la noción central de la *Metafísica del Derecho*. Y no se trata sólo de distintas aproximaciones, o modos de acercamiento, a un concepto o a una obra, sino que esa diferencia de puntos de vista es el origen, no necesaria pero sí previsible y generalmente, de diferencias ulteriores de contenido; la insistencia en unos u otros conceptos nos interesará especialmente en el caso del derecho.

La doble posibilidad a que me refiero, que versa sobre el carácter general de la doctrina kantiana del derecho, es planteada por Gioele Solari como la respuesta a la siguiente cuestión:

"Si Kant, apuntando a una metafísica del derecho, quería, por analogía con la metafísica de la naturaleza, proponerse la posibilidad de construir un sistema de principios necesarios teóricamente para comprender y unificar la experiencia jurídica, o bien, buscaba dar, como en la ética, la norma práctica y la dirección ideal del obrar jurídico"².

² Solari, 1949, p. 212.

1.1 La aproximación teórico-trascendental y la consideración de la *Rechtslehre* desde la filosofía práctica.

El más conocido e influyente³ de los planteamientos que adoptan la primera de las direcciones citadas es el primer planteamiento neokantiano, y, más concretamente el de la llamada *Escuela de Marburgo* o *sudoccidental*⁴, y su -en términos de González Vicén- "interpretación sistemática" de Kant.

El interés exclusivo de estos autores -con Hermann Cohen a la cabeza- radica en la filosofía kantiana del conocimiento, y por tanto en el método de la primera *Crítica*, como base de sus propias elaboraciones metodológicas⁵, más que en la comprensión del conjunto de elementos que configuran la obra del Kant histórico⁶. El método *trascendental* de la teoría del conocimiento de la primera *Crítica* va a ser el objeto casi único de la

³ Sobre las consecuencias negativas de esta influencia para el estudio mismo de la *Rechtslehre* kantiana, véase Felipe González Vicén, 1978, p.17 y ss. y 1984 pp. 13-15.

⁴ Sobre las dos direcciones más importantes del neokantismo filosófico-jurídico, véanse, respectivamente, González Vicén 1985 y 1986. Igualmente sobre la distinción entre ambas, Renato Treves, 1934.

⁵ Dichas elaboraciones giran en torno a la teoría del conocimiento. Más precisamente, "(...) el problema primordial del neokantismo es el de la validez, o como se dirá más tarde, el de la fundamentación de las proposiciones de las ciencias; en otras palabras, el de la objetividad absoluta de los juicios contenidos en las ciencias" (González Vicén, 1985 pp. 28-29).

⁶ González Vicén, 1978, pp. 20-22. Asimismo 1984, pp. 13-15; y 1985, p.30.

pregonada "vuelta a Kant". La aplicación del mismo método a la filosofía práctica y, en lo que aquí más precisamente nos interesa, a la doctrina del derecho, salvando a Kant de la que se le reprocha como su propia "inconsecuencia"⁷, sería el centro de las elaboraciones de esta escuela. Así, en el caso de Cohen, la "ciencia del derecho" que es, como núcleo de la ética, "ciencia de la cultura" o "del espíritu", será el objeto o *factum* de la reflexión trascendental para la elaboración de sus supuestos a priori. El lugar de esa "ciencia del derecho" como *factum* de la reflexión es ocupado, por otra parte, por las mismas realidades jurídicas objeto de la misma en el caso de Rudolf Stammler⁸ (el más relevante de los filósofos del derecho de la citada escuela). El carácter teórico-trascendental es, en uno y otro caso, el carácter fundamental de la metafísica del derecho acorde al sistema kantiano de la filosofía según sus verdaderos presupuestos⁹.

Desde tal punto de vista es inevitable el reproche que autores como Del Vecchio y el mismo Stammler dirigen a la filosofía del derecho de Kant, en tanto ésta adopta la *Idea*

⁷ González Vicén, 1978, p. 19; 1984 p. 13; y 1985 p. 31.

⁸ Stammler, 1980, *passim* y, especialmente, §§ 1 - 6, pp. i -16 y §§ 22-24, pp. 68-73. González Vicén 1985 pp. 35-37. Véase, asimismo, *infra*.

⁹ *Vid.*, desde una perspectiva crítica con este sentido general de la reinterpretación neokantiana (y notablemente la de Stammler), además de los trabajos citados de González Vicén, Mario Cattaneo, 1984, Cap. II §§ 3, pp. 134-150, Giuseppe Lumia, 1960, pp. 49-50; Enrico Opocher, 1976, pp. 59-60.

del derecho, y no el concepto lógico-trascendental del mismo, como su punto de partida. Volveremos sobre estos autores poco más adelante.

Las críticas neokantianas, marburguenses, a la obra propiamente jurídica de Kant, serían, de otro lado, injustificadas para otros comentaristas, también clásicos y no menos influyentes, como Lissner o Solari; porque en aquélla no habría propiamente olvido del método teórico-crítico sino, justamente, extensión del mismo a la filosofía del derecho; lo que los críticos echaban de menos estaba en la doctrina del derecho kantiana:

"En la teoría del derecho, Kant incluyó de nuevo la deducción trascendental. Así, encontramos también aquí los dos conceptos fundamentales de la filosofía crítica: el *factum* de la ciencia y el método trascendental relacionado con él; el cual, partiendo de este *factum*, tiene que formular y mostrar en él los conceptos puros fundamentales que exponen sus condiciones de posibilidad"¹⁰.

Esto escribe Kurt Lissner en 1922. La crítica de Stammler no tiene, por tanto, mayor fundamento; el sistema de la primera Crítica es mantenido "coherentemente" por Kant en la *Rechtslehre*, que encuentra su propio punto de

¹⁰ Kurt Lissner, 1959, p. 20.

partida en la experiencia del derecho positivo¹¹. Y, por consiguiente:

"Así como la unidad de la naturaleza, en cuanto sistema de relaciones de dependencia de magnitudes mensurables, es un fundamento que hace posible la ciencia natural, igualmente los principios puros del derecho son los fundamentos de la teoría positiva del derecho, en la cual estos principios están contenidos"¹².

Y, del mismo modo que el método trascendental es, para este autor, el de la "doctrina del derecho" también Solari afirma, en 1926:

" Kant apuntaba a construir una ciencia del derecho con valor teórico, es decir, destinada a proporcionar las condiciones desde las que es posible pensar la experiencia jurídica"¹³.

¹¹ "El *factum* de las ciencias es aquí el derecho positivo, también llamado por Kant derecho estatutario (...) (Ibid.).

¹² *Ibidem* p. 21.

¹³ 1949, p. 213. El mismo Solari mantiene, reafirmando su posición que "Devesi d'altra parte riconoszeri che la considerazione teoretica del diritto non impedi, come vedremo, al Kant di rappresentarse l'ideale di una giustizia destinata a realizzarsi in un regno assoluto di fini" (Ibid.). Sin embargo, el propio Solari mantiene posteriormente una interpretación diametralmente distinta cuando escribe: "Perciò Kant non diede una vera e propria dottrina del diritto, come non formuló un concetto teoretico del diritto (...) se il diritto è un prodotto della volontà libera non può definirsi per mezzo delle categorie teoretiche (...) Kant infatti lo concepì come forma di una realtà nouménica" (1932, p. 326). Sobre esta diversidad en los comentarios del mismo autor, *vid.* Cattaneo, 1984, p. 146.

En fin, la misma perspectiva del núcleo de la filosofía jurídica de la *Metafísica de las costumbres* ha sido mantenida recientemente por autores de procedencia diversa. De inspiración kelseniana¹⁴ es la obra de Simone Goyard-Fabre, quién, situándose en las tradiciones de autores como Stammler, Del Vecchio o Kelsen como los "filósofos del derecho kantianos"¹⁵, resalta el paralelismo, que ya nos es familiar, entre las preguntas sobre "las condiciones de posibilidad y validez del derecho humano" y "sobre las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento humano"¹⁶, así como entre los "recursos a lo trascendental" que en el esclarecimiento de una y otra se emplean¹⁷.

El contraste con el tratamiento, teñido de las perspectivas "moral y politológica", propio de otros escritos de los años ochenta (el comentario a Hufeland o la "*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*"), permite a esta autora resaltar su concepción del significado de la construcción "definitiva" de la teoría

¹⁴ No voy a entrar aquí en la consideración de las posiciones del propio Hans Kelsen en lo que al punto que tratamos se refiere, y de las que, muy de pasada, podría decirse que guardan una mayor proximidad con las versiones hasta aquí descritas que con las interpretaciones prácticas o morales, que defiende. Los intereses primordiales de Kelsen irían en este sentido. Así piensan, por ejemplo, Goyard Fabre, 1975 y 1981, y Cattaneo, 1984, p. 149.

¹⁵ Goyard-Fabre, 1981, p. 151.

¹⁶ Goyard-Fabre, 1975, p.23.

¹⁷ 1975, pp. 25 y 26. "O bien, una vez más, en el Apéndice a su Proyecto de Paz Perpetua, donde roza una metapolítica que, recordando a Platón, se aleja seriamente de las exigencias de científicidad de una teoría general del derecho".

del derecho en la *Rechtslehre*. La referencia detenida al paralelismo entre dicha construcción y la teoría pura kelseniana, contiene expresivamente su idea de la primera. Así, en primer lugar:

"La filosofía crítica se propone la tarea de efectuar el tránsito desde el orden de los hechos al orden del derecho, es decir, desde las reglas del derecho en su positividad al derecho en su normatividad"¹⁸.

Pero, al tiempo, y por otro lado:

"[Kelsen] ha prestado insuficiente atención al aspecto sintético, que, sin embargo, es fundamental, del pensamiento kantiano y no ha visto con claridad que la regla jurídica no cobra sentido, gracias al poder sintético y a la actividad unificadora del pensamiento, más que desde el momento en que se apodera de los hechos de la experiencia humana para subsumirlos y cualificarlos"¹⁹.

Las premisas presentadas por esta importante estudiosa de los *Principios metafísicos de la teoría del derecho* insisten en la misma interpretación general, que la lleva

¹⁸ *Ibidem*, p.12 (la traducción es mía).

¹⁹ *Ibid.* p. 28.

a afirmar "el análisis cuasi-fenomenológico del derecho por el que Kant busca la esencia de los jurídico"²⁰.

Otros intérpretes contemporáneos han manifestado, más sucintamente o incluso de pasada, opiniones acerca del sentido básico de la *Rechtslehre* que cabría situar junto a las anteriores²¹.

Intentaré, en lo que sigue, no tanto mostrar la inadecuación de las posiciones citadas -que es algo en lo que hoy coinciden un buen número de los que escriben acerca de este objeto- como acentuar la importancia de que la consideración de la doctrina del derecho desde la filosofía práctica presida el examen de sus principales componentes, desde la delimitación misma del concepto de derecho hasta

²⁰ *Ibidem*, p. 63, (nota 43). Igualmente véase, de la misma autora, 1981 pp. 134-137 y 139-140.

²¹ Entre ellos Philip M. Kretschmann quien, pese a que en su posterior explicación recurre a las "leyes de la razón pura práctica de Kant" como punto de partida de su aproximación al principio universal del derecho, se refiere en la presentación general de la obra que nos ocupa al significado de sus principios racionales, los cuales, referidos "a los actos y relaciones empíricas que caracterizan a los seres humanos -actos y relaciones que aquéllos principios 'no inventan'- tienen la única función de dar orden y coherencia a tales actos y relaciones" (1962, p. 248). Steven Schwarzschild, que se aproxima expresamente a Goyard-Fabre en este punto, afirma asimismo el método trascendental -que "desde la observación y análisis de que una ciencia existe, plantea sobre ella la pregunta trascendental (...) es decir, la de cuáles son las presuposiciones e implicaciones lógicas que han tenido que darse para hacer posible la ciencia en cuestión"- como el propio de la doctrina kantiana del derecho (1985, pp. 349-350).

las construcciones que articulan, en último término, la teoría kantiana de la justicia²².

La *Doctrina del derecho* es, como es de sobra sabido, parte -la primera parte- de *La metafísica de las costumbres*²³ (y, en tanto tal, es una exposición de los principios metafísicos de la doctrina del derecho). Pues bien, la doctrina del derecho es, por tanto, parte de la filosofía práctica o filosofía moral y también, como metafísica de las costumbres, es doctrina puramente racional, es decir, pertenece a la "[filosofía] [Moral] racional"²⁴.

Que la filosofía práctica, en tanto que distinta de la filosofía teórica, como las leyes de la naturaleza lo son de las de la libertad, sólo puede ser filosofía moral (práctico-moral) es algo en que Kant insiste en la misma *Introducción a la metafísica de las costumbres*, cuyo status se trata de establecer recordando los términos establecidos por él previamente, sobre todo en la *Crítica del Juicio*²⁵: la "filosofía práctica" es "filosofía moral, pues tal

²² El porqué de esta insistencia, como se verá en lo que sigue, deriva del hecho de que, en no pocas ocasiones, se ha afirmado en principio la pertinencia de este punto de vista práctico-moral, para oscurecer luego este rasgo al tratar de lo que es derecho, en relación con la moral en general, y en otras cuestiones derivadas.

²³ *DD. Prólogo* (1989), p. 5, Ak. 205.

²⁴ *Grundlegung*, pp. 16, Ak. p. 388.

²⁵ *I.D.D.*, pp. 50-51, Ak. pp. 217-218; *K.U., Introducción I.*, pp. 69-72, AK. 171-174.

nombre recibe la legislación práctica de la razón, según el concepto de libertad"²⁶; y:

"Los preceptos morales-prácticos, que se fundan completamente en el concepto de libertad, con absoluta exclusión de los fundamentos de determinación de la voluntad nacidos de la naturaleza (...), se llaman leyes (...) y exigen para sí solos otra parte [de la filosofía], con el nombre de filosofía práctica"²⁷.

La consideración de la metafísica de las costumbres, y por tanto de la doctrina del derecho, como parte de la filosofía moral, se reitera en la obra de Kant, que la configura como el desarrollo sistemático de los primeros principios establecidos en la *Fundamentación y la Crítica de la razón práctica*²⁸. Más aún, en esos mismos lugares, aquélla es reiteradamente concebida como la doctrina de los principios *a priori* del sistema de la moral, sin que su carácter de desarrollo o aplicación del principio fundamental de la moral autorice o implique el recurso a consideraciones empíricas -derivadas de la "observación de uno mismo" o "del universo"²⁹- para la fundamentación de

²⁶ K.U. p. 69, Ak. p. 171.

²⁷ *Ibid.* p. 71, Ak. p. 173.

²⁸ *Grundlegung (Prólogo)*, pp. 15 y ss., Ak. 387 y ss., *I.D.D.* (Prólogo) cit.; K.U. p. 70, Ak. p. 172; *Doctrina de la Virtud* pp. 223 y 228, Ak. pp. 375 y 379. Kant llega a afirmar, expresivamente, que "el poseer esa metafísica [de las costumbres] es en sí mismo un deber (...)" (*I.D.D.* p. 48, Ak. 216).

²⁹ *I.D.D.* p. 47, Ak. 216.

sus principios. Los principios de la metafísica de las costumbres son, entonces, leyes morales, y su validez es la de éstas³⁰, y sólo pueden serlo "en tanto fundados a priori". Lo mismo ocurre con sus "conceptos y juicios", carentes de "significación moral si solo contienen lo que han extraído de la experiencia"³¹.

A este punto se refiere, precisamente, la distinción entre esa metafísica de la moral y la antropología moral o práctica³² que "se debe separar cuidadosamente de ella"³³, pues ésta última sí que contempla las condiciones subjetivas en que las leyes morales se aplican "así como otras doctrinas y preceptos basados en la experiencia"³⁴, en tanto los principios y conceptos de aquélla aplican o, al menos, acercan a las condiciones de la experiencia los primeros principios de la razón pura práctica, manteniendo en todo caso su origen, fundamento y valor de principios de ésta, es decir de leyes morales³⁵.

³⁰ *Ibid.* p. 45, Ak. 215.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.* p. 49, Ak. 217 y *Grundlegung* p. 17, Ak. 388-389.

³³ *Grundlegung, ibid.*, e *I.D.D.* p. 50, Ak 217.

³⁴ *I.D.D.*, *ibid.*

³⁵ Esa pretensión de mantener la validez de los principios de la metafísica de las costumbres independiente de las condiciones empíricas a las que deben aplicarse, ha sido frecuentemente criticada, en tanto desmentida por el contenido y por las razones que proporcionan esos mismos principios en el desarrollo de la teoría del derecho. (Véanse, entre otros, Rodríguez Paniagua, 1962 p. 47, y Morris Cohen, 1962). No voy a detenerme en esta cuestión, ya que es la misma pretensión o intención sistemática de Kant lo que en este punto me interesa.

Que la metafísica del derecho es parte de la filosofía moral en cuanto sus principios son leyes morales es algo que, por otro lado, es el punto de partida mismo de la noción de *leyes jurídicas* en la obra que comentamos y en las líneas que encabezaban este capítulo³⁶. El concepto de *derecho -o justicia (Recht)-*, referido fundamentalmente a esas leyes es así inicialmente, e intentaré mostrar que éste es su carácter primordial, un concepto de la razón pura práctica; o, lo que es lo mismo, el concepto de *derecho*, que configura el punto de partida de la *Rechtslehre*, es "el concepto moral del derecho"³⁷.

Aquí nos encontramos en el punto en que se configura el carácter de toda la teoría kantiana del derecho, del que dependen las soluciones a la mayoría de las cuestiones que ésta plantea (entre ellos la eterna pregunta sobre sus relaciones con la "moral") y del que parten algunas de las más importantes divergencias en su interpretación y valoración. Estas divergencias pueden explicarse a partir de la coexistencia, en el núcleo mismo de *La doctrina del derecho*, de dos tipos de planteamiento que, si en algún momento se conectan, en otros discurren paralelamente e incluso se entrecruzan con cierta confusión. Como manifestaciones privilegiadas de uno y otro pueden sugerirse, respectivamente, la misma afirmación, ya repetida, de las leyes jurídicas como leyes morales, de un

³⁶ I.D.D., *Ibid.*

³⁷ I.D.D. p. 79, *Ak.* p. 230.

lado; y del otro, la noción del *ius strictum* del § E de la *Introducción* de la misma *Rechtslehre*³⁸; pero una y otra no son sino dos muestras iniciales de los tipos de reflexiones que transcurren a lo largo de toda la doctrina que tratamos.

En los términos más genéricos, podemos decir que, a partir de uno y otro motivos, el concepto kantiano del derecho ha sido contemplado:

a) Como un concepto teórico cuyo objeto es un determinado ámbito de la realidad, fundamentalmente un sistema social normativo (y de ahí el aspecto o contenido normativo del concepto mismo). Dicho sistema normativo es, por excelencia, el derecho positivo.

b) Como un concepto perteneciente al ámbito del deber ser, o, en los términos más típicos del propio Kant, de la razón en su uso práctico-moral. Desde esta perspectiva, es en el ámbito de los principios de la voluntad libre en el que aquél concepto tiene su origen, siendo por tanto la propia razón moral la que establece su contenido y validez.

En consonancia con lo dicho más arriba sobre el punto de vista práctico desde el que debe comprenderse el conjunto de la *Rechtslehre*, argumentaré que, al definitivo

³⁸ *Ibid*, pp. 83-86, Ak. pp. 232-233.

concepto kantiano de Derecho precede, como su punto de partida y fundamento racional, un concepto de *justicia* (concepto de la razón pura práctica). En el inicio de la filosofía jurídica de Kant se halla, pues, un conjunto de enunciados, o *principios prácticos*, que configuran el significado de *derecho* como *justicia*³⁹; este primer concepto de *derecho* (o primer significado de este término) es estrictamente racional-práctico, es decir, contiene una exigencia⁴⁰ o conjunto de exigencias de la razón pura en su uso práctico:

"Hay un concepto del derecho en la relación recíproca de los hombres, como Principio de la razón ético-

³⁹ La palabra castellana "derecho" es capaz de albergar la misma complejidad semántica del término alemán *Recht*, por cuanto, junto al concepto de derecho como sistema jurídico-positivo, ha sido y es aún usada en el sentido normativo-ideal que, mejor que ningún otro, designa el término *justicia*. Esta ambivalencia a la que el término *Recht* se presta, y también por supuesto en su uso por Kant, se muestra en las dudas y divergencias que se han dado entre los intérpretes anglosajones a la hora de sustituirlo pues, como se sabe, los términos *Law* y *right* se decantan, respectivamente y de manera clara, por una u otra de las dos dimensiones aludidas de *Recht*. George P. Fletcher declara recurrir al arcaísmo *Right* [con mayúscula] "para recoger el sentido especial del derecho (*law*) como ideal (...)" (1987 p. 536, véanse sobre la misma cuestión y en el mismo volumen, E. Weinrib p. 472 y Th. Grey p. 580, nota). A la consideración como teoría primordialmente normativa, esto es, como teoría de la justicia, responden las denominaciones que usan un buen número de comentarios en lengua inglesa que aluden a la construcción kantiana como *theory of right* o *philosophy of right*. Cifr. entre ellos, el propio título del libro de Murphy (1970), así como Aune, 1979 p. 134, Taylor 1984 p. 113, Aris, 1965, pp. 83-85, Reiss 1980, o Atwell 1986, pp. 171 y ss.

⁴⁰ La fórmula la tomo de González Vicén, quien desde una perspectiva compleja, y desde un punto de partida práctico-moral centrado en el concepto de autonomía -y expresamente opuesta a la "interpretación neokantiana"-, y que acentúa posteriormente la concepción del derecho como *orden*, se refiere al derecho como "exigencia racional" (vid. 1984 p. 77).

práctica según el imperativo categórico, en vista de los deberes concernientes al derecho (*Rechtspflichten*) (...)"⁴¹.

Aquéllos principios que son imperativos para el libre arbitrio, son las leyes de libertad -o, como vimos en el texto de encabezamiento, leyes morales- que llamaremos leyes de justicia. La teoría kantiana del derecho es, así, en un principio, una teoría de la justicia y ésta es, como sabemos ya de su filosofía moral en general, una *fundamentación* de una teoría de la justicia.

Se trata así, desde un principio, de mantener que el núcleo de la consideración kantiana del derecho no descansa en un concepto de éste entendido como categoría de la razón en su uso teórico sino en algo bien distinto. La solución a la que me opongo no es sólo la mantenida paradigmáticamente por algunos de los "neokantianos" sino la que, con más frecuencia, reconoce inicialmente que dicho concepto se encuadra en una teoría de la justicia, para ignorar luego, en su tratamiento más detallado -y singularmente a la hora de establecer su distinción respecto de la ética- que, coherentemente con aquel marco, se trata de un concepto práctico-moral.

La crítica neokantiana a la *Rechtslehre* -referida al alejamiento de ésta del método crítico- se reafirma, en

⁴¹ *Opus postumum*, Ak XXII, 118, (p.607).

este punto, en el reproche de Stammler a Kant, cuyo error se produce al "no aplicar a la teoría del Derecho el método crítico con todas sus consecuencias"⁴² y no establecer departida un *concepto* de derecho independiente de la *Idea de derecho*; por lo que "confunde estos dos problemas cuya separación exigía el método crítico debidamente aplicado"⁴³. Para Stammler "el concepto del Derecho sirve para deslindar una categoría de actos de la voluntad humana frente a otras categorías y modalidades (...) como la moral", que "hemos de empezar por delimitar y definir con arreglo a notas lógicas características"⁴⁴. Por el contrario:

"Las nociones de lo justo y de lo injusto seccionan intrínsecamente los actos de la voluntad humana en un sentido distinto del de la clasificación conceptual a que nos veníamos refiriendo. (...) Esto es sólo una *idea* y como tal una noción abstracta, noción de totalidad de cuantos hechos son posibles en la vida humana. (...) Se trata de esclarecer el fin último ideal que ha de informar y dirigir toda aspiración jurídica (...)"⁴⁵.

⁴² Stammler, 1980, § 15, p. 46.

⁴³ *Ibid.* Sobre esta posición de Stammler, y en un sentido a su vez crítico en este autor, véase Cattaneo, 1984, pp. 138 - 141.

⁴⁴ Stammler, *ibid.*, § 2, p. 3.

⁴⁵ Stammler, *ibid.* § 2 pp. 4 y 5.

O, también, "una noción *ideal* que jamás se podrá ver realizada en todo su alcance (...)"⁴⁶. Menos radicalmente, pero en relación con lo dicho, crítica Del Vecchio "ésta definición" del derecho que, al referirse "al derecho natural, esto es, al ideal del derecho, no da el concepto, la noción del género lógico del derecho"; y "tomar por definición un ideal es siempre un error"⁴⁷.

Los inconvenientes de esas posiciones se reproducen, aunque en otros términos, en las obras interpretativas que -desde posiciones distintas pero, en general, interesadas en el intento de delimitar qué entiende Kant por *derecho*- se deslizan desde consideraciones referidas al concepto normativo de éste a otras apropiadas para el concepto descriptivo⁴⁸, o en las que se sitúan equívocamente entre

⁴⁶ *Ibid.*, § 15, p. 46. Sobre esta distinción entre "concepto" e "idea" del derecho, vid. Cattaneo 1984 pp. 136-138, Lumia 1960, p. 50.

⁴⁷ Del Vecchio, 1965, p. 212. También sobre este autor, Cattaneo *op. cit.* pp. 144-145; o Lumia, *op. cit.*, p. 50. Desde una comprensión correcta del sentido del concepto kantiano de derecho el propio Lumia mantiene que Kant confunde ambas cuestiones ("concepto e ideal práctico") y que "(...) non è da lui avvertita l'impossibilità che l'ideale del diritto possa fungere da concetto logico". (*ibid.* p.51) Para Lumia el "criterio deontológico" que la *Doctrina del Derecho* contiene en ese punto (y que es lo esencial de la posición que yo defiendo) es, sin embargo, el resultado del intento kantiano de responder a la pregunta por "la esencia lógica" del derecho, por lo que "la solución no corresponde a la cuestión" planteada. Como se verá más adelante, no estoy de acuerdo con ésta descripción del sentido que el propio Kant da a su reflexión.

⁴⁸ Creo que esto sucede en Bobbio, quien no sólo sitúa la teoría del derecho en el marco de la metafísica de las costumbres (1969, p. 81) como doctrina de la razón pura y, por tanto, *a priori* (*ibid.*, p. 83) de las leyes de la libertad (*ibid.* p. 87), sino que directamente escribe que "il problema che Kant si accinge a risolvere con la sua definizione non è quello di ciò che è il diritto, ma quello di ciò che il diritto deve essere. (...) in una parola, il problema della giustizia (...). Ciò che Kant ha di mira è l'ideale del diritto (...)." (*ibid.* p. 119-120). Y, sin embargo, me parece que estas consideraciones no son las que

ambas o minusvaloran aquél concepto puramente normativo en favor de otro más directamente descriptivo del sistema jurídico⁴⁹.

sirven de base al mismo concepto de derecho en la distinción que del mismo se lleva a cabo respecto de "la moral" en términos muy conocidos y sobre los que volveremos más adelante. El mismo deslizamiento parece darse en el tratamiento de Ernst Bloch desde la consideración del derecho como concepto normativo *a priori*, cuyo contenido viene dado por las "leyes racionales *a priori*" que son las leyes jurídicas (1980, pp. 72 y 73), esto es, como "Derecho racional" (*ibid.* p. 84), al concepto de derecho (positivo) como heterónomo y coactivo externamente, que se distingue de la moral como el "tener que ser" se distingue del "deber ser" (*ibid.*, pp. 234 y 235). Ya en otro ámbito, una similar traslación se aprecia en autores como Hicks, quien desde la concepción inicial del derecho (justicia) como idea regulativa de la razón, va luego a considerarlo en sus rasgos esenciales (obligación externa heterónoma, principio del derecho distinto al imperativo categórico ...) como justicia legal externamente coercitiva (*vid.* 1972 pp. 208-215). Tras la consideración de la noción kantiana de "derecho como *right*", y así como la "dimensión ideal del derecho" (frente a la noción de derecho positivo) (1987, pp. 535 y 536), Georges Fletcher insiste en la separación radical del mismo respecto del ámbito de la moral en general (en todos sus aspectos), del imperativo categórico (*ibid.* 542-553), e incluso de la noción de justicia (*ibid.* pp. 550-551). De las conclusiones de Fletcher (sobre las que volveremos más adelante) se manifiesta deudor Thomas Grey por lo que, consecuentemente -y tras referir el concepto de que tratamos al concepto normativo de *right* y separarlo expresamente del derecho como *Law*- (1987, p. 580 nota) se ocupa sobre todo de desmentir la "presentación oficial por el propio Kant" de ese concepto como "parte principal de la moral", para afirmar el carácter "amoral" (*ibid.*) de la teoría del derecho estudiada y su separación del conjunto de la filosofía moral kantiana y de sus principios fundamentales (pp. 581-586). En el extremo de esa autointerpretación, la teoría del derecho kantiana sería, sobre todo, una "teoría del orden" en "respuesta a un problema pragmático" (*ibid.*, pp. 585-586 y 589).

49

Así González Vicén, quién, situándose en el punto de vista normativo, o de la razón práctica, en su consideración de la *Rechtslehre*, y reconociendo el carácter de exigencia racional que la idea de derecho tiene en Kant a partir de su origen en el principio de autonomía de la voluntad afirma, empero, que su configuración como orden cierto y efectivo y, por tanto, como orden coactivo, es el rasgo básico de la noción de derecho (1984 p. 50 y ss.). Por eso mismo, la noción racional por sí sola del derecho (como "conjunto de proposiciones jurídicas cognoscibles por la razón" (*ibid.* 62), en tanto no supera la "carencia de una ordenación coactiva y definidora" (*ibid.* 63) y no supone una "realidad positiva", aparece como una noción contradictoria de la ausencia de "aquellas proposiciones sin las cuales el Derecho no es, en sentido kantiano, Derecho (...) (*Ibid.*). "No hay Derecho natural, no hay más que Derecho positivo (*Ibid.* p. 59); éste es el "Derecho en el sentido riguroso de la palabra" (*Ibid.* 77).

Al concepto de derecho, en el sentido de orden de legislación externa y coercitiva, se encuentra asimismo destacado en la *Introducción* de A. Córdova a la *Rechtslehre* (1978, pp. XIV y XV). En el extremo de esta consideración del derecho (y del concepto del mismo) en sentido positivo, y aún empírico, concebido incluso

1.2 La distinción entre teoría y práctica y la construcción del imperativo categórico son el punto de partida de la filosofía del derecho.

Conectando estas aproximaciones al concepto de derecho con lo dicho más arriba sobre el carácter del conjunto de la metafísica de las costumbres como filosofía práctica, la apreciación de las críticas neokantianas en torno al estatus de aquella definición (así como la de la consideración central de un concepto de derecho como orden positivo) debe retrotraerse a la distinción entre conocimiento y moral, entre teoría y práctica, que se halla en la base de toda la filosofía kantiana.

Que la revisión neokantiana de Kant -sea como reproche de su infidelidad al método crítico de la filosofía teórica, sea como reinterpretación a la luz del mismo de la filosofía práctica, concretamente del derecho- supone directamente la negación de la distinción a que me refiero, es de sobra conocido y -en el punto que nos ocupa- ha sido puesto de relieve suficientemente.⁵⁰ Pienso que los inconvenientes que, para la que considero aproximación más fructífera al sentido de la *Rechtslehre*, y de su noción básica, derivan de destacar la definición kantiana del

en términos empírico-prudenciales, *vid.* De Ruvo, 1961, p.p. 60 - 63.

⁵⁰ *Cifr.* González Vicén, 1978, p. 20-21; Giuseppe Lumia, 1960 pp. 53-54; Mario Cattaneo, 1984, 140-141 y 142-143; E. Opocher, 1976 pp. 59-60.

derecho como la del concepto descriptivo de un sistema normativo (que puede y debe distinguirse "teóricamente" de otros sistemas como "la moral") surgen del oscurecimiento que tal aproximación produce del carácter de *concepto práctico* que el derecho tiene⁵¹ como concepto de la razón pura en su uso práctico, esto es, moral.

Ya la segunda *Crítica* (que es, también, el lugar en que esta distinción se presenta de modo más claro e insistente) señala que "muy distintos son los dos problemas" (el "de la razón especulativa" y el de "la razón práctica"):

"Cómo, por una parte, la razón pura puede conocer *a priori* objetos y, por otra parte, cómo puede ser, inmediatamente, un fundamento de determinación de la voluntad (...) (sólo mediante el pensamiento de la validez universal de sus propias máximas como leyes)"⁵².

⁵¹ Creo que tiene razón Peter Benson cuando afirma: "Kant builds the entire structure of the metaphysics of morals upon practical reason alone. Consequently his account of law and morality presupposes the crucial distinction made between theoretical and practical reason" (1987, p. 568-569).

⁵² *KPrV* p. 70, *Ak* 44-45. *Vid.* asimismo, pp. 72, 73 y 76, *Ak.* 46, 47 y 49.

Esa diferencia básica de "problemas" -y de "ocupaciones"⁵³- supone, necesariamente, una diferenciación de sus componentes esenciales, conceptos y principios, de manera que "como la razón práctica no se ocupa de objetos, para conocerlos, sino de su propia facultad, para hacerlos reales"⁵⁴, sus conceptos:

"(...) no se refieren originariamente (...) a objetos, como los puros conceptos del entendimiento o categorías de la razón usada teóricamente, (...) sino que son en conjunto modos de una única categoría, a saber la de la causalidad en cuanto el fundamento de determinación racional de una ley de la razón que, como ley de la libertad, se da la razón a sí misma, mostrándose así a priori como práctica"⁵⁵.

Los conceptos de la razón práctica, en tanto su sentido mismo no es el de la síntesis de las intuiciones sensibles sino el de "la determinación de un libre

⁵³ Ibid. 72, AK. 46. Recuérdese también *Grundlegung*. p. 81; AK. 426-427; "En una filosofía práctica, en donde no se trata para nosotros de admitir fundamentos de lo que sucede, sino leyes de lo que debe suceder (...)". E igualmente en la *Primera introducción a la crítica del juicio*, p. 16, AK. XX, 197-198 (ya citado supra). Sobre la relevancia de la diferencia entre teoría y práctica, en los términos en que nos referimos aquí a ella, véase destacadamente Beck, 1960, pp. 136 y ss. Asimismo Duncan, 1957, pp. 49 y 50; Benson, 1987 p. 569 y Cassirer, 1978, pp. 298-299. Desde una óptica más precisamente centrada en la *Doctrina del derecho*, vid. Williams, 1983, pp. 37-38 y 52-55, Vlachos, 1962, pp. 266 y 267; Krieger, 1965, pp. 195-197.

⁵⁴ Ibid., p. 130, Ak. 89-90.

⁵⁵ Ibid., p. 97, Ak. 65 (el subrayado es mío).

albedrío"⁵⁶, y no tienen, por tanto, "que indicar objeto alguno de la intuición",⁵⁷ no dependen de éstos en su validez sino que "ellos mismos producen la realidad de aquello a que se refieren"⁵⁸.

Como el propio Kant subraya en la *Introducción* a la *Crítica del Juicio*, la diferencia entre *filosofía teórica y práctica* (entre usos teórico y práctico de la razón, *naturaleza y libertad*, o conocimiento y moral, cuya importancia decisiva ha sido ya mostrada en este trabajo en tanto que preside los argumentos centrales de la fundamentación kantiana de la moral⁵⁹), exige que "también los conceptos que asignan sus objetivos a los principios de ese conocimiento racional sean específicamente diferentes"⁶⁰. Pues bien, si en la teoría del derecho nos

⁵⁶ *Ibid.*, p. 98, Ak. p. 65.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 130, Ak. 89.

⁵⁸ *Ibid.* p. 98 Ak. 66.

⁵⁹ *Cifr. Supra Cap. I y II.*

⁶⁰ *K.U.* p. 69 Ak. 171. No voy detenerme con más precisión en la multiplicidad de referencias de las ideas de Kant que pueden tener interés, más o menos directo, en torno a este punto, y ni siquiera voy a entrar en la sistemática de la *Crítica de la razón pura* y sus consecuencias para lo que me ocupa. El objeto de la doctrina normativa de la moral -de la justicia- y de su fundamentación que es el de este trabajo y lo decisivo de la aportación de la *Crítica de la razón práctica*, como marco en este terreno para la teoría del derecho, atenúan sustancialmente esa carencia. Sí creo, sin embargo, que debo aludir, aún en una nota, a la inclusión que Cattaneo lleva a cabo del concepto normativo de derecho en la construcción de las *Ideas de la razón* de la primera *Crítica* -las repetidas referencias a este autor y la mención a la idea de Derecho por Stammler y otros justifican esta excepción. (Sobre las *Ideas de la razón* véase fundamentalmente la *Introducción* y el *Libro I* de la *Dialéctica Trascendental* de la misma *Crítica*).

Cattaneo busca directamente apoyar en la sistemática de su interpretación del concepto de derecho kantiano no como "una qualificazione delle condizioni formali dell'esperienza giuridi-

encontramos, como ya ha quedado suficientemente establecido, en el ámbito de la filosofía práctica, esto es, en el de las leyes de libertad que son principios o leyes de justicia, también los conceptos de dicha teoría son conceptos, según principios de la razón pura práctica, de la determinación racional de la voluntad; es decir, conceptos prácticos o morales según la diferenciación establecida desde la *Grundlegung* y la *Crítica de la razón práctica*.

ca, ma (...) di dare 'norma práctica' e direzione ideale per l'operare giuridico" (1984 p. 147), en términos de Roggerone que Cattaneo hace suyos sin reservas. En la distinción -central en dicha obra- entre *conceptos del entendimiento* e *ideas de la razón* se hallaría la base para introducir el estatus mencionado del concepto de derecho en el meollo mismo de la filosofía crítica. Entre las diversas, y complejas, referencias que en la KRV se hacen de aquél (así Kant se refiere allí al concepto del Derecho en A 43-B 61, p. 83 y a la definición del mismo en A 731-B-759 nota p. 585 nota k.) Cattaneo cree ver una línea clara de afirmación del derecho como idea (*Idee*) de la razón (sobre el Derecho y la *Constitución jurídica*, en este sentido, *vid.* KRV, A 316-319, B 372-376 pp. 311-313 Cattaneo 126 y ss. 140 y ss.).

La noción de *ideal de la razón*, utilizada en el libro II de la *Dialéctica Trascendental*, comprende también -según Cattaneo- adecuadamente la idea de Derecho (*op. cit.* 126-127). Sin entrar en la cuestión, diré que esta aplicación me parece dudosa desde las propias páginas de la KRV (A 568-571/B 596-599, pp. 485-487 y no creo que la indiferencia de uso entre estos términos pueda, en el caso que nos ocupa, extenderse a los "usos lingüísticos normales"-como pretende Cattaneo (*ibid.*p.129)-de términos como "ideal" o "modelo ideal" (*vid.*, sobre este punto, *infra*). En fin, y desde la óptica que nos ocupa, si me interesa destacar la conclusión de Cattaneo según la cual el carácter práctico- por encima de todo- de la noción que tratamos, su "pertenencia al mundo de la práctica y de la libertad". (*Ibid.* 140-141 y 158-159), hace que "l'idea del diritto non riguarda meramente un compito ulteriore che si presenta alla riflessione giuridica, ma è il fondamento supremo del distretto stesso" (p. 143). Y, por ello mismo, "el concepto y la idea del derecho coinciden entonces" por lo que uno y otro término pueden ser y son ambos usados- y lo son por el propio Kant. "(...) Il "concetto di diritto" di Kant non è altro che una "idea pura della ragione": il concetto di diritto così inteso, cioè l'idea della ragione che con esso coincide (...) contiene in sé direttamente i principi di giustizia (...)" (*Ibid.* p. 143).

En cuanto a otros momentos del recurso kantiano a la noción de *ideas* para la esfera práctica (e histórica), y en un sentido cercano al de la KRV, así en la *Dissertatio* o en la *Lógica*, véase G. Vlachos 1962, p. 95, 111 y ss. En el mismo sentido en la *Antropología*, *edic. cit.*, § 43 p. 91 Ak. VII, pp. 199-200.

Este carácter se plasma coherentemente, como veremos, en los principales conceptos de la teoría de la justicia -y así, destacadamente en los del *contrato originario* y la *voluntad general*- y, necesariamente, en el concepto mismo de derecho. Sobre éste escribe el propio Kant en la *Rechtslehre* -en el capítulo primero de la parte dedicada al "derecho privado":

"Porque en la Analítica [se refiere a la *Analítica trascendental*] la razón se ocupaba del conocimiento teórico de la naturaleza de las cosas (...); aquí, al contrario, la razón no busca más que la determinación práctica del arbitrio, según *leyes de libertad*, sin cuidarse de que el objeto sea conocido por los sentidos o simplemente por el entendimiento puro. Ahora bien, el *derecho* es unanoción del arbitrio del orden racional práctico puro, subordinado a leyes de libertad".⁶¹

La afirmación del concepto de derecho como concepto práctico, o normativo⁶² -en términos del propio Kant, como "concepto moral"- supone que sus contenidos básicos deben ser comprendidos, en tanto pertenecientes al ámbito de la

⁶¹ D.D. pp. 60-61, Ak. 249.

⁶² Manfred Riedel (desde el marco de la filosofía política) plantea la misma consideración, sobre esos conceptos como "elementos de una construcción *normativa a priori* (1981, p. 613): "Propositions which deal with politics and natural law as theoretical components of *practical philosophy*(...)are not empirical concepts but normative ones. The principles derived from them are not statements of fact but statements of law with a claim to normative validity (*ibid.* p. 590) (subrayado del propio autor).

razón práctica, a partir de los primeros principios de ésta, es decir, a partir de los mismos fundamentos de la moral. Como concepto de la razón práctica, el de *derecho* es posterior y derivado de los principios de la misma, pues, como en toda la filosofía práctica, debe comenzarse "por los principios *a priori* y su posibilidad" para "sólo desde aquí pasar a conceptos" de aquélla⁶³. El punto de partida debe ser, en definitiva, la construcción del imperativo categórico.

Con esto quiero decir que no se trata, en la indagación que nos ocupa, de partir de un concepto de derecho, dado a partir de un sistema positivo o de la realidad social o cultural, y retrotraerse a partir del mismo en pos del principio, o del valor, que lo justifique desde la razón pura práctica, sino que el sentido de la trayectoria debe ser el inverso. Aquél es el modo no infrecuente de explicar a Kant en este aspecto, propio, por ejemplo del positivismo, que parte de un concepto de derecho positivo como conjunto de leyes externas apoyadas en la coerción estatal y cuya fundamentación o justificación se debe buscar, posteriormente, en los principios morales que le dan legitimidad o valor de derecho *justo*. Es la explicación que va "desde la *positividad* a la *normatividad*" del derecho⁶⁴.

⁶³ KPrV. p. 130 Ak. 89-90; y, sobre todo, *supra* Capítulo II.

⁶⁴ En el análisis de Simone Goyard-Fabre explícitamente presentado por ella en estos términos, (*vid.* 1975 p. 12). Creo que es también la perspectiva que tienden a adoptar los filósofos del

La perspectiva que me interesa, que me parece más correcta desde la propia propuesta kantiana es, como decía, la contraria: la que parte del imperativo categórico como primer principio de la moral para, a través de la noción de leyes de justicia, establecer normativamente el concepto de derecho. O, como escribe el propio Kant expresamente, dando la pauta para esa vía de aproximación:

"Conocemos nuestra propia libertad, -de la que proceden todas las leyes morales y por tanto, también todos los derechos y deberes- sólo por el imperativo categórico, el cual es una proposición que impone deberes, y de la cual, después, puede deducirse la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho⁶⁵.

Es decir, y en muy pocas palabras -que a continuación desarrollaré-, la razón práctica da, desde las condiciones o principios de fundamentación que constituyen el imperativo categórico, leyes morales que son leyes de justicia y de las que deriva el concepto de derecho, el cual es, por tanto, un concepto de la razón pura práctica⁶⁶. Desde este enfoque pueden a su vez explicarse,

derecho, los cuales, partiendo de la realidad del mismo subrayan la necesidad, dado su carácter de realidad normativa, de su fundamentación moral.

⁶⁵ I.D.D. p. 102, Ak. p. 239.

⁶⁶ En estos términos se lleva a cabo la que considero excelente aproximación a la I.D.D. por parte de M. Gregor (Cifr. 1963, pp. 18 y 19). Véase asimismo *Ibid* p. 21, donde Gregor insiste en que, desde la *Grundlegung*, Kant deja claro que "todas las leyes

inicialmente, tres aspectos introductorios importantes de la filosofía del derecho: la centralidad en ésta del concepto mismo de leyes de justicia, su carácter *a priori* y, en tercer lugar, la división de la metafísica de las costumbres en una doctrina del derecho y una doctrina de la virtud.

Como sabemos, del imperativo categórico derivan principios prácticos objetivos que son leyes morales. Esto significa, sabemos también, que el imperativo categórico, a la vez que establece negativamente las condiciones en las que únicamente cabe la obligación categórica o moral, establece también positivamente -a través de esas condiciones o principios que se resumen en las condiciones de *universalidad y autonomía*- que determinados principios o leyes obligan a nuestro libre arbitrio, ésto es, presentan exigencias o mandatos categóricos a nuestra voluntad de sujetos racionales. Pues bien, "algunas de estas leyes (...) se denominan jurídicas"⁶⁷ o, en nuestros términos, leyes de justicia. Como señala Mary Gregor, el principio de éstas leyes o principio de la obligación legal, "actúa de manera que tus máximas puedan ser leyes universales", es el mismo principio de universalidad como

morales y, por tanto, todos los deberes deben derivarse en última instancia, del principio moral supremo, el imperativo categórico; este resulta ser "la ley de libertad" y "una y otra consideraciones, conjuntamente tomadas, determinan el carácter de la filosofía moral aplicada de Kant. Derecho y ética deben consistir en leyes que expresan, cada una en sus propios términos, las condiciones de la acción libre y prescriben acciones de esta clase" (el subrayado es mío).

⁶⁷ Recuérdese *supra* IDD p. 42, AK p. 214.

principio para acciones externas⁶⁸ El concepto de leyes de justicia, o "jurídicas", es el concepto en torno al que se elabora el de derecho y del que parte la doctrina de éste.

Estos elementos se encuentran claramente reflejadas en las *Introducciones*, tanto a la *Metafísica de las costumbres* en general, como a la propia *Rechtslehre*: el imperativo supremo de la razón práctica, que expresa el principio de universalidad, es el principio u origen de todas las leyes de libertad -leyes morales-⁶⁹ que, en tanto leyes de la razón pura⁷⁰, son a su vez imperativos o mandatos categóricos, morales⁷¹. Estos principios configuran el núcleo de la metafísica de las costumbres⁷² que es una doctrina de los mismos y ello tanto en lo que es común a las dos ramas de ésta -*philosophia practica universalis*-⁷³ de cuyos conceptos forman la razón de ser⁷⁴, como de la diferenciación inicial de aquéllas⁷⁵, como, finalmente, de

⁶⁸ Vid. 1983, p. 29.

⁶⁹ I.D.D. pp. 41 y 42 Ak. 214, p. 68 Ak. 225 y p. 70 Ak. 226.

⁷⁰ Ibid. p. 43 Ak. 214, p. 68 Ak. 225 y p. 70 Ak. 226.

⁷¹ Ibid. pp. 60,61-62, 63-64 Ak. pp. 221,222,222-223.

⁷² I.D.D. pp. 48-49 y 50, Ak. pp. 216 y 217.

⁷³ Ibid. p. 59-61, Ak. p. 221.

⁷⁴ Ibid. p. 61 y ss., Ak. pp.. 222 y ss.

⁷⁵ "Las leyes vinculantes para las cuales es posible una legislación externa, se llaman, en general, leyes externas" (Ibid. p. 67, Ak. 224, Véase *Infra*). Veremos como, en términos de Mary Gregor, "es considerando el imperativo categórico como el principio de leyes acompañadas por uno u otro tipo de coacción, como determinamos la naturaleza de las leyes éticas y jurídicas" (1983 p. 24).

la teoría del derecho, título que designa "el conjunto de leyes para las cuales es posible una legislación externa"⁷⁶.

Desde la misma perspectiva se justifica y exige el carácter *a priori* de esas leyes, en que insiste la *Introducción* conjunta a la *Metafísica de las costumbres*. Este carácter de la doctrina de las costumbres (coherente con el ámbito de la filosofía práctica, esto es, moral, en que nos hemos situado) es requerido y, a la vez, es sólo posible desde su consideración a partir del imperativo categórico como conjunto de principios de la razón pura práctica y, así, normativamente, desde las condiciones que los principios de autonomía y universalidad constituyen. La *metafísica de las costumbres* es un conjunto de "principios *a priori*", ya que sin éstos "el hombre no podría creer que llevaba a en sí una legislación general"⁷⁷; en ella:

"Se aplican a la naturaleza del hombre (...) los principios morales generales, pero sin que por ello se merme en nada la pureza de éstos últimos ni se ponga en duda su origen *a priori*"⁷⁸.

⁷⁶ *Ibid.* p. 77, Ak. p. 229. En el mismo sentido el "§ B" de esa *Introducción*, pp. 78-79, Ak. 229.

⁷⁷ *I.D.D.* p. 48, Ak. p. 216. Vid., en general, el apartado II de esta *Introducción*.

⁷⁸ *Ibid.* p. 49, Ak. pp. 216-217.

E igualmente ocurre con la doctrina del derecho en particular, la obligatoriedad de cuyas leyes "puede ser conocida *a priori* por la razón"⁷⁹, y cuyo concepto central -el concepto de *derecho*-, no puede establecerse "mientras no se abandonen (...) los principios empíricos y se busquen las fuentes de aquellos juicios en la mera razón (...)"⁸⁰.

En tercer lugar, la perspectiva adoptada es, desde mi punto de vista, la correcta para comprender la distinción entre las dos partes de la *Metafísica de las costumbres*. Me referiré en lo que sigue a esta cuestión para intentar mostrar cómo los principios morales derivados del imperativo categórico -principios de justicia y principios de virtud- son la clave para establecer tanto el contenido de la distinción, cuanto los *términos* que la componen, cuanto, en fin, el carácter de distinción normativa que ésta posee -y de nuevo, no sólo porque lo sean los elementos que contiene, sino porque su *sentido mismo* como distinción es eminentemente normativo, o práctico en el sentido de Kant ya conocido-.

⁷⁹ *Ibid.* p. 67, Ak. p. 224.

⁸⁰ *I.D.D.* p. 79, Ak. pp.229 - 230. Igualmente en *Paz Perpetua*, p. 139, Ak. p. 374 - Sobre el mismo punto volveré en este capítulo.

2. LOS TERMINOS DEL SISTEMA DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES, PRIMERA APROXIMACION.

2.1 El significado "amplio" de *moral* y el concepto moral de justicia.

La necesidad de detenerse en este punto es consecuencia de los malentendidos que el interés (desde la filosofía del derecho de tipo positivista en la mayor parte de los casos) por la delimitación del concepto de derecho frente a otros "sistemas normativos" -"la moral" entre ellos- ha producido al intentar enraizar esa distinción en el sistema kantiano de la metafísica de las costumbres. Y el primer punto al que hemos de referirnos es la traslación al sistema kantiano, y sin más precisiones, de aquella división cuyos términos son, generalmente, los de *derecho* y *moral*.

Esa distinción no puede ser la de la filosofía de Kant si, como ya sabemos, su concepto de derecho es un "concepto moral de derecho" -al menos en un sentido, claro e importante, del término "moral"- . Según hemos recogido en las páginas anteriores, la doctrina del derecho se sitúa -como parte de la metafísica de las costumbres- en el ámbito de la filosofía práctica, o *moral* y el concepto de derecho es un concepto práctico, o de la razón pura en su uso práctico, por lo que encuentra su origen o fundamento último en el imperativo categórico como principio supremo de aquélla.

Si, de otro lado, las leyes jurídicas se distinguen de las leyes éticas, y los principios metafísicos de unas y otras se separan claramente como doctrina del derecho y doctrina de la virtud, es necesario, para lo que me propongo, partir de la distinción entre dos conceptos o dos significados del término "moral"⁸¹.

⁸¹ Pienso que si se llega a establecer satisfactoriamente esa diversidad de significados, entonces la cuestión terminológica (el uso del término "moral" en este punto) pierde importancia. El propio Kant no es del todo claro ni constante al respecto. De hecho no encontramos una solución decisiva en escritos como la *Fundamentación* (en que *Ethik* es usado como filosofía moral, o filosofía práctica en general, y *Moral* o *Moralphilosophie* como la parte racional de aquélla - vid. pp. 15, 16, 18; Ak. 387 y 388 -, a la vez que el adjetivo *moral* califica en general, a leyes, imperativos, etc., pertenecientes a aquélla); o la segunda *Crítica* en que *Moral* y *Sittenlehre* se usan, alternativamente, como *doctrina de la moral* (pp. 16, 17, o 182, Ak. 8-11 y 130). En la *Introducción* a la *Metaphysik*, *Sittengesetze* se usa indistintamente con *moralische Gesetze* para referirse a las leyes morales en general, de las que las leyes éticas (*ethische Gesetze*) son un subconjunto (cifr. pp. 42, 45, 60, 65 y 102; Ak. pp. 214, 215, 221, 223, 239); y se habla, en este sentido amplio de *moralischer Grundsätze*, *moralische Persönlichkeit*, *moralische Anthropologie* o *moralisch-practische Lehre* (*ibid.* pp. 49-51, 65; Ak. 217, 218, 223), o del Imperativo Categórico como *moralisch-practisches Gesetz* (p. 62, Ak. 222-223). *Moral* y *Ethik* se distinguen también entre sí en el sentido que veremos (cifr. IDD, respectivamente, p. 102, Ak. 219, y p. 55, Ak. 239) y el primero de ambos términos es utilizado como *sistema de deberes* que comprende tanto los jurídicos, como los de virtud (*ibid.* p. 107, Ak. 242). *Ethik* y *Tugendlehre*, en fin, son dos términos usados alternativamente, en la propia *Doctrina de la virtud*, para referirse a la segunda parte de la filosofía moral. El mismo Kant explica a sus estudiantes, en las *Lecciones de ética* que las insuficiencias y dificultades terminológicas no deben oscurecer las diferencias de contenido (*Vorlesungen*, p. 115, Ak. 300).

En lo que sigue intentaré, por tanto, ser claro acerca de a cuál de ambos conceptos me estoy refiriendo; en la mayor parte de los casos usaré "ética" vinculando este término al ámbito de la doctrina de la virtud, en tanto que "moral" seguirá teniendo, como en lo escrito hasta ahora, el sentido más amplio, que es más importante en este trabajo y, desde mi punto de vista, en el conjunto de la filosofía práctica kantiana.

En cuanto a los autores que se han referido a estas cuestiones, y por citar solo a algunos, Georges Vlachos utiliza "ética" en el sentido más amplio, y escribe, por tanto, acerca de "la unidad y diversificación de los principios éticos" (1962, p. 262), o del "empleo por Kant del término ética en sentido restringido que designa la moral" (*ibid.* p. 267, nota 4). En Italia, Bobbio se refiere en la mayoría de los casos a "moral" (y minoritariamente a "ética"), tanto para identificar ese término con *costumi* ("regole di condotta o di leggi (...) che disciplinano l'azioni dell'uomo como essere libero (...) che è la legislazione morale" (1969, p. 81), como para aquel sentido que se contrapone a "derecho" (*ibid.* pp. 86-110); Giuseppe Lumia adopta la misma solución que Vlachos ("leggi etiche-morali o

Esta diferenciación parece que debe ser reconocida, o, al menos, sospechada, a partir de la propia adecuación básica de la metafísica de las costumbres -"filosofía moral universal"-, y, sin embargo, ha sido pasada por alto con notable frecuencia. Esto ha sido así, en buena medida, porque de la filosofía moral de Kant se ha retenido únicamente su carácter como ética de la *buena voluntad*, ésto es, como ética de los motivos de la acción, que, por tanto, se contrapone genéricamente a la doctrina del derecho, aún entendiendo ésta como teoría de la razón práctica -y así, del *derecho racional* o *teoría de la justicia*⁸².

giuridiche". 1960, p. 53 y todo el capítulo I).

Entre los comentaristas en lengua inglesa, un buen número de ellos, adopta *Right* como término genérico y *Law* y *morality* como divisiones del mismo. Otros coinciden con J. Murphy en su defensa explícita de la solución que, con base en las *Vorlesungen*, distingue el término más general de *moral* (*Moral* o *Sitten*) del concepto más específico de *Ethik* o *ethics* (vid. 1969, pp. 490-491) - en el mismo sentido Gregor, 1963; Weinrib, 1987, p. 501; Aune, 19779, p. 131, Williams, 1983, p. 60; Aris pp. 83-84.

En fin las soluciones de los traductores y comentaristas en lengua castellana presentan la misma diversidad y podrán cotejarse en la cita de las mismas que llevaré a cabo en este trabajo (solo diré aquí, como ejemplo, que González Vicén -que adopta en su traducción de *IDD* la solución ya vista- emplea indiferentemente los dos términos para referirse a la ética en sentido específico, tanto en su propia *Introducción* a *IDD* como en 1984).

⁸² La separación entre "derecho" y "moral", sin más matices, se ha llevado a cabo también, sin necesidad de acudir a ese recurso, desde la concepción del derecho solo como *derecho positivo*. En fin, cabría una última posibilidad, la de estudiar la "distinción" del *derecho positivo* respecto de la moral como ética en sentido estricto -ética de la conciencia o "buena voluntad"- que me parece excesiva.

En cuanto a la primera de las versiones (señalada en el texto) la interpretación de Gioele Solari contiene un ejemplo clásico de la misma. La radical separación que, según el filósofo italiano, se da en Kant entre "moral" y "Derecho" como "campos cerrados" que "se ignoran, extraños entre sí", es deudora de un concepto de aquélla como moral de la buena voluntad, ajena, por consiguiente, al orden jurídico -orden de la mera "conducta" o "libertad externa" no relevante moralmente (1949, p. 222). Uno y otro órdenes pertenecerían a dos ámbitos o realidades, de lo *sensible* y lo *inteligible* respectivamente, y en los que se

De estos dos distintos conceptos, ya anticipados en buena medida en momentos anteriores de este trabajo, el primero se refiere, como sabemos, al "sistema" de los principios de la razón pura en su uso práctico, esto es, de las leyes *morales* o leyes de libertad -en el sentido que da a esta última expresión la *Introducción a la Metafísica de las costumbres*. Se trata pues de la *moral* en tanto conjunto de principios prácticos que, como exigencias incondicionales de conducta en las relaciones de individuos racionales entre sí, derivan de las condiciones que configuran el Imperativo Categórico, tal y como se

situarian el hombre-noúmeno y el hombre fenoménico, concebido éste último en los términos estrictos de *homo economicus*, "egoísta", "amoral", y sujeto de una libertad solo negativa que impide considerarlo como "realmente libre" (*ibid.* pp. 217, 223 y 272). Es desde estas premisas desde las que Solarí mantiene el "dualismo rígido" que configuran "moral" y "Derecho" en el pensamiento práctico de Kant en tanto que "órdenes de realidad contrapuestos" entre los que "no cabe paso o mediación" (*ibid.*, p. 272).

Entre muchos otros, y por acudir a un ámbito bien distinto, el mismo concepto de "moral" es manejado por George Fletcher y -próximo a éste- por Thomas Grey (ambos en 1987): la identificación expresa de aquélla con las nociones de "virtud", "bien moral", o "mérito moral", y su emplazamiento en el ámbito de "la libertad interna" o del "conflicto con uno mismo" (*vid.* respectivamente, pp. 534-539 y 546, y 581-583), llevan a estos autores a su separación radical del pensamiento sobre el derecho.

Un último ejemplo de este tipo de interpretación se da, en nuestro país en el trabajo de 1972, de José María Rodríguez Paniagua. En su estudio de la relación que nos ocupa (o, más precisamente, de algunas de las posibles "funciones fundamentales que la ética puede desempeñar en relación con el derecho"), "ética" se usa en el sentido de "ética de la intención" o de la "acción éticamente motivada" (pp. 42 y 43). Ello tiene como consecuencia un inconveniente serio a la hora de criticar, siguiendo a Scheler, la posible traslación al ámbito jurídico del principio de universalidad, al entender este solo en términos en la posibilidad de querer uno mismo que la máxima de la propia acción pueda ser principio de legislación universal (*ibid.* pp. 48-49). Y así, para Rodríguez Paniagua: "De todo esto se deduce que este formalismo (...) tiene que ser fatal para la determinación de lo que se puede o se ha de permitir o prohibir jurídicamente. Porque la determinación de los contenidos jurídicos del obrar en modo alguno se puede dejar a la particular disposición de cada uno, sino que se tiene que fijar por un criterio objetivo exteriormente cognoscible y generalmente aplicable". (*ibid.* p. 49).

fundamenta en 1785 y 1788⁸³, y se desarrollan en la *Metaphysik der Sitten* o filosofía moral⁸⁴ que, sin perder su carácter racional (o universal), se aplica a "la naturaleza singular del hombre". En términos de Georges Vlachos:

"Derivando del mismo principio fundamental (del imperativo categórico de la razón) y fundadas en la idea de libertad, cuya demostración no podría descansar, tanto en uno como en otro de los casos contemplados, más que sobre pruebas 'moralmente prácticas', las leyes morales [éticas] y las leyes jurídicas no parecen dar lugar, en una primera aproximación, más que a un mismo y único 'sistema racional'"⁸⁵.

Lo que en este momento me interesar destacar, para completar lo dicho sobre el carácter práctico del concepto de derecho y situar la distinción entre la doctrina de éste

⁸³ Recuérdese, sin embargo, que como ya he tenido ocasión de señalar (y de acuerdo con las explicaciones más detenidas de Gregor y Murphy), la *Grundlegung* tiende a referirse directa o preferentemente a la idea de la buena voluntad y, por tanto, a destacar la noción de moralidad como determinación de la voluntad por respeto al deber -"ética como virtud"-, y ello ha llevado a algún autor, como Paton, a atender exclusivamente este componente de la moral del imperativo categórico (*supra*); otros, así Jensen o Carritt, dejan, desde la misma atención exclusiva, de distinguir ambas cuestiones (*supra*). Este sesgo de la *Grundlegung* no debe, sin embargo, impedir su consideración como fundamento de los principios morales en general.

⁸⁴ "Metafísica de las costumbres" y "filosofía moral" se identifican -en tanto tienen por objeto "principios prácticos que están a priori en nuestra razón" o "la ley moral"- en *Grundlegung* pp. 19 y 20, Ak. pp. 389-390 y la *I.D.D.* (pp. 47-49, Ak. p. 216).

⁸⁵ 1962 p. 268 (la traducción es mía).

y la ética como doctrina de la virtud, es que el concepto amplio de "moral" contiene como parte del mismo la doctrina del derecho -en tanto teoría de la justicia- como incluye la doctrina de la virtud⁸⁶.

El concepto de que venimos ocupándonos es "el concepto del Derecho, en tanto que se refiere a una obligación derivada de él, es decir, el concepto moral del Derecho (...)"⁸⁷; y la teoría del mismo tiene como objeto esencial "el criterio general que nos sirve para distinguir lo justo de lo injusto (*iustum et iniustum*)", por lo que debe buscarse "en la mera razón"⁸⁸. Como fundados en la razón pura práctica, sus deberes -deberes de justicia o jurídico-rationales- son parte de la moral, entendida ésta como "sistema de deberes"⁸⁹, en tanto que el concepto correlativo de derecho (subjetivo) como "facultad de obligar a otros"⁹⁰, al derivar también del "concepto de

⁸⁶ Y así para Lissner: "Dado que la ética en sentido amplio trata de encontrar y de deducir la legalidad de la voluntad y de la sociedad en general, la ética es válida tanto para la sociedad jurídica como para la comunidad moral". (1959 p. 8). Entre los autores que adoptan claramente tal interpretación, según la que este primer concepto de derecho es parte de la filosofía moral en general (del sistema de la metafísica de las costumbres): Gregor, 1963, Caps I a III y IV; Murphy, 1970, *passim* y 1969, sobre todo pp. 490 y ss.; Aune, 1979, Cap. V; Reiss, 1980, pp. 20 y ss.; Aris, 1965, pp. 84 y 85; Benson, 1987, pp. 562 y ss. y 575-576; Weinrib, 1987, p. 501; Walker, pp. 160, 161; Lumia, 1960, y Cattaneo, 1984, *vid.* páginas citadas más arriba; Williams, 1983, p. 55 y ss. Mautner (1979) insiste especialmente en este punto criticando de remisión a la "ética o doctrina de la virtud de la consideración moral del derecho (pp. 548 y ss.).

⁸⁷ *I.D.D.* p. 79, *Ak.* p. 230.

⁸⁸ *Ibid.* p. 79, *Ak.* p. 229-230.

⁸⁹ *I.D.D.* p. 107 *Ak.* 242.

⁹⁰ *Ibid.* p. 102 *Ak.* p. 239.

libertad -de la que proceden todas las leyes morales y, por tanto también, todos los derechos y obligaciones- sólo por el imperativo categórico", es "facultad moral de obligar a otros"⁹¹.

Lo que un buen número de expresiones literales y, principalmente, la sistemática esencial de la *Introducción a la Metafísica de las Costumbres* -a la que nos hemos reiteradamente referido en las páginas anteriores- corroboran decisivamente⁹², ha sido ya insistentemente afirmado en obras anteriores de Kant tan relevantes como *Teoría y práctica* y *La Paz Perpetua*. Y si esa idea en 1793 se manifiesta de manera más esporádica⁹³ o indirecta⁹⁴, se convierte en el motivo esencial de los *Apéndices* a la obra de 1795. En lo que aquí nos interesa -pues la importancia de esas páginas es enorme para toda la filosofía práctica de Kant- dichos *Apéndices* tienen como objeto la relación entre la "política" y la "moral" en el sentido más

⁹¹ *Ibid.* p. 97 Ak. p. 237.

⁹² Me he referido conjuntamente a las *Introducciones*, común y específica, de la *Rechtslehre*. En cuanto a la *Introducción a la Doctrina de la virtud*, reafirma esencialmente lo dicho. (Pueden verse al respecto las páginas 49 a 51, 52-53, 60-62, 67-68, 79 y 82-83 de la edic. citada, Ak. 379-381, 382-383, 389, 390, 396, 406-407 y 410).

⁹³ Así, en el preámbulo a *Teoría y práctica*, Kant se refiere a la máxima que da título a la obra, señalado que "esa máxima (...) ocasiona el mayor daño cuando afecta al ámbito moral (al deber de la virtud o del derecho)" (p. 6 Ak. 277).

⁹⁴ Principalmente en lo que se refiere al contrato originario (*vid. infra*), a la constitución civil y al derecho público como "deber incondicionado", y a su derivación del principio de libertad según leyes universales, como "idea a priori de la razón" en el cap. II, *De la relación entre Teoría y práctica en Derecho político*.

importante de este término, que es aquí concebida no sólo comprendiendo el concepto de *derecho* sino ante todo como *derecho* -en el mismo título del Apéndice II el "concepto trascendental del derecho público" permite la "armonía entre la política y la moral"⁹⁵. Sintetizando apretadamente la exposición de ese punto, debe destacarse inicialmente que "la moral" es concebida en éstas páginas como:

"Una práctica, en sentido objetivo; es el conjunto de leyes, obligatorias sin condición, según las cuales 'debemos' obrar".⁹⁶

El concepto de derecho, a su vez, es un concepto de razón⁹⁷, a priori⁹⁸, que no puede concebirse, ("es un pensamiento vano") "si no hay libertad ni ley moral fundada en libertad"⁹⁹. Este concepto o *Idea* es, por tanto, un concepto "moral" de derecho correspondiente al del "deber por sí mismo"¹⁰⁰; el derecho -y su teoría- son afirmados, pues, una y otra vez, como el concepto -y la teoría- de la justicia.¹⁰¹

⁹⁵ *Paz Perpetua* p. 150, Ak. VIII, p. 381.

⁹⁶ *Paz perpetua* p. 133, Ak. VIII, p. 370.

⁹⁷ *Ibid.* p. 137, Ak. p. 372.

⁹⁸ *Ibid* p. 139, Ak. p. 374.

⁹⁹ *Ibid.* p. 136, Ak. p. 372.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 142 nota 1, Ak. pp. 375-376.

¹⁰¹ *Ibid.* pp. 139, 145, 148, 150 y 151, Ak. pp. 374, 378, 380, 381.

El problema que Kant aborda en esos *Apéndices* -como el problema, en sus conocidos términos, del "político moral"- es el de la adecuación, de nuevo, de la "práctica a la teoría" que no es otra que la de "la política al Derecho"¹⁰²; el problema del político moral es el de la "conformación de aquélla" al "derecho natural"¹⁰³, que es decir "al ideal de la razón práctica y a su justicia", lo que es "un problema moral"¹⁰⁴. Coherentemente con todo ello, no puede sino afirmarse que "el concepto puro de derecho" contiene "la idea moral de deber"¹⁰⁵, y que es "la conformación con el principio moral" el criterio que preside la acción de "la razón aplicada en la práctica a realizar la idea del derecho"¹⁰⁶.

En fin, la teoría del derecho es parte de la teoría moral o, dicho de otro modo, "la teoría moral es", también, o entre otras cosas, "teoría del derecho"¹⁰⁷; "la moral" puede entenderse como "teoría del derecho"¹⁰⁸ en tanto aquélla "conciérne a los principios del derecho público"¹⁰⁹.

¹⁰² *Ibid.* pp. 136-138, *Ak.* pp. 372-373.

¹⁰³ *Ibid.* p. 137, *Ak.* 372.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 145, *Ak.* pp. 377-378.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 147, *Ak.* p. 379.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 149, *Ak.* p. 380.

¹⁰⁷ *Ibid.* pp. 133 y 154 (*Ak.* 370 y 383).

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 156 (*Ak.* 384).

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 145 (*Ak.* 378) También Kurt Lisser recalca que "en la medida en que la ética de Kant es la ciencia de las leyes de la libertad, en cuanto fundamentos prácticos de la acción en

Las siguientes líneas de Kant, agudamente críticas de una concepción de la política y el derecho que es el blanco de todas estas páginas, y reveladoras, a la vez, de algunas de sus ideas básicas, deben ser citadas íntegramente:

"La política se armoniza fácilmente con la moral (*Moral*) en el primer sentido, en el sentido de Ética (*Ethik*) y benevolencia universal, pues no le importa sacrificar el derecho del hombre en aras de algo superior. Pero, tratándose de la moral en el segundo sentido, en el sentido de teoría del derecho (*Rechtslehre*), la política, que debiera inclinarse respetuosa ante ella, prefiere no meterse en pactos y contratos, negarle toda realidad y reducir todos los deberes a simples actos de benevolencia"¹¹⁰.

Para terminar esta aportación de referencias textuales -sin duda demasiado prolija, pero importante como apoyo a la tesis mantenida, dado su carácter no exento de problemas y, sin duda, polémico- no me resisto a acudir al *Opus Postumum*; cuyas desventajas obvias y múltiples vienen paliadas -a los efectos que aquí pretendo- por la

general, su legalidad es válida también para la teoría del derecho (...)" y continúa, poco más adelante: "lo dicho hasta aquí puede ser expresado así: la teoría del derecho y la ética en sentido estricto, que tienen una y otra sus peculiaridades fundamentales, son al mismo tiempo formas particulares de una legalidad universal cuyos principios contiene la ética en sentido amplio" (op. cit. pp. 8 y 9).

¹¹⁰ *Ibid.* p. 158, Ak. 386.

reiteración, más que notable, de las afirmaciones que quiero destacar y por la misma fecha en que escriben, tan tardía como 1800-1801¹¹¹.

El conjunto de páginas que me interesan se halla presidido por la división y separación radicales entre "razón técnico-práctica" y "razón ético-práctica", y la identificación inmediata de esta última con la idea del Imperativo Categórico. Pues bien, la noción de Derecho, que en esas páginas, voluntaria o involuntariamente, se intercambia con (o se hace sinónima de) la fórmula "derecho -o derechos- de los hombres", ocupa en aquél contexto un lugar privilegiado, hasta el punto de resumir en su significado ese ámbito de lo *práctico-racional* (del deber categórico). *La personalidad moral* -la consideración del hombre que funda el discurso del deber ser y que contiene el "paso de la razón técnico-práctica a la ético-práctica, y del sujeto como ser natural al sujeto como persona"¹¹²- es, de nuevo, repetidamente afirmada aquí por Kant como la condición del ser humano que es "sujeto de derechos":

"Personalidad es la propiedad de un ser que tiene derechos y, por tanto, cualidad moral"¹¹³.

¹¹¹ Cifr. la Introducción de Félix Duque a la única traducción castellana disponible (aunque parcial) del *Opus* y, especialmente a éstos efectos, el utilísimo cuadro presentado en las páginas 49-51 de la misma.

¹¹² *Opus* p. 589, Ak. XXII, 49.

¹¹³ *Ibid.* p. 620, Ak. XXI, p. 12. Cifr., igualmente, pp. 589, 590, 591 y 595; Ak. XX, 48-52 y 56.

La "idea de derecho" -o "derechos"- es, pues, y más que ninguna otra, "idea de la razón ético-práctica"¹¹⁴, y ésta "prescribe ante todo, el derecho del hombre"¹¹⁵. Consiguientemente, es del Imperativo Categórico del que deriva "el principio del derecho"¹¹⁶: "La noción del derecho es un santuario del imperativo categórico del deber (...)"¹¹⁷.

Todavía, otro texto sirve de síntesis adecuada de las referencias precedentes y su adecuación a la práctica idea kantiana del derecho (cuya relevancia pretendo argumentar en este capítulo):

"Hay un concepto del derecho en la relación recíproca de los hombres, como Principio de la razón ético-práctica según el imperativo categórico, en vista de los deberes concernientes al derecho [*Rechtspflichten*] (no deberes del amor) (...)"¹¹⁸.

¹¹⁴ *Ibid.* pp. 553, 557 y 560, Ak. XXII pp. 104, 110, 114.

¹¹⁵ *Ibid.* p. 591, Ak. XX p. 52. Y en la misma obra, leemos: "En el mundo, como todo de seres racionales, hay también un ser tal, de razón ético-práctica; en consecuencia, hay un imperativo del derecho (...)" (p. 618, Ak. XXI p. 11).

¹¹⁶ *Ibid.* pp. 556 y 590, Ak. XXII, 109 y 50.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 604, Ak. XII, 65. Y, más adelante leemos: "En el hombre, en cuanto ser moral subordinado, hay un concepto del deber, a saber; el de las relaciones de derecho: estar sujeto a una ley de determinación de la propia voluntad, que el hombre se impone a sí mismo a la vez que se somete a ella como si se tratara de un mandato, haciéndola valer como independiente de todo fundamento empírico de determinación y como determinante, simplemente en cuanto Principio formal del querer". (p. 610, Ak. XXII, 123).

¹¹⁸ *Ibid.* p. 607, Ak. XX p. 118.

Desde la perspectiva de la fundamentación moral-normativa que preferentemente me interesa, y teniendo como objeto central el concepto de leyes o principios de justicia, quiero recalcar, en último término, el sentido de éstas en relación con el "principio supremo de la moral". Se trata de retomar el sentido de la explicación mencionado más arriba desde el primer fundamento de la moral a las leyes de justicia o jurídicas.

En este sentido la idea kantiana es, en el esquema más formal, que el principio supremo de la moral contiene la condición, o condiciones, de los principios que obligan moralmente, ésto es, que vinculan o exigen a nuestras voluntades de sujetos racionales, o voluntades libres. Las condiciones del imperativo categórico, en sus diversas fórmulas, fundamentan principios universales de las relaciones de los seres humanos entre sí como individuos libres. Esos principios son, según el conjunto de distintas formulaciones de un "único y mismo principio", aquéllos que pueden ser universalmente aceptados por esos mismos individuos -y, así, autónomamente- para sus interrelaciones como sujetos capaces de proponerse libremente fines y actuar según ellos. Las ideas de *universalidad*, *autonomía* y *humanidad como fin en sí misma* son esas condiciones fundamentales de las leyes morales.

Pues bien, como fundamento de todas las leyes morales, lo son también de aquéllas de éstas que se denominan leyes

de justicia, y de las acciones que éstas consienten en moralmente necesarias o *deberes de justicia*. En las obras que contienen la teoría kantiana de la justicia se recoge esa única posible fundamentación de sus principios en las varias fórmulas del principio supremo de toda moral¹¹⁹.

Como se recordará, Kant considera la fórmula de la universalidad como la que contiene y mejor expresa todas las otras (realmente vimos que su sentido pleno incorpora la condición de autonomía y del hombre como fin en sí mismo); no es de extrañar que sea en esta formulación en la que, en primer y destacado lugar, aparezca la derivación que mencionamos.

La capacidad de los principios prácticos "para convertirse en ley general" es afirmada, desde el comienzo de la *Metafísica de las costumbres*, como el fundamento de las leyes de libertad que, recuérdese, son tanto "las leyes jurídicas como las leyes éticas"¹²⁰. Más específicamente, el criterio de cualificación de un principio subjetivo o

¹¹⁹ Por eso escribe Gregor: "In the *Grundlegung* and the second *Critique*, Kant has been treating the categorical imperative as the undifferentiated first principle of all duties as such. In the *Metaphysik der Sitten*, he treats it first as the principle of duties which can be enjoined by outer legislation and then as the principle of duties which are possible only by ethical legislation" (1963 p.80). Y "it is by considering the categorical imperative as the principle of laws accompanied by the one or the other type of constraint that we determined the nature of juridical and ethical laws" (*Ibid.*, p. 24). En el mismo sentido se expresan Williams, 1983, pp. 60 y 61; Benson, 1987; Reiss 1980 pp. 17 y ss.; Vlachos, 1962, p. 268 y 280, Hassner, 1962 pp. 97-98; Nell 1975, Caps. 4 y 5.

¹²⁰ I.D.D. p. 41-42 Ak. 214. Vid., asimismo, p. 68 Ak. 225. Igualmente en *Teoría y práctica* p. 12 Ak. 279-280.

máxima como ley universal es el principio del derecho¹²¹ (o de la doctrina del derecho)¹²². La aplicación al objeto al que se refieren las leyes jurídicas -las "relaciones externas entre individuos racionales en tanto individuos libres y, así, la relación recíproca entre arbitrios "en tanto considerados como libres" de acuerdo con "una ley general"-¹²³ es lo que precisamente constituye el mismo concepto práctico-moral de derecho y el *Principio general* de éste (y de la doctrina del mismo):

"Una acción es conforme a Derecho cuando, según ella o según su máxima, la libertad del arbitrio de cada uno puede conciliarse con la libertad de todos, según una ley general"¹²⁴.

No voy a extenderme en este punto ya que tendré ocasión de mostrar cumplidamente cómo la misma fundamentación moral es incorporada decisivamente al desarrollo de ese concepto de derecho¹²⁵ y, de forma sobresaliente, a la construcción más importante, desde un punto de vista normativo, del mismo, la de la voluntad

¹²¹ Paz perpetua, p. 143-144 Ak. 377.

¹²² Doctrina Virtud p. 50 Ak. 380.

¹²³ I.D.D. pp. 79 y 80, Ak. 230 (§B ¿Que es Derecho?).

¹²⁴ Ibid. pp. 80-81, Ak. 230 § C. Principio general del Derecho.

¹²⁵ También de la "facultad de coacción", definitoria del derecho estricto (I.D.D. 84-85, 85, 86 y 98, Ak. 232, 233 y 237-238).

universal¹²⁶. Todo ello hace que pueda concluirse, con Gregor, que el principio de universalidad, en tanto "requiere que la máxima pueda convertirse en ley universal, es el principio de la obligación legal"¹²⁷.

En las mismas nociones que forman el núcleo normativo de la doctrina del derecho se encuentra aquella remisión necesaria del principio de universalidad a la condición de autonomía¹²⁸ que, en tanto modo de comprensión de aquél, referí ya como motivo central de su explicación. Ahora bien, la condición de autonomía moral no solo se hace presente en la doctrina del derecho a través de aquella interdefinición, sino que es destacada por sí misma como principio esencial de fundamentación del concepto de las leyes jurídicas.

Si, como sabemos, "el análisis de Kant del principio moral supremo concluye que la noción de autonomía moral es el fundamento de todos los conceptos morales"¹²⁹, con este primer concepto normativo de derecho las cosas no pueden ser de otro modo; es más, en éste, más que en ningún otro,

¹²⁶ Vid. *infra*, Cap. V. Sobre el papel decisivo de dicho principio en relación con la "facultad de coaccionar propia del derecho en general", véase *Teoría y práctica* p. 40 (Ak. 299).

¹²⁷ 1963, p. 29 y, para Reiss, "The principle of universality (...) requires the existence of law" (1980 p. 20). Sobre la derivación tanto de los deberes jurídicos como de los de virtud a partir del principio de universalidad, insiste Delbos, 1979 p. 579.

¹²⁸ *Cifr.*, de nuevo, Cap. V (*infra*); o, de manera clara y específica, en *Teoría y práctica*, pp. 33, 37, 47 (Ak. 294, 297, 304).

¹²⁹ M. Gregor, 1963, p. 32.

y en su "principio universal", el principio de autonomía se convierte, no sólo en condición o fundamento de posibilidad práctica -de leyes y deberes jurídicos- sino en su mismo objeto. Y así, no sólo "la voluntad universal dada a priori (...) es la única que determina lo que es derecho entre los hombres (...)"¹³⁰, sino que el concepto del derecho tiene como objeto la libertad o libre determinación de las voluntades, en su posibilidad en el ámbito de las relaciones externas de aquéllas como voluntades de individuos empíricos¹³¹. Intentaré, mucho más detenidamente, mostrar cómo, y en qué sentidos, una y otra afirmaciones constituyen la columna vertebral de la teoría kantiana de la justicia.

Extenderme en la presencia expresa de estas formulaciones del principio fundamentador de la moral¹³² excede del objetivo de este epígrafe y será cuestión esencial en momentos ulteriores de la exposición de la teoría de la justicia.

¹³⁰ Paz perpetua pp. 145-6, Ak. p. 378.

¹³¹ Cifr. González Vicén (1984, pp. 41-45), y: "(...) si la 'libertad externa' es un postulado de la razón práctica, es preciso restringir las manifestaciones de las voluntades no determinadas racionalmente, a fin de hacer posible el ejercicio de la libertad (...). Esta es la función del Derecho, cuyo concepto avanza así al primer plano de la ética kantiana". (*Ibid.* pp. 45-46).

¹³² Referirme, aparte de lo dicho, a la fórmula de la *humanidad como un fin en sí misma* no es ahora pertinente, aparte de que no debe olvidarse tampoco en éste caso lo que mantuve en su momento acerca de la interrelación entre estas formulaciones, porque lo mismo volverá a presidir su explicación ulterior.

2.2. El principio de la moral en tanto principio de acciones y principio de máximas de la voluntad: principios de justicia y principios de virtud. El carácter fundamentador de esta distinción.

A la vista de lo contemplado en las páginas anteriores, el "concepto moral de derecho" o, mejor, el concepto de justicia -utilizaré preferentemente este término en adelante- se sitúa de lleno en la teoría de la razón práctico-moral, designando un conjunto de principios o exigencias para el libre arbitrio, procedentes de la construcción del Imperativo Categórico, a las que me referiré como "principios de justicia". De ellas se distinguen exigencias también provenientes del principio supremo de la moral y que podemos designar provisionalmente como principios específicamente éticos o estrictamente relacionados con la noción de virtud.

Ahora bien, junto a todo ello, se establece también, en el núcleo mismo de la *Metafísica de las costumbres*, una diferencia y separación radicales entre derecho y moral, así como entre *doctrina del derecho* y *ética*, como partes claramente distintas de aquella metafísica. Es necesario, pues, dar cuenta de esta dualidad de distinciones y de la relación entre una y otra que, atendiendo a lo ya argumentado líneas más arriba, debe ser abordada desde un punto de vista práctico-racional. Las insuficiencias de un buen número de las explicaciones de la "distinción kantiana

entre derecho y moral" se deben en mi opinión, a su atención exclusiva, o casi exclusiva, a la segunda de las diferenciaciones mencionadas que, por descontado, desatiende su conexión necesaria con la primera distinción entre principios del imperativo categórico. De acuerdo, igualmente, con lo que he venido anticipando, abordaré el universo de problemas planteados desde la hipótesis de que la distinción definitiva entre derecho y moral trae su razón fundadora de la diferenciación entre principios que se sitúa en la noción misma del *Imperativo categórico*.

Es en la construcción básica de la filosofía moral kantiana donde creo, pues, que debe establecerse el punto de partida de esta interpretación, y aún en su mismo fundamento, esto es, en la doctrina del *Principio supremo de la moralidad*.

1. La construcción del imperativo categórico contiene el conjunto de condiciones que presiden las interrelaciones entre seres humanos concebidos como sujetos racionales y libres en el sentido que ya conocemos. Los principios morales, en tanto principios derivados del imperativo categórico, presentan exigencias a nuestro libre arbitrio de respeto a esa condición de los seres humanos libres y hacen de éstos sujetos *autónomos fines en sí mismos* para esas acciones. En este sentido, el imperativo categórico presenta principios para las acciones humanas - que limitan éstas según principios que cumplen la condición

de autonomía universal- y exige, a la vez, que éstos sean el fundamento subjetivo de esas acciones; es decir, que la consideración de la humanidad como fin en sí misma -o el respeto a las leyes morales que consagran esa consideración- sea el móvil determinante de las mismas¹³³. El principio de universalidad es, entonces, el principio al que nuestras acciones deben someterse y ajustarse, y, a la vez, el principio que nuestro arbitrio debe adoptar como intención o fin. En el primer caso, las leyes morales son principios objetivos de nuestras acciones; en el segundo, se conciben como principios de nuestra voluntad (o de las máximas de ésta). Las leyes o principios morales son, así, principios de *legalidad moral* de nuestras acciones y principios de "*moralidad*" -o *valor moral*- de las máximas subjetivas de acción. A uno y otro aspecto de la doctrina del imperativo categórico se refiere la división de sus principios en leyes de justicia y leyes éticas, y a esos aspectos de la doctrina del imperativo categórico, como principio de los principios morales, debe reconducirse la prolija, y no pocas veces confusa, exposición de la *Introducción* de la metafísica de las costumbres desde su mismo comienzo:

¹³³ Esta procedencia de la distinción entre ética y derecho a partir de la comprensión del principio moral supremo es recogida, entre otros, por Vlachos, 1962, p. 280; Goyard-Fabre, 1975, pp. 43, 45 y 56; O. Nell, 1975, p. 43; Aune, 1979, p. 131; Walker, 1978, pp. 159-160; A. Tosel, 1988, p. 41; o, por supuesto, Gregor, 1963, Capítulos I a III. A partir de esta configuración normativa del Derecho desde el imperativo categórico realiza, precisamente, Cohen su crítica a la filosofía jurídica de Kant. (Vid, 1962, p. 295 y 296).

"En tanto que estas leyes morales se refieren a acciones meramente externas y a su normatividad, se denominan jurídicas; cuando exigen, empero, además que ellas mismas constituyan el fundamento determinante de las acciones, son leyes éticas"¹³⁴.

Mary Gregor se refiere con sumo acierto a la transición que, en el modo de contemplar los principios del Imperativo Categórico, se lleva a cabo desde la *Fundamentación* y la segunda *Crítica* a la *Metafísica de las Costumbres*. Si en aquéllas, y como tuvimos ocasión de ver, el principio moral supremo lo es de la corrección moral ("objetiva") de nuestras acciones a la vez que de una buena voluntad (o del *bien moral*):

"En la *Metaphysik der Sitten* la perspectiva ha cambiado. A partir del principio moral supremo, Kant propone desarrollar dos sistemas de deberes: el Derecho, sistema de aquellos deberes que pueden ser cumplidos independientemente de nuestro motivo al actuar y, por lo tanto, independientemente del valor moral de nuestras acciones; y la ética, o sistema de los deberes que surgen de la necesidad moral de desarrollar una actitud virtuosa de la voluntad"¹³⁵.

¹³⁴ I.D.D. p. 42, AK p. 214, ya citado *supra*.

¹³⁵ Gregor, 1963, p. 19.

Una y otra perspectivas nos permitirán comprender la referencia kantiana a lo interno y lo externo como dato o motivo inicial de la división que tratamos, y cuya simplificación ha llevado a malinterpretar o incluso a ignorar ese dato que es, en mi opinión, punto de partida fundamental de la cuestión. Pero, para explicar su desarrollo, es también importante introducir aquí la consideración, ya mencionada más arriba, de las leyes morales como *leyes de libertad*. En cuántos, y fundamentales, sentidos puede hablarse del imperativo categórico como de un "principio supremo de libertad", es algo sobre lo que no es preciso volver en este momento; en lo que nos interesa, sabemos que es el principio de los principios de la acción libre, tanto en el sentido de que se refieren a la actividad del libre arbitrio, como en el de que su fundamento y contenido es el de la consideración de los seres humanos como capaces de proponerse libremente fines y actuar según ellos. Pues bien, de nuevo en términos de Gregor, "el derecho y la ética deben consistir en leyes que expresen, en cada caso en sus términos propios, las condiciones de la acción libre y prescriban acciones de este tipo"¹³⁶. Inmediatamente después del párrafo citado más arriba, la *Introducción* continúa:

"La libertad a la que se refieren las leyes jurídicas sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, mientras que la que se refiere a las leyes

¹³⁶ *Ibid* p. 21.

éticas es la libertad en el ejercicio tanto externo como interno del arbitrio, siempre que éste se halle determinado por leyes de razón"¹³⁷.

a) En tanto principio de interrelación entre sujetos libres -es decir, como principio de acción- el imperativo categórico es principio de libertad en las relaciones entre seres humanos; es la ley que establece -repito una vez más- la consideración mutua de éstos como libres en el ámbito de sus *interacciones* o principio de leyes de libertad en las acciones externas del arbitrio.

b) En tanto principio de máximas o fundamentos de determinación (en sentido subjetivo) del arbitrio, que exige de éste la adopción de la misma ley de la voluntad racional como motivo o intención y frente a los motivos de las inclinaciones -recuérdese que las leyes son éticas cuando "exigen ser ellas mismas el fundamento determinante de las acciones"-, el imperativo categórico es principio de libertad *interna* del arbitrio racional frente a motivaciones empíricas o patológicas¹³⁸.

¹³⁷ I.D.D. pp. 43, AK p. 214, sobre la precisión respecto de las segundas, "en el ejercicio tanto externo como interno del arbitrio", volveremos inmediatamente.

¹³⁸ Remito en este punto al capítulo I. Destacan esta doble perspectiva de la libertad en la distinción kantiana entre principios de justicia y principios de virtud autores como Ward 1972, pp. 102-103; Walker, 1978, pp. 159-160; Höffe, 1986, p. 198; Benson, 1986, pp. 565 y 575-577; Weinrib, 1986, pp. 487 y 502. También el mismo criterio distintivo se encuentra explicado en Delbos, 1969, p. 579; Goyard-Fabre, 1975, p. 82; B. Aune, 1979, pp. 131-132; o G. Lumia, 1960, pp. 58 y 59, aunque estos intérpretes consideran ésta razón distintiva como secundaria respecto del criterio referido a las legislaciones respectivas de la ética y el derecho, a que nos referiremos inmediatamente. Norberto Bobbio

En el primer caso nos hallamos entonces ante una distinción -y en ella he venido insistiendo especialmente- entre principios morales, o *leyes*, en sentido objetivo, en el de "principios que convierten en deberes determinadas acciones"¹³⁹ -o que "presentan objetivamente como necesaria la acción que debe acontecer, es decir, una ley que hace un deber de la acción"¹⁴⁰.

acentúa la diferencia entre *libertad interna* y *libertad externa*, también como un segundo criterio de distinción entre moral y derecho (1969, p. 96). Para el profesor italiano, sin embargo, por *libertad moral*, "si deve intendere kantianamente la facoltà di adeguarsi alle leggi che la nostra ragione dà a nostra stessi" y la *libertad jurídica* es facultad de actuar externamente sin impedimentos procedentes de otros (*ibid* p. 97). Junto a esto, la libertad sería, en el primer caso, libertad de acciones de las que sólo soy responsable ante mí mismo y, en el segundo, libertad de acciones de las que soy responsable ante los otros -así deben entenderse los términos "interna" y "externa" que Kant aplica a una y otra libertad- (*Ibid* pp. 98 y 99). Por esto puede decirse -continúa Bobbio- que sólo en el caso de la libertad externa (o jurídica) se da una consideración de los otros como "sujetos" y solo en su ámbito se "instituye una relación entre yo y los otros que puede denominarse relación intersubjetiva" (*ibid* p. 100).

Independientemente de la terminología confusa que supone la adjetivación de "las dos libertades" como "libertad jurídica" y "libertad moral", respectivamente, pienso que su identificación con las versiones "negativa" y "positiva" de la libertad no corresponde al sentido de la distinción kantiana de la *Introducción*, aquí expuesto. Por otra parte, tampoco creo que las ideas de responsabilidad hacia uno mismo y responsabilidad hacia los otros -cuya relación con la de los aspectos positivo y negativo de libertad debería, a su vez, ser justificada, pues no me parece evidente- corresponda a la distinción kantiana entre "libertad en el ejercicio interno y externo del arbitrio" cuyas *leyes* son los principios de la teoría de la virtud y del derecho, respectivamente. De buena parte de lo expuesto en este trabajo puede deducirse mi disconformidad con la opinión de que la consideración del principio moral último como principio de la propia voluntad subjetiva, que es el principio de las leyes éticas, sea ajeno a la idea de consideración de los otros como sujetos y, por tanto, a la relación intersubjetiva. En todo caso, si la doble vertiente de la responsabilidad debiera ser introducida en la diferenciación entre los dos subsistemas de la metafísica de las costumbres (y el concepto de derecho como facultad, al que Bobbio se refiere, es una buena pista al respecto) no creo que el lugar apropiado para ello sea el de la distinción entre *leyes de libertad*.

¹³⁹ I.D.D. p. 68, AK p. 225.

¹⁴⁰ I.D.D. p. 53, AK p. 218 -Ver asimismo las *Lecciones de ética* p. 72, AK p. 272.

2. La segunda de las distinciones, la distinción entre derecho y moral que da lugar a la doble doctrina de la *Metaphysik* tiene su *leit motiv*, como es bien sabido, en la diferenciación entre las legislaciones propias de uno y otro sistema, esto es, entre *legislación jurídica* y *legislación ética*.

El papel decisivo de esta forma de distinción se afirma ya, en términos radicales, en las *Vorlesungen* y se consagra inequívocamente en todo el conjunto de la *Metafísica de las costumbres*. La primera obra insiste en precisar que la distinción entre derecho y ética "no descansa en la índole de la obligación (y por ésta se entiende aquí el fundamento objetivo del deber según su principio), sino en los motivos por los que cumplir con las obligaciones" -a los que, como veremos, se refiere la distinción entre legislaciones¹⁴¹. En la segunda, este criterio es el núcleo del apartado tercero de la *Introducción* a la *Metaphysik* -"Sobre la división de la metafísica de las costumbres"- y se consolida en el desarrollo de los dos subsistemas de la misma, cuya articulación se realiza en torno a esa caracterización esencial.

El criterio que atiende a la diversidad de las legislaciones, y que se convierte en el criterio *definitivo* para distinguir el derecho y la ética y sus respectivas

¹⁴¹ *Lecciones*, edic. cit., pp. 71-72, Ak p. 271.

"doctrinas", es, en lo que atañe a la segunda, el criterio que define el punto de vista de la ética y su rasgo distintivo (en tanto, por otro lado, ésta se refiere, como veremos a todas las leyes y deberes)¹⁴². En cuanto al Derecho, la noción de *legislación externa* constituye el concepto estricto de derecho en torno al cual se elabora la sistemática de la *Rechtslehre* y es, por tanto, el factor decisivo de configuración del *Derecho* en el plano sistemático, esto es, de la teoría del mismo¹⁴³.

Mi tesis será entonces la de que la razón normativa básica del criterio de la *legislación* como distintivo entre derecho y ética se halla, de nuevo, en la dualidad de los

¹⁴² Vid *infra* § 4.

¹⁴³ Siguiendo así, en gran medida, las indicaciones del propio Kant, la mayoría de los comentaristas de la *Metafísica de las Costumbres* han acudido directamente a este criterio como el único seguro o verdaderamente indicativo del sentido de la división de aquella. Cifr. así Lisser, 1959, p. 47; Delbos, 1979, p. 561; González Vicén, 1978, p. 30, y 1984, p. 58; De Ruvo, 1961, p. 64; Cohen, 1962, p. 281; Kretschmann, 1962, pp. 252y 253-4; Aris, 1965, p. 83; Hicks 1972 p. 208 y 1974-1975, pp. 23-24; (y nota 6); Goyard Fabre 1975 pp. 61-63 y 69; A Córdoba, 1978 pp. XIV y XV; Williams, 1983, p. 57; Bobbio, 1969, pp. 87 y ss y 91.

Para Giuseppe Lumia el criterio de distinción "entre libertad interna y libertad externa", tiene como único papel el de "integrar el criterio puramente formal de la relación entre la voluntad y la ley" (1960, pp. 58 y 59). Norberto Bobbio es, en cierto modo, ambiguo en este punto, pues partiendo de la distinción entre legislaciones como criterio básico de la sistemática de Kant, remite, sin embargo ésta, no tanto a la posibilidad de uno y otro tipo de incentivos -o de procedencia de la vinculación (a que me referiré en los apartados correspondientes)-, como "al hecho de que una legislación pretende únicamente una adhesión exterior a sus leyes, ésto es, una adhesión que es válida independientemente de la pureza de la intención con que la acción se cumple, mientras que la legislación moral, que por eso se llama interna, pretende una adhesión íntima a sus leyes, una adhesión dada con intención pura, esto es, con la convicción de la bondad de esas leyes" (1969. pp. 87 y ss, 91 y 93). A mi entender esta explicación se relaciona más bien con la diferencia referida a los dos sentidos de la libertad del arbitrio a que se refieren los principios del imperativo categórico.

principios en que se desdobra el Imperativo Categórico, como conjunto de las condiciones de las leyes morales, o principio supremo de la moral¹⁴⁴. Lo que trato de argumentar es que la distinción entre tipos de *leyes* o *principios morales* constituye el fundamento -y no meramente "formal" en el sentido en que otros criterios lo son- de la distinción ulterior, más reiterada por Kant como la distinción central en su sistema, a que acabamos de referirnos. Ésto es, por otro lado, simplemente coherente con la afirmación que he venido reiterando, de que la perspectiva de aproximación al concepto de derecho debe tener lugar, en tanto éste es un concepto de la razón práctica, a partir de los mismos principios de la filosofía práctica; y así, en primer lugar, desde el primer principio de la razón pura práctica, de modo que la diferencia de legislaciones, antes que como hecho, debe establecerse como posibilidad desde esa misma razón práctica.

La posición que mantengo viene a ser confirmada, en buena medida, por el apartado XIV de la *Tugendlehre* ("El principio de la distinción entre la doctrina de la virtud y la doctrina del derecho"), en el que se ofrece expresamente el *fundamento* a que nos referimos, en los siguientes términos:

¹⁴⁴ Adela Cortina, que, por encima de todo, destaca la diversidad de legislaciones como criterio fundamental de la distinción entre las doctrinas del derecho y de la virtud, escribe que es desde las "leyes morales", como "leyes de la libertad, (...) desde donde surgirá la división suprema de la metafísica de las costumbres", que es la división entre "leyes jurídicas" y "leyes éticas" (Vid 1989, pp. XXXIII-XXXIV y XXXVIII-XLI).

"Esta distinción en la que se apoya también la división suprema de la *doctrina de las costumbres* en general, se fundamenta en lo siguiente: en que el concepto de *libertad*, que es común a ambas, hace necesaria la división en deberes de la *libertad externa* y deberes de la *libertad interna*; de ellos solo los últimos son éticos¹⁴⁵.

En lo que sigue, intentaré mostrar los pasos y contenidos esenciales de la diferenciación entre derecho y ética en el trayecto que lleva desde la distinción inicial de leyes de justicia y leyes éticas como leyes de libertad hasta el planteamiento de la diferencia entre legislaciones. Entre una y otra haré referencia a una pluralidad de distinciones entre tipos de deberes, confusa en muchas ocasiones, tanto en sus términos como en sus contenidos. Respecto de todo ello, quiero previamente advertir que no me interesa el detalle de clasificaciones de deberes, su referencia precisa o articulación mutua, sino más bien los principios normativos que, detrás de esa pluralidad, subyacen a todas ellas -y, sustancialmente, los tipos de *principios de justicia* y de *virtud* como decisivos en general para los intereses de este tipo de explicación.

¹⁴⁵ D.V. p. 264, Ak p. 406.

3. PRINCIPIOS DE JUSTICIA Y PRINCIPIOS DE VIRTUD.

3.1. Las nociones de libertad interna y libertad externa del arbitrio.

¿Cuál es el sentido de la distinción básica que se enuncia en los términos de libertad en el "ejercicio externo" o en "el ejercicio interno" del arbitrio?. Pretendo mostrar aquí que esta formulación conduce, una vez que se indaga su significado más interesante, a un motivo presente de manera primordial en toda la filosofía moral kantiana y, en lo que aquí más me interesa, de la delimitación de la teoría de la justicia.

El punto de partida -importante- de esa indagación se halla en la idea de la *interrelación entre arbitrios* en tanto referente de las expresiones "ejercicio externo del arbitrio" o "acciones externas", de modo que las expresiones "leyes de libertad externa o "normatividad de acciones externas" deben entenderse como equivalentes a principios de interrelación entre arbitrios libres (o que se refieren a la *libertad del arbitrio en relación con otros arbitrios o respecto de ellas*). Este punto de partida, de cuyo desarrollo vamos a ocuparnos en lo que sigue, permite dejar de lado desde un principio la idea de que es la *exterioridad sin más*, de la acción, en un sentido "físico" -que se contrapondría al carácter meramente "interno" del pensamiento, el deseo o la intención-, la que

constituye el único motivo o fundamento de la distinción enunciada.

Esta distinción entre "lo interno" como lo que se queda en el ámbito de lo mental o intencional, y su exteriorización en conductas o "actos externos", que, más de una vez, ha sido considerado como el significado del primero de los criterios de distinción de Kant entre derecho y ética¹⁴⁶, no posee por sí sola, o considerada *independientemente*, rasgo alguno que permita ver en ella razón moralmente decisiva de una propuesta sistemática tan relevante y de consecuencias tan claras como la que estamos examinando; y no los posee, precisando más, en relación con las premisas básicas de la filosofía moral kantiana -de cara al tipo de justificación que vengo defendiendo como pertinente. Cuando la *Metafísica de las costumbres* (y, más concretamente, su *Introducción*) habla de "deberes externos" y lo hace en el sentido "objetivo" de "deberes" que se refiere a acciones moralmente necesarias, como contenido de *leyes morales*¹⁴⁷ -y no en el sentido de "deberes externos", también presente en las mismas páginas, en un sentido derivado de la distinción entre legislaciones-¹⁴⁸, lo hace en el sentido a que me estoy

¹⁴⁶ En ese sentido entiende ya Del Vecchio la "antítesis" entre derecho y moral como contraposición entre "acción interna" referida a los "motivos del obrar" y "acción externa", sobre "el aspecto físico" de la acción (1965, p. 75).

¹⁴⁷ Así en las líneas de *IDD* 42 Ak. 214, citadas *supra* p. 34.

¹⁴⁸ Como ocurre en *IDD* pp. 54-55, Ak. p. 219.

refiriendo de deberes en relación con el libre arbitrio de otro y no en el de "plasmación en comportamientos" en que ha querido entenderse. El caso de las acciones de *benevolencia*, "externas" en este último sentido pero pertenecientes al ámbito de la ética y no al de los principios para la libertad externa del arbitrio, según las mismas páginas¹⁴⁹, confirma esa interpretación -sobre la que volveremos inmediatamente-.

El significado de la distinción entre dos tipos de principios de libertad de los que parten las dos "teorías" que articulan el sistema de la moral, a partir, respectivamente, de un principio que expresa las condiciones de la moral en la interrelación entre arbitrios libres -en el "ejercicio externo" de éstos- y, de otro lado, en la autonomía racional de los mismos arbitrios -de cada uno de ellos- en tanto adoptan como su máxima la propia ley moral, se manifiesta, mejor que en ningún otro lugar, en la delimitación del "*concepto moral del Derecho*". Éste, según conocidos términos:

"Tiene por objeto, en primer término, sólo la *relación externa y práctica de una persona con otra* y en tanto que sus acciones pueden tener influjo entre sí, bien mediata, bien inmediatamente"¹⁵⁰.

¹⁴⁹ IDD. p. 58, Ak. p. 220. Vid. *infra*.

¹⁵⁰ IDD p. 79, Ak. p. 230, el subrayado es mío.

Como iremos teniendo ocasión de corroborar ampliamente, el núcleo mismo del concepto de derecho se configura en torno a la relación entre arbitrios ("relación del arbitrio con el arbitrio de otra persona"¹⁵¹) como *relación de libertad*.

Tanto los términos ulteriores de aquella delimitación, como un conjunto amplio y desordenado de otros lugares de la exposición kantiana, desarrollan el motivo que distingue el ámbito de los principios morales que son leyes de justicia, hasta plasmarse en un concepto de ésta -"concepto moral de Derecho"- concebido como:

"El conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de libertad"¹⁵².

A su vez, el principio de aquellas leyes, principio de las leyes de justicia o *Principio universal del Derecho*, reza consecuentemente:

"Una acción es conforme a Derecho cuando, según ella o según su máxima, la libertad del arbitrio de cada

¹⁵¹ Ibid. p. 80. André Tosel ha insistido especialmente en la referencia de esa "externalidad" de las leyes jurídicas a la "relación o encuentro" entre personas libres, de manera que "lo que define el derecho es la coexistencia de libertades externas en la esfera de las acciones recíprocas. Para Tosel es éste el lugar en el que el sujeto moral se hace "sujeto dialógico". (1988, pp. 42 y 43).

¹⁵² Ibid. p. 80, Ak. p. 230.

uno puede conciliarse con la libertad de todos, según una ley general"¹⁵³.

Las *leyes éticas*, por otra parte, derivan de la consideración del imperativo categórico como ley de nuestra propia voluntad, y se refieren a la condición de libertad de ésta en su propia consideración como voluntad o pura capacidad de elección. Si en los escritos de fundamentación este aspecto del imperativo categórico culminaba en la propia construcción de la ley moral como fin objetivo de la voluntad, la *Metafísica de las costumbres*, sobre todo en la *Tugendlehre*, lo desarrolla a través de las *leyes éticas* como leyes de la intención, materia, o fines, de aquélla.

"La doctrina del derecho se ocupaba únicamente de la condición *formal* de la libertad externa (...) es decir, del *derecho*. La ética, al contrario, nos ofrece aún una *materia* (un objeto del libre arbitrio), un fin de la razón pura, que presenta al mismo tiempo como un fin objetivamente necesario, es decir, como un deber para los hombres"¹⁵⁴.

Y, "frente a lo que ocurre en el caso del derecho", en que "se deja a cada uno la libertad de fijar para sus acciones el fin que le convenga":

¹⁵³ *Ibid.* pp. 80-81, Ak. p. 230.

¹⁵⁴ *D.V.* p. 230, Ak. 380.

"En la ética el concepto de deber conducirá a fines y las máximas relativas a fines que debemos proponernos, deberán fundarse sobre principios morales"¹⁵⁵.

De modo paralelo a lo que ocurre en el caso del derecho, también las leyes éticas, de la libertad interna, confluyen en un "principio supremo" cuyo enunciado culmina la perspectiva que, aunque sólo como presentación, acabo de introducir:

"El principio supremo de la doctrina de la virtud es el siguiente: obra según una máxima de *fin*es tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal"¹⁵⁶.

La diversidad de clasificaciones o afirmaciones acerca de tipos distintos de deberes que se encuentran en la obra de Kant es de difícil sistematización. Diferenciaciones entre deberes "perfectos" e "imperfectos", "amplios" y "estrictos", "de justicia" y "de benevolencia", "de respeto" y "de amor", "de acciones" y "de fines", "debidos" y "meritorios", etc., se hallan en obras como la "*Grundlegung*", la segunda *Crítica*, las *Vorlesungen*", *La Paz perpetua* y, por supuesto, la *Metafísica de las costumbres*. Como ya he anticipado más arriba no voy a ocuparme de ésta, o éstas, materias de la filosofía moral kantiana más allá

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 233, Ak. 382.

¹⁵⁶ *D.V.* p. 249, Ak. 395.

de lo estrictamente necesario de cara a la cuestión que en éste capítulo me ocupa, y en el que lo que trato es de ver el sentido normativo que se halla detrás de un buen número de aquéllas distinciones, y que no puede menos que referirse a los distintos principios en que uno y otro de los dos componentes de cada alternativa se fundamentan. Mi idea es que la consideración de los distintos principios que constituyen "el fundamento de la necesidad práctica (*Grund der Verpflichtung*) respectiva¹⁵⁷ permite explicar el significado básico de varios de aquellos pares de diferenciaciones (si bien no seguramente el contenido preciso o la interrelación entre cada una de las posibilidades que Kant presenta). En lo que sigue, por otro lado, y desviando las inconstancias terminológicas del propio Kant, me referiré a *deberes de justicia* y *deberes de virtud* (o éticos), lo que, advirtiéndolo de la no coincidencia con la división entre *obligación jurídica* y *ética* que, posteriormente, atiende a la diversidad de legislaciones, permitirá expresar la inmediata relación de aquéllos con los dos tipos de leyes y principios con los que fundamentalmente se relacionan.

La explicación de la tipología de los deberes de la *Metafísica de las costumbres*, o algún aspecto de la misma,

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 259, Ak. 403. Traduzco aquí *Verpflichtung* por *necesidad práctica del deber* en vez de por *obligación* u *obligatoriedad* de ese deber, que sería lo más natural y directo en castellano, para evitar la confusión con la distinción entre obligaciones jurídicas y éticas (externa o internamente legisladas). El contexto de la referencia kantiana muestra que no se trata en absoluto de ésta última, sino de la previa diferenciación de principios del deber que ahora nos ocupa.

según los principios que fundamentan esos deberes, ha sido llevada a cabo por varios de los más recientes expositores de la citada obra. Así, para Onora Nell, la distinción entre deberes de justicia y deberes éticos por el carácter "estricto" de los primeros y el carácter "amplio" de los segundos, debe entenderse precisando que estos dos rasgos se refieren inicialmente -o en su sentido originario- "al tipo de derivación que pueda darse para justificar el deber" y así, en el primer caso, "se justifican aplicando a la máxima de acción el principio universal de justicia" y, en el segundo, "la obligación se justifica aplicando el primer principio de la doctrina de la virtud a la máxima de fines del agente"¹⁵⁸. Junto a su insistencia en el criterio de la legislación como distintivo de las dos partes de la *Metafísica*, Gregor dedica una parte importante de su trabajo a la diferencia entre deberes de "obligación estricta" (o "perfecta") y deberes de "obligación amplia" (o "imperfecta") que se refiere, a diferencia de la distinción entre *ética* y *derecho* en *sentido estricto*, al "tipo de necesidad misma" que en ellos se da, y así, "no al posible origen de la coerción, sino a la naturaleza de la ley misma y del principio del que deriva"¹⁵⁹. El diverso carácter de unas y otras "obligaciones" "se sigue, como dice el propio Kant, del hecho de que las leyes jurídicas son leyes para las acciones, en tanto las leyes éticas lo

¹⁵⁸ Nell, 1975, p. 47.

¹⁵⁹ M. Gregor, 1963, p. 97. Asimismo señala que "es la naturaleza de los principios subyacentes a las leyes jurídicas y éticas" lo que permite explicar la diversidad vista. *Ibidem* p. 96-97.

son para las máximas de las acciones"¹⁶⁰. En fin, las referencias a la cuestión de autores como Beck¹⁶¹ o Eisenberg¹⁶², se sitúan en una parecida dirección.

En lo que sigue, intentaré yo mismo presentar una explicación de la división entre tipos de deberes a partir del fundamento o justificación de éstos -en el sentido que Nell explicita-.

El motivo central al que pienso que debe recurrirse para esa tarea, tal vez menos formal y de mayor valor normativo que algunos otros aducidos y poco sistemáticamente desarrollado por el propio Kant, encuentra su origen en la dualidad de los principios derivados de la construcción del imperativo categórico que son, de un lado, principios de relación entre arbitrios libres y en que esa consideración de la libertad de distintos arbitrios que se interrelacionan es el fundamento determinante de ciertos deberes, y, en segundo lugar, principios de libertad del arbitrio en la adopción de máximas de fines y así de la

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 98.

¹⁶¹ *Vid.* 1960, p. 151 (notas 48 y 49), en que se afirma el carácter de corolario que la "distinción de las escuelas" entre "deberes perfectos como los imponibles mediante la legislación externa, en tanto que imperfectos son aquéllos que no pueden serlo" tiene respecto de la distinción kantiana" referido al principio de los mismos.

¹⁶² Éste señala que la distinción kantiana entre deberes amplios y estrictos (o perfectos e imperfectos en lo que se refiere a la amplitud del cumplimiento) "debe ser consecuencia de una distinción ulterior y más profunda que pueda ser usada como la base verdadera para separar deberes perfectos e imperfectos" (1966, p. 259).

consideración de las condiciones que definen el principio de la moral como principio de nuestra voluntad.

3.2. El concepto de derecho: Las relaciones externas y prácticas entre arbitrios

La idea de relación entre arbitrios que será el núcleo del "concepto del derecho" en la *Metafísica de las costumbres*, aparece ya como fundamento de un tipo básico de deberes en las *Vorlesungen über Moralphilosophie*, obra en la que se confirma así mismo el interés por la consideración del fundamento objetivo de los deberes:

"En primer lugar y ante todo, hemos de prestar una especial atención al origen de los deberes y determinar a partir de que principios han surgido"¹⁶³.

Esa misma distinción según el fundamento objetivo del deber se separa expresamente en la misma obra de la distinción que procede del carácter del móvil (y así de la legislación) que la acompaña en cada caso:

"Los motivos objetivos son tomados del objeto y son fundamentos de aquello que debemos hacer. Los motivos subjetivos son fundamentos del sentimiento y de la

¹⁶³ Lecciones sobre Etica p. 256, Ak. 432.

determinación de la voluntad, de la regla para hacer algo"¹⁶⁴.

Pues bien, junto a la división de las obligaciones en éticas y jurídicas según el carácter interno o externo de la motivación, aparece, en esas mismas páginas, la división de aquéllas en "obligaciones [deberes] internas y externas según sus fundamentos objetivos"¹⁶⁵.

Y son, desde este punto de vista, deberes externos aquéllos que surgen de la libertad del arbitrio de otra persona, siendo éste su fundamento en sentido objetivo y, así, "cuando se distinguen en sí mismas" son "*externae*, si se originan *ex arbitrio alterius*" y serán *internae* si lo hacen *ex arbitrio proprio*.

La distinción que, previamente y en la misma obra, presenta Kant entre *obligaciones activas y pasivas*, nos interesa en el mismo sentido visto. La *vinculación con el arbitrio de otro*, que solo se produce en el caso de las segundas, aproxima esta categoría a la de deberes externos que acabamos de ver -sin que Kant explique nunca su relación mutua en términos más precisos-. Nos interesa recordar que la *obligación pasiva u obligatio obligati*, en la que "estoy obligado para con el sujeto paciente" de la acción a que se refiere, se identifica aquí según el

¹⁶⁴ *Lecciones* p. 71, Ak. p. 271.

¹⁶⁵ *Ibid.*, el subrayado es mío.

ejemplo de la deuda, y la *obligación activa* es considerada la de las "acciones nobles" -que son *méritos* aunque "estamos obligados" a ellas- por ejemplo, la de "socorrer al desdichado"¹⁶⁶.

Es en el enunciado de los rasgos que delimitan el concepto del derecho donde la idea de *relación entre arbitrios*, en que se plasma el componente *relación externa*, se convierte en núcleo de uno de los dos tipos de principios morales, de justicia o, en este caso, de derecho, en el sentido siguiente:

"En segundo lugar [el concepto de Derecho] no tiene por objeto la relación del arbitrio con el deseo (*Wunsch*) (por consiguiente con la simple necesidad) de otro, como en los actos de beneficencia o de crueldad, sino simplemente la relación del arbitrio con el arbitrio de otro. En tercer lugar, en esta relación mutua del arbitrio, no se toma en consideración la *materia* del arbitrio, es decir, el fin que cada uno se propone (...); no se discute más que la *forma* en la relación del arbitrio respectivo de los contratantes, considerada bajo el punto de vista de la libertad; es decir, que sólo hace falta saber si la acción de uno

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 58, Ak. 260.

de ellos es o no un obstáculo a la libertad del otro según una ley general"¹⁶⁷.

Creo que la longitud de la cita está de sobra justificada a la luz de su importancia. Tanto lo que, en esas líneas, se excluye, como lo que en ellas se considera -positivamente- el objeto del concepto de derecho nos es ya familiar; y esta familiaridad se retrotrae, por supuesto, tanto a la fundamentación kantiana de los principios morales en general como a su relación con la noción del *bien moral*. Me interesa ahora respecto de la división de aquéllos en principios de justicia y principios de virtud.

Y me parece necesario introducir la siguiente precisión: esta delimitación del objeto del concepto del derecho no debe entenderse sólo como una especificación de las materias o comportamientos que regulan, o deben regular, las normas y principios de un sistema u ordenamiento jurídico (la pretensión kantiana sería, entendida en éstos términos, de todo punto implausible, además de imposible precisión e inconsecuente con el posterior desarrollo de la *Rechtslehre*)¹⁶⁸. Se trata, sobre todo, de presentar el

¹⁶⁷ Introducción a la *Rechtslehre* §B, Ak. p. 230 - cito por la traducción de G. Lizarraga, 1974, p. 39.

¹⁶⁸ Las observaciones de Howard Williams al respecto adolecen de ese enfoque inadecuado que le lleva a criticar como inconveniente o impracticable una delimitación de acciones "reguladas" o "permitidas" en base a esta noción de derecho. Por lo demás, las críticas de Williams se refieren más que a Kant a Mill (y su exposición de *On Liberty*) con quien aquél es identificado en exceso. (1983, p. 71-73). Pese a partir de esa consideración del párrafo visto, como núcleo o "foco" del concepto de Derecho, también Weinrib pretende extraer del mismo consecuencias

significado del concepto de derecho que es consecuencia de la concepción de las leyes de justicia como leyes de libertad en las relaciones externas entre sujetos morales, y por eso es "el concepto moral de Derecho", esto es, se contiene aquí -de nuevo- la fundamentación de las leyes sobre acciones a partir del primer principio de la moral.

A) El primero de los puntos citados excluye del concepto de derecho el conjunto de condiciones empíricas que, como objetos de la facultad de desear, configuran el ámbito de significado de la noción de *bien* como *Wohl*.

Encontramos aquí una traslación directa de la exclusión de éste de la fundamentación de los principios de la moral que, como hemos visto detenidamente, contiene la construcción del imperativo categórico. El individuo humano no es sujeto de derecho, en el sentido de justicia, en tanto sujeto de intereses¹⁶⁹, necesidades o deseos, sino en tanto sujeto de libertad, o de una voluntad libre (*Willkür*). Por eso distingue Kant, ya desde aquí -y en un

excesivas -así sobre la constitución de una área de "permisividad" y la exclusión de "cualquier acción afirmativa" del mismo (1987, p. 489)-.

¹⁶⁹ Por eso no es aceptable la afirmación de Grey, para quién el Derecho se configura en Kant como "a system of rules that restraint freedom of action only where it threatens the interests of others". (1987 p. 586). Y aún lo es menos la explicación de Howard Williams, para quien: "There is always the possibility that the individuals pursuit of his own ends will conflict with the interests of other individuals pursuing their own ends or, indeed, the interests of society as a whole. Law exists to deal with that possibility or, rather, inevitability (...). The principle of right is based upon the presupposition that man's private aims may conflict with the aims of other individuals" (1983, pp. 70 y 71).

motivo que se repetirá en el desarrollo de la idea de justicia en la *Rechtslehre*- entre derecho y benevolencia o crueldad (*Wohltätigkeit oder Hartherzigkeit*), lo cual no significa tanto que las acciones a que estos términos se refieren no sean objeto de legislación coactiva externa (que, en efecto, no lo son), ni a que dejen de ser objeto de exigencias morales o sean moralmente indiferentes, ya que, por el contrario, son acciones que la ética convierte en deberes o prohíbe, como contrarias a deberes. Lo relevante es que las leyes morales que se refieren a las *relaciones externas entre arbitrios* constituyen principios distintos -y cuyo fundamento es distinto- a los que el concepto de benevolencia designa¹⁷⁰.

El concepto de *felicidad* es, como sabemos, el que Kant emplea en mayor número de ocasiones para designar aquél conjunto de objetos del arbitrio. Este concepto, o las acciones referidas a la felicidad de otros, son excluidos en diversos momentos de la obra de nuestro autor del fundamento de las leyes jurídicas: "Éstas no deben referirse al fin del ciudadano (su felicidad, de la cual puede dejarse a cada uno que se ocupe según su inclinación y su

¹⁷⁰ La relación entre mi arbitrio y los deseos o fines de felicidad de otros, a que se refiere el deber de benevolencia, es una relación externa en el sentido de que concierne inmediatamente a acciones externas. La *Introducción a la Metafísica de las costumbres* así lo afirma, al tiempo que sitúa los "deberes de benevolencia en el ámbito de la ética" (*IDD.* p. 58, *Ak.* 220). Es en esta delimitación del concepto del Derecho, y a través de la diferencia entre relación entre arbitrios y relación entre arbitrio y fines de otros, como se muestra la verdadera razón de esa exclusión de la teoría de la justicia -la misma distinción se contenía ya en las *Vorlesungen* (pp. 235-237, *Ak.* 413-415). El sentido de la obligación externa como fundada en la relación entre libertades (*supra* § 3.1) se confirma en este punto.

capacidad)"¹⁷¹, o a la "idea que sirve de base a todas esas leyes"¹⁷²; la felicidad se excluye, expresamente, como fundamento de la relación moral a que el derecho se refiere hasta el punto en que libertad y felicidad (o bien, en el sentido de ésta) se contraponen como consideraciones referidas a aquél fundamento:

"El concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de *libertad* en las relaciones externas de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres persiguen de modo natural ni con la prescripción de los medios para lograrlo; de suerte que, por tanto, este fin no ha de inmiscuirse de ninguna manera en aquella ley a título de fundamento para determinarla".¹⁷³

La estricta caracterización de la *justicia* en términos de intersubjetividad, en tanto su sentido tiene su principio y fin en la afirmación de uno mismo en relación a los otros y en la consideración de los otros y por los otros como sujetos de libertad igual, diferencia aquél concepto

¹⁷¹ Carta a Jung-Stilling, Ak. XXIII pp. 494-5, edic. francesa de J.L.Bruch (1969) p. 111.

¹⁷² La idea de constitución de la KRV, A-316/ B373, edic. cit. p. 312. Vid. también Rodríguez Aramayo 1986 p. 35. También Lisser, 1959, pp. 8 y 9; Jaspers, 1957, pp. 338-339; Philonenko, 1976, p. 36; E. Weil, 1962, p. 20.

¹⁷³ Teoría y práctica p. 26, Ak. p. 289 - Vid. igualmente, p. 49, Ak. p. 306.

del de la felicidad, que inevitablemente remite a nuestra relación con la naturaleza.

Ya en las *Anotaciones (Bemerkungen)* a las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, y bajo la inmediata influencia de Rousseau¹⁷⁴, Kant insiste en la separación radical entre la dependencia respecto de la voluntad de otro ser humano y la que lo es de la naturaleza en tanto somos sujetos de necesidades:

"Lo que es más penoso y antinatural para el hombre que el yugo de la necesidad, es la sumisión de un hombre a otro hombre".

Y, en las mismas notas:

"El hombre que depende de otro deja de ser hombre, ha perdido toda dignidad y no es ya más que un accesorio de otro hombre"¹⁷⁵.

La dependencia de la voluntad de otro, no la dependencia de la economía de la naturaleza, es lo que constituye la "sumisión" (*Unterwürfigkeit*). Como advierte oportunamente Susan Shell, "de las *Bemerkungen* emerge un concepto de libertad que se aproxima a lo que Kant más tarde llamará

¹⁷⁴ Cifr. en este punto Ferrari, 1981, pp. 209 y 210; así como Susan Shell, 1980, pp. 25 y ss.

¹⁷⁵ Ak. XX, pp. 88 y 94.

libertad externa, afirmada completamente frente a otros hombres"¹⁷⁶.

En lo que ahora me interesa más precisamente, esa referencia a la Naturaleza, que la satisfacción de nuestros fines introduce en la idea de felicidad, debe separar ésta necesariamente de las exigencias de *derecho*. Por otra parte es sabido, ya que sucede desde un momento previo de la moral kantiana, que el hombre ha dejado de ser sobre todo sujeto de deseos para serlo fundamentalmente de libre arbitrio y razón práctica -y así de conciencia de imperativos categóricos hacia otros y hacia nosotros mismos. Como también sabemos, y Susan Shell se encarga de recordárnoslo en lo que toca a la noción de justicia, "para Kant los derechos del hombre no incluyen el derecho a la satisfacción de sus fines. La distinción kantiana entre felicidad, a la que el hombre no tiene un 'derecho' y la búsqueda de la felicidad, a la cual sí lo tiene, sugiere el carácter básicamente liberal de su pensamiento"¹⁷⁷.

B) La relación entre las manifestaciones externas de los arbitrios libres puede constituirse en base a una diversidad ilimitada de deseos, intereses o fines de aquéllos; lo que se afirma en la tercera precisión que el epígrafe sobre el *concepto del derecho* establece (la segunda de las recogidas más arriba) es que tales

¹⁷⁶ 1980, p. 26.

¹⁷⁷ 1980, p. 4

contenidos (o *materia*) no constituyen tampoco el objeto de las leyes de justicia, que se refieren sólo a la forma de las relaciones entre sujetos de libre arbitrio, es decir, a esa consideración misma de relación entre arbitrios libres.

El concepto puramente racional de derecho vuelve a separarse aquí de la consideración de fines, pero en un sentido diverso al del punto anterior, ya que si en aquél se eliminaban los fines de felicidad de la fundamentación de los principios de justicia como de cualesquiera principios morales, en esta segunda exclusión se excluye de la incumbencia del derecho cualquier fin de la voluntad -como intención- que es parte de la relación entre arbitrios libres, y a las que sí se refiere, y fundamentalmente, la ética. El concepto de derecho se separa del ámbito de significado del concepto de *bien en su sentido moral*. Por eso Susan Shell escribe que, en el primer caso, la "comunidad jurídica" se distingue de "un reino de felicidad" y en el segundo de "una comunidad de fines"¹⁷⁸. Y Olivier Reboul concluye, por lo mismo, que "hay dos cosas que el derecho no podrá jamás ofrecernos: la felicidad y la moralidad"¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Y, refiriéndose al punto que ahora se expone, continúa explicando de la comunidad jurídica que "it does not assume coincidence of motives nor does it abolish internal conflicts over ends. No person has any rightful concern with the inner motives of his fellows". 1980 p. 123.

¹⁷⁹ 1970, p. 208.

No se añade aquí mucho más a lo ya dicho más arriba acerca de la distinción entre leyes jurídicas y éticas como leyes de libertad externa e interna, respectivamente, y que sirve al propio Kant de preámbulo para diferenciar las doctrinas de unas y otras en el *Prefacio a la Tugendlehre* en el que, recuérdese, se considera el objeto de la doctrina del derecho referido solo a lo "formal del arbitrio" (y "prescindiendo de todo fin") *en sus relaciones de libertad* o, también, la concordancia de la libertad consigo misma ("en su condición formal")¹⁸⁰. En todo caso, sobre esta cuestión volveremos en breve. Como se ha repetido en más de una ocasión, el cambio de enfoque lo es desde el contenido y origen (o fundamento) de los fines que el libre arbitrio se propone a su consideración como voluntad capaz de establecer fines para sí misma, esto es, como libre arbitrio¹⁸¹.

Como ha observado bien Weinrib, el examen de estos dos puntos muestra que lo que contienen no va más allá de lo que la primera afirmación sobre el objeto del concepto de

¹⁸⁰ D.V. pp. 223 y 230, Ak. pp. 375 y 380 (citadas *supra*).

¹⁸¹ Así P. Benson escribe: "For Kant, Right *begins* with the complete abstraction from all particular ends and it considers only the form of the relationship between wills viewed as free (...). The crucial point is that Right does not begin with individuals subjectively contingent choices and then move to a perspective sufficiently formal to integrate them under general rules (...). Because Right begins with the complete abstraction from subjectively contingent choices, the latter are categorically excluded from the concept of Right and cannot be its content or its goal". (1987, p. 575). Y para Susan Shell: "(...) The concept of right implies a system of reciprocally related, equal selves. If we are to conceive of such equality, we must imagine the will as a power attributable to all. The juridical concept of the self therefore abstracts from those particular ends and desires which make each self unique" (1980, p. 117).

Derecho mantenía, esto es, que éste se refiere a una "relación externa y práctica de una persona con otra"¹⁸². Para Weinrib "el conjunto del pasaje comienza con la observación de que el concepto de Derecho (*right*) se aplica" a ese tipo de relación, y "explica posteriormente cómo los dos aspectos de la combinación de lo externo y lo práctico son satisfechos"¹⁸³.

El primer aspecto -en el orden de Weinrib- se configura separando el derecho de la ética, declarando ajenos a su ámbito los fines que, en cada caso, constituyen la materia de la relación entre arbitrios¹⁸⁴. El carácter práctico de esa relación excluye, como sabemos, de su fundamentación, cualquier determinación natural o empírica, referida a la naturaleza del ser humano, a sus inclinaciones o fines. La consideración de ésta como sujeto de libertad -de voluntad libre- es la única que puede fundar esa relación práctica, esto es, según leyes de libertad. Deberé retomar estas mismas consideraciones cuando me refiera a la conexión entre el *formalismo jurídico*, que se configura a partir del concepto visto, y los principios últimos de fundamentación del mismo.

¹⁸² IDD. p. 79 Ak. p. 230 (así mismo *supra*).

¹⁸³ 1987 pp. 489 y 490.

¹⁸⁴ "The wishes of the parties and the particular ends that are the content of their volitions are irrelevant to externality. What remains is the form in the relationship between formally free wills". (Weinrib, 1987, p. 490).

Por lo que hemos visto hasta el momento, puedo reafirmar el aserto de que la *ratio* de la distinción entre principios de la libertad externa o interna del arbitrio no es la de la exteriorización "física" de las intenciones en acciones, o la ausencia de ésta. Más bien los primeros son principios de relación externa entre arbitrios, esto es, cuyo origen como deberes proviene de la relación de mi voluntad con el arbitrio de otros sujetos¹⁸⁵. El núcleo de consideración de los principios de justicia es la libertad de los arbitrios que se interrelacionan, y no la relación del arbitrio con las necesidades, deseos o felicidad de otros. Esta relación del arbitrio de uno con los fines de otros constituye, precisamente, el fundamento y contenido de los deberes propios de la ética o de virtud. La consideración primaria misma de la filosofía moral kantiana, la del sujeto de voluntad libre previo a los objetos de ésta, da lugar, en las relaciones entre distintos sujetos, a la noción de *justicia* que es, así, la inmediata traslación al sistema de la metafísica de las

185

En relación con este motivo, central desde nuestro punto de vista, del fundamento u origen del deber en el arbitrio de otro, se manifiesta Bobbio, en una interpretación de la diferencia de la libertad externa, según la cual: "cuando dico che la libertà giuridica si estende al rapporto di me con altri (...) voglio dire che di quell'azione sono responsabile di pronto al altri (...)". Y continúa: "(...) nel diritto gli altri esistono come soggetti che esigono da me l'adempimento dell'azione. Il fatto che nell'azione giuridica io sia responsabile di fronte agli altri, istituisce un determinato rapporto tra me e gli altri, che si può chiamare rapporto intersoggettivo" (1969, pp. 99 y 100). En términos muy similares se expresa A. Tosel, 1958, pp. 44 y 45.

costumbres de la exigencia de la dignidad humana -primera en aquélla filosofía¹⁸⁶.

Enunciada en éstos términos, esta diversa fundamentación se consolida en lo que será *leit-motiv* de las *Lecciones* tanto como de la *Tugendlehre*: la distinción de los deberes según sean fundados en el *derecho* del otro, de un lado, y deberes de benevolencia, respecto de la felicidad o fines de los otros, en segundo término¹⁸⁷. De otro lado, los deberes "debidos" por el *derecho* del otro pueden prescindir, y así lo hacen, de los fines, fines del agente en este caso, que perseguimos con nuestras acciones -recuérdese el tercer elemento de delimitación del concepto de *derecho*- en tanto que los deberes *proprios* de la ética se refieren esencialmente a los fines que el arbitrio del agente se propone.

¹⁸⁶ Cifr. en este sentido Michael Sandel 1984 p. 83. Asimismo para Hill: "One of the most significant consequences of placing a special value on a human being's capacity to set and rationally pursue ends is that there is a strong *prima facie* case for allowing individuals freedom to form and pursue their own life plans subject only to the constraint that others be allowed a similar freedom. This is essentially Kant's "universal principle of justice", the foundation of his treatment of rights and juridical duties. (1980, p. 96).

¹⁸⁷ Vid. *Lecciones*, pp. 235-237, Ak. pp. 413-417; y pp. 255-257 Ak. pp. 432-433; *Doctrina Virtud*, "Doctrina Etica elemental", segunda parte.

3.3. El principio de la humanidad, el derecho de la humanidad en cada individuo y los principios de justicia.

La doble posibilidad de la referencia a fines servirá como punto de enlace de esta explicación con la doble vertiente del principio supremo de la moral como principio de todas las leyes morales, de uno y otro tipo. De las distintas fórmulas del imperativo categórico, es la que afirma la condición de la humanidad como fin en sí la que me interesa en este momento para referirme al primer sentido de "fines" -como fundamento del deber- de los que acabamos de mencionar.

La distinción que, en la *Grundlegung*, (en las páginas que contienen la fórmula citada) se lleva a cabo entre deberes necesarios y deberes meritorios coincide, en el tenor de sus denominaciones, con un buen número de lugares de las *Vorlesungen* y la *Tugendlehre*, en los que aparece la diferencia entre las dos clases de deberes que venimos considerando. El distinto modo en que la consideración del hombre como fin en sí mismo se presenta en unos y otros, es el punto que quiero recordar aquí.

A esos efectos no podemos dejar de tener presente que el principio de la *Grundlegung* que afirma el carácter de la humanidad como fin, utiliza éste último término no en su

sentido usual, de fin a realizar, sino, recuérdese, en el sentido "objetivo" de fin como límite a nuestras acciones o principios de acción, y así, como *fin independiente* de nuestro propio arbitrio. Es en su desarrollo como origen de diversos principios más concretos, esto es, en la exposición de sus consecuencias, cuando esta condición de todas las leyes morales da lugar -aún precipitadamente- a deberes de dos tipos:

a) Deberes correspondientes a la prohibición del "uso del hombre" -de uno mismo o de otros- "como mero medio" en nuestras acciones.

b) Deberes que exigen, no solo el respeto "o *mantenimiento* de la humanidad como fin en sí", sino "el *fomento* de tal fin"¹⁸⁸.

Los primeros, deberes necesarios, exigen considerar la acción -o principio de que se trate- con la idea de humanidad como fin en sí y el respeto a la misma. La afirmación del arbitrio libre del otro -"que pueda convenir en el modo que tengo de tratarle"- y de su propio principio de acción -"el principio de los otros hombres"-, de su libertad o de "los derechos de los hombres"¹⁸⁹, constituye su fundamento distintivo. En el segundo caso no se trata de

¹⁸⁸ *Ibid.* p. 86, Ak. p. 430.

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 85, Ak. 430.

no impedir al hombre actuar según sus propios fines sino de una "concordancia positiva con los fines ajenos"¹⁹⁰.

En los deberes "contingentes o meritorios" (éticos, o de virtud, en el sentido que he precisado en estas páginas) la consideración de la "concordancia positiva" con el sujeto como fin en sí mismo hace que "los fines de éste deban ser también, en lo posible, *mis* fines, si aquella representación ha de tener en mí todo su efecto"¹⁹¹. El sentido en que la consideración del libre arbitrio del otro sujeto con quien interacciono determina la diferencia de los deberes de justicia (que tienen en la exigencia del arbitrio del otro como libre su fundamento) se destaca, como hemos visto, en la precisión del concepto moral de derecho atinente a la relación entre arbitrios en que aquélla se establece respecto de la relación (de un arbitrio) con deseos o fines de otros. Pero dicha

¹⁹⁰ *Ibid.* Con muy ligeras diferencias sobre lo que aquí se dice, escribe Aune: "(...) Kant's conception of treating people as ends in themselves involved a positive as a negative requirement. The negative requirement is that we should not interfere with a person's pursuit of his rational ends; the positive requirement is that we should endeavour to further those ends in certain ways. Kant's discussion in both parts of the *Metaphysics of Morals* makes it clear that these contrasting requirements correspond to the distinction between juridical and ethical duties" (1979, p. 137). Robert Benton recurre asimismo a este motivo para explicar la distinta "cualidad de vinculación" entre deberes perfectos e imperfectos (*vid. infra*); en el caso de los primeros ésta "derives from the fact that humanity as an end in itself (...) is a necessary end of the human will, and one cannot act in such a way as to destroy this end (...)". En cuanto a los deberes imperfectos, "(...) go beyond the mere preservation of humanity as end in itself (...) and prescribes positive ends" (1980, p. 191). Su tratamiento de unos y otros como "deberes de la ética" depende únicamente de la perspectiva adoptada y del uso "amplio" o "formal" de éste último concepto al que nos referiremos más adelante.

¹⁹¹ *Ibid.* pp. 85-86, Ak. p. 430.

diferencia aparece, como consideración del derecho de los otros (o "de la humanidad en mí o en los otros"), mucho antes, ya en las *Lecciones* cuando Kant distingue, reiteradamente, entre la obligación "que se desprende del derecho de otro", "obligatoria", y "aquéllas que guardan una relación con la felicidad ajena"¹⁹². La división que de los "deberes para con los otros hombres" se realiza entre: "I. Los deberes del afecto o de la benevolencia" y "II. Los deberes de la obligación o de la justicia", se sigue de una explicación de los primeros como aquellos referidos al "hacer bien a los demás"¹⁹³ y de los segundos como los que:

"No se fundan en inclinación alguna, sino que tienen su origen en el derecho de los demás hombres. En este contexto no se tiene en cuenta la necesidad de los demás (...) sino sólo su derecho (...)"¹⁹⁴.

El planteamiento kantiano pervive en 1797, en la misma *Doctrina de la virtud*. Ahora bien, al trasladarnos a la

¹⁹² *Lecciones* p. 89, *Ak.* p. 282.

¹⁹³ *Ibid.* pp. 235 y 236 *Ak.* pp. 413 y 414.

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 237, *Ak.* 415 Continuando con su explicación de la relación intersubjetiva que se da en el caso de los deberes jurídicos (*vid. supra*), se refiere Bobbio a su plasmación en la relación "deber - derecho subjetivo" (aunque entiende éste en un sentido correspondiente al de *derecho estricto* definido por la "facultad de constreñirme al cumplimiento de la acción", sobre el que nosotros trataremos más adelante) (*Vid. Bobbio 1969*, pp. 100-101). Gregor se refiere a las categorías de las acciones *moralmente imposibles* y *moralmente necesarias* -por la relación de esas mismas acciones con la ley moral- como correspondientes a las acciones que son, o bien contrarias o bien exigidas, por "el derecho, sea como los derechos de otros o como el derecho de la humanidad en nuestra propia persona" (1963, p. 108).

Tugendlehre damos un paso hacia adelante, y un paso significativo ya que nos sitúa en un momento de la exposición al que solo más adelante habremos de llegar: el de la *legislación ética* ya diferenciada o separada de la *legislación jurídica*. La división que, desde aquí, se contempla lo es de unos y otros tipos de deberes en tanto unos y otros son internamente legislados -esto es, en tanto su consideración como tales es el principio de determinación del arbitrio- o, lo que es lo mismo, lo es desde la *obligación moral* referida a unos y otros. La división de deberes -según sus *principios objetivos*- ha de ser, sin embargo, considerada aquí por el interés de sus términos para lo que ahora nos importa.

Es el doble fundamento de los deberes citados, que la *Doctrina de la virtud* relaciona directamente con su constitución como *deberes de respeto* y *deberes de amor*, lo que me interesa resaltar ahora: en los primeros se presenta la *exigencia* de ese respeto como reconocimiento de una *dignidad* -esto es, "de un valor que carece de precio"- en otros hombres¹⁹⁵, y dicha exigencia se concibe como *derecho*:

"Todo hombre tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos"¹⁹⁶.

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 335, Ak. p. 462.

¹⁹⁶ *Ibidem.*

Recuérdese que "el fundamento de determinación de la voluntad con respecto al respeto se refiere al derecho del otro"¹⁹⁷, y que este derecho del hombre es "aquello en lo que consiste su dignidad (la personalidad)"¹⁹⁸. La idea de "distancia" expresa para Kant el contenido de estos deberes del mismo modo en que la de "acercamiento continuo entre sí" refleja el del principio del amor recíproco"¹⁹⁹. Si la exposición del §B de la *Introducción* a la *Rechtslehre* constituye el momento esencial en que la consideración de la relación entre arbitrios libres distingue la noción y principio de justicia (el "concepto moral de derecho" y su principio universal) como conciliación entre aquellos según ley universal de libertad, en la misma *Introducción*, como posteriormente en la *Doctrina de la Virtud*, se corrobora el motivo de mi argumento.

El mismo sentido primero, o "negativo", de la fórmula de la humanidad se recoge -referido en éste caso a uno mismo, al propio arbitrio- como principio del derecho que "consiste en afirmar nuestro propio valor como hombres en nuestras relaciones con los demás":²⁰⁰

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 367, Ak. 488.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 335, Ak. 262.

¹⁹⁹ "En virtud del principio del amor recíproco [los seres humanos] necesitan acercarse continuamente entre sí; por el principio del respeto que mutuamente se deben, necesitan mantenerse distantes entre sí (...)" *Ibid.* p. 317, Ak. 449.

²⁰⁰ *I.D.D.* p. 95, Ak. p. 236 (subrayado por mí).

"No te conviertas en medio para los demás, sino sé para ellos, a la vez, fin'. En lo que sigue, ésta obligación será explicada como vinculatoriedad derivada del Derecho de la humanidad en nuestra propia persona (*lex iusti*)"²⁰¹.

Es, de nuevo, el doble significado del principio de la humanidad como fin en sí el que permite a Kant tanto enraizar la división de deberes de la *Tugendlehre*, como enseñarnos más eficazmente su significado. Tomado como principio de nuestra voluntad (de determinación de la misma) -estamos en el ámbito de la obligación moral-, aquél es principio de los deberes de respeto en tanto nos exige "el reconocimiento de un valor que carece de precio (...) porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como

²⁰¹ *Ibid.* pp. 95-96, Ak. p. 236. La consideración negativa de la humanidad como fin en nuestra propia persona es el fundamento único que da lugar a esta formulación de un derecho de la humanidad en nuestra propia persona, y explica que esta interpretación de la fórmula *honeste vivere* se sitúe en la *Introducción* a la *Rechtslehre*. Por lo demás el emplazamiento de los deberes perfectos hacia uno mismo (*D.V.* §§ 5-18, pp. 280-310, Ak. 421-444), que ocupan gran parte de la *Tugendlehre*, no deja de plantear dudas y problemas. En dos palabras, diré que dichos deberes se separan de los deberes de justicia porque su fundamento no procede de las relaciones entre arbitrios; porque no son, por tanto, deberes de libertad externa: "no admiten un tratamiento jurídico, puesto que el derecho se ocupa únicamente del comportamiento frente a otros hombres." (*Lecciones* p. 157, Ak. p. 340. *Vid.* *IDD* p. 58, Ak. 221). Son, de otro lado, deberes perfectos y, por tanto, casi jurídicos o asimilables a los deberes de justicia en lo que se refiere al carácter estricto de su exigencia, ya que son deberes sobre acciones y no dejan "amplitud", o "flexibilidad", en su observancia. La imposibilidad moral de su legislación externa (*vid. infra*), derivada de su sola referencia a nosotros mismos (y no a la libertad de otros), los excluye, en fin, del ámbito de la *Rechtslehre* y los sitúa en el de la ética por motivo de su obligación (*vid. infra*). Por esta misma razón el principio *honeste vive* es considerado ético en las *Vorlesungen* (p. 88, Ak. 280-281) "pues el motivo de cumplir su obligatoriedad no es la coacción, sino que se trata de una motivación interna".

El tratamiento más detenido de los "deberes hacia uno mismo" en Mary Gregor, 1963, §§ VIII a XI.

medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo) sino siempre a la vez como fin"²⁰²; el mismo es principio de los deberes de benevolencia o de amor (*Liebespflichten*), en tanto nos exige la consideración positiva de los fines de los otros (de su felicidad) como fin propio²⁰³:

"De ahí que el deber de amar al prójimo pueda expresarse también del siguiente modo: es el deber de convertir en míos los fines de otros (en la medida en que no sean inmorales); el deber de respetar a mi prójimo está contenido en la máxima de no degradar a ningún hombre convirtiéndole únicamente en medio para mis fines (no exigir que el otro deba rebajarse a sí mismo para entregarse a mi fin)"²⁰⁴.

²⁰² *Ibid.*, p. 335 (citada).

²⁰³ *Ibid.* pp. 322 y 323, Ak. 452 y 453. Que se trata de deberes de máximas de nuestra voluntad (de principios de determinación de éstas), es algo en lo que Kant se ve obligado a insistir aclarando que respeto y amor son términos adecuados para titular los términos de su distinción por cuanto se refieren a "los sentimientos que acompañan a la práctica de estos deberes" (*D.V.* p. 317, Ak. 448)), sin que ello signifique que sean los sentimientos el objeto de los deberes. Así, el amor no debe entenderse como "amor de complacencia (...) sino que tiene que concebirse como una máxima de benevolencia (en tanto que práctica), que tiene como consecuencia la beneficencia". Y "exactamente lo mismo" cabe decir del respeto, es decir, que el deber no lo es de tener un sentimiento sino de proponerse "una máxima de restringir nuestra autoestima por la dignidad de la humanidad en la persona de otro, por tanto, el respeto en sentido práctico" (*Ibid.*, 318, Ak. 449).

En un sentido más detenido se examina el significado del "amor" en relación con el de la benevolencia en *D.V.* pp. 257-258, Ak. pp. 401-402.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 319, Ak. p. 450.

Encontramos en el primer caso el enunciado limitativo (de condición negativa) que fundamenta toda la moral kantiana²⁰⁵ y, en el segundo, el "núcleo utópico" que "aunque menos desarrollado, podría ser tan importante y tan 'kantiano' como el centrado alrededor del respeto"²⁰⁶. El carácter *negativo* o *limitador* que la primera consideración de la humanidad como fin tiene, es reafirmada por Kant asimismo en su tratamiento desde la metafísica de la virtud al señalar que los "deberes que surgen del respeto se expresan solo negativamente, es decir, este deber de virtud se expresará solo indirectamente (prohibiendo lo contrario)"²⁰⁷.

Esa formulación de la categoría de prohibición como correspondiente al principio de respeto es una muestra indicativa de la diferencia que, siempre desde la *legisla-*

²⁰⁵ Gómez Caffarena escribe que "la moral kantiana es una moral del respeto" en el sentido de que "es una moral que se origina en un hecho vivido por el sujeto moral (...) y que en su más simple situación de vivencia se caracteriza por el sentimiento de respeto." (1978, p. 262).

²⁰⁶ José Gómez Caffarena, 1978, p. 261. La frase de Caffarena concluye verdaderamente con la expresión "respeto a la ley" pero tras preguntarse expresamente si "el respeto es *primariamente* respeto a la ley o respeto a la persona", concluye: "Es claro que el término final del respeto (en el fondo de la ley) es la dignidad que corresponde al ser personal como fin-en-sí y por ser legislador" (*Ibid*, pp. 271 y 272). Me parece que la *Doctrina de la virtud* le da -en los lugares que estamos examinando- plenamente razón. En cuanto a su formulación de la "fuente de la moral kantiana" que conduce a los deberes (*positivos*) para con los fines de otros, esto es, para con la "felicidad universal", ¿qué mejor que referirse a ella -como hace el mismo Caffarena- en términos de la "intuición" de "un reino de fines, como comunidad de los que, por solidaridad desbordante, se comprometen a buscar su bien integral, el mayor bien posible del universo ?" (...) (*Ibid.*, p. 273).

²⁰⁷ D.V., p. 338, Ak. 464-465.

ción moral, sigue manteniéndose entre los dos principios de fundamento de deber y de su respectiva necesidad. La *Doctrina de la virtud* insiste en esa diferenciación al mantener que "el cumplimiento" de los deberes de benevolencia "es un deber (*meritorio* con respecto a otros); el de los segundos, es un deber *obligatorio*"²⁰⁸. Estos últimos pertenecen al ámbito de las relaciones de libertad entre arbitrios, esto es, de la *justicia*; por eso el deber se considera en ellos como "un deber *estricto* (...) puesto que es propiamente solo negativo (consiste en no elevarse por encima de otros) y [es], por tanto, análogo al deber jurídico", en tanto que el "deber de amar se considera como un deber *amplio*"²⁰⁹. En fin, el mismo emplazamiento *moral* se deja ver en la afirmación de que la omisión de los segundos no supone *ofensa* para ningún hombre, en tanto que la de los primeros "daña al hombre en su legítima pretensión"²¹⁰.

La consideración del principio de la humanidad, que he mantenido como central para nuestra exposición, y la doble relación con la noción de fines que contiene, introducen perspectivas que debemos dejar en suspenso hasta otro momento, aunque podamos destacar aquí, en el mismo tenor -y

²⁰⁸ *Ibid.* p. 316, Ak. 448.

²⁰⁹ *Ibid.* p. 318, Ak. 450.

²¹⁰ *Ibid.* 338, Ak. 474. Y en el *Opus Postumum*, leemos: "La fórmula de un mandato incondicionado por deber (*dictamen rationis stricte obligantis*) es el imperativo categórico del derecho: *late obligantis* es la de la benevolencia (...)" (Ak. XXII, 50; edic. cit. p. 590). Y "no es el Principio de benevolencia, orientado a la felicidad, sino el del derecho, el que manda categóricamente". (Ak. XXI, 15; edic. cit. p. 622).

como nexos oportunos con lo que a continuación quiero provisionalmente concluir- los componentes del cuadro divisorio del penúltimo epígrafe de la *Introducción a la Rechtslehre*.

Rotulada como *División según la relación objetiva de la ley con la obligación*, los conceptos de *derecho* y *fin* son en ella utilizados como síntesis de la diferencia entre *deberes de justicia* y *deberes puramente éticos*. Los primeros (denominados *asímismo perfectos*) encuentran su fundamento *objetivo* en el *derecho*, sea "de la humanidad en nuestra propia persona" sea "el derecho de los hombres", según los deberes "consigo mismo" o "respecto de otros"; en tanto que los segundos provienen del *fin* de los hombres -en nuestra propia persona o en la de otros, respectivamente-.

En fin, utilizando el mismo sentido *pre-jurídico* del término "derecho", esto es, el concepto de justicia (y digo *pre-jurídico* en relación con el concepto definitivo del Derecho, del cual es fundamento el que ahora manejamos), el mismo principio de libertad del arbitrio en relación con el arbitrio de otros es afirmado poco después como el único *derecho originario* o *innato* -y en el que "ya están comprendidos el principio de igualdad y otros"²¹¹-. Ese principio del libre arbitrio (esto es, principio de justicia) constituye, además, un "derecho como fundamento

²¹¹ *Ibid.* 98-99, Ak. 238.

legal de la facultad moral de obligar a otros"²¹², pero de esto nos ocuparemos más adelante. Su enunciado reza:

"Libertad -independencia del arbitrio compulsivo de otra persona- siempre que se concilie con la libertad de los demás según una ley general, es este único derecho originario, el cual corresponde a todo hombre por virtud de su propia humanidad"²¹³.

3.4 La prioridad moral del derecho de la humanidad.

El *derecho de la humanidad*, o derecho de los hombres -que resume el concepto de justicia o, mejor, su fundamento como conjunto de principios de la libertad de los arbitrios en su relación mutua-, contiene la traslación de las condiciones del imperativo categórico como principio de leyes de libertad al terreno en que las relaciones intersubjetivas aparecen como objeto privilegiado de la moral y del que, por tanto, puede hablarse como la *teoría de la justicia*.

Sobre su significado o contenido normativo trataremos más adelante, y lo haremos a la luz de la teoría kantiana del derecho en la que aquél principio constituye el núcleo práctico-racional, es decir moral, de la *Idea del derecho*

²¹² Ibid. p. 97, Ak. 237.

²¹³ Ibid. p. 98, Ak. 237-238.

a través de componentes primordiales de dicha *Rechtslehre*, tales como de *ley universal* y, sobre todo, de *voluntad universal*. Pero antes de continuar quiero detenerme brevemente en una cuestión que no debe dejar de ser recalcada para la comprensión correcta de la filosofía práctica de Kant.

Si "el derecho de la humanidad en cada uno de nosotros" contiene el conjunto de exigencias derivadas de la consideración de cada uno como sujeto de libre arbitrio -de la "*libertad externa*", es decir, de la exigencia de aquella consideración mutua como sujetos de libertad o sujetos morales a las que se refiere el contenido primero de la consideración del individuo humano como fin en sí mismo-, no es de extrañar que aquellas exigencias sean prioritarias respecto de cualquier otra consideración práctico-moral y, concretamente, respecto de las exigencias morales referidas a los fines de los otros -la felicidad universal- o la "*perfección propia*" que Kant designa conjuntamente como el *fin de los hombres*. Aquélla misma fórmula del derecho de los hombres (como "*los derechos de la humanidad*") aparece casi premonitoriamente en el texto de las *Bemerkungen*, relativamente temprano, en el que Kant reconoce la deuda fundamental con Rousseau, y que casi tiene el alcance de un lema del conjunto de todo su pensamiento²¹⁴.

²¹⁴ *Bemerkungen*, Ak. XX p. 44, (ya citado). El origen fundamentalmente rousseauiano de este planteamiento de Kant es destacado por autores como Vlachos y Shell, destacando el primero el texto ulterior de las *Bemerkungen* que lleva la impronta radical del autor de los *Discursos*,: "Se habla siempre de virtud. Pero, para

Esa precedencia es afirmada una y otra vez en distintas etapas y desde distintos contextos del pensamiento de nuestro autor, que ya en los *Sueños de un visionario* (1766) habla de la "fuerte ley del deber (*Schuldigkeit*) o la más débil de la benevolencia (*Gütigkeit*)"²¹⁵, y que, en fecha tan tardía como 1800, escribe algo tan tajante como que:

"De entre todas las buenas obras (*facta obligatoria*) no es la benevolencia para con los hombres, sino el derecho de éstos [lo que constituye] el acto de suprema autoridad (...)"²¹⁶.

Lo que, en primer lugar, quiero precisar sobre estas afirmaciones es que, como corresponde al contexto en el que nos hallamos, se trata aquí de la relación entre justicia y benevolencia como principios morales, esto es, de la razón pura práctica según la doctrina del imperativo categórico de ésta, y no de la relación entre Derecho y ética como sistemas de legislación externa e interna, respectivamente, de aquéllos principios -o de la relación entre "legalidad" y "moralidad", o entre sociedad jurídica y comunidad ética paralelas a la segunda.²¹⁷ Así aparece

que sea posible ser virtuoso, se debe suprimir antes la injusticia (...)" (Ak. XX, 28. Citado por Vlachos 1962, p. 67).

²¹⁵ *Sueños*, p. 52, Ak. II p. 335.

²¹⁶ *Opus Postumum* p. 592, Ak. XX, 52. Véase igualmente *El fin de todas las cosas* p. 140, Ak. VIII, p. 337.

²¹⁷ En tanto que, como estoy intentando argumentar, la distinción definitiva entre Derecho y moral tiene mucho que ver con la distinción previa entre principios de justicia y principios "estrictamente éticos", la posición relativa de éstos entre sí no

claramente en el marco de la *Grundlegung* cuando Kant, al distinguir los dos tipos de deberes en los que ejemplifica el principio de universalidad, critica acerbamente "todo ese charlar de compasión y benevolencia, ponderándola y aún ejerciéndola en ocasiones y, en cambio, (...) traficando con el derecho de los hombres o lesionándolo (...)"²¹⁸; o en las *Lecciones de ética* cuando al diferenciar los deberes de justicia y los de la benevolencia, escribe:

"El más elevado de estos deberes es el respeto por el derecho de los demás. Estoy obligado a respetar el derecho de los demás hombres y a considerarlo como sacrosanto. No existe en el mundo entero nada más sacrosanto que el derecho de los demás, el cual es sagrado e inviolable".²¹⁹

Y continúa refiriendo la posibilidad de que alguien actúe solo conforme al derecho del hombre, respetando éste y observando los deberes surgidos de su principio, ignorando por otro lado sus fines de felicidad y cerrado a la benevolencia, concluyendo que aún así:

"Actúa justamente y, si todos actuaran así, si nadie llevase a cabo acción alguna por amor o benevolencia

será irrelevante a la hora de establecer la relación entre legalidad y moralidad, o entre sociedad según derecho y mundo moral; pero sobre ésta trataremos en un apartado posterior.

²¹⁸ *Grundlegung* pp. 75-76, Ak. 423.

²¹⁹ *Lecciones* p. 237, Ak. 415.

pero tampoco violase jamás el derecho de otro hombre, no habría miseria alguna en el mundo, salvo aquella que no tiene su origen en el daño perpetrado por otro, cual es el caso de las enfermedades y de las catástrofes. La mayor y más frecuente miseria humana es consecuencia no tanto del infortunio como de la injusticia del hombre. (...) Se puede participar en la injusticia universal aún cuando no se sea injusto con nadie según las leyes y disposiciones civiles. Si se hace un bien a un indigente, no se le habrá dado nada de balde, sino que se le ha restaurado parte de cuanto uno habría cooperado a sustraerle por medio de la injusticia universal"²²⁰.

Se trata pues, en consonancia con el momento de la explicación de la teoría kantiana de la justicia en que nos hallamos, de comparar la necesidad práctica respectiva de uno y otro principios de nuestros deberes morales en tanto principios objetivos o leyes de la razón pura práctica, es decir, moral. O, como dice la *Introducción a la Metafísica de las costumbres*, "la respectiva fuerza de los fundamentos de obligatoriedad (*Verpflichtungsgrund*)" para determinar "cuando dos de estos fundamentos se hallan en conflicto" cuál es el que "prevalece"²²¹.

²²⁰ *Ibid.* 237-238, Ak. 415-416.

²²¹ *IDD.* p. 67, Ak. 224. El hecho de que la *Tugendlehre* contenga, como hemos visto, un planteamiento similar que contempla desde el punto de vista común de la legislación ética la necesidad prevalente, o mayor constrictividad normativa, de los "deberes de respeto" sobre los "deberes de amor" corrobora mi posición sobre

No es necesario desde luego volver a detenerse ahora en las razones de Kant para esta prioridad o precedencia normativo-moral del principio de justicia. En realidad no otra cosa sino ésto han sido buena parte de las explicaciones de muchas de las páginas precedentes acerca del significado del principio del "derecho de los hombres"²²². Aún más allá, esta justificación se enraiza en el mismo núcleo fundamentador de la filosofía moral de Kant, tal y como en los primeros capítulos de este trabajo ha sido presentado: la consideración primordial del sujeto de todos los fines y de su dignidad, o su consideración como fin en sí mismo, y la interpretación, a la luz de esos fundamentos, de la prioridad de lo justo sobre lo bueno, deben bastar como recordatorio en este momento. Sí me parece, empero, oportuno destacar aquí un tipo de observación que nuestro autor sitúa en más de una ocasión en la base de la tesis de la prioridad de la justicia, y cuya

el emplazamiento de la tesis kantiana (Cifr. D.V. p. 338, 464-465, recogido *supra*).

²²² Recuérdense las encendidas alegaciones de Kant -del Kant más rousseauiano de las *Bemerkungen*- contra la *sumisión* que significa la dependencia de la voluntad de otro hombre y que es considerada como el más claro ataque a la dignidad humana. De nuevo en las *Vorlesungen*, se opone inmediatamente la noción de derecho a la dependencia de la voluntad de otro y se niega, por tanto, que muchas acciones exigidas por aquél puedan entenderse en términos de benevolencia, lo que coloca al hombre en situación de dependencia de otros, y ello hasta el punto de llegar a preferir que "todas las acciones se reduzcan al derecho" (pp. 238 y 239, Ak. 416-417). Por último, tiene interés mencionar aquí el tenor de las páginas de *La Doctrina de la virtud* en que su autor, en su vena más individualista, se refiere a los deberes de benevolencia hacia otros como aquéllos con cuyo cumplimiento "les obligas a la vez" lo que no ocurre con "los deberes del respeto" (p. 316, Ak. 448). O como lemos poco más adelante: "Al practicar con alguien el primer deber, obligo a la vez a otro; merezco su gratitud. Cumpliendo el último deber, me obligo únicamente a mí mismo, me mantengo en mis límites para no quitar nada al otro del valor que él como hombre, tiene derecho a poner en sí mismo" (p. 319, Ak. 450).

importancia para la posterior doctrina del Derecho y el Estado -que será recordada en su momento- la hace sobradamente conocida. Se trata de la radical advertencia de Kant ante la posibilidad de que nuestro interés benevolente por la felicidad de otros nos lleve a ignorar o menospreciar la exigencia básica de su consideración como sujetos libres en la determinación de sus fines, y, así, de su concepto de felicidad. Entre otros muchos lugares, hay dos en los que esta preocupación se vincula directamente a la cuestión que ahora considerábamos.

En las *Vorlesungen* aquélla denuncia se sitúa precisamente en el marco de la distinción entre deberes, y de su repudio a los "muchos que abandonan sus deberes obligatorios queriendo poner en práctica los meritorios", al modo de "quien, habiendo cometido muchas injusticias acaba donando sus bienes a un hospital". La injusticia cometida se hace, así, mayor, pues la felicidad no es la principal motivación de todos los deberes"; y continúa:

"Por eso nadie puede hacerme feliz contra mi voluntad sin cometer una injusticia para conmigo. Una forma de coaccionar a otro es imponerle el modo en que ha de ser feliz; tal es el subterfugio de la nobleza frente a sus súbditos"²²³.

²²³ Lecciones pp. 89 y 90,, Ak. 281.

Y la Antropología mantiene:

"Quien solo puede ser feliz por decisión de otro (sea éste todo lo benévolo que se quiera), siéntese con razón infeliz. Pues ¿qué garantía tiene de que su poderoso prójimo coincidirá en el juicio sobre la felicidad con el suyo propio?"²²⁴.

La importancia que el principio moral de la justicia o del derecho de la humanidad, tiene para la *Rechtslehre* y la teoría del Estado en Kant -y que, sin embargo, a veces se ha pretendido ignorar-, será contemplada sólo más adelante. Pues bien, la prioridad radical de su exigencia sobre otros principios o deberes -de benevolencia o felicidad de los hombres- deberá ser tenida no menos en cuenta por sus consecuencias a la hora de perfilar aquélla parte de la obra de Kant. Por los mismos términos utilizados tiene interés adelantar aquí ciertos momentos de esa traslación, de importancia decisiva, de la posición moral que hemos venido viendo.

Hemos tenido ya ocasión de mostrar cómo el tratamiento de las relaciones entre "la política y la moral", que son el tema de los dos apéndices a *La Paz Perpetua*, es uno de

²²⁴

§§ 82, p. 165, Ak. 268. La importancia que Kant otorga a este motivo de acción según los propios fines, nos llevará a considerar hasta qué punto aparece en la misma concepción de nuestro autor de los deberes de benevolencia como deberes hacia los fines de los otros (*vid. infra*).

los lugares en que privilegiadamente se contiene la construcción kantiana del *doble principio de la moral*, así como la trascendencia jurídico-política de la misma. Pues bien, al hilo de la crítica de la política del Estado ilustrado que preside esas páginas, leemos:

"El amor a los hombres y el respeto al derecho del hombre son deberes ambos. Pero aquél es un deber condicionado; éste, en cambio, es deber incondicionado, absoluto. Antes de entregarse al suave sentimiento de la benevolencia hay que estar seguro de no haber transgredido el derecho ajeno"²²⁵.

Pocos años más tarde, en la segunda parte de *El conflicto de las Facultades* -en la que la dualidad normativa constituida por el *fin* y el *derecho de los hombres* se utiliza más de una vez²²⁶- se explica Kant en los siguientes términos:

"Un ser dotado de libertad ni puede ni debe (...) pedir para su pueblo. según el principio *formal* de su arbitrio, ningún otro gobierno que aquél en que ese pueblo sea también legislador; es decir, el derecho de los hombres (...) necesariamente debe preceder a toda consideración de bienestar, pues se trata de algo

²²⁵ Paz Perpetua pp. 157 - 158, Ak. 385-386.

²²⁶ Cifr. por ejemplo, pp. 106, Ak 85, 6 p. 111, Ak. 89.

sagrado por encima de cualquier precio (de utilidad) y que ningún gobierno, por muy benéfico que sea, puede tocar"²²⁷.

²²⁷ *Ibidem*, Notas, p. 120, Ak. 87, nota.

4. LA DISTINCION ENTRE LEGISLACIONES. LA ETICA COMO CONJUNTO DE PRINCIPIOS INTERNAMENTE LEGISLADOS.

He centrado las páginas anteriores en la distinción de los principios de la razón pura práctica en principios de justicia y principios "específicamente éticos". Pero en esas páginas he adelantado también que la distinción kantiana entre *Etica* y *Derecho*, que lo es entre legislaciones, si bien necesariamente relacionada con la anterior -en tanto la metafísica de las costumbres es sistema de principios de la razón pura práctica- no se identifica con ella, como no son tampoco coincidentes los términos de una y otra. Como corresponde a nuestro interés central, las nociones de *justicia* y *derecho de la humanidad* han sido destacadas hasta el momento (y habrán de serlo de nuevo en relación con la teoría del Derecho).

Debemos, sin embargo, introducir ya los términos de la distinción más importante en el sistema de Kant, esto es, la distinción entre *legislaciones* u *obligaciones*, precisar estos conceptos y mostrar su uso para diferenciar la ética del derecho.

Para ello, nada mejor que volver a la consideración de los principios morales como leyes de libertad, que me ha servido hasta aquí de hilo conductor. Pues debemos recuperar la idea de "libertad en el ejercicio interno del

arbitrio" a la que "las leyes éticas también se refieren"²²⁸. Volvemos, pues, a retomar la construcción del imperativo categórico como principio, en este caso, de las leyes de libertad interna, consideración del *principio de la moral* que da origen a la ética en el sentido primordial de este término. La *Tugendlehre* parte, de nuevo, de esta idea:

"La doctrina general de los deberes, en aquella parte que no ofrece la libertad externa, sino la interna bajo leyes, es una *doctrina de la virtud*"²²⁹.

La misma *Tugendlehre* continúa en este punto sosteniendo la vinculación esencial mantenida en las obras de fundamentación -y que tuvimos ocasión de mostrar en las páginas sobre la doctrina de la libertad y sobre la concepción del *bien moral*- entre libertad en la determinación del arbitrio y moral del imperativo categórico.

Como ya apuntamos más arriba, el principio de la moral, que es principio de interrelaciones entre sujetos de libre arbitrio, exige, además, ser él mismo principio de la determinación misma de la voluntad. La *Doctrina de la*

²²⁸ Recuérdese: "La libertad (...) que se refiere a las leyes éticas es la libertad en el ejercicio tanto externo como interno del arbitrio (...). *IDD*. p. 42-43, *Ak*. 214.

²²⁹ *D.V.* p. 230, *Ak*. 380.

virtud retoma con fuerza la posición ya contenida en la *Grundlegung* en torno a la noción de bien moral:

"El concepto de deber está inmediatamente relacionado con una ley (...) como ya muestra el principio formal del deber en el imperativo categórico: 'obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda convertirse en una ley universal'; solo que en la ética ésta se piensa como la ley de tu propia voluntad (...)"²³⁰.

El modo en que se plantea esta diferencia entre la consideración del principio de la moral como principio objetivo -de leyes universales de las interrelaciones entre sujetos libres, o de la "voluntad en general"²³¹- y su concepción como principio de *mi* voluntad, es decir, su conversión en principio subjetivo o máxima de ésta, ha sido ya examinado respecto de la misma fórmula de universalidad y en las exposiciones de la *Grundlegung* y la *Introducción general a la Metaphysik*.

Ese doble sentido de aquél principio se mantenía ya en 1785 como origen, respectivamente, del "deber estricto -ineludible"- y del "deber amplio -meritorio-"²³². Las

²³⁰ D.V. p. 241 Ak. 388-389.

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Grundlegung* p. 76 Ak. 424. Vid. Paton, 1971, p. 148. B.Aune (1979 pp. 138 y 139) y O. Nell (1975, pp. 60 y 61) consideran dicho argumento de la *Grundlegung* como el lugar principal de distinción entre "deberes jurídicos y deberes éticos", en el primer caso, y "deberes de justicia" y "deberes de virtud", en el segundo. En

líneas de la *Tugendlehre* citadas más arriba contienen la misma versión del imperativo categórico, sobre la que se insiste casi inmediatamente:

"La máxima de las acciones -como medio con respecto a fines- ha de contener únicamente la condición de la cualificación para una posible legislación universal; mientras que el fin, que es a la vez deber, puede convertir en ley tener tal máxima, en tanto que para la máxima misma basta ya con la mera posibilidad de que concuerde con una legislación universal"²³³.

En cuanto a la fórmula de *la humanidad como fin en sí misma*, a la que también acudí en la explicación del significado distintivo de lo *moralmente bueno*, el uso que de ella he hecho poco más arriba hace necesario detenerse de nuevo en su consideración para señalar la distinta perspectiva entre uno y otro tratamiento.

Si al explicar la diferencia entre deberes fundados en el derecho del hombre y deberes referidos a los fines de otros, enlazábamos una y otra categorías con la doble exigencia del *principio de la humanidad*, según la cual el sujeto del libre arbitrio es límite *negativo* a nuestros

cuanto al significado de la *amplitud* y el carácter estricto de unos y otros, Onora Nell precisa: "The sense in which these two tests discriminate wide from narrow duty (...) must be that they discriminate between maxims of wide and narrow obligation. No test is needed to discriminate between maxims of wide and narrow requirement (...)".

²³³ D.V. pp. 241-242, Ak. p. 389.

principios de acción y, en segundo lugar, debemos promover como nuestros los fines de los otros en el sentido de fines a realizar, la dualidad que ahora me interesa concierne al sentido primero y fundamental de la humanidad como fin de mi voluntad -del que solo secundariamente deriva la consideración de los "fines", en la acepción usual del término, de los otros. En efecto, junto al sentido inicial de límite negativo a todos los principios de acciones, y antes de la consideración de los *fines* (subjetivos) de otros, la adopción del principio de la moral como ley o principio de *nuestra* voluntad significa que la consideración primera de la humanidad como límite debe ser convertida en fin para nosotros, esto es, en principio de la voluntad del agente, o principio de sus máximas de fines. Dicho en terminología que ya hemos usado, y que es recobrada por la *Doctrina de la Virtud*, se trata de que "el hombre se proponga como su *fin* el derecho de la humanidad"²³⁴.

Es éste significado de la *fórmula de la humanidad* el que sirve de premisa del ulterior referido al "fomento de los fines de otros", así como la concepción fundamental de la ética en sentido formal es previa, en la derivación kantiana, a los deberes de virtud (*officia virtutis*) en sentido material (volveremos de inmediato sobre esta derivación).

²³⁴ D.V., p. 243, Ak. 390-391.

"Según este principio [el principio supremo de la doctrina 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 (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".²³⁵

El punto en que nos hallamos es central en la consideración de la división de las dos partes de la *Metafísica de las costumbres* a partir de su fundamento normativo en el principio último de la moral. Si la primera de aquéllas dos partes encuentra su sentido básico en la noción de principios de relación entre sujetos de libre arbitrio -leyes de libertad externa-, en el caso de la segunda es la consideración del *fundamento de la adopción por la voluntad subjetiva de los principios de su acción* la que ocupa el lugar primordial.

A los deberes cuyo origen se encuentra en "el principio del arbitrio del otro" -como deberes de justicia-, contraponían las *Vorlesungen* los deberes u obligaciones internas, que se constituyen desde el arbitrio propio o cuyo principio lo es del propio arbitrio.²³⁶ La noción del fundamento de la máxima, de la adopción del propio principio moral como razón de la voluntad subjetiva, se hace

²³⁵ *Ibid.*, p. 249 - 250, Ak. p. 395.

²³⁶ *Lecciones* p. 58, Ak. 260; y pp. 70 y 71, Ak. p. 270-271.

central en la *Introducción*: cuando las leyes "exigen además que ellas mismas constituyan el fundamento de las acciones, son leyes éticas".

4.1 Principios de deber y modos de obligación del arbitrio. Vinculación externa y autovinculación. Legalidad y moralidad.

Al incorporar como objeto central de nuestra atención el fundamento o principio de la voluntad para las acciones, no hacemos sino recuperar el significado pleno del concepto de *deber* que "es ya en sí el concepto de una *coerción* (*Nötigung*) o *coacción* (*Zwang*) del arbitrio libre por la ley²³⁷, esto es, de la vinculación de éste u *obligación*.

A su vez, el concepto de legislación (*Gesetzgebung*), va más allá del concepto de ley práctica, al estar integrado tanto por ésta -en el sentido (objetivo) de ley "que presenta objetivamente una acción como necesaria"²³⁸-, como por un segundo componente que se refiere a la relación entre la ley práctica y nuestro libre arbitrio, esto es, a la vinculación de éste por aquélla, a su acceso al "ánimo del hombre" o, de nuevo en términos de la *Crítica de la razón práctica*, a su "influencia sobre las máximas del mismo"²³⁹.

²³⁷ D.V. p.228, Ak. 379.

²³⁸ Recuérdese *I.D.D.*, p. 53, Ak. 218; y *Lecciones* p. 72, Ak. 272.

²³⁹ *KPrV* p. 209, Ak. 151.

De nuevo en las *Vorlesungen*, se encuentra el clarísimo antecedente de lo que será el sistema de *La metafísica de las costumbres*:

"Ante todo hemos de distinguir aquí dos apartados: 1) el principio del discernimiento de la obligación y 2) el principio de la ejecución o cumplimiento de la obligación. En este contexto hemos de distinguir la pauta y el móvil. La pauta es el principio del discernimiento y el móvil el de la puesta en práctica de la obligación; si se confunden ambos planos todo resulta falso en el ámbito de la moral"²⁴⁰.

El segundo principio que el concepto de legislación añade al de principio práctico objetivo responde a la cuestión "¿qué me impulsa a vivir conforme a la ley?". Las *Vorlesungen* anticipan los términos mismos para distinguir el principio de lo debido respecto de los *motiva subjective moventia* o "aquellos motivos que me impulsan a hacer aquello que el entendimiento dice que debo hacer", esto es, los de *norma* y *móvil*²⁴¹ que recogen las conocidísimas líneas del apartado III de la *Introducción* como "ley" y "motivo que une subjetivamente el fundamento que determina al arbitrio a la acción con la representación de la ley"²⁴².

²⁴⁰ *Lecciones* p. 75, Ak. 274 . *Vid. La Introducción a las mismas* de R. Rodríguez Aramayo, pp. 22-23.

²⁴¹ *Ibid.*, Ak. p. 275: "El principio del discernimiento es la norma y el principio del impulso es el móvil".

²⁴² *I.D.D.* p.. 53, Ak. p. 218.

El paso de la consideración de las leyes prácticas a la de la *legislación*, es el paso del principio de la moral (y de los principios que derivan del mismo como criterios objetivos de lo justo y lo injusto, de lo correcto o incorrecto moralmente) a su consideración como exigencia o mandato para nuestra voluntad, es decir, como principio de acción de la misma. Se trata de dos modos de concebir la "conciencia de una ley", en términos de Gregor²⁴³, o la "aplicación de la misma", en los de Beck²⁴⁴, que corresponden, según el propio Kant, a la "razón práctica en sentido objetivo" y a su conversión en "razón práctica también en el sentido subjetivo" -o, como ya tuvimos ocasión de mencionar, al "principio objetivo de discriminación de nuestra obligación [deber] y el principio de su realización o ejecución"²⁴⁵. Beck lo expresa meridianamente al escribir:

"Puede querer decir que la ley se aplica como norma al juzgar la conducta de los hombres, por lo que es un criterio de comparación entre lo que es y lo que debe ser. Y puede querer decir que uno le presta obediencia, de modo que es el factor supremo en la determi-

²⁴³ Gregor, 1963, p. 23.

²⁴⁴ Beck, 1960, p. 209. Igualmente para Hochberg "This accords quite naturally with the two elements in legislation, law and incentive. Practical necessity is contained in the law, and constraint in the incentive" (1982, nota 17 del Cap. III, p. 183).

²⁴⁵ Vid., respectivamente, KPrV p. 209 y 211, Ak. 151 y 153 y Lecciones p. 75, Ak., p. 274. (ya citado *supra*). En el mismo sentido, Goyard-Fabre, 1975, p. 67.

nación de la elección y de la conducta que se sigue de ésta"²⁴⁶.

En tanto distinción entre *legislaciones*, por tanto, el apartado II de la *Introducción* atiende centralmente a este planteamiento completo que une a los principios morales, como leyes o "reglas prácticas"²⁴⁷, "el modo como éstas se dirigen a la constitución del ser humano" o, si se quiere, "el incentivo que es, obviamente, subjetivamente condicionado tanto como objetivamente determinado"²⁴⁸. Y, en este punto, debe siempre evitarse la confusión entre esta relación de la ley con el arbitrio subjetivo y la de la fundamentación de la misma ley moral²⁴⁹, pues, como precisa Beck:

"La cuestión no es aquí la de la autoridad de la ley moral sino la de las condiciones, en un ser como el hombre, que le hacen (...) tener la ley como su incentivo"²⁵⁰.

²⁴⁶ Beck, *Ibid.* Al doble aspecto de la *capacidad normativa* y la *capacidad motivacional* de la razón práctica autónoma se refiere Audi (1989, pp. 68 y 69, *Vid. supra*) en el mismo sentido.

²⁴⁷ *I.D.D.*; *ibid.*

²⁴⁸ Beck, *ibid.* pp. 211 y 217. Véase igualmente Hochberg, 1982, p. 112-113.

²⁴⁹ Estas leyes morales siguen siendo imperativos categóricos, por lo que solo como tales pueden fundamentarse: "In both instances a moral imperative operates, backed up, in the first place, solely by the power of self-discipline and, in the second place, by self discipline and the added power of a legally external authority". (Williams, 1983, p. 61).

²⁵⁰ 1960, p. 219.

Precisamente a partir de esa consideración específica del sujeto humano, que es un ser cuyos móviles son muy diversos a los puramente racionales -o un ser "imperfectamente racional"-, puede colegirse que dicho incentivo es, como sabemos, la conciencia, unida a la ley, de la constricción sobre nuestra voluntad a actuar de acuerdo con esa ley"²⁵¹.

La distinción entre derecho y ética a partir de sus respectivas legislaciones no podía ser, a la vista del camino recorrido desde la consideración del principio moral supremo, más que la siguiente:

"Aquella legislación que convierte una acción en deber y que, además, hace, a la vez, de este deber el motivo del obrar, es una legislación ética. Aquélla, en cambio, que no incluye esto último en la ley, y que, por tanto, consiente en otro motivo del obrar que la idea del deber mismo, es una legislación jurídica"²⁵².

Aunque con un significado inmediato obviamente distinto al que la referencia a lo externo e interno posee como criterio de distinción entre leyes o deberes²⁵³, este

²⁵¹ Gregor, 1963, pp. 23-24.

²⁵² I.D.D. p. 54-55, Ak. p. 219.

²⁵³ Aunque una vez establecida la distinción entre legislaciones ética y jurídica, Kant podrá, a su vez, referirse a los deberes éticos y jurídicos en términos de la misma, y así serán "deberes

par de predicados es también usado primordialmente para expresar la diferencia correspondiente entre tipos de legislaciones. Si las leyes éticas (y la legislación correspondiente) tienen como contenido la adopción de la propia ley moral como máxima de la voluntad -la acción por deber-, el motivo que acompañe a esta legislación, entendido en términos de constricción de la voluntad, sólo puede ser *autocoacción (Selbstzwang)*²⁵⁴. En las leyes sobre acciones que son las leyes jurídicas, "el motivo del obrar puede ser otro" y, así, en tanto distinto a la propia exigencia moral, deberá ser un motivo patológico²⁵⁵, el constreñimiento o coacción son en éste caso externos. Si el legislador es, por otro lado, "el autor de la vinculación según la ley" -y no, recuérdese, el autor de la ley misma²⁵⁶-, en el caso de la ética el legislador es, sólo

jurídicos aquéllos para los que es posible una legislación externa", y éticos aquéllos "para los cuáles esta última no es posible" (I.D.D. p. 101, Ak. p. 239).

²⁵⁴ DV., pp. 228 y 229, Ak. 379, 380.

²⁵⁵ Se ve fácilmente que este motivo del obrar distinto de la idea del deber tiene que provenir de los fundamentos patológicos del arbitrio, de las inclinaciones y repulsiones, y, entre éstas, de las de la última especie (...)" (IDD. p. 54, Ak. p. 219).

²⁵⁶ I.D.D. p. 73, Ak. p. 227. Véanse, ya en el mismo sentido, las *Vorlesungen*, en que dicho rasgo es ya citado como distintivo entre "leyes prácticamente necesarias" y "leyes contingentes" (IDD. p. 67, Ak. 224). "No siempre el legislador es también el autor de la ley; sólo cuando las leyes son contingentes. Si las leyes son prácticamente necesarias, quien las proclama (...) es un mero legislador, mas no su autor. (...) Las leyes morales pueden hallarse bajo un legislador; puede haber un ser que tenga todo el poder y la fuerza para hacer ejecutar esas leyes, siendo así capaz de declarar que esta ley moral es, al mismo tiempo, una ley de su voluntad y que obliga a todos a actuar conforme a ella. Así pues, este ser es un legislador, pero no el autor de esa ley" (*Lecciones* pp. 90-91 Ak. 283).

puede ser, uno mismo; "y no puede tener", como ocurre en el derecho, "ningún legislador externo".²⁵⁷

Los términos más conocidos de la diferenciación entre legislaciones rezan entonces:

"La legislación ética (...) es aquella que no puede ser externa, y jurídica, aquella que sí puede serlo"²⁵⁸.

La archiconocida contraposición entre legalidad de acciones y moralidad de la voluntad se lleva a cabo en relación a lo dicho.

El objeto de la moral, en tanto principio de consideración de los seres humanos como libres en sus relaciones externas a que se refieren las leyes de justicia, se ve cumplido por la adecuación de nuestras acciones a tales leyes morales y, así, por la *legalidad* de sus acciones, "la coincidencia de una acción con la ley del deber es la legalidad"²⁵⁹; el imperativo categórico exige también que aquélla consideración sea el principio de nuestra intención o máxima y es, entonces, principio de leyes éticas. A esa adopción por nuestra voluntad de la ley

²⁵⁷ *Ibid.* p. 57-58, Ak. p. 220.

²⁵⁸ *Ibid.* p. 57, Ak. p. 220. También p. 54-55, Ak. p. 219; y p. 84, Ak. p. 232 y D.V. p. 228, Ak. p. 379.

²⁵⁹ *I.D.D.* p. 69, Ak. p. 225.

moral como su máxima denomina Kant la moralidad (*Moralität*), o valor, o mérito moral²⁶⁰, de la máxima de la voluntad o, indirectamente, de la misma acción. Por eso puede también afirmar, desde la misma distinción inicial²⁶¹ entre ambos tipos de leyes morales:

"La coincidencia con las leyes jurídicas constituye la legalidad, y la coincidencia con las leyes éticas, la moralidad de una acción"²⁶².

Es, reitero, el doble contenido del principio supremo de la moralidad, su doble vertiente como principio de libertad, lo que determina los dos tipos de exigencias que configuran los principios de justicia y de virtud; por eso también los deberes morales son deberes *externos* e *internos* en uno y otro caso²⁶³. Y quiero precisar que me refiero aquí a *deber* para traducir el término kantiano *Pflicht*²⁶⁴,

²⁶⁰ Sobre todo (recuérdese *supra*) en la *Fundamentación* y *KPrV*.

²⁶¹ *I.D.D.* p. 42, *Ak.* p. 24. Véase, asimismo, en los términos más conocidos, *ibid.* p. 54, *Ak.* 219.

²⁶² Sobre la *legalidad* y la *moralidad* como predicados morales ambos, y la distinción entre ellos, remito asimismo a lo dicho *supra* Cap.II. También en *La Religión* acude Kant a la distinción entre *legalidad* y *moralidad* como contenido respectivo de derecho y ética (p. 99, *Ak.* p. 97). Aquí igualmente se acude al rasgo de lo *interno* de las acciones para caracterizar el sentido de los principios de la segunda. (*Ibid.* pp. 98 y 99, *Ak.* p. 98).

²⁶³ *Ibid.* pp. 54-55 y 58, *Ak.* pp. 219 y 220.

²⁶⁴ El uso de "deber" es, por supuesto, una posibilidad entre otras. Así González Vicén, en su versión de la *Introducción a la Metafísica de las costumbres*, traduce "*Pflicht*" por "obligación", reservando para el término alemán *Verbindlichkeit* la palabra *vinculación* (o *vinculatoriedad*). La opción por el par *deber/obligación* es la de García Morente en la *Grundlegung* y la *KPrV*, e igualmente la de Adela Cortina en su versión de *La Metafísica de las costumbres*.

que atiende al contenido de la *ley práctica*, en su sentido objetivo, y así, al carácter de una acción como objetivamente necesaria²⁶⁵, o a "esa acción a la que alguien se encuentra obligado" o "materia de la obligación"²⁶⁶. Kant mantiene distinción sistemática entre ese concepto de *deber* y el de *obligación*, (*Verbindlichkeit*) como relación entre voluntad humana y principio moral, que es para ella un imperativo, a lo largo de toda su obra²⁶⁷; su sentido debe, en todo caso, contemplarse a la luz de la relación entre los conceptos de *ley* -o *principio*, en sentido objetivo- y *legislación* sobre los que volveremos poco más adelante.

Ese diverso carácter de unos y otros deberes, es deriva-do de su respectivo fundamento normativo, que es el que determina el distinto objeto del derecho y de la ética como conjuntos de leyes de libertad; en el caso del primero -que nos interesa principalmente-, y siendo sus leyes *principios de libertad* referidas a las relaciones (externas) entre arbitrios, "se hace abstracción de todo *fin* en tanto que materia del libre arbitrio"²⁶⁸. La

²⁶⁵ Según la *Fundamentación*: "La dependencia en que una voluntad no absolutamente buena se halla respecto del principio de autonomía -la constricción moral- es *obligación* (*Verbindlichkeit*). (...) La necesidad objetiva de una acción por obligación llámase *deber* (*Pflicht*) (p. 100, Ak. 439).

²⁶⁶ *IDD*. p. 63, Ak. 222.

²⁶⁷ Véanse, además de los escritos que acabo de citar, la *Crítica de la razón práctica*, pp. 53 y 120, Ak. 32 y 81; las *Vorlesungen* p. 53, Ak. 256 ; y la *Doctrina de la virtud*, lugares citados *infra*.

²⁶⁸ *DV.*, p. 224, Ak. p. 375 (volveremos sobre esta cuestión).

legalidad de las acciones, como única exigencia de las leyes de justicia, que es legalidad moral, no quiere decir otra cosa más que esas leyes son principios derivados de las condiciones *morales* de las relaciones entre seres libres y sobre esas relaciones de libertad, "pero que no espera en absoluto, ni mucho menos exige, que yo mismo limite mi libertad a aquellas condiciones *por razón de dicha obligación*"²⁶⁹. O, en similares términos, respecto del *principio del derecho* en general:

"No puede exigirse que éste principio de todas las máximas se convierta, a la vez, en máxima mía, es decir, que haga de él la máxima de mi obrar, ya que todos pueden ser libres a pesar de que su libertad me sea en absoluto indiferente, y a pesar de que, en el fondo, me gustaría incluso violarla, con tal, tan sólo, de que mis acciones no la menoscaben. El convertir en máxima para mí el obrar de acuerdo con el Derecho es una exigencia que la ética me formula"²⁷⁰.

4.2. Obligación ética y deberes de virtud.

Las últimas palabras del párrafo citado nos conducen a un nuevo paso en nuestra exposición. La ética se refiere,

²⁶⁹ I.D.D. p. 82, Ak. p. 231 (el subrayado es mío).

²⁷⁰ *Ibid.* p. 81, Ak. p. 231. Y concluye el epígrafe: "Si la intención es, no enseñar virtud, sino sólo aquello que sea conforme al Derecho, no se debe ni se puede representar aquella ley jurídica general como motivo de la acción" (*Ibid.*, p. 82, Ak. 231).

como sabemos, al conjunto de las leyes morales que ordenan adoptar como principio de la propia voluntad (como motivo de acción) la consideración de los seres humanos -de la humanidad en la propia persona y en las de los otros- como seres libres. La ética se configura, así, en su sentido más importante y primero, a partir la adopción de la misma ley moral como motivo o fundamento de la acción. Ésto constituye la noción de obligación ética en general, o en el sentido formal a que ya aludí, y que tiene por objeto la determinación de nuestra elección en general. Además, la ética se configura -en la segunda parte de la metafísica de las costumbres- como un sistema de deberes específicos, como doctrina de los deberes de virtud; y así pasa de considerar "el elemento formal de la determinación formal de la voluntad" a contener "fines [en sentido positivo] que son deberes" y que son, sólo ellos, "deberes de virtud" (*Tugendpflichten*) en sentido estricto²⁷¹:

"No toda obligación de virtud (*obligatio ethica*) es un deber de virtud (*officium ethicum s. virtutis*); en otros términos, el respeto hacia la ley en general no fundamenta por sí sólo un fin como deber; y sólo un fin es un deber de virtud.- De modo que no hay más que

²⁷¹ D.V.; p. 233, Ak. 383. Y continúa Kant: "Por eso hay una pluralidad de deberes de este tipo (...) mientras que desde el primer punto de vista no hay más que un solo deber válido, pero que lo es para todas las acciones: la intención virtuosa" (*Ibid.*).

una única obligación de virtud, en tanto que hay diversos deberes de virtud".²⁷²

Este doble modo de consideración -de la ética en sentido *formal* de principios de determinación de nuestra elección, de motivos de la acción según la ley moral en general, y en el sentido *material* de los fines que convierte en deberes específicamente éticos²⁷³-, nos permite dar cuenta del motivo de las últimas líneas del párrafo de la *Introducción*, citado más arriba.

Los principios del imperativo categórico como ley de libertad externa del arbitrio son leyes de *justicia*, y las acciones a que se refieren son deberes de justicia. De otro lado, el imperativo categórico como principio de la consideración de la humanidad como nuestro propio fin, esto es, como principio de leyes éticas, a la vez que establece deberes propios exige que esa consideración sea convertida en máxima nuestra; esto es, que adoptemos como fin de nuestra voluntad el principio del *derecho de los hombres* -o que los deberes de justicia derivados de éste último sean cumplidos por el motivo de que son deberes del imperativo categórico-. En este aspecto, el principio de universalidad

²⁷² *Ibid.*, p. 269, Ak. 410. En el § IX de la misma obra insiste Kant en la distinción de ambas perspectivas en tanto la primera se ocupa "simplemente de la forma (*das Formale*) de las máximas" y el deber de virtud se refiere a la *materia* de éstas, "es decir a un fin que es, al mismo tiempo, pensado como deber" p. 249 (Ak. 394-395). A este punto se refiere también A. Cortina en 1989 p. LXXX.

²⁷³ Sobre ésta distinción, *vid.* Hall, 1960-1961, p. y, sobre todo, Gregor, 1963, pp. 69-70, 82-83 y 97, entre otros. Asimismo Hochberg, 1982, p. 115.

como principio de nuestras acciones externas, es principio de obligación ética cuando se convierte en el motivo mismo que debe determinar la voluntad a la acción acorde a aquél principio. La distinción señalada más arriba permite afirmar ese carácter comprensivo de la ética en sentido formal manteniendo la diferenciación de deberes de la que partimos:

"No hay más que una única intención virtuosa como principio subjetivo de la determinación a cumplir el deber y esta intención se extiende también a los deberes de derecho, que no por eso pueden, sin embargo, ser llamados deberes de virtud"²⁷⁴.

El carácter amplio, o comprensivo, de la ética en el mismo sentido formal, por el que exige que todas las leyes morales (jurídicas y de virtud) sean convertidas en máximas de nuestra propia voluntad, se plasma de manera importante en el núcleo de la distinción kantiana entre los dos subsistemas de la moral de la *Introducción a la Metafísica de las costumbres*. En conocidos términos de ésta:

²⁷⁴ D.V., p. 269, Ak. p. 410. En las *Lecciones*, sostenía ya Kant: "La ética se refiere también a las leyes jurídicas en cuanto exige que, incluso aquellas acciones a las que podemos ser coaccionados, se hagan por mor de la bondad intrínseca de las acciones (...)"

"Desde aquí se deduce que todos los deberes, simplemente por ser deberes, pertenecen a la ética (...)"²⁷⁵.

Es la distinción entre las dos legislaciones la que separa Derecho y Ética. La ética es así la teoría de la obligación por la que la voluntad se vincula a sí misma por la sola "representación de la ley", sin móvil de otra índole. Por eso la ética es una *doctrina de la virtud*, porque es una "autocracia de la razón práctica":

"Para seres finitos santos (aquellos que ni siquiera pueden ser tentados a violar el deber) no hay doctrina de la virtud, sino sólo doctrina de las costumbres (*Sittenlehre*)"²⁷⁶.

Si la obligación moral lo es de principios (o deberes) de justicia, entonces la teoría de estos es una teoría moral de la justicia. (La teoría de los mismos principios de justicia en tanto *externamente legislados*, esto es, en tanto a ellos se une una obligación distinta al motivo puro del deber -obligación jurídica- será una teoría del Derecho racional).

²⁷⁵ *IDD.* p. 55, *Ak.* p. 219. *Cifr.* González Vicén, 1978, pp. 30-31; y 1984, pp. 57-58.

²⁷⁶ *D.V.* p. 233, *Ak.* p. 383.

La legislación ética traslada el motivo del obrar que le es propio a todos los deberes, y establece, así, que los deberes de justicia deben serlo para el arbitrio por su mismo carácter de deberes:

"Lo propio de la legislación ética es, en efecto, realizar acciones sólo porque son deberes, convirtiendo en motivo suficiente del arbitrio el principio del deber, sea cual sea la procedencia de éste. Hay, por eso, muchos deberes éticos directos, pero la legislación interna convierte también todos los demás en deberes éticos indirectos"²⁷⁷.

Si el principio de acción según los deberes de justicia se convierte en la razón o fundamento de mi acción, en mi máxima, a la *legalidad moral* o *justicia* de aquélla acción se añade la *moralidad* o *valor moral* de la misma. Ahora bien, y como ya advertimos más arriba, los principios y deberes (como acciones según esos principios) a los que se refiere esta conversión de la legalidad en moralidad, siguen siendo principios y deberes de justicia según su fundamento objetivo (en la terminología de las *Vorlesungen*), o en el sentido de contenido explicado en el comienzo de este epígrafe.

El ejemplo acerca del "deber de cumplir la promesa hecha en un contrato", en la misma *División de la Metafísi-*

²⁷⁷ IDD p. 58, Ak. p. 220-221.

ca de las costumbres, nos ayuda a precisar el planteamiento de sus páginas, al tiempo que ilustra adecuadamente las formas de la distinción entre ética y derecho que estoy exponiendo:

"La ética prescribe que tengo que cumplir la promesa hecha en un contrato, aún cuando la otra parte no pueda forzarme a ello; pero aquí la ética toma de la teoría del Derecho como dados la ley (*pacta sunt servanda*) y el deber correspondiente. Es decir, que la legislación que manda cumplir la promesa hecha no se encuentra en la ética, sino en el *Ius*"²⁷⁸.

Tuve ya ocasión de expresar, en el núcleo mismo de las páginas de éste trabajo dedicadas a la teoría del imperativo categórico como teoría de fundamentación de la moral, cómo en torno al ejemplo de la promesa se enuncian en la *Grundlegung*²⁷⁹ tesis centrales de Kant acerca de la noción del *hombre como fin en sí*, como primer principio de las interrelaciones entre sujetos morales. La *Introducción* es, desde su perspectiva, coherente con aquéllos. El deber de cumplir la promesa contractual deriva de una ley de justicia, ley del imperativo categórico como exigencia de tratar a los otros en nuestras acciones como fines en sí mismos y se refiere, por tanto, a las relaciones externas entre arbitrios libres, o a la consideración -en el

²⁷⁸ *IDD*. p. 56, *Ak.* pp. 219-220.

²⁷⁹ *Grundlegung*, p. 85, *Ak.* pp. 429-430.

ejercicio externo de la libertad- de los otros como seres libres²⁸⁰.

"Mantener la promesa hecha no es un deber ético sino un deber jurídico, para cuyo cumplimiento puede emplearse la coacción"²⁸¹.

280

Por eso no creo que tenga razón B. Aune cuando mantiene: "For him, the duty of keeping promises is not an ethical duty, at least directly; it is a juridical duty or duty of justice. Since we should nowadays regard promise keeping as an ethical requirement, Kant's conception of juridical duties falls, at least partly, within the subject of ethics as we now understand it". (1979 p. 133). ¿Por qué sería necesario rectificar "hoy" a Kant en su afirmación del carácter "jurídico" del deber de mantener la promesa? Porque se comprende mal la caracterización por este autor de las categorías de los deberes de justicia y los deberes morales en general entre los que se cuenta, sin duda, el que nos sirve de ejemplo. Ahora bien, como deber moral -y sin duda lo es para Kant- aquél surge en el ámbito de las relaciones entre seres libres que configuran los deberes de justicia, y no en el de las intenciones o motivos de la voluntad moral a que se refiere la doctrina de la virtud.

Por una perspectiva también inadecuada pero de signo contrario crítica Benson a Fletcher, quien sitúa el mismo deber en el ámbito de una teoría del derecho que se separa de toda la moral, entendida en su conjunto como teoría de la virtud (1987 p. 546-547). Para el primero de estos autores, por el contrario, "Kant treats the juridical obligation to keep one's promises as based on a categorical imperative. (...) Kant has already said that this obligation is a duty of Right, not of virtue. Here, therefore, is a clear instance in which Kant conceives a basic juridical obligation under the form of a categorical imperative" (1987, p. 565).

Simone Goyard-Fabre se detiene, así mismo, en el supuesto de la promesa contractual que considera revelador de la posición kantiana en la relación entre derecho y ética: "Ainsi, la législation d'après laquelle les promesses doivent être tenues (...) est une législation juridique: la fidélité à la promesse, la foi jurée, le respect de la parole donnée, ne sont ni devoirs de vertu, ni actes de bienfaisance; en toute rigueur, ce sont des devoirs de droit (...)". Y señala después: "(...) du point de vue juridique, la promesse (...) entraîne une responsabilité qui relève du droit et non de la morale. L'essentiel est en effet pour lui dans la distinction de l'intériorité et de l'extériorité, donc d'une éthique de la subjectivité et d'une éthique de l'objectivité auxquelles correspondent respectivement la doctrine de la vertu et de la doctrine du droit." (1975, pp. 62 y 63). Véase, asimismo, Williams, 1983, p. 59.

281

Ibid. p. 56-57, Ak. p. 220.

Ahora bien, reiterando dicho carácter de *deber externo* de "cumplir la promesa otorgada contractualmente", puede también sostenerse que:

"El imperativo, en cambio, de hacer ésto tan solo porque es deber, (...), pertenece al campo de la legislación ética".

Lo dicho sobre la promesa sirve para concluir con este punto de la tesis de Kant según el cual una y otra legislación pueden coincidir "en las acciones que convierten en deber" y, por tanto, que éstas, por ejemplo, pueden ser "en todos los casos externas" diferenciándose, sin embargo, "desde el punto de vista del motivo del obrar"²⁸².

"La teoría del Derecho y la ética no se distinguen, pues, tanto por la diversidad de sus deberes, como por la diversidad de la legislación, la cual une con la ley una u otra clase de motivos del obrar"²⁸³.

De la necesidad moral de adoptar el principio de la moral como principio de la propia voluntad (*Willkür*), que configura la *obligatio ethica*, y el ámbito de la ética en sentido *formal*, derivan los deberes de virtud (*officia virtutis*). Como corresponde a los intereses propios de un

²⁸² *Ibid.* p. 53, Ak. p. 218-219.

²⁸³ *Ibid.* p. 57, Ak. p. 220.

trabajo centrado en la teoría de la justicia, me referiré sólo a lo esencial de esa derivación a la que he aludido, de pasada, en páginas anteriores.

En tanto concierne al principio de determinación del arbitrio, la obligación ética proporciona un motivo formal para nuestra elección de máximas. Hasta aquí, la ética no concierne a nuevos deberes (en sentido *material*) sino que, en términos de Mary Gregor, "amplia el concepto de deber" para incluir la determinación del arbitrio "por el deber mismo" (por la ley moral)²⁸⁴. No hemos ido, por el momento, más allá de los planteamientos esenciales de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. La *Doctrina de la virtud* continúa:

"Asimismo, a toda obligación ética corresponde el concepto de virtud, pero no por eso todos los deberes éticos son deberes de virtud. No lo son ciertamente los que no se refieren tanto a un determinado fin (materia, objeto del arbitrio), como únicamente a lo *formal* de la determinación moral de la voluntad (por

²⁸⁴ 1963, pp. 29 y 30. La misma Gregor escribe en otro momento: "But it is essential to remember that the concept of ethical obligation belongs strictly to the formal side of ethics. While it is the bridge which takes us from juridical duties (*officia debiti*) to duties of virtue (*officia virtutis*), in itself it prescribes no 'offices of virtue'. (...) Ethical legislation does not require us to do anything more than is stated in the law, but only to determine our choice to it through the thought of duty". 1963, pp. 82-83). Y continúa: "The principle of ethical obligation (...) is not itself a new principle of duty. It is merely the principle of morally good choice as such" (*ibid.*, p. 83).

ejemplo, que la acción conforme al deber tenga que realizarse también *por deber*)²⁸⁵.

La determinación a la acción es, sin embargo, en el ser humano, como sujeto de libre arbitrio, determinación por medio de la representación de fines. La *Introducción a la Tugendlehre* tiene primordialmente presente esta tesis de la filosofía práctica kantiana como punto de partida de una teoría de los deberes de virtud.

"*Fin* es un objeto del libre arbitrio, cuya representación determina al libre arbitrio a una acción (por la que se produce aquel objeto). Toda acción tiene, por tanto, un fin (...)"²⁸⁶.

El imperativo categórico como primer principio de la ética prescribe un fundamento de determinación de la voluntad que se suma, por tanto, a los fundamentos de determinación de ésta como arbitrio sensible que son los fines subjetivos empíricos. La ética debe, pues, proporcionar un fin que compita con éstos. Como principio de leyes de la libertad interna del arbitrio, el principio supremo de la ética debe proveer motivos de acción que contrarresten la influencia sobre el arbitrio de los fines de las inclinaciones, es decir, fines de la razón pura práctica.

²⁸⁵ D.V. p. 233, Ak. p. 383.

²⁸⁶ D.V. p. 235, Ak. p. 385; también p. 230, Ak. p. 381.

"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 de las inclinaciones"²⁸⁷.

Con la noción de *fin* que "la ética ofrece", se lleva a cabo el paso decisivo desde una concepción puramente formal a una idea de ley que da un fin (o fines), es decir "una *materia* (un objeto del arbitrio libre)"²⁸⁸. Ese fin, como fin que la ley de la razón pura práctica prescribe a la voluntad humana (*Willkür*) es, para ésta, un *deber* que es, por su contenido, un deber de virtud (*officium virtutis*). La noción de "un fin que es en sí mismo un deber"²⁸⁹ es la que constituye la ética como doctrina de deberes específicos, distintos a los deberes de justicia.

Sólo con la prescripción de fines en tanto deberes para el libre arbitrio, la idea de principio de la ética referido al fundamento de la voluntad en el cumplimiento de sus máximas de acciones, da lugar a una doctrina de los deberes de virtud, porque:

²⁸⁷ *Ibid.* p. 230 Ak. p. 380 - 381.

²⁸⁸ *Ibid.* Asimismo p. 241, Ak. p. 389.

²⁸⁹ *Ibid.* p. 230, Ak. p. 381 y p. 236, Ak. p. 385.

"Aquéllo que es virtud hacer todavía no es por eso ya propiamente un *deber de virtud*. Aquéllo puede afectar sólo a lo *formal* de las máximas, mientras que el deber de virtud concierne a la materia de las mismas, es decir, a un *fin* que es pensado a la vez como deber"²⁹⁰.

A esta transición desde la obligación ética a la prescripción de fines como deberes del arbitrio, en la doctrina de los deberes de virtud, es a la que Kant contrapone la teoría del derecho como ajena a los fines del arbitrio. En esta última dichos fines se dan por supuestos, o bien "se deja al arbitrio de cada uno decidir qué fin quiere proponerse para su acción"²⁹¹ al contrario de lo que ocurre en la doctrina de la virtud, en la que "el concepto de *deber* conducirá a fines"²⁹².

Dos son los fines *objetivamente necesarios* que el principio moral prescribe a nuestro arbitrio (como deberes). No voy a ocuparme en este trabajo de su exposición (importantísima, por lo demás, para el conjunto de la filosofía moral kantiana)²⁹³. De su consideración más

²⁹⁰ D.V. p. 249, Ak. pp. 394-395.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 232, Ak. p. 382

²⁹² *Ibid.*, p. 233, Ak., p. 382.

²⁹³ Esta concepción de *La doctrina de la virtud* ha sido, lógicamente, utilizada en apoyo de sus tesis por los defensores de una interpretación "teleologista" de la moral kantiana; en la noción de *fines objetivos* (*fines de la razón práctica* y, así, *fines que son deberes*) encuentran un segundo momento, articulación, o

general en la *Tugendlere*, en el origen de todos los deberes de virtud hacia uno mismo y hacia los otros, me detendré sólo en un aspecto: su relación expresa con la fórmula de la humanidad de la *Fundamentación* de la moral y con la concepción del hombre, como sujeto de fines, propia de aquélla.

El punto que quiero brevemente recalcar es el siguiente: tanto el significado normativo de "la propia perfección" como el de "la felicidad de los otros", se traducen en la versión referida a la adopción positiva de los fines de otros o, en el primer caso, al cultivo mismo de la capacidad de fines, como concreciones, en el estadio en que nos hallamos, de la consideración del hombre como sujeto de fines. El primero de aquellos fines obligatorios es explicado por Kant como un deber de progresar en el desarrollo de nuestra "humanidad, que es la única por la que somos capaces de proponernos fines"²⁹⁴; el fomento de esa cualidad distintiva es, por tanto, "el deber de procurarse o de fomentar la capacidad de realizar todos los fines posibles"²⁹⁵.

confirmación, de la primera idea de fines de la humanidad de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Véase destacadamente Keith Ward, 1972, pp. 105 y ss. y 118 y ss. Sobre el mismo planteamiento, si bien desde una perspectiva contrapuesta, Cifr. Gregor, 1963, Cap. VI; y Atwell 1974, y 1986 Cap. V § 1 y § 4.

²⁹⁴ D.V., p. 238, Ak. p. 387

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 245, Ak. p. 392. Keith Ward insiste en este punto, señalando que uno y otro motivos se relacionan con "la plena realización de todos los fines posibles que el ser racional necesariamente quiere". "Kant advocates the pursuit of one's own perfection, not in the sense that the increase of knowledge, say,

En el caso del deber de promover la felicidad de los demás se trata, de forma más radical aún, del tercer estadio (correspondiente a la doctrina de los deberes de virtud) de la consideración del otro como un fin en sí mismo. Del segundo de los sentidos de la fórmula de la *Grundlegung*, la adopción del respeto a la humanidad en los otros como fin en sí como principio de nuestro propio arbitrio, se sigue el deber genérico de fomentar los fines de los otros (y los múltiples deberes más precisos en que éste se concreta) como los deberes de virtud se siguen del principio formal de la obligación ética. Aquel principio da lugar, en tanto fundamento de nuestro arbitrio, y por el mismo argumento del carácter finalista de nuestra acción²⁹⁶, a los deberes para con los fines de los otros:

"Por una voluntad de convertir a otros también en fines para nosotros, la felicidad ajena es un fin que es a la vez deber"²⁹⁷.

Tal como hemos tenido ocasión de ver en repetidas ocasiones, ese deber de virtud respecto de la felicidad de

is to be desired for its own sake, as if it were an intrinsic good (...); but in that knowledge is a precondition of free rational action. Every development of intellect (...) enlarges one's capacities for the positive and creative use of freedom in setting all sorts of morally permissible purposes for oneself, and helping others to realise their purposes (...). Although there are ends which are duties (...) they are necessary means to developing the ability for the creative pursuit of purposes". (1972, p. 120).

²⁹⁶ Vid., asimismo, sobre esta deducción Gregor (1963, pp. 38 y siguientes) y Eisenberg (1966, pp. 262 y 263).

²⁹⁷ D.V. p. 247, Ak. p. 393.

otro es, reitera la *Tugendlehre*, el de la conversión en mío del fin de los otros:

"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"²⁹⁸.

²⁹⁸ *Ibid.* p. 240, Ak. p. 388. Sobre las cuestiones que plantea este "deber de promover la felicidad de otros", en relación con la determinación de aquello en lo que esa felicidad pueda consistir (véanse las mismas páginas de la *Tugendlehre*) no entraré aquí. La relación de la teoría de la justicia con la felicidad será examinada más adelante.

Una última²⁹⁹ e importante observación debe ser anotada en relación con lo dicho en las últimas páginas. La noción de fines es central al sistema de la doctrina de la virtud; el conjunto de principios y deberes de virtud se

299

Dejamos fuera de nuestro examen materias y problemas diversos que las explicaciones últimas suscitan. Entre ellos sin embargo hay uno (o un conjunto de ellos) al que Kant dedica un lugar destacado en la doctrina de la virtud (no solo en ella) y del que sus intérpretes se han ocupado con empeño. Señalaré, sin más, su objeto, ya que detenernos en su exposición, nos derivaría en exceso de los temas de nuestro interés.

Los deberes éticos son deberes para nuestros fines o de máximas de fines (*D.V.*, pp. 241-243 y 249, *Ak.* pp. 389-390 y 395). Kant explica, a continuación y como consecuencia de esto, que "los deberes éticos son de obligación amplia, en tanto que los deberes jurídicos son de obligación estricta" (*Ibid.* P. 242, *Ak.* p. 390). El primer punto a precisar aquí, y el más importante, es el de distinguir -recordando lo mencionado más arriba- entre los sentidos de esa amplitud (o carácter estricto). El primero, que es al que ya tuvimos ocasión de referirnos -es el de lo estricto o amplio de la obligación o vinculación que depende del distinto fundamento o principio de la misma (*supra* § 3.2 y los autores allí citados, sobre todo O.Nell, 1975, p. 47). El segundo es el del tipo de exigencia que una u otras leyes, o deberes, presentan. El propio Kant parece referirse a esta diferencia cuando escribe que "cuanto más amplio es el deber, más imperfecta es la obligación del hombre de obrar" (...) (*ibid.* p. 243, *Ak.* p. 390). En cuanto al significado de esta diversidad en la exigencia, y a partir del motivo básico de que se trata en un caso de deberes de realizar ciertas acciones y, en el otro, de deberes de adoptar ciertos fines (o máximas de fines), las posibilidades del significado de la amplitud son varias, y no fácilmente conciliables, en las mismas obras de Kant y su interpretación por los comentaristas no es ni mucho menos pacífica.

Me limitaré aquí a señalar que sea cual sea, y no es prioritario para nuestra exposición, el sentido de la "amplitud" de la exigencia, el mismo deriva de la diversidad de fundamentación de unos y otros deberes. Esta derivación -en la que se parte de deberes basados en el principio del arbitrio del otro (deberes de libertad externa) y deberes surgidos de la exigencia del principio moral como principio de nuestra intención, y se concluye en la diferenciación entre deberes para nuestras acciones y deberes de adoptar fines- es, en su significado básico, la que se ha explicado a lo largo de todo el epígrafe precedente.

En torno a las múltiples cuestiones, en absoluto desdeñables en el sistema de la moral de *La metafísica de las costumbres*, que la distinción vista plantea, tales como la "posibilidad de excepción" en los deberes éticos, el carácter mismo de aquélla (que Eisenberg ve más como un *continuum* que como una dicotomía), su relación con las problemáticas categorías de los deberes perfectos e imperfectos, la coherencia de las diversas distinciones que Kant plantea etc., pueden verse entre otros trabajos los citados de Paton, 1971; Gregor, 1963; Beck, 1960, en los lugares ya citados; también Aune, 1979; Nell, 1975; Eisenberg, 1966; o Benton, 1980; Murphy, 1970 pp. 51-53, y 1969; Philonenko, 1981 pp. 126 y ss.; Delbos, 1969, pp. 578 y ss.; Vlachos, 1962, p. 269; Hochberg, 1982, pp. 136-137; Mautner, 1979, p. 549; Ward 1972, p. 104 y 105.

constituyen a partir de la afirmación de aquellos fines objetivamente necesarios que la *Introducción* a aquélla tiene como misión principal elaborar. La idea de fines que son deberes es, como hemos visto, utilizada por Kant para contraponer la sistemática propia de esta parte de la *Metaphysik* a *La doctrina del derecho*. Pero este papel primordial de la perfección y la felicidad, como fines de la razón pura práctica en su legislación de virtud, no desmiente las tesis mantenidas en este trabajo -como núcleo del mismo- sobre el carácter deontológico o de principios de la fundamentación de la moral kantiana. El carácter subsiguiente y normativamente derivado que esta apelación a fines tiene, respecto de los principios morales fundados en las condiciones del imperativo categórico -y que mantuvimos al explicar la relación entre éstos y el concepto de *bien moral* (y asimismo en la explicación de la idea de *bien supremo* y su lugar en el conjunto de la teoría moral, según Kant)-, se mantiene coherentemente en la *Tugendlehre*. En el *Prólogo* la misma se reiteran términos ya familiares para nosotros:

"Si partimos de la materia de la voluntad, del *fin*, y no de la forma de la voluntad, es decir, de la *ley*, entonces efectivamente no hay lugar para principios metafísicos de la doctrina de la virtud" (...)³⁰⁰.

³⁰⁰ D.V., p. 225, Ak. pp. 376-377. Así, el mismo Ward recoge esas líneas de la *Tugendlehre* y reconoce consiguientemente que "though Kant clearly maintains that ethics must speak of purposes (...); he still holds that purposes of moral action are to be defined by the purely formal concept of the moral law (...)" (1972 p. 103-

Realmente el carácter derivado de los *finés objetivos* de la doctrina de la virtud respecto de la construcción del principio supremo de la moral, ha debido quedar claro en la exposición precedente de los mismos. En la misma explicación "del concepto de un fin, que es a la vez un deber"³⁰¹, y en la contraposición citada entre las dos partes del sistema de la costumbres, tal noción es situada del mismo modo que hemos visto en las obras de fundamentación de la filosofía práctica:

"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"³⁰².

4.3. El significado de la "posibilidad de legislación externa".

La coacción externa que acompaña a la ley como motivo de la acción conforme a la misma es, como hemos visto hasta aquí, definitoria del Derecho y, al mismo tiempo, contradictoria con la Etica -en tanto teoría de la legislación o de la obligación éticas-. Esta última aserción ha sido ya suficientemente fundamentada, y no sólo

104).

³⁰¹ *Ibid.* Introducción, II, p. 232, Ak. p. 382.

³⁰² *Ibid.* p. 233, Ak. p. 382.

por lo que atañe a las páginas precedentes, sino a la luz también de los primeros capítulos de este trabajo; en cuanto a la primera, volveremos sobre ella en el capítulo siguiente (sobre la teoría del derecho como teoría de la legislación externa de principios de justicia).

Ahora bien, la obligación por motivos distintos a la adopción del principio de justicia en principio subjetivo o máxima de mi arbitrio, a su conversión en fin de mi acción, -que es lo constitutivo de la legislación externa- no aparece en la *Metafísica de las costumbres* como un mero fenómeno contingente, cuya presencia o ausencia determine nuestro emplazamiento consiguiente en el campo del Derecho o de la ética, sino que se vincula con la distinción entre los *principios* morales, cuyo papel en la sistemática kantiana he venido defendiendo³⁰³.

Esa conexión se plantea en términos de *posibilidad*, esto es, Kant hace preceder a su definición final de uno y otro sectores de la *Metaphysik* la cuestión acerca de qué leyes pueden ser externamente legisladas y en cuáles esa legislación *no es posible*. El tenor literal de los textos kantianos confirma que los principios de justicia pueden ser legislados *desde fuera*, en tanto que los principios estrictamente éticos, o principios de virtud, son

³⁰³ Como afirma Georges Vlachos: "Il serait illogique de penser qu'une loi cesse automatiquement d'être juridique pour devenir purement morale, et viceversa, selon l'existence ou l'inexistence, rationnellement contingente, du "mobile de l'acte" (1962, p. 272).

incompatibles con los motivos del arbitrio a que aquella se refiere. Sabemos ya que una y otra afirmaciones se justifican a partir del fundamento moral de unos y otros, es decir, del principio de su respectiva necesidad práctica: la libertad externa de los arbitrios (la independencia de los arbitrios en sus interrelaciones) o, de otro lado, una determinada actitud de nuestra voluntad o forma de determinación de ésta que hemos llamado "libertad interna del arbitrio"³⁰⁴.

El carácter no contingente, sino necesario, de la relación entre principios de justicia y coercibilidad externa se muestra ya en las *Vorlesungen* al deducir en ellas Kant "la atribución de coaccionar patológicamente" como corolario de aquéllos³⁰⁵. En la misma obra leemos -en relación con la cuestión de la equidad- que "para que alguien se halle autorizado a coaccionarme, tal cosa debe emanar en primer lugar de su propio derecho"³⁰⁶. En 1797,

³⁰⁴ Por otro lado, solo esta concepción en términos de posibilidad -y, como veremos inmediatamente, de imposibilidad moral- de la relación entre leyes éticas y legislación externa, permite dar cuenta del emplazamiento de la postura kantiana en el intento que -desde la figura señera de Christian Thomasius- busca preservar de la acción del Estado la esfera de la conciencia moral individual. Dicho motivo no tendría cabida en la obra de Kant si el criterio que contemplamos fuera el de la efectiva presencia -contingente- de la motivación externa para diferenciar ética y Derecho. (Sobre la presencia de ese motivo en la distinción kantiana entre Derecho y ética, *cifr.*, entre otros, Solari, 1962, p. 95; Ruggiero, 1944, p. 171; Vlachos 1962, p. 163; Bobbio 1969 pp. 94-95.)

³⁰⁵ *Lecciones* pp. 70-72, *Ak.* pp. 270-272.

³⁰⁶ *Ibid.* p. 257, *Ak.* p. 433. *Cifr.*, en este sentido, Beck, 1960, p. 151 (nota 49), para O. Nell: "Duties of justice can therefore, be sufficiently characterized as narrow in obligation (i.e. justified by the Universal Principle of Justice), narrow in requirement, and legal in their legislation. The first of these

Kant confirma y reelabora esta posición³⁰⁷, pero de ella me ocuparé más adelante para ceñirme ahora a la vertiente de la cuestión que opone esa forma de coerción al concepto de leyes éticas. Y habiendo ya contemplado el fundamento de tal incompatibilidad, al tratar el significado de las "leyes de la libertad interna del arbitrio", no pretendo ahora más que introducir alguna precisión sobre el sentido de la misma.

Lo que quiero es señalar qué significado debe darse al término *imposibilidad*, que venimos repitiendo. Y para ello es necesario advertir en primer lugar, y en beneficio de la filosofía práctica de Kant, que no se trata aquí de una imposibilidad natural (o física) de imponer fines, que vendría dada por el privilegio de nuestra interioridad de ser inaccesible a la compulsión física, de modo que "el espíritu", o la conciencia, serían inabordables y quedarían a salvo de todo lo empírico "exterior" a ellos³⁰⁸.

conditions is the most general and the other two depend on it". (1975, p. 49).

³⁰⁷ Así, *I.D.D.* pp. 55, 57, 67, 77, 101; *Ak.* pp. 219, 220, 224, 229 y 239.

³⁰⁸ El propio Kant da pie a este tipo de interpretación al referirse, por ejemplo, "al interior de los hombres" donde "la mirada" externa o los medios de coacción "no alcanzan" (*Religión* p. 96, *Ak.* pp. 96-97); o al afirmar que "perseguir un fin determinado es algo que no puede imponer ninguna legislación externa, ya que se trata de un acto interno del ánimo". (*IDD* p. 101, *Ak.* 239). Entre los intérpretes de nuestro autor, Del Vecchio parece referirse a esa solución cuando escribe que la contraposición entre Derecho y moral se da entre lo que es esencialmente coercible y aquéllo que no puede serlo: no cabe la fuerza sobre la conciencia, "esa roca inaccesible" pues el pensamiento es libre por naturaleza. (1965, p. 76).

Pues bien, no es éste el significado de la tesis de la *Metaphysik* que contemplamos, y ello fundamentalmente porque sus términos no son los de la filosofía moral kantiana. Esta, en efecto, no se refiere a la *legislación externa* como aquélla que impone sus deberes mediante la compulsión física o fuerza ejercida efectivamente sobre los destinatarios de esos deberes -obteniendo así la realización de las acciones que contienen-, sino que lo hace para designar a la legislación que busca motivar nuestra elección -la determinación del arbitrio libre- mediante incentivos propios de las inclinaciones. Esos motivos son, recuérdese, los "que provienen de los fundamentos patológicos de determinación del arbitrio, de las inclinaciones y repulsiones (...)"³⁰⁹.

Si pensamos en la fuerza física desplegada efectivamente sobre el agente, es cierto que imposibilita hablar de acción *por un fin* de dicho agente, pero es que también impide hablar de una *acción del mismo*. La concepción kantiana de la acción humana es incompatible con aquélla posibilidad, y para dar cuenta de ello basta con recordar la noción kantiana de libre arbitrio humano (del que aquélla acción, definitivamente, procede) como el "que es, sin duda, afectado, pero no determinado por los impulsos sensibles"³¹⁰. La noción de *acción imputable* a alguien -a una *persona moral*-, que exige la consideración de ese

³⁰⁹ I.D.D. p. 54, Ak. p. 219.

³¹⁰ IDD. p. 41, Ak. p. 213.

sujeto "desde el punto de vista de la libertad de su arbitrio"³¹¹, viene a confirmar esa interpretación que, por otro lado, ya se sostenía en términos decisivos de las *Vorlesungen*, en que la coacción práctica se distingue como coacción *per motiva*, de la coacción patológica que sería constricción *per stimulos*, y se afirma que siendo "el albedrío humano un *arbitrium liberum*, no se ve constreñido *per stimulos*"³¹², y así:

"A la libertad no le conviene ninguna otra constricción que la práctica *per motiva*. Estos *motiva* pueden ser *pragmatica* o *moralia*. Los *pragmatica* son tomadas de la *bonitas mediata*. Los *moralia* son tomados de la *bonitas absoluta* del libre arbitrio"³¹³.

La coerción externa (o determinación *desde fuera*) del libre arbitrio no puede ser tomada, pues, como "determinación" en el sentido literal en que el término es usado por Kant para referirse precisamente a la noción de *arbitrium brutum* incompatible con la de acción humana, en el sentido relevante a estas cuestiones, sino a la de coerción *relativa* o *comparativa*³¹⁴ que significa

³¹¹ Ibid., p. 65 Ak. 223 y 73-74, Ak. p. 227.

³¹² *Lecciones* p. 66, Ak. p. 267.

³¹³ *Ibid.* p. 68 Ak. p. 268.

³¹⁴ Vid. M. Gregor (1963 p. 66): "If constraint from without, i.e. constraint through motives of sensuous origin, is to be consistent with free or human action it must leave the interior act of choice itself free (...). Kant's assertion (...) does not, then, mean that we can be compelled by sheer force to perform or

influencia del arbitrio mediante motivos de las inclinaciones.

Entendida en estos términos, la legislación externa sí puede movernos o inducirnos a la adopción de fines en general, es decir, intervenir en la determinación del arbitrio a la acción, que lo es mediante la elección de fines por parte de éste. Y, sin embargo, lo que está fuera de su alcance es la constricción a hacer del fin de la acción nuestro propio fin al realizar esa acción (esto es, adoptar como mío un fin específico por su propia índole o "por motivo de él mismo"). Ello quiere decir, y Gregor se ha detenido a precisar este punto, que sea cual sea el fundamento que motiva un determinado principio de justicia, o una ley jurídica (o el fin que justifique aquél), éstos no pueden ser convertidos por la coacción que los acompañe en nuestro propio fin al realizar la acción así obligados. Como señala la citada autora, en la obediencia a la ley por motivos patológicos la acción es motivada por "el fin de evitar las sanciones", obtener las recompensas, u otros similares relativos a nuestra felicidad³¹⁵.

omit certain actions but not to adopt certain ends. (...) The fundamental meaning (...) is that we can be compelled relatively, i.e. influenced, through motives of fear to perform or refrain from certain actions, but not to adopt ends".

³¹⁵ M.Gregor, 1963 p. 66. También Walker, al explicar que la teoría del Derecho se ocupa de "aquéllo que podemos ser compelidos a hacer", precisa que no se trata tanto de que la coerción sea imposible, en el caso de la ética, porque no se pueda compeler a adoptar fines en general, puesto que sí es posible, sino porque no puede extenderse a "la adopción de fines por motivo de esos mismos fines" (1978, p. 160).

Por eso escribe Kant - y podemos interpretar sus textos con mayor claridad-:

"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 solo yo puedo proponerme algo como fin"³¹⁶.

Y continúa:

"Otro puede *coaccionarme* sin duda a hacer algo que no es un fin mío (sino un medio para un fin de otro), pero no puede coaccionarme a que lo convierta en un fin mío y, ciertamente, yo no puedo tener ningún fin sin hacerlo mío"³¹⁷.

Ahora bien, el argumento visto -la imposibilidad lógica o conceptual de conciliar la obligación propia del Derecho y el "hacer mío un determinado fin"- no es el único manejado por Kant en apoyo de su tesis que ahora contemplamos. Junto a éste, aparece ulterior y concluyentemente otro argumento procedente de la misma noción kantiana de la ética en tanto conjunto de leyes de la libertad interna del arbitrio.

Se trata, en este caso, de partir del principio

³¹⁶ D.V. p. 230, Ak. p. 381 (el segundo subrayado es mío).

³¹⁷ Ibid. p. 231, Ak. p. 381.

supremo de la moral como exigencia de hacer de la consideración de los seres humanos, que son sujetos de libertad, el fin de nuestra voluntad; esto es, de su consideración como principio de máximas de mi arbitrio -de la libertad de éste como autonomía en su sentido específicamente ético o libertad en la adopción de sus principios de determinación. La contradicción se produce entre la legislación externa -la inclinación (miedo o interés) es aquí el móvil de la acción- y la *moralidad* del arbitrio consistente, como sabemos, en su determinación por respeto a la ley misma o por la razón de ésta.

Estamos aquí ante un significado más directamente práctico de la incompatibilidad que nos interesa -de la *imposibilidad moral* de aquella legislación. La doctrina de la virtud afirma:

"El deber de virtud difiere del deber jurídico esencialmente en lo siguiente: en que para éste último es posible *moralmente* una coacción externa, mientras que aquél solo se basa en una autocoacción libre"³¹⁸.

Es la propia construcción del imperativo categórico, en tanto principio de la ética, la que excluye la legislación externa de ese ámbito de la filosofía moral, declarándola incompatible con las leyes propias de aquella. La

³¹⁸ D.V. p. 233, Ak. p. 383 (el subrayado es mío). Vid. en el mismo sentido, González Vicén, 1984, p. 57.

forma de la obligación como criterio distintivo del Derecho y la ética -definidor de las "doctrinas" respectivas de uno y otra- es deudora de la fundamentación práctica de la filosofía moral de nuestro autor, que se contiene en aquélla construcción³¹⁹.

³¹⁹ En este sentido se producen las explicaciones de la *Introducción* (IDD, pp. 55 y 101, Ak. pp. 219 y 239).

RE... DO EL...
...
... APTO COM SAUDE POR UNA-
NUMIDAS MAD... 9. Mayo - 1994

Ab D / Affili

Emerging. Jubany College.
/ Maya