

Las canas de Kant  
Por FRANCISCO CARPINTERO

ANUARIO  
DE  
FILOSOFIA  
DEL DERECHO

NUEVA EPOCA  
TOMO XI



MADRID  
1994

## Las canas de Kant

Por FRANCISCO CARPINTERO

Cádiz

Es un problema dialogar con Kant, porque el que hace esto no puede evitar la sensación de ser algo así como un zarramplín advenedizo que es consciente de que está jugando con un *pokerman* mucho más astuto que él. La astucia kantiana es la propia de un hombre que ha conseguido componer una obra inteligente, aporética, evocadora, contradictoria y, sobre todo, sugerente. Una obra que tiene algo de eterno, quizá porque refleja fielmente problemas humanos. El Kant mayor, ya casi anciano en 1781 cuando publica su *Crítica de la Razón pura*, no renuncia a nada: ante cada problema sigue dos líneas argumentativas paralelas, y esto provoca una cierta inasibilidad de su obra. Es irónico en ocasiones (me refiero a la «Crítica de la razón pura»), alegre y festivo cuando quiere; inteligente siempre.

Sugiere, ciertamente, y una habilidad suya incomparable es de lograr hacer evocar lo que él no afirma e incluso lo que combate. Me atrevería a decir que lo que Kant hizo posible en el siglo XIX no encuentra apoyo decidido en sus textos, cuando no ha sido expresamente impugnado por él mismo. Sugerir una cosa y lograr otra sin duda más popular, más simpática, de modo que él aparece como el profeta de una nueva vitalidad que no mantiene, es un mérito innegable y singular del Immanuel Kant.

Tenemos, pues, una mentalidad kantiana y la obra de Kant: dos términos compatibles y antitéticos, según se mire. El mismo Kant nos advierte que «lo que en este caso se halla en disputa no es la cosa, sino el tono»<sup>1</sup>, y suele ser fiel a este saber matizar sobre el tono que excluye interpretaciones apodícticas sobre el tema. Como es obvio, el estudioso tiene dos caminos. Uno es estudiar la menta-

---

1. *Crítica de la razón pura*. Trad. de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1988, A 744, p. 594. En la cita transcrita se refiere al conjunto de su obra, no a un tema particular. Las intensidades son del propio Kant.

lidad kantiana, cosa que ya hice en «*La Cabeza de Jano*». El otro es asomarse a la obra «crítica» de Kant sin los prejuicios que se adquieren tras la lectura de «*La Cabeza de Jano*». Como ya hice lo uno, me parece decente proceder a lo otro.

¿Qué quiere estudiar usted sobre Kant en un simple artículo? Yo le diría que como se habla mucho de «la generalización propia del imperativo categórico kantiano», pretendo meter mis narices en las intimidades kantianas sobre este problema. Desde luego, sin esperar una respuesta rotunda: como al estudiar un tema no se puede pretender más certeza que la que ese mismo tema permite, me atenderé, como Kant, al *tono*, y dejaré para otros las discusiones más sustanciales.

## 1. ¿EXISTE LA RAZÓN?

No molestaré al lector recordándole el escalonamiento que hizo Kant entre intuición, entendimiento y razón. Tardíamente introdujo el «juicio» entre el entendimiento y la razón, pero es posible que no fuera una cuña muy afortunada: aunque no deja de ser significativo que la vertiente más importante de la facultad de raciocinar quedara excluida de la razón. Lo que nos indica, de paso, que la razón kantiana poco tiene que ver con «razonar», «racionalizar» y cosas por el estilo. En A 796<sup>2</sup> nos dice que «la razón barrunta objetos que comparten para ella el mayor interés. Con el fin de aproximarse a tales objetos, emprende el camino de la mera especulación, pero éstos huyen ante ella. Es de esperar que tenga más suerte en único camino que le queda todavía, el del uso práctico». Ha advertido anteriormente que «tiene que haber en algún lugar un ámbito de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura... De lo contrario, ¿a qué habría que atribuir su anhelo inextinguible de hallar un suelo firme situado enteramente fuera de los límites de la existencia?»<sup>3</sup>. Pero nuestro pequeño filósofo no ha conseguido que la *simple* razón pura o razón teórica nos lleve a conocimientos positivos: y es que la *simple* razón posee una utilidad que es únicamente negativa, ya que no vale para ampliar nuestro conocimiento, sino sólo para deshacer entuertos académicos<sup>4</sup>. Es preciso ir más allá de los ámbitos

2. Sigo la numeración de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, según la edición ya citada.

3. *Ibidem*.

4. «La mayor —y tal vez la única— utilidad de toda filosofía de la razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores». Cfr. *Crítica de la razón pura*, citada en lo sucesivo como CRP, A 795, p. 624.

de la crítica de la razón pura (teórica) y atisbar una dimensión de la razón que sólo puede ser hecha posible por la libertad del hombre.

«Práctico es todo lo que es posible mediante libertad.»<sup>5</sup> Si superamos las categorías del entendimiento y procedemos («deducimos») desde la libertad, es posible ampliar nuestro conocimiento puro. Pero la libertad no es suficiente como único esquema heurístico: son necesarios los *intereses de la razón*, auténticos motores de la especulación kantiana. Hemos visto cómo la razón se enfrenta a retos que no es capaz de responder. Pero si se encastra en la razón un interés del que no se puede prescindir sin destruir la razón misma, la razón ha de ser usada —y ello es *necesariamente* posible según Kant— para responder a las demandas que plantea ese interés. Quizá este planteamiento no convenga a muchos, pero lo sigue Kant. Claro que no podemos saber si también convencia a Kant.

Inicialmente, nuestro autor presenta la exigencia de la plenitud del Sistema como el interés supremo de la razón: «Son, pues, necesarios los conceptos puros de la razón de la totalidad en las síntesis de las condiciones, al menos como proyectos tendentes a proseguir, dentro de lo posible, la unidad del entendimiento hasta lo incondicionado»<sup>6</sup>. Esta unidad de las condiciones propias de la analítica en un todo incondicionado lo llama «sistema»: «Si echamos una ojeada a nuestros conocimientos del entendimiento en toda su extensión, vemos que lo peculiar de la razón a este respecto, lo que ella intenta lograr, es la sistematización del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un solo principio. Esta unidad presupone siempre una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al conocimiento concreto de las partes y que contiene las condiciones que determinan *a priori* la posición de cada parte, así como su relación con las demás»<sup>7</sup>. Esta tesis no la abandona a lo largo de toda su obra<sup>8</sup>, pero esta unidad incondicionada de las condiciones del conocimiento en general (válido para cualquier ser racional, además de los hombres), pronto cede paso a los intereses últimos de la razón: deducir la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. En A 676 y ss. ya introduce el tema teológico dependiente de la unidad sistemática referida: Dios es el principio supremo regulador...

Dios está muy presente en la «Crítica de la razón pura». Aunque no queda muy claro si el dios kantiano es el resultado de la necesidad racional de unificar las condiciones contingentes en un Todo incondicionado, o si es la necesidad de admitir a Dios la que hace necesario que la razón emprenda la tarea de tal unificación de lo contingente

5. A 800, p. 627 de la CRP.

6. CRP, A 323, p. 346.

7. CRP, A 645, p. 532.

8. Desde A 645, y a lo largo de muchas páginas, reitera la idea de modos distintos.

para llegar a una meta fijada de antemano. Así, por ejemplo (y por alegar tan sólo ejemplos muy aislados) en A 694 escribe que «la unidad teológica completa es la perfección en sentido absoluto»), lo que da pie a pensar que Dios es un parásito de la razón. Pero en A 829 deduce la moral desde la innegable (para él) existencia de Dios<sup>9</sup>, y en A 813 nos informa, más literalmente, que «prescindiendo de Dios y de un mundo que de momento no podemos ver, pero que esperamos, las excelentes ideas de la moralidad son indudablemente objeto de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el fin natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón ha determinado *a priori* y necesariamente». Las implicaciones teológicas de la filosofía crítica kantiana son muchas, a veces con sabor rancio, y es preferible ahora dejarlas de lado. Inconvenientes, como decía, de una obra rica en sugerencias<sup>10</sup>.

*Los intereses de la razón* son dos, a fin de cuentas: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. «Pero, se dirá, ¿eso es todo lo que consigue la razón pura al abrir perspectivas que van más allá de los límites de la experiencia? ¿Nada más que dos artículos de fe?»<sup>11</sup>. «Pero ¿exigís acaso que un conocimiento que afecta a todos los hombres rebase el entendimiento común y os sea revelado únicamente por los filósofos? Eso que censuráis es precisamente la mejor confirmación de que lo afirmado hasta aquí es correcto, ya que revela lo que antes no podía pensarse, a saber, que en relación a lo que interesa a todos los hombres por igual, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la distribución de sus dones. La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que

9. Se ha planteado el tema de los «sentimientos morales». ¿Y si sucede que tales sentimientos faltan por completo en una persona determinada? No habría modo de demostrarle que existe el *Faktum* de la moral. Sí lo hay, afirma Kant, porque existe Dios: «Ahora bien, nadie carece totalmente de interés por estas cuestiones, pues aun en el caso de que pretenda estar apartado del interés moral por falta de buenos sentimientos, le queda el suficiente para hacer que tema la existencia de Dios y la vida futura». Cfr. *loc. cit.*, p. 645 de esta edición.

10. A título muy orientativo, en A 576-587 defiende el argumento ontológico anselmiano como el único posible para admitir la existencia de Dios. En A 592 niega la licitud de este tipo de argumentos, con argumentación muy lúcida; pero en A 625 y 630 vuelve a indicar que es el único posible. En 409, 687 y 694 Dios aparece como la unidad incondicional o suma de las condiciones; a partir del párrafo 687 introduce la noción de teleología, aunque se trata de unos fines puramente formales que sólo responden a los intereses sistematizadores de la razón. En A 589, 634 y 816 se cumple la tesis clásica sobre la filosofía kantiana a tenor de la cual Dios es un parásito de la Moral. En cambio, en A 800 la Moral aparece como un subproducto de la existencia de Dios. Observaciones diversas sobre las relaciones entre Dios y la Moral se encuentran en los párrafos 815-829.

11. A 831, p. 645.

esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común»<sup>12</sup>.

La razón posee, pues, sus motores, a los que Kant llama los intereses de la razón. En tanto que simple potencia, la razón —por así decirlo— sólo *funciona* al filo de las exigencias de estos intereses. De hecho, el de Königsberg no habla de la razón en los momentos cruciales, sino sólo del uso de la razón: la razón «es usada» nouménica u objetivamente bajo las exigencias que plantea la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. No hay hombres (empíricos) que usen la razón. Que un individuo pretenda usar la razón es tan imposible como que ese individuo pretenda usar el globo terráqueo. Los sujetos concretos sólo usamos de la facultad del juicio, que nada tiene que ver con la razón. En la razón pura práctica todo está dado necesaria y objetivamente. Disculpe el lector que emplee adverbios tan contundentes: son los que usa Kant.

El prusiano es un fiel discípulo de Hume, pero quiere completarlo. Hume, en efecto, permaneció, y ahí se quedó, en el simple plano psicológico: la razón o las facultades racionales de que habla el inglés sólo son instrumentos al servicio de unas pasiones que posee el género humano. En consecuencia, lo único que permanece tras una lectura detenida de sus libros es un conjunto de *pasiones* que fueron entendidas también como sentimientos. Kant no duda de la validez del planteamiento humeano, pero quiere ir más allá del plano psicológico propio de los sentimientos. Hume tiene razón, pero no ha recorrido enteramente el camino. Le falta superar la intuición (Estética trascendental) y el entendimiento (Analítica trascendental) para llegar al plano específicamente racional, porque sólo la razón puede explicar realidades que son «naturales» al hombre.

Kant no habla de «pasiones», pero sí de *intereses*, que son hecho de la razón. «La meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios»<sup>13</sup>. La razón pura (teórica) no puede hacer nada ante estos problemas: ha agotado su capacidad corrigiendo los excesos de la metafísica wolfiana. Pero «si estas tres proposiciones no nos hacen ninguna falta para el *saber* y, a pesar de ello, la razón nos la recomienda con insistencia, su importancia sólo afectará en realidad a lo práctico»<sup>14</sup>. Un lector crítico podría pensar que, aunque el hombre se preocupe por estos temas, esto no es motivo suficiente para declarar la legitimidad de la existencia de una *razón práctica* que es hecha posible por la existencia de Dios. Tema difícil, y quizá por ello Kant declara reiteradamente que estos «intereses» *constituyen* el uso práctico de razón: «Poco después veremos que en lo que al uso

12. A 831, p. 646.

13. A 798, p. 625.

14. A 799, p. 625. Intensidad de Kant.

*práctico* se refiere, la razón tiene derecho a postular algo que de ningún modo podrá suponer en el terreno de la mera especulación sin argumentos suficientes. En efecto, aunque todas estas suposiciones van en contra de la perfección de la especulación... en el terreno práctico tiene una posesión cuya legitimidad es incapaz de demostrar y, que de hecho, no podría probar»<sup>15</sup>.

Declaración increíblemente sincera, que parece cegar todo camino ulterior posible. Pero indica que, aunque la razón no sea capaz de probar o de demostrar nada arrastrada por las exigencias de sus *intereses*, «Es, por tanto, el adversario, el que tiene que presentar pruebas. Pero como éste, a la hora de demostrar el no-ser del objeto puesto en duda, sabe tan poco como el que afirma su realidad, queda evidente la ventaja del que sostiene algo como supuesto necesario desde un punto de vista práctico (*melior est condictio possidentis*). Las hipótesis sólo son, pues, aceptables en el campo de la razón pura como armas de guerra destinadas a defender un derecho, no a fundarlo»<sup>16</sup>. Aplica la praxis de las tesis doctorales a su filosofía: el doctorando ha de defender una tesis, que es una hipótesis. Aunque la tesis no está demostrada, es una hipótesis, y se le permite *defenderla* porque se aplica la regla «*melior est condictio possidentis*». De ahí que los miembros de la comisión juzgadora de la tesis hayan de *atacar* la tesis. Naturalmente, hoy las tesis doctorales no son así; pero así han sido durante muchos siglos, y a ello se refiere Kant.

Es el interés de la razón lo que nos lleva a las ideas inteligibles, a ese Sistema que él llama «dios». La razón es esa integración total de lo condicionado que excluye la contingencia propia de los conocimientos que adquirimos a través del entendimiento: la razón es el campo objetivo y necesario de lo incondicionado. Nada hay en ella que sea casual, arbitrario o contingente: los mandamientos morales no pueden ser el resultado de una voluntad divina porque en tal caso serían arbitrarios y contingentes, como lo es la obra de cualquier voluntad<sup>17</sup>. La razón persigue —y éste es su interés— la unidad necesaria e incondicionada. Tal *unidad* ha de existir porque «*non datur vacuum formarum*; es decir, no hay diferentes géneros originarios y primeros que se hallen, por así decirlo, aislados y separados

15. A 776, p. 612. Intensidad de Kant.

16. A 777, p. 613.

17. En A 818 se encuentra un texto básico para entender una fuerte dimensión de la moral kantiana. «Las ideas morales dieron lugar a un concepto de ser divino que considero ahora acertado, no porque la razón especulativa nos convence de su corrección, sino porque está en perfecto acuerdo con los principios morales de la razón... ha sido precisamente la interna necesidad de esas leyes la que nos ha llevado al supuesto de una causa necesaria o de un sabio gobernador del mundo que las haga efectivas. No podemos, pues, considerarlas a la inversa, como accidentales en virtud de ese sabio gobernador y como derivadas de su voluntad, sobre todo tratándose de una voluntad de la que no tendríamos concepto alguno si no la hubiéramos formado de acuerdo con tales leyes».

(por un intervalo vacío), sino que todos los diferentes géneros son simples divisiones de un único género supremo y universal»<sup>18</sup>. Esta explicación no deja de constituir —según mi parecer— una interesante muestra de cómo se vierten categorías geométricas en la realidad humana. Pero esta posible objeción no desanima a Kant: «esta ley lógica del *continuum (formarum logicarum)* presupone una ley trascendental (*lex continui in natura*). Sin ésta, la primera no haría más que desorientar el uso del entendimiento, por lo que éste tomaría acaso un camino opuesto al de la naturaleza. Esta ley tiene que basarse, pues, en fundamentos puramente trascendentales, no en fundamentos empíricos, ya que de ocurrir esto último, la ley sería posterior a los sistemas, cuando ha sido precisamente ella la que ha dado lugar a la sistematización del conocimiento de la naturaleza»<sup>19</sup>. Quizá no le convence mucho esta explicación, y más adelante indica que «el orden y finalidad de la naturaleza tienen que ser explicados desde fundamentos y de acuerdo con leyes igualmente naturales»<sup>20</sup>. Es decir, el sistema es «natural» y esta naturaleza explica la legitimidad del alargamiento del uso de la razón más allá de los límites primeros. O bien se puede argumentar que «este supuesto puedo asumirlo razonablemente, no sólo acudiendo a las demostraciones de los moralistas más ilustrados, sino al juicio ético de todo hombre que quiera concebir esa ley con claridad... si la razón exige que tales actos sucedan, ha de ser posible que sucedan. Tiene que poder haber, pues, un tipo de peculiar unidad sistemática, a saber, la unidad moral»<sup>21</sup>. Kant completa una vez más a Hume: éste había negado la posibilidad del principio de causalidad entendido de la forma usual y había dejado al mundo desorganizado. Kant sustituye el principio de causalidad por la peculiar *causalidad* de las exigencias de la unidad sistemática. Siempre se le puede objetar a Hume: ¿Por qué las pasiones exigen o causan...? Kant responde: porque los intereses de la razón exigen necesariamente o causan...

¿Existe la razón? Normalmente se ha entendido que la razón es algo así como la facultad que poseemos los hombres para hacer cálculos o silogismos bien sobre datos que hemos intuitido desde los sentidos, bien desde axiomas que hemos puesto. Esta noción de razón es ajena al pensamiento kantiano, que aleja las Matemáticas, por ejemplo, del campo de la razón<sup>22</sup>. El jugar con los conceptos del entendimiento (si es que ello es lícito) corresponde a la facultad del Juicio, pero en modo alguno a la razón. A la vista de este panorama, parece lícito preguntarse si existe la razón según Kant.

---

18. A 659, p. 541.

19. A 660, p. 541.

20. A 773, p. 610.

21. A 807, p. 631.

22. Vid. CRPr, A 725-736, pp. 582-589 de la ed. cit.



Dejé apuntado poco antes que en los momentos decisivos nuestro autor se remite a un mundo inteligible o noménico del que *usamos*: «no es la idea en sí misma, sino su uso, lo que puede, o bien traspasar toda la experiencia sensible (*uso trascendente*), o bien respetar los límites de ésta (*uso inmanente*). La razón nunca se refiere directamente a un objeto, sino sólo al entendimiento y, por medio de éste, a su propio uso empírico. La razón no produce, pues, conceptos (de objetos), sino que simplemente los *ordena* y les da aquella unidad que pueden tener al ser ampliados al máximo»<sup>23</sup>. En A 771 matiza algo más al establecer que las ideas «están pensadas sólo problemáticamente, con vistas a servir de punto de referencia (en cuanto ficciones heurísticas) para establecer principios reguladores de uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia. Sacadas de este contexto, no son más que productos mentales cuya posibilidad no es demostrable».

La idea racional es pura forma y, como tal, no es ni siquiera pensable. «Por más que la simple idea trascendental haya sido producida necesariamente en la razón de acuerdo con sus leyes originarias, podemos decir que el objeto de tal idea es algo de lo que no tenemos concepto alguno»<sup>24</sup>. Efectivamente, los conceptos únicamente se producen en el entendimiento, y la razón es la facultad superior al entendimiento que ordena sus conceptos. Parece que Kant concibe a la razón como en el «piso de arriba» del entendimiento y, al faltar la escalera que los comunique, los de arriba no pueden usar los utensilios de los del piso inferior. Cabe preguntarse si ya que no podemos tener conceptos de la razón, cabe algún tipo de intuición sobre ella. Contesta en A 338: «No es realmente posible formar un concepto intelectual de un objeto que tenga que adecuarse al requisito de la razón, es decir, de un concepto susceptible de ser mostrado o intuido». Si la razón no puede descender al piso primero, más difícilmente puede acceder al piso más bajo, el de la estética trascendental. Pero hay que dar una explicación de la razón, de ese poder o exigencia ordenadora-sistemática que es natural al hombre. Contesta más adelante que «todo nuestro conocimiento se refiere en definitiva a intuiciones posibles, pues sólo a través de éstas se nos dan los objetos. Ahora bien, un concepto *a priori* (un concepto no empírico), o bien contiene ya en sí una intuición pura...»<sup>25</sup>. Ignoro el alcance exacto de este texto. En esta parte de su *Crítica* está recapitulando sobre alguna ideas generales más propias de la analítica trascendental que no de la razón. Pero no deja de ser extraño que a estas alturas hable de «todo el conocimiento» como compuesto por algún tipo de intuición.

---

23. A 643, p. 531.

24. A 338, p. 326.

25. A 719, p. 579.

En general domina la tesis de que no podemos saber *qué* son las ideas: «Qué naturaleza posea en sí el fundamento que se sustrae a nuestros conceptos es algo que queda sin decidir»<sup>26</sup>. «Nada nos impide asumir esas ideas como objetivas e hipostáticas... En efecto, no habiendo en ellas contradicción, ¿cómo puede discutirse su realidad, teniendo en cuenta que el que lo haga sabe tan poco para negar la posibilidad de las mismas como sabemos nosotros para afirmarlas? Sin embargo, para asumir algo no basta la simple ausencia de obstáculos positivos... Así pues, esas ideas no han de aceptarse en sí mismas, sino simplemente como realidad de un esquema del principio regulador que unifica sistemáticamente todo el conocimiento de la naturaleza»<sup>27</sup>. Se trata, como indica poco después, «de un principio regulador cuya necesidad conocemos en sí misma, pero no el origen de esa necesidad»<sup>28</sup>. En definitiva, de nada nos sirven los conocimientos adquiridos desde la intuición y desde el entendimiento para conocer el mundo racional: «No pretendo —ni estoy autorizado a hacerlo— conocer el objeto de mi idea en lo que se refiere a qué pueda ser en sí mismo, pues carezco de conceptos para ello. Incluso los conceptos de realidad, sustancia, causalidad; más todavía, incluso el de necesidades en la existencia, pierden todo significado y constituyen designaciones vacías de conceptos carentes de todo contenido cuando osamos servirnos de ellos para salir del campo de los sentidos»<sup>29</sup>. Pienso que si Kant hubiera sido tan coherente en el examen de todas las categorías que usa, tendría que haber cuestionado igualmente el postulado del *sistema*. Pero temo que entonces se habría quedado sin su explicación filosófica.

Sin embargo, según Kant, la razón existe objetivamente, aunque nada podamos saber sobre *qué* es ella. Nos indica que las ideas trascendentales «no sirven sólo a la completud del uso empírico de la razón... Al contrario, se apartan totalmente de este objetivo y producen para sí mismas objetos cuya materia no toma de la experiencia y cuya realidad objetiva tampoco se basa en la completud de la serie empírica, sino en conceptos puros *a priori*»<sup>30</sup>. Una declaración muy comprometida, pero ya advertí que Kant no renuncia a nada y suele seguir dos líneas paralelas en cada explicación: «Estas ideas trascendentes poseen un objeto puramente inteligible que nos es lícito admitir, cómo no, en cuanto objeto trascendental del que no sabemos nada más»<sup>31</sup>. De acuerdo con sus explicaciones, si hay un objeto, ha de haber un concepto. No puede afirmar la existencia del concepto, porque permanecería en el campo del entendimiento y, por

26. A 681, p. 554.

27. A 673, p. 549.

28. A 676, p. 551.

29. A 679, p. 552.

30. A 565, p. 483.

31. *Ibidem*.

ende, sin posibilidad de superar a Hume. Pero tampoco puede negar rotundamente que no puede haber conceptos sobre objetos inteligibles, porque entonces no podría decir nada sobre la razón o mundo inteligible. Todo un problema. Encuentra una tercera vía declarando que «la razón humana posee una tendencia natural a sobrepasar ese campo; que las ideas trascendentales son tan naturales a la razón como las categorías del entendimiento»<sup>32</sup>, o bien que «no son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo uso del entendimiento». Es decir, son «naturales».

Quizá estas digresiones cansen al lector. Pretendo indicar, al traerlas a colación, que la razón kantiana está lejos de ser una facultad ratiocinadora o calculadora al estilo de Hobbes. Esta razón compone un mundo distinto y propio, suyo de ella, común a todos los seres racionales, entre los que se encuentra el hombre. Nada tiene que ver con la experiencia: ni siquiera las categorías propias de la experiencia le sirven.

## 2. ¿IMPERATIVOS CATEGÓRICOS O LEYES INCONDICIONADAS?

El rótulo es algo equívoco porque en Kant un imperativo categórico es aquel que ordena incondicionadamente, a diferencia de los imperativos hipotéticos, que sólo «ordenan» bajo la hipótesis de que se quiera alcanzar algún fin que no es necesario. Ello implica que todo imperativo categórico es una ley incondicionada y no sirve, por tanto, la disyuntiva que uso en el título. Pero en la mentalidad kantiana se entiende usualmente que Kant propuso una fórmula para descubrir la conducta buena moralmente que consistiría en elevar la máxima a la ley mediante una generalización de las consecuencias que acarrería la universalización de la máxima. Un tema espinoso, ciertamente, porque en este punto se aplica ejemplarmente la advertencia kantiana de que la discusión no recae sobre la cosa, sino sobre el tono.

El prusiano se plantea en la *Crítica de la razón práctica* desde qué libertad hay que partir. Desde el concepto usual de libertad, no, porque este concepto es meramente negativo (excluyente) y las ideas inteligibles postulan un concepto positivo de libertad: «Así pues, libertad y ley práctica incondicionada se implican reciprocamente una a otra. Ahora bien, yo no pregunto aquí si ellas son en realidad distintas, y si más bien una ley incondicionada no será tan sólo la propia conciencia (*Selbstbewusstsein*) de una razón pura práctica, y ésta, empero, idéntica con el concepto positivo de libertad, sino que

---

32. A 642, p. 530.

pregunto por dónde empieza nuestro *conocimiento* de lo incondicionado-práctico, si por la libertad o por la ley práctica. Por la libertad no puede empezar, porque de ella no podemos ni tener inmediatamente conciencia, pues su primer concepto es negativo, ni inferirla de la experiencia... Así pues, la ley moral de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad), es la que nos ofrece *primeramente...*»<sup>33</sup>.

Muy posiblemente Hegel se hubiera ahorrado muchas líneas de haber tenido en cuenta esta matización de Immanuel Kant. Pero él, polemizando siempre con el más conocido de los kantianos de su momento, Wilhelm Traugott Krug, luchó en realidad contra la mentalidad kantiana y no contra Kant en persona. Kant está muy lejos de entender la libertad práctica al modo iusnaturalista corriente en su momento, como una indeterminabilidad heterónoma de la libertad individual. Hay que decir, en descargo de Hegel, que la ambigüedad kantiana, que acuñó el término *persona jurídica*<sup>34</sup> para referirse al individuo que no admite más deberes que los que él mismo pacte, hizo posible la crítica contenida en el «derecho abstracto» hegeliano. Pero una cosa es la *juristische Person* kantiana (una categoría jurídica), y otra es la libertad práctica racional, que es una categoría moral. Y es que la doctrina jurídica de Kant poco tiene que ver con su doctrina ética. Debió influir decisivamente la edad.

Kant se pregunta cómo es posible la conciencia de la ley moral. «Nosotros podemos tener conciencia de leyes puras prácticas, del mismo modo como tenemos conciencia de principios puros teóricos, observando la *necesidad* con que la razón nos las prescribe»<sup>35</sup>. Se trata ahora de investigar la naturaleza de esa «necesidad» con que la razón prescribe las leyes a cada voluntad racional para ver si es la propia de una voluntad individual que *universaliza* su máxima, o se trata más bien de la necesidad de acomodar la propia voluntad a las leyes ya existentes. Al abordar este tema entramos en los que podríamos llamar «ontología de la acción».

En efecto, Kant está preocupado por la posibilidad de las acciones *en sí mismas*. Algunas declaraciones suyas pueden despistar porque podrían llevar a pensar que él propone únicamente un procedimiento puramente formal para descubrir la bondad-maldad de los actos. Veamos un texto suyo que puede inducir a entenderlo así. En el Teorema III de la «Crítica de la razón práctica» escribe que «si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales,

33. *Op. cit.* Trad. de E. Miñaña y M. García Morente. Espasa-Calpe. Madrid, 1984, pp. 48-49. Las intensidades son de Kant.

34. *Vid.* mi estudio *La independencia y autonomía del individuo: los orígenes de la «persona jurídica»*, en «Anuario de Filosofía del Derecho» (1987), especialmente pp. 498-522.

35. *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 49. En lo sucesivo la citaré con la sigla CRPr. Intensidad de Kant.

sólo puede pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma»<sup>36</sup>. Declaraciones de este tipo pueden dar pie a entender que él propone un cauce «no según la materia, sino sólo según la forma», entendiendo esta frase del modo como la entendieron los kantianos que estudié en «La Cabeza de Jano». Sin embargo, el peso del argumento carga sobre el *fundamento de la determinación de la voluntad*, y éste es el tema que hay que averiguar.

La voluntad del sujeto ha de ser *determinada* (suficientemente o válidamente) para actuar: si no es así, no podemos hablar de ley «moral». Kant rechaza todo móvil de la acción que provenga de la experiencia: conseguir dinero, o placer, etc. Él tiene una visión extremadamente peyorativa de este tipo de móviles, y cuando la voluntad se deja guiar por ellos Kant habla de «móviles patológicos» o de *arbitrium brutum*. Este es un problema que consideraré más detenidamente al tocar el tema de la autonomía. Baste por ahora esta indicación. En consecuencia, la voluntad no puede ser actuada (en un plano moral) por «algo» proveniente de la experiencia, porque de ésta sólo nos llega a los hombres el deseo sin fin de placer o felicidad. Las cosas u objetos del mundo de la experiencia no pueden constituir nunca el fundamento suficiente de la determinación de la voluntad individual si ésta pretende obrar moralmente: «La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Ese objeto es o no el fundamento de determinación de esta última. Si fuese el fundamento de determinación de la misma, estaría la regla de la voluntad sometida a una condición empírica (la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer o dolor) y, por consiguiente, no sería una ley práctica»<sup>37</sup>.

Tengamos en cuenta la cruzada particular que Kant desarrolló contra el eudemonismo en la Moral: para él resultaba evidente que un sujeto que actúa persiguiendo su felicidad o placer (pues la Ilustración confundió eudemonismo con hedonismo) es un egoísta y, por esto mismo, está muy alejado de cualquier ley moral, a no ser para contradecirla. Si la materia del acto (un *bien* para el sujeto) no puede servir como fundamento de determinación de la voluntad, sólo queda (permanece) *la forma de ese mismo acto*. Por esta razón nos escribe que «ahora bien; si de una ley se separa toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento de determinación), no queda de esa ley nada más que la mera forma de una legislación universal»<sup>38</sup>. La «forma de una legislación universal» como único móvil posible de la razón práctica: he aquí lo que nos interesa.

Como punto de partida podemos tomar un texto de la «Metafísica de las costumbres»: «es de la mayor importancia dejar sentada la

36. *Op. cit.*, p. 45.

37. *Op. cit.*, p. 45.

38. *Ibidem*.

advertencia: que a nadie se le ocurra derivar la realidad de ese principio de las propiedades particulares de la naturaleza humana. El debe-ser ha de ser una necesidad incondicionada de la acción»<sup>39</sup>. Quizá entendemos mejor esta idea cuando nos explica que «la razón refiere, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a cualquier acción para consigo misma»<sup>40</sup>. Es posible que quiera indicar que sólo interesa la posibilidad misma de la acción una vez que ha superado el principio de no contradicción. En un largo texto vuelve a la carga e indica que «resulta completamente incomprensible para nosotros, hombres, la experiencia de cómo y por qué nos interesa la universalidad de la máxima como ley y, por tanto, la moralidad... Pero una cosa es cierta, a saber: que no porque nos interese tiene validez para nosotros (pues esto sería heteronomía), sino que interesa porque vale para nosotros, como hombres, puesto que ha nacido de nuestra voluntad, como inteligencia, y, por tanto, de nuestro propio yo; pero lo que pertenece al mero fenómeno (es decir, el hombre empírico) queda subordinado por la razón a la constitución de la cosa en sí misma»<sup>41</sup>. Del mismo modo que Hegel juega con la palabra «libertad», de la que hace derivar el sistema de la eticidad, Kant juega con el término voluntad: pero no se trata de la voluntad del individuo empírico, sino de la voluntad como inteligencia que hace que cada sujeto individual (el mero fenómeno) «queda subordinado por la razón a la constitución de la cosa en sí misma». Interesa, pues, la cosa en sí, esto es, la acción en sí, su posibilidad existencial o nouménica. Una conducta es en sí posible cuando no encuentra contradicción consigo misma, y el único procedimiento para comprobar esto es someterla al principio de no contradicción, es decir, elevar la máxima subjetiva a la universalidad propia de la ley. De este modo la razón muestra a los seres racionales (por tanto, también a los hombres) lo que «debe ser».

La ontología de Kant en el plano de la Ética es curiosa: ha rechazado el binomio placer-dolor (es decir, todo lo proveniente de la experiencia) como móvil moral del acto. La moralidad sólo puede consistir (es un problema de residualidad) en la adhesión del ser racional a la ley objetiva, pero no por un motivo que dependa del objeto (un motivo empírico y, por tanto, reducible a placer-dolor), sino por un móvil (*Triebfeder*) puramente inteligible que no puede ser otro que la ley por la ley misma. ¿Qué es lo que hace que la ley sea ley? Su universalidad: éste es el único móvil moralmente admisible. Toda aquella acción que sea *universal* (que en Kant es lo mis-

39. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de M. García Morente. Espasa-Calpe. Madrid, 1983, p. 78. De ahora en adelante citaré esta obra como MC.

40. MC, p. 91.

41. MC, p. 133. Intensidades de Kant.

mo que universalizable) se constituye en precepto o permiso de la ley: es ley porque es universal, porque posee la capacidad para llegar a ser universal.

Podría pensarse que es «el hombre» el que universaliza la máxima para comprobar si llega a ser ley. Me parece que la universalidad no es tanto tema de procedimientos como de móviles (morales). Una vez que Kant ha desechado el eudemonismo como fundamento de la ley moral, este fundamento de la ley (que es el mismo que el de los actos concretos) lo busca en la coherencia de la acción consigo misma, en la acción que es posible, esto es, en la acción *real*. Busca un suelo que justifique, de algún modo, el contenido de la ley y haga posible y creíble la existencia misma de las leyes morales objetivas.

La Ética kantiana es, pues, asunto inteligible o nouménico porque pertenece al ámbito de la Razón Pura, y no tema creado por los hombres. «Principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos o máximas cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad; son, en cambio, objetivos o leyes prácticas cuando la condición es considerada como objetivo, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional»<sup>42</sup>. Nos dice que cuando la condición «es considerada» como objetiva... ¿Quién considera la objetividad de las condiciones? Avanza algo más en el desarrollo de este problema al indicarnos que «precisamente por eso, porque ese fundamento material de determinación sólo empíricamente puede ser conocido por el sujeto, es imposible considerar a esa tarea (*Aufgabe*) como una ley, porque ésta, como objetiva que es, tendría que contener en todos los casos y para todos los seres racionales el mismo fundamento de determinación de la voluntad»<sup>43</sup>. Es decir, la ética de Kant no consiste en una *tarea* o trabajo por el que un sujeto o sujetos universalicen (ellos) una máxima para comprobar si existe contradicción. No es una «actividad» racional propia del juicio humano.

Los hombres, el género humano, son irrelevantes ante la Ética. O, mejor dicho, sólo son relevantes en la medida en que poseen una razón —más allá del juicio— que les conecta con el mundo inteligible. «¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología? Que tiene que haber una filosofía moral semejante se advierte con evidencia por la idea común del deber y de las leyes morales. Todo el mundo ha de confesar que una ley, para valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo necesidad absoluta; que el mandato siguiente: no debes mentir, no tiene su

42. CRPr, p. 33.

43. CRPr, p. 42.

validez limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él, y asimismo las demás leyes morales; que, por tanto, el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en las que el hombre está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otro precepto que se funde en principios de la mera experiencia, incluso un precepto que, siendo universal, se asiente en fundamentos empíricos, aunque no fuese más que en una mínima parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación, podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral»<sup>44</sup>. Una ley moral no puede asentarse «ni siquiera en una mínima parte» en datos de experiencia. Es lógico que repudie su anterior formación wolfiana, que hacía descansar la Ética en datos psicológicos: «El camino que hemos de emprender (se refiere a la “filosofía práctica universal” de Wolf) es totalmente nuevo». Wolf cometió el error de considerar «el querer en general, con todas las acciones y condiciones que en tal significación universal le corresponden, y eso distingue su filosofía práctica universal de una metafísica de las costumbres... Pues la metafísica de las costumbres debe investigar la idea y los principios de una voluntad pura posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en general, las cuales, en su mayor parte, se toman de la psicología»<sup>45</sup>. Los datos antropológicos, y consiguientemente los psicológicos, quedan expulsados del concepto de una «voluntad en general». No queda más que la «posibilidad en general» (*die Möglichkeit überhaupt*) de la acción en sí misma considerada. Por eso la mentira es mala: no porque haga daño a los hombres (entraríamos en el campo empírico del dolor humano), sino porque es un acto contradictorio o irreal, ya que toda mentira se anula a sí misma: el mentiroso pretende encontrar fe en los demás, a los que miente. Pero si considera la mentira universalizada (todos mienten) anula en sí mismo y en los demás esa fe que él espera encontrar mintiendo. Se trata de una acción *imposible objetivamente*. Porque tal como explica al final de la «Metafísica de las costumbres», «entre los principios *racionales de la moralidad* hay que preferir el concepto ontológico de la *perfección*»<sup>46</sup>.

El sujeto ha de descubrir el universo moral, y la única vía necesaria de acceso es lo que se conoce usualmente como «imperativo categórico»: «La regla del juicio bajo leyes de la razón práctica, es ésta: Pregúntate a ti 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»<sup>47</sup>. Esto es, le es lícito a cada hombre echar mano de la

44. MC, pp. 18-19.

45. MC, pp. 20-21.

46. P. 105. Las intensidades son de Kant.

47. CRPr, p. 103.



facultad del Juicio para, a través de ella, atisbar la Moral que pertenece a la razón. Kant recalca esta licitud: «Es así, pues, permitido usar *la naturaleza del mundo sensible como tipo de una naturaleza inteligible*, mientras yo no traspase a esta última las intuiciones y lo que de ella depende, sino sólo le refiere la forma de la conformidad a una ley general»<sup>48</sup>.

Al expulsar de la moral todo dato empírico, es obvio que la utilidad, general o universal, no cuenta nada en la Ética kantiana. Los hombres tendemos a pensar que lo «útil» (en sentido clásico del término *utilitas*) es «bueno»; pero la de Kant no es precisamente una Ética de Bienes. Lo útil o bueno pertenece a lo «patológico», que sólo puede crear un *arbitrium brutum*. Él quiere un *arbitrium liberum* que se caracteriza, frente al arbitrio «bruto», en el desinterés de la voluntad del sujeto. Pretende un móvil de la voluntad subjetiva que no pueda estar afectado ni remotamente por el binomio placer-dolor, y sólo le queda la forma de la universalidad de la ley. La universalidad es cuestión formal u «ontológica» (como él la llama), y en modo alguno una consecuencia de nuestros actos. El hombre se comporta de forma *bruta* cuando persigue algún bien, «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 base del querer, dependencia que no puede ser buscada más que en las condiciones empíricas y, por consiguiente, nunca puede dar el fundamento para una regla necesaria y universal»<sup>49</sup>. Evidentemente, un deseo subjetivo (así parece interpretarlo Kant) nunca puede dar origen a una ley, ni siquiera cuando ese deseo persiga la felicidad universal: «El principio de la felicidad, si bien puede dar máximas, no puede nunca darlas tales que sean aptas para leyes de la voluntad, aun si se tomase como objeto de la felicidad *universal*. Pues el conocimiento de ésta 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*... Pero la ley moral es pensada como objetivamente necesaria sólo porque debe valer para todo el que tenga razón y voluntad»<sup>50</sup>. Resulta patente que ninguna filosofía utilitarista puede encontrar apoyo en la obra kantiana, sino sólo un rechazo radical.

La raíz del problema está, parcialmente, en que para Kant no existen bienes humanos en el sentido aristotélico, por ejemplo. La prudencia no es para él la virtud de lograr una *vida buena*, alcanzando bienes propios del hombre, sino el instrumento de la *philautia*: «La máxima del amor a sí mismo (prudencia), sólo *aconseja*; la ley de

48. CRPr, p. 104. A pesar de la contundencia de la declaración transcrita, en las páginas que siguen, Kant deja el tema un tanto en el aire.

49. CRPr, p. 56.

50. CRPr, p. 59. Las intensidades son de Kant.

la moralidad *manda*»<sup>51</sup>. Poco después nos propone un ejemplo que ilustra esta noción de prudencia: «El que ha perdido en el juego puede enfadarse consigo mismo y su imprudencia, pero si tiene conciencia de haber hecho trampa en el juego (aun cuando por ello haya ganado) tiene que *despreciarse* a sí mismo en cuanto se compare con la ley moral. Ésta tiene, pues, que ser algo distinto del principio de la propia felicidad. Pues tenerse que decir a sí mismo: soy un *indigno*, aun cuando he llenado mi bolsa, tiene que tener otra regla de juicio que el aplaudirse a sí mismo y decir: soy un hombre *prudente*, pues he enriquecido mi caja»<sup>52</sup>. Rechaza, además, cualquier explicación eudemonista de la Ética porque entiende que se opone a la dignidad humana constituir un «deber» (en el sentido estricto del término) para perseguir una cosa: este «deber» es necesariamente falso. Desde los bienes no es derivado de una ley práctica que le preceda, sino que más bien debe servir de fundamento a ésta, entonces sólo puede ser el concepto de algo cuya existencia promete placer, y así determina la causalidad del sujeto... La propiedad del sujeto, en relación con la cual tan sólo puede ser instaurada esa experiencia, es el *sentimiento* del placer o dolor, como receptividad perteneciente al sentido interno, y así el concepto de lo que sea inmediatamente bueno vendría a parar solamente a aquello con lo que inmediatamente está enlazada la sensación del *regocijo*...»<sup>53</sup>. Dejar la moral reducida a puro regocijo parece cosa poco seria. Además, «esto es y contrario al uso de la lengua, que distingue lo *agradable* del *bien*, lo *desagradable* del *mal*, y exige que el bien y el mal sean juzgados siempre por la razón, por consiguiente, por conceptos que se puedan comunicar universalmente y no por mera sensación que se limita a sujetos»<sup>54</sup>. Es indigno del ser racional «actuar para» conseguir algo fuera de él mismo, como si él fuera un medio para conseguir alguna cosa: «las máximas prácticas que se derivan del anterior concepto del bien sólo como medio no encerrarían como objeto de la voluntad nunca nada por sí mismas, siempre sólo algo bueno *para otra cosa*; el bien sería siempre sólo lo útil, y aquello que es útil debería siempre estar fuera de la voluntad»<sup>55</sup>. Un texto que, una vez más, se perdió Hegel cuando denunció la *Entfremdung* o *Zerrissenheit* a que conducía la filosofía moderna. Porque Kant, a su modo, aboga por la primacía de la *praxis* sobre cualquier actividad poética; hasta el punto de que expulsa —como estamos viendo— la poiesis de la Ética. Precisamente la médula de cualquier utilitarismo reside en dejar muy en segundo término (o en desconocer) la vertiente práctica del acto hu-

---

51. *Ibidem*.

52. CRPr, pp. 60-61. Las intensidades son de Kant.

53. CRPr, p. 88. Las intensidades son de Kant.

54. *Ibidem*. Las intensidades son de Kant.

55. CRPr, p. 89. Intensidades de Kant.

mano para fundamentar la poiesis colectiva del hombre, es decir, del mayor número, de la generalidad, etc.

De todos modos, Kant a veces no desvincula moralidad y felicidad. Aunque «en la ley moral no hay el menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad proporcionada a ella... sin embargo, en el problema práctico de la razón pura, es decir, en el trabajo necesario enderezado hacia el supremo bien, se postula esa conexión como necesaria: *debemos* tratar de fomentar el supremo bien, que por tanto tiene que ser posible»<sup>56</sup>. Esta declaración es coherente con lo que ya ha establecido en la «Crítica de la razón pura», en donde deriva la existencia de Dios desde la necesidad de una feliz recompensa de nuestro cumplimiento de la ley moral.

### 3. AUTONOMÍA Y PERSONALIDAD MORAL

Al filo de la versión usual del imperativo categórico kantiano se podría entender (como hicieron *Die Kantianer* de los siglos XVIII-XIX) que Kant consagró una noción de autonomía moral según la cual cada persona decide por sí misma, gracias a la universalización de su máxima, lo que ha de hacer. Si a este «decidir por sí mismo» añadimos la noción de «persona» o *Selbstzweck*, «ser un fin en sí mismo», tenemos entonces un cuadro de la doctrina kantiana ampliamente reproducido en el siglo pasado. Pero temo que tropezamos otra vez con la distinción entre Kant y la escuela kantiana.

Dejemos que sea Kant quien hable: «La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda *heteronomía* del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad. En la independencia de toda materia de la ley (a saber, un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima puede ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. *Aquella 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*»<sup>57</sup>. Una noción de libertad moral, como vemos, extremadamente próximo a la hegeliana. En el plano moral (otra cosa es en la *Rechtslehre* de la «Metafísica de las costumbres») la heteronomía nunca es contemplada como la imposición de un arbitrio ajeno; heteronomía únicamente puede significar determinación de la voluntad por un móvil empírico o patológico: «Por consiguiente, si

56. CRPr, p. 175. Intensidad de Kant.

57. CRPr, p. 54. Intensidades de Kant.

la materia de la voluntad, que no puede ser otra cosa más que el objeto de un deseo, enlazado con la ley, interviene en la ley práctica como condición de su posibilidad, se seguirá de ello heteronomía del albedrío, o sea dependencia de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación, y la voluntad no se da entonces ella misma su ley, sino sólo el precepto para seguir racionalmente leyes patológicas»<sup>58</sup>. Lo contrario de la heteronomía es la autonomía o libertad «en el sentido positivo», que es la adhesión a la ley moral. «Así pues, la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición de todas las máximas, bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica superior»<sup>59</sup>.

La autonomía es la participación del ser racional empírico en el mundo inteligible o nouménico. Más adelante Kant vuelve sobre el tema y explica que autonomía es «la naturaleza suprasensible en cuanto nos podemos formar de ella un concepto que no es otra cosa más que una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica. La ley de esta autonomía es, empero, la ley moral; la cual, por tanto, es la ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo puro del entendimiento, cuya copia (*Gegenbild*) debe existir en el mundo de los sentidos... Aquella podría denominarse *naturaleza modelo (natura archetypa)*, que nosotros conocemos en la razón, y ésta, en cambio, ya que contiene el efecto sensible de la idea de la primera... «naturaleza copiada» (*natura ectypa*)»<sup>60</sup>.

Desde la autonomía moral surge la noción de «persona»: «La personalidad moral no es más que la libertad de un ser racional sometido a las leyes morales»<sup>61</sup>. Esta realidad no tiene nada que ver con la «personalidad» como individualidad: «La personalidad psicológica no es más que la facultad del ser que tiene conciencia de sí en los diferentes estados de la identidad de su existencia»<sup>62</sup>. La «persona» es realmente un ser libre y noble porque ella misma es el deber, la ley moral. Permítaseme una cita extensa: «¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar, sin embargo, con nada que despierte aversión natural en el ánimo y lo asuste para mover la voluntad, tú que sólo exiges una ley que halla por sí misma acceso en el ánimo, y que se conquista, sin embargo, y aun contra nuestra voluntad, veneración por sí misma (aunque no siempre observancia); tú, ante quien todas las inclinaciones enmudecen, aun cuando en secreto obran contra ti, ¿cuál es el origen digno de ti?

58. CRPr, p. 55. Intensidades de Kant.

59. CRPr, p. 54. Intensidad de Kant.

60. CRPr, p. 68. Intensidades de Kant.

61. *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. No consta traductor. UNAM, México, 1978, p. 24.

62. *Ibidem*.

¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia...? <sup>63</sup>. El ser racional empírico se ennoblece por su acceso a esa dimensión de la realidad que es el «deber»: «No puede ser nada menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo (como una parte del mundo de los sentidos) lo que le enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento (debería haber escrito “la razón”) puede pensar y que, al mismo tiempo, tiene bajo sí todo el mundo y con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo...» <sup>64</sup>. Desde esta dignidad del deber accedemos a la dignidad del hombre: «La ley moral es *santa* (inviolable). El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la *humanidad* en su persona tiene que serle *santa*» <sup>65</sup>. El sujeto de la ley moral no es pues, el hombre empírico, sino la humanidad entera, portadora (junto con los demás seres racionales) de la moralidad. Y la peculiar dignidad del ser humano radica en que es inmanipulable, en que nunca puede ser medio para una arbitrariedad. Esto merece una explicación más detenida.

La Modernidad estuvo hondamente preocupada ante el problema de la arbitrariedad. En el plano de la teoría jurídica se encontró pronto un expediente para acabar con ella: todo hombre es igualmente libre en el «estado de naturaleza», y ello determina que nadie pueda imponer su *arbitrio* sobre otro. Un hombre sólo puede exigir algo a otro cuando este otro ~~le~~ ha prestado libremente (arbitrariamente) su consentimiento a esa prestación. En el plano moral, el problema es, sin embargo, muy distinto: las leyes morales se presentan como heterónomas por definición, y la posibilidad misma de la moralidad no encuentra explicación en el esquema heurístico que diseñó la Edad Moderna. En el terreno jurídico cada hombre es siempre un «fin en sí mismo», pero esta exigencia fallaba por completo en el campo moral. Kant emprende la tarea de explicar que, también en la moralidad, cada sujeto es un *Selbstzweck*. Oigamos su argumentación: «En toda la creación puede todo lo que se quiera, y sobre todo lo que se tenga algún poder, ser empleado *sólo como medio*; 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, incluso la propia voluntad de toda persona, dirigida sobre esta misma, está limitada por la condición del acuerdo con la autonomía del ser racional, a saber, no someterlo a ninguna intención que no sea posible» <sup>66</sup>. Entramos de nuevo en el tema que llamé «ontología de la acción»: el hombre es siempre un fin en sí mismo, en el que queda representada toda la humanidad, porque nunca puede ser sometido a una ley arbitraria: no puede ser sometido «a ninguna intención que

63. CRPr, p. 126.

64. CRPr, pp. 126-127.

65. CRPr, p. 127. Intensidades de Kant.

66. *Ibidem*. Intensidades de Kant.

no sea posible». Naturalmente, la *posibilidad* a que alude Kant no es la posibilidad física (que se expresa mediante el *Können*), sino la posibilidad moral, aquella acción que no se anula a sí misma cuando la máxima subjetiva se eleva a ley. En la medida en que el hombre sólo está obligado a actuar según la estricta necesidad metafísica, escapa a cualquier arbitrariedad: «Esta condición la añadimos nosotros con razón, hasta a la voluntad divina, en consideración de los seres racionales... pues que descansa en la personalidad de los mismos, por lo cual, tan sólo son fines en sí mismos»<sup>67</sup>. En efecto, si hubiera que obedecer los mandatos de Dios *solamente* porque son mandatos de una voluntad superior, entraríamos en el campo de la arbitrariedad, es decir, de la sujeción de un arbitrio a otro arbitrio. Pero en la medida en que nadie depende de un arbitrio extraño, sino sólo de lo que «es» y no puede ser de otra manera, ése es el campo de la personalidad, de la autonomía, de la libertad.

Aun a riesgo de ser reiterativos podemos preguntarnos de nuevo: ¿por qué hay que obedecer la ley moral? El peligro de una imposición voluntarista ya ha sido evitado. Los «bienes» que los hombres pueden alcanzar no constituyen motivo suficiente para mover eficazmente (en el plano moral) a la voluntad<sup>68</sup>. Podríamos decir imprecisamente que el hombre observa la *sublimidad* del deber (de la ley moral) y «*se siente*» (¿?) obligado a obedecerla porque surge en él una actitud de respeto hacia esa ley: «Aquello cuya representación como *fundamento de determinación de nuestra voluntad* nos humilla en nuestra propia conciencia de sí mismo, despierta, en cuanto es positivo y determinación, por sí respeto»<sup>69</sup>. Mejor que glosar a Kant, es dejar que él nos explique su versión del «respeto», *Achtung*: «Y así, el respeto hacia la ley no es motor para la moralidad, sino que es la moralidad misma, considerada subjetivamente como motor, porque la razón pura práctica, al echar por tierra todas las pretensiones del amor a sí mismo en oposición a ella, proporciona autoridad (*Ansehen*) a la ley que sola ahora tiene influjo»<sup>70</sup>. Se trata de un problema de prestigio: García Morente tradujo el término «Ansehen» como «autoridad» (de la ley), pero en el lenguaje cotidiano significa más bien «prestigio». Todo el peso de la Moral se ha trasladado a la ley racional: «El respeto hacia la ley es, pues, el único y al mismo tiempo indudable motor moral, así como también este sentimiento no se dirige a ningún objeto más que sólo por aquel fundamento. La ley moral determina primero objetiva e inmediatamente la voluntad en el juicio de la razón; la libertad, cuya causalidad es solamente de-

67. CRPr, pp. 127-128.

68. «Pero objeto del respeto, y por ende mandato, sólo puede serlo aquello que se relacione con mi voluntad como simple fundamento y nunca como efecto, aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine». Cfr. MC, p. 38.

69. CRPr, p. 111. Intensidades de Kant.

70. CRPr, p. 113.

terminable por la ley, consiste, empero, precisamente, en que reduce todas las inclinaciones... a la condición de observar su ley pura»<sup>71</sup>.

Obviamente, sólo puede sentir respeto hacia la ley aquel que posee una personalidad íntegra: un tramposo, un mentiroso (por aludir a los ejemplos que Kant suele aducir) nunca sentirá respeto ante ella. A esta cualidad de la personalidad, Kant la llama «buena voluntad», y esta expresión puede ser una pequeña fuente de confusiones. Efectivamente, puede pensarse que el sujeto *autónomo* (en el sentido usual de esta palabra, no en el kantiano) actúa según su buena voluntad, al margen de las consecuencias que pueda traer su actuación: es bien sabido que Kant expulsa la consideración de las consecuencias de nuestros actos del ámbito de la Ética<sup>72</sup>. Así resultaría esa «moral de principios de que habla Weber». Pero esta visión de la Moral es ajena a Kant. Algunos textos suyos pueden dar pie a pensar al modo de Weber; por ejemplo, cuando indica que «la segunda proposición es ésta: 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*, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear»<sup>73</sup>. Pero este «principio del querer» no corresponde al hombre empírico, aunque le afecte a él: es demasiado sublime como para exigírselo a todos los hombres: «Ni en el mundo, ni en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*»<sup>74</sup>. Es una realidad extramundana, extrapsicológica, una ley de la razón pura producida por esa misma razón inteligible: «El verdadero destino de la razón tiene que ser el de producir una *voluntad* buena, no en tal cual respecto como *medio*, sino *buena en sí misma*»<sup>75</sup>. La «voluntad buena» no es medio para que el hombre empírico sea bueno: es un fin en sí mismo que se identifica con la misma ley moral.

Estas consideraciones quedan más claras si consideramos la naturaleza de la libertad del hombre: «La noción de *libertad* es una

71. CRPr, p. 116.

72. En CRPr, A 790 escribe que «la verdadera causa del uso de demostraciones apagógicas en diferentes ciencias es ésta: cuando los fundamentos de que se pretende derivar cierto conocimiento son demasiados numerosos o se hallan excesivamente velados, se ensaya la posibilidad de llegar a tal conocimiento a través de sus consecuencias. Sería el *modus ponens*, esto es, inferir la verdad de un conocimiento partiendo de la verdad de sus consecuencias, lo cual es sólo permisible cuando son verdaderas todas las consecuencias... Ahora bien, este procedimiento es impracticable, pues el ver todas las consecuencias de cualquier proposición que adoptemos es algo que excede nuestra capacidad».

73. MC, p. 37.

74. MC, p. 27. Intensidades de Kant.

75. MC, p. 32. Intensidades de Kant.

noción de la razón pura... En otros términos, es una noción que no puede tener objeto alguno adecuado en una experiencia posible, cualquiera que ella sea»<sup>76</sup>. La razón práctica es la que *produce* estas nociones de ley, libertad, etc.: «Consideremos ahora las acciones en relación con la razón, pero no con la especulativa, que trata de *explicar* esas acciones desde el punto de vista de su origen, 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*»<sup>77</sup>. Sin embargo, la libertad es también una noción antropológica o psicológica, porque a todo hombre se le exige que actúe con libertad o buena voluntad. Kant explica que todo objeto inteligible posee dos causalidades distintas, una «por su acción», y otra «por sus efectos», y esto se aplica a la libertad: «Doy el nombre de *inteligible* a todo aquello que no es fenómeno en un objeto de los sentidos. Teniendo esto en cuenta, si aquello que en el mundo sensible posee en sí mismo una facultad que no sea objeto de la intuición sensible, pero que le permita ser causa de los fenómenos, entonces podemos considerar la *causalidad* de ese ser desde dos puntos de vista distintos: en cuanto causalidad propia de una cosa en sí misma, como *inteligible* por su *acción*; en cuanto causalidad propia de un fenómeno del mundo sensible, como *sensible* por sus *efectos*»<sup>78</sup>. Naturalmente, no poseemos concepto alguno de esta libertad nouménica, porque las categorías de la razón no son expresables mediante conceptos; en tal caso, no podemos saber cómo esa causalidad o libertad inteligible puede operar en el mundo fenoménico. Pero si no podemos saberlo sí debemos suponerlo: «Aunque nunca podríamos conocer directamente ese carácter inteligible, ya que sólo percibimos lo que se manifiesta, debería *concebirse* de acuerdo con el carácter empírico, igual que debemos suponer un objeto trascendental que sirva de base a los fenómenos a pesar de que nada sepamos acerca de lo que tal objeto sea en sí mismo»<sup>79</sup>. El hombre es, pues, simultáneamente un sujeto inteligible y empírico, porque aunque su libertad es inteligible, tal libertad es eficaz en el mundo de los fenómenos, de modo que mundo nouménico y mundo fenoménico coexisten complementariamente: «De esta forma, libertad y naturaleza coexistirían en los mismos actos sin contradecirse, cada uno en su significación completa, según se confrontarán esos actos con su causa inteligible o con su causa sensible»<sup>80</sup>.

76. *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, cit., pp. 20-21. Intensidad de Kant.

77. CRPr, A 550, p. 474. Las intensidades de Kant.

78. CRPr, A 538, p. 467. Intensidades de Kant.

79. CRPr, A 540, p. 468. Intensidad de Kant.

80. CRPr, A 541, p. 469.



#### 4. UN COLOFÓN POSIBLE

Las lecturas que Immanuel Kant hizo de Hume debieron serle un revulsivo: se adaptó fielmente al marco que estableció el inglés pero intentó superarlo avanzando en lo que Kant llama el plano de la razón, que es independiente y superior al simplemente psicológico —terreno del entendimiento y del juicio—, según su propia terminología. Por este camino, progresando según lo que demandaban los intereses de la razón, recreó un sistema de Ética en el que la ley moral objetiva ocupa el punto central de referencia. Hizo una construcción acomodada a su mentalidad puritana: la ley moral está ahí, es un hecho, y la peculiar dignidad del hombre reside en que puede acceder a ese plano nouménico o inteligible.

Sin embargo, estaba situado en un momento histórico incómodo: la mentalidad dominante, y más en Centroeuropa, era la propia del iusnaturalismo moderno, que sólo consideraba individuos aislados y autónomos. Y la filosofía crítica kantiana fue puesta al servicio de esta mentalidad, aunque ello era una falta contra natura. Ciertamente, el mismo Kant contribuyó fuertemente a esta escisión entre su filosofía moral y la corriente kantiana, porque la *Rechtslehre* de la Metafísica de las costumbres es una obra contradictoriamente iusnaturalista. Dejó indicado que debió bastante la edad: pocos años después de la publicación de la *Rechtslehre*, Kant fue retirado de su cátedra por debilidad senil. Además, siguiendo las trazas que marcó Theodor Schmalz, ya habían aparecido antes de 1796 una decena de obras jurídicas kantianas, y posiblemente el Kant anciano prefirió seguir el camino que resultaba a todos más evidente. Aunque quizá la explicación de fondo se encuentra en su formación doctrinal-religiosa: un puritano valoraba en mucho la Moral (a la que no podía dejar reducida a eudemonismo simplista), pero el Derecho no era para él más que uno de esos ámbitos vitales necesarios para la vida terrena pero irrelevantes para la Teología y la salvación eterna. Y, puestos a elegir, es posible que prefiriera seguir la corriente con más prestigio. Pero al precio de producir una cisura incontrolable entre su metafísica moral y su teoría ética.