José M. Torralba

Libertad, objeto práctico y acción

EUROPAEA MEMORIA

Studien und Texte zur Geschichte
der europäischen Ideen

Begründet und
herausgegeben von
Jean Ecole

Herausgegeben von
Robert Theis,
Jean-Christophe Goddard,
Wolfgang H. Schrader †,
Günter Zöller

Reihe I: Studien
Band 72

José M. Torralba

Libertad, objeto práctico y acción

2009
GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

JOSÉ M. TORRALBA

Libertad, objeto práctico y acción

La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant

Appendix: The Three-fold Function
of the Faculty of Judgement in Kant's Ethics:
Typik, Moral Judgement and Conscience

2009
GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über *http://dnb.ddb.de a*brufbar.

ISO 9706
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.
Herstellung:
Umschlagentwurf: Inga Günther, 31134 Hildesheim
© Copyright by Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2009
www.olms.de
Alle Rechte vorbehalten
ISSN 1613-7388
ISBN 978-3-487-14266-1

A mis padres, de nuevo.
A mis dos hermanos:
María del Amor,
y su marido Jesús.
Al que traen de camino.

ÍNDICE

Tabla de abreviaturas 11
Introducción 13

PRIMERA PARTE
LA ESPECIFICIDAD DE LO PRÁCTICO
EN LA FILOSOFÍA KANTIANA

CAPÍTULO I. La libertad en sentido práctico 29
1.1. La delimitación de lo práctico 32
1.2. El doble sentido de lo práctico 34
1.2.1. Práctico es lo que *inmediatamente* determina la voluntad 35
1.2.2. Práctico es lo posible mediante libertad 38
1.3. Libertad práctica y libertad trascendental 40
1.3.1. La concepción de la libertad práctica en la *Crítica de la razón práctica* 43
a) Las indicaciones del Prólogo a la *Crítica de la razón práctica* 43
b) La "Aclaración crítica a la Analítica de la razón pura práctica" 47
c) Libertad práctico-empírica y libertad práctico-trascendental 56
1.3.2. La libertad práctica en el contexto cosmológico de la Dialéctica de la *Crítica de la razón pura* 59
a) Sin libertad trascendental no hay libertad práctica 59
b) El doble carácter de la voluntad y la doctrina sobre el deber ser (*Sollen*) 62
1.3.3. La contradicción del Canon 71
a) Sentido de lo práctico en el pasaje de las proposiciones cardinales 74
b) Sentido de lo práctico como no trascendental 78

CAPÍTULO II. La causalidad de la facultad desiderativa y los principios práctico-morales 85
2.1. La causalidad del ser humano 88
2.1.1. El fundamento interno de determinación de la facultad desiderativa 89
a) Los tres actos de la facultad desiderativa 90
b) La acción como proceso entre sustancias 96
c) La determinación de la facultad desiderativa 99
d) De la causa impulsiva a la máxima 102
2.1.2. Doble sentido de determinación y causalidad: querer y éxito 105
a) Necesidad práctica y patológica 105
b) El anhelo es un acto de la facultad desiderativa 109
c) El valor moral no reside en el éxito de las acciones, sino en la máxima 113
d) Doble sentido de determinación y de causalidad 118

2.2. Máxima como principio práctico subjetivo....120
2.2.1. Los elementos de la máxima....120
a) Actuar por la representación de leyes o principios....120
b) La regla se convierte en principio práctico....123
c) Las máximas son reglas autoimpuestas....129
2.2.2. Máxima y actitud interior....131
a) La máxima del carácter inteligible....134
b) La continuidad entre el carácter inteligible y el empírico de la facultad desiderativa....137
c) Máximas de primer y segundo orden....145
2.2.3. Legalidad y moralidad....156
2.3. Principios práctico-técnicos y práctico-morales....159
2.3.1. Posibilidad física y posibilidad moral....160
a) La posibilidad física: práctico-posible y práctico-necesario....160
b) La posibilidad moral: lo posible según conceptos de la libertad....165
2.3.2. La especificidad de lo práctico....171
a) La ontología práctica....172
b) Aplicación de lo práctico-moral y especificidad de lo práctico....176

SEGUNDA PARTE
REFLEXIÓN Y DETERMINACIÓN EN LA APLICACIÓN DE LA LEY MORAL

INTRODUCCIÓN. Funciones y ámbitos de aplicación de la facultad del juicio....185

CAPÍTULO III. La típica de la facultad pura práctica del juicio y la constitución del objeto de la razón práctica....199
3.1. La causalidad por libertad y el objeto de la razón práctica....200
3.1.1. La ley moral como una ley de la causalidad por libertad....200
a) El *Faktum* de la razón....201
b) La *teleologia rationis humanae* y el método de la crítica....207
c) De la ley a la libertad: la causalidad de la libertad....208
3.1.2. El objeto de la razón práctica....213
3.1.3. La paradoja del método en el estudio del ser práctico....225
3.2. Las categorías de la libertad como funciones sintéticas de unidad de las formas del querer....228
3.2.1. Bien y mal son modos de la categoría de causalidad....229
3.2.2. El argumento trascendental de la Analítica....231
3.2.3. Análisis del pasaje de las categorías de la libertad....238
Sección 1. Los conceptos de lo bueno y lo malo son modos de la categoría de causalidad....243
Sección 2. La *conformidad* de las categorías prácticas con las teóricas....245
Sección 3. La forma de una voluntad pura en vez de la forma de la intuición....248

Sección 4. La realidad objetiva de las categorías de la libertad....250
Sección 5. Orden y estructura de las categorías de la razón práctica *en general*....255
Sección 6. Categorías de la cantidad....257
Sección 7. Categorías de la cualidad....258
Sección 8. Categorías de la relación....259
Sección 9. Categorías de la modalidad....260
Sección 10. El doble sentido de la causalidad y el tránsito *problemático* de los principios prácticos en general a los morales....267
Sección 11. La cartografía de la filosofía práctica....268
3.3. La ley natural en la típica de la facultad pura práctica del juicio....269
3.3.1. El imperativo categórico como canon del enjuiciamiento moral....272
a) La diversidad de reglas para el enjuiciamiento....272
b) La constitución del objeto de la razón pura práctica....275
c) La "tipificación" de marcos normativos en la función meramente determinante de la facultad pura práctica del juicio....277
3.3.2. La ley natural como tipo de la ley moral....284

CAPÍTULO IV. Enjuiciamiento y aplicación de la máxima en la doctrina de la virtud....291
4.1. Los fines de la razón pura práctica como deberes de virtud....291
4.1.1. La antroponomía eleuterológica de los fines de la razón pura práctica....291
4.1.2. Funciones de la facultad del juicio en la Doctrina de la virtud....300
4.1.3. La facultad del juicio en la elaboración del sistema de los deberes....302
4.2. De los deberes a las acciones: el doble margen de acción....306
4.2.1. La doctrina de los deberes recibida por Kant....308
4.2.2. Legalidad y moralidad, deberes perfectos e imperfectos....312
a) Los deberes de virtud perfectos son de obligatoriedad amplia....317
b) Derecho y ética se distinguen por la clase de obligatoriedad....322
4.2.3. El sistema de los deberes en la metafísica de las costumbres....324
4.2.4. El doble margen de acción de los deberes de virtud....328
4.3. De las acciones a los deberes: la formación de la máxima....332
4.3.1. Descripción de la acción y enjuiciamiento moral....333
a) Las tres etapas en la descripción de la acción....333
b) Las reglas de relevancia moral y la "rutina" del enjuiciamiento moral....337
4.3.2. Conflicto de deberes y deliberación moral....346
a) Naturaleza de la deliberación moral....346
b) El conflicto de deberes....349
c) No hay permiso para introducir excepciones....354
4.4. El acceso de la ley moral a la voluntad en la metodología de la metafísica de las costumbres....357
4.4.1. Didáctica y ascética moral: captar los principios en los ejemplos....357
4.4.2. La civilización como proceso moralizador....363
4.5. Sentidos y niveles de aplicación de la ley moral....370

CAPÍTULO V. La conciencia y el juicio sobre la facultad práctica del juicio 381
5.1. La doctrina sobre la conciencia en las lecciones universitarias 381
5.2. La conciencia como disposición natural y como deber hacia sí mismo ... 390
5.2.1. Conciencia natural y racional 391
5.2.2. La conciencia natural como "prenoción estética" 395
5.2.3. La escrupulosidad como deber de la conciencia racional 398
5.2.4. El problema del autoconocimiento 402
5.3. Conciencia y facultad del juicio 404
5.3.1. La facultad del juicio que se juzga a sí misma 404
5.3.2. Asentimiento y verdad del juicio 406
5.3.3. El valor de verdad de la conciencia y la aporía de la conciencia errónea 408
5.4. Unidad de los principios de enjuiciamiento y determinación de la voluntad 412

APPENDIX. The Three-fold Function of the Faculty of Judgement in Kant's Ethics: Typik, Moral Judgement and Conscience 423
1. Reflection and application in the faculty of judgement 425
1.1. Introductory guide to the faculty of judgement: reflection 425
1.2. Moral judgement and determination of the will 428
2. Forms of the faculty of practical judgement and levels of application in Kantian ethics 430
2.1. The typic of the faculty of pure practical judgement: the categorical imperative as a canon of moral judging 430
2.2. "Ends that are duties" and the faculty of practical judgement as judging and application of the maxim 433
2.2.1. "Latitude" (*Spielraum*) in the system of duties of virtue 433
2.2.2. Metaphysics of morals and moral anthropology 436
2.3. Conscience (*Gewissen*) or judging of the faculty of practical judgement 439
3. From the principle of judgement to the principle of determination 440
4. Conclusion. The specificity of what is practical in the application of moral law ... 441

Acerca de las traducciones y el empleo de la terminología kantiana 445

Bibliografía 453

Índice de citas de las obras de Kant 475
Índice de nombres 479
Índice de conceptos 481

TABLA DE ABREVIATURAS*

Anthropologie	*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*
Bemerkungen	*Bemerkungen zu den* Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen
Briefe	*Briefwechsel*
EE	*Erste Einleitung in die* Kritik der Urteilskraft
Fakultäten	*Der Streit der Fakultäten*
Frieden	*Zum ewigen Frieden*
Gemeinspruch	*Über den Gemeinspruch, das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis*
Grundlegung	*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*
Idee	*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft*
KrV	*Kritik der reinen Vernunft*
KU	*Kritik der Urteilskraft*
Logik	*Logik* (Jäesche)
ML₁	*Metaphysik L₁* (Pölitz)
ML₂	*Metaphysik L₂* (Pölitz)
MS	*Die Metaphysik der Sitten*
MS Vigilantius	*Metaphysik der Sitten Vigilantius*
OP	*Opus postumum*
Prolegomena	*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*
R	*Reflexionen*
Religion	*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*
Theodicee	*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*
Vorarbeiten MS	*Vorarbeiten zu* Die Metaphysik der Sitten
VzM	*Vorlesung zur Moralphilosophie* (Kaehler)

* De acuerdo con el procedimiento habitual, y salvo que se indique lo contrario, las obras de Kant se citan por la paginación del correspondiente volumen de los *Kant's gesammelte Schriften* editados por la Academia de Berlín (por ejemplo: *KpV*, Ak. V 101), excepto la *KrV* que se cita por la primera (A) y la segunda (B) edición (por ejemplo: *KrV*, A 537 / B 565). Las *Reflexionen* se citan por el número correspondiente (por ejemplo: R 7103). La *Vorlesung zur Moralphilosophie* se cita por la edición de W. Stark, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2004, que recoge la paginación original del manuscrito Kaehler (por ejemplo: *VzM*, 49).

INTRODUCCIÓN

Hay unas conocidas palabras escritas por José Ortega y Gasset en 1924, a los doscientos años del nacimiento de Kant, que bien se pueden aplicar a cualquiera que haya realizado una investigación sobre el filósofo de Königsberg:

> Durante (...) años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. Merced al genio kantiano, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería. (Ortega y Gasset, J., "Reflexiones de centenario (1724-1924)", en *Obras completas*, Tomo IV, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 25).

Aunque sean acertadas, no se pretende ahora con ellas justificar la redacción del presente trabajo. En cambio, sí resulta de interés considerar la confesión que Ortega realiza en el mismo lugar, tan sólo unas líneas más adelante. Dice así: "De la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu"[1]. En mi opinión, por el contrario, lo decisivo no es ser, o no, "kantiano" –ni tampoco estar "afiliado" a cualquier otra escuela filosófica–, sino aprender a pensar. "No se aprende filosofía, (...) se aprende a filosofar"[2], según nos recuerda García Morente. De esta manera, incluso en el caso de que no se compartan los presupuestos de Kant o se disienta de las soluciones que propone, las cuestiones por él planteadas no dejan de interpelarnos, así como de incitarnos a buscar respuestas más satisfactorias. Además, según ha expresado otro filósofo español en una ya célebre sentencia, "aunque no seamos todos kantianos, todos somos postkantianos"[3], y, por eso, hacer hoy filosofía requiere tomar partido frente a Kant. Pretender ignorarle no sólo sería inútil, sino que haría ininteligible el mundo que habitamos.

---

[1] Ortega y Gasset, J., "Reflexiones de centenario (1724-1924)", p. 25.

[2] García Morente, M., *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, en *Obras completas I*, ed. J. M. Palacios – R. Rovira, vol. 1, Fundación Caja de Madrid – Anthropos, Madrid, 1996, p. 127.

[3] Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2002, p. 22.

La presente investigación pretende contribuir al estudio de algunos aspectos de la filosofía kantiana que, por diversos motivos, habían recibido escasa atención por parte de la *Kant-Interpretation*. El núcleo del trabajo lo constituye el análisis y exposición de las funciones que la facultad del juicio desempeña en la ética del idealismo trascendental. O, dicho con otras palabras, se ha estudiado la concepción kantiana del juicio moral, mediante el que se intentan responder las sempiternas preguntas: "¿Qué es el bien?" y "¿Qué debo hacer?".

La filosofía moral de Kant es bien conocida por la rigurosidad en la argumentación, así como por el rigorismo de sus principios. Estos rasgos, que suelen ser considerados como virtudes de la ética kantiana, resultan oscurecidos por las significativas dificultades que aparecen al intentar ponerla en práctica, es decir, al aplicar sus principios a la realidad. Surge así la conocida acusación de vacío formalismo y, en consecuencia, de inutilidad. Precisamente en este contexto, el del problema general de la aplicación de los principios morales, es en el que se enmarca la presente investigación.

A pesar de que toda filosofía práctica es una teoría *sobre* la praxis y, en cuanto discurso especulativo, no resulta suficiente, por sí misma, para pasar de la una a la otra, entre sus principales objetivos siempre se encuentra el de hacer posible la *aplicación* de los principios teóricamente formulados a los casos reales, es decir, *orientar* la acción. El modelo ético elaborado por Kant es, con toda probabilidad, el que mayores dificultades encuentra para transitar desde la pureza y universalidad de sus principios morales hasta las situaciones particulares en que los agentes se encuentran en el momento de determinarse a actuar. Si esta dificultad –en la que se cifran la mayoría de las objeciones– resultara insuperable, entonces el imperativo categórico no constituiría ninguna aportación de interés para la ética. Al pensador de Königsberg se le presenta una serie interminable de problemas desde el momento en que propone la aptitud de la máxima para convertirse en ley *universal* como uno de los criterios esenciales de la moralidad. No se trata aquí, evidentemente, de una mera *generalización* cuantitativa –al modo de un cuantificador lógico–, sino de la *forma* propia de la necesidad moral y de la clase de obligatoriedad que le corresponde.

La radical heterogeneidad entre el carácter formal de la ley y la materialidad de la acción se convierte en el mayor reto de la ética del idealismo trascendental. Y es en esta singular estructura de la racionalidad práctica, en la que la tensión entre teoría y práctica alcanza su paroxismo, donde justamente más perentoria se hace la intervención de una instancia mediadora entre ambos extremos. De manera que, por paradójico que parezca, puede que el kantiano resulte ser uno de los modelos de racionalidad práctica donde con mayor nitidez se pongan de manifiesto las funciones que a tal instancia mediadora –presente de un modo u otro en toda filosofía moral– corresponde realizar, así como las aporías

inherentes a la aplicación. Dicha mediación entre norma y situación (es decir, la *interpretación*) es una tarea que sólo la facultad del juicio está en condiciones de satisfacer, pues ella se define, de modo general, como la capacidad de determinar si algo es el caso de una regla.

De todos modos, la facultad del juicio no puede reducirse a la mera *determinación* de la correspondencia entre lo universal y lo particular, pues en esa tarea precisa de un peculiar tipo de *saber* –que habitualmente se llama práctico– acerca de cómo deben aplicarse las reglas o principios[4]. Además, en cualquier aplicación que no sea puramente mecánica, es decir, donde intervenga la contingencia –como, en este caso, la de la acción–, existe siempre la posibilidad de equivocarse. En efecto, las reglas son, por definición, orientaciones generales y, en consecuencia, insuficientes para determinar *hasta el último detalle* de la actuación. Es la facultad práctica del juicio la que, por medio del saber del que sólo ella dispone, tiene que soslayar ese eventual error.

De esta manera, el estudio de las funciones de la facultad del juicio en la ética kantiana puede situarse en el contexto general de la rehabilitación de la filosofía práctica que ha tenido lugar en los últimos decenios[5]. Filósofos y tradiciones de lo más diverso –analíticos, continentales, hermeneutas, aristotélicos, kantianos, hegelianos– han hecho frente común en torno a la necesidad de respetar la especificidad de lo práctico, es decir, la imposibilidad de reducir *por completo* el conocimiento práctico al teórico o, viceversa, de deducir, a partir de principios teóricos, *todo* lo necesario para el mundo de la acción. Y no se trata de meras disputas –que alguien, con sorna, podría llegar a interpretar en clave de administración universitaria– acerca de quién tiene la supremacía: si los especulativos o los prácticos. Ni siquiera se trata, en rigor, de la importante cuestión, planteada por Kant, acerca de los intereses de la razón y la primacía del uso práctico sobre el especulativo, que tanto eco habría de encontrar en el pensamiento del siglo XX, bajo la fórmula de "conocimiento e interés". Lo que en realidad está aquí en juego es la propia capacidad de la filosofía para dar cabal cuenta de lo humano[6].

La fama de rigorismo, formalismo y carencia de valor práctico precede, generación tras generación, a los escritos kantianos y, con no poca frecuencia, tiñe de modo decisivo las exposiciones e interpretaciones que de ellos se hacen. Pero, además, sucede que gran parte de los estudios sobre la filosofía práctica

---

[4] Cfr. Inciarte, F., "Theorie der Praxis als praktische Theorie", en Engelhardt, P. (Hg.), *Zur Theorie der Praxis*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1970, pp. 45-64.

[5] Cfr. Riedel, M. (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Rombach, Freiburg, 1972.

[6] Sobre la doctrina de los fines de la razón, cfr. Hutter, A., *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Felix Meiner, Hamburg, 2003, así como el trabajo –pionero en diversos aspectos– *Fenómeno y trascendencia en Kant*, de Alejandro Llano.

del regiomontano habitualmente se limitan –en el mejor de los casos– a las obras de fundamentación: la *Crítica de la razón práctica* y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (cuando no se conforman con la segunda de esas obras), y prestan poca o nula atención al desarrollo del sistema de la moralidad en la *Metafísica de las costumbres*. Se olvidan de que la *Fundamentación* "no es más que la investigación y asiento del *principio supremo de la moralidad*, que constituye un asunto aislado, completo en su propósito, y que ha de separarse de cualquier otra investigación moral" (*Grundlegung*, Ak. IV 392)[7]. No tienen tampoco en cuenta que las dos obras de fundamentación tienen carácter propedéutico, precisamente para la elaboración del *sistema*, según declara su autor al comienzo de la *Metaphysik der Sitten* (cfr. *MS*, Ak. VI 205).

A Kant no le eran ajenos los problemas inherentes a la aplicación, ni pretendió escudarse en el carácter necesario de los principios morales para relegar su aplicación al despreciable ámbito de la contingencia. Ya en los primeros compases de su crítica de la moralidad aparece formulada la cuestión en precisos términos:

> Las leyes morales, con sus principios, diferéncianse, en el conocimiento práctico, de cualquier otro que contenga algo empírico; y esa diferencia no sólo es esencial, sino que la filosofía moral toda descansa enteramente sobre su parte pura y, cuando es aplicada al hombre, no aprovecha lo más mínimo del conocimiento del mismo (antropología), sino que le da, como a ser racional, leyes *a priori*. Estas leyes requieren ciertamente una facultad del juicio bien templada y acerada por la experiencia para saber distinguir en qué casos tienen aplicación y en cuáles no, y para procurarles acogida en la voluntad del hombre y energía para su realización. (*Grundlegung*, Ak. IV 389)

Este pasaje del prólogo a la *Fundamentación* estuvo muy presente en el origen de la investigación que ahora comienza y a él se hará referencia con cierta frecuencia, pues contiene *in nuce* todos los elementos necesarios para un estudio sobre la facultad práctica del juicio.

Sin duda, la noción kantiana de aplicación es sumamente singular y novedosa en la historia de la filosofía[8]. Quizás lo más valioso de su aportación es que, precisamente desde los principios del idealismo trascendental, trate de hacer justicia al fenómeno moral. No es su ética un constructo elaborado antes y al margen de la realidad, sino que el regiomontano parte de la experiencia moral, del "conocimiento moral popular", para procurar dar razón de lo que en ella sucede. Por este motivo, una de las líneas de fuerza de la presente investigación apunta a la radicalidad ontológica que lo práctico posee en el sistema kan-

---

[7] Sobre el modo de citar y las traducciones empleadas, véase la tabla de abreviaturas, así como el anexo y la bibliografía, respectivamente.

[8] Y quizás por eso habitualmente no se le incluya entre los "teóricos de la aplicación", como se ha señalado recientemente en Conill, J., "Aplicación", en Beuchot, M. – Arenas-Dolz, F. (dirs.), *10 palabras clave en hermeútica filosófica*, Verbo divino, Estella, 2006, pp. 53-82.

tiano, pues dicha radicalidad es fruto de sus titánicos esfuerzos por preservar la especificidad de lo práctico y asegurar la posibilidad del bien moral. En este contexto se ha hablado, no sin razón, de una "captación moral primigenia" (*ursprüngliche sittlichen Einsicht*) como punto de partida de la ética kantiana; y de que habría que remontarse hasta Platón –y su "más allá del ser"– para encontrar una postura similar en la historia del pensamiento occidental[9].

Es ya un tópico recordar que "el concepto de libertad (...) constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa" (*KpV*, Ak. V 3-4). Lo cual no sólo pone de manifiesto que la *entera* filosofía kantiana puede definirse como una teoría de la acción trascendental[10]; sino que además previene contra la cada vez más frecuente tentación de "naturalizar a Kant"[11], por ejemplo, al renegar de su aspiración universalista y convertirlo en poco menos que en adalid del contextualismo relativista. Pero la libertad es terca y, si se ve privada de su necesario alcance trascendental, entonces no es mejor que la "libertad" de un asador –sistema cibernético, diríamos hoy– "que, una vez que se le ha dado cuerda, lleva a cabo su movimiento por sí mismo" (*KpV*, Ak. V 96-97). Por eso, el nervio que recorre la crítica de la razón pura, en sus dos usos, es la preservación de la libertad y la moralidad; y este interés supremo de la razón basta para justificar, en las coordenadas del idealismo trascendental, la necesidad de distinguir entre fenómenos y noúmenos, ya que "si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable" (*KrV*, A 537 / B 565; cfr. también *KpV*, Ak. V 101).

La presente investigación tiene como principal objetivo la interpretación del pensamiento kantiano. Buena parte de los esfuerzos se ha dedicado a aclarar el sentido de los textos referidos al problema de la aplicación de la ley moral, para deshacer frecuentes malentendidos y, por así decirlo, tratar de hacer justicia a *lo escrito* por Kant. Sólo desde una comprensión cabal del autor se pueden advertir sus límites, carencias o, incluso, errores. Por eso, como es lógico, se ha seguido aquí el llamado principio de caridad interpretativa[12], de manera que ante las afirmaciones del filósofo de Königsberg que, inicialmente, parecían

---

[9] Cfr. Henrich, D., "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", in Henrich, D. – Schulz, W. – Volkmann-Schluck K.-H., *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Mohr – Siebeck, Tübingen, 1960, pp. 77-122.

[10] Cfr. Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1978; Llano, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999; Prauss, G. (Hg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1986, y Bastons, M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, Eunsa, Pamplona, 1989.

[11] Cfr. Guyer, P., "Naturalizing Kant", en Schönecker, D. – Zwenger, Th. (Hg.), *Kant verstehen. Understanding Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, pp. 59-84.

[12] Cfr. Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon, Oxford, 1984, pp. 125-170.

dudosas o criticables, la reacción ha sido la de situarlas en el contexto general de su filosofía para buscarles significado. Máxime cuando el sentido de los textos resultaba inequívoco: si Kant afirma que con una determinada argumentación ha resuelto un problema u objeción, al menos hay que concederle el beneficio de la duda, aunque dicha argumentación, de entrada, no parezca convincente e, incluso, aunque a la postre resulte fallida. Siempre cabe la posibilidad de que el error esté en quien interpreta, porque no haya sido capaz de comprender adecuadamente lo que en el texto se dice. A veces, también sucede que la culpa de una mala interpretación la tiene el propio autor, por no haber sido más claro o explícito; y con los escritos de Kant ocurre esto no pocas veces. Por ello, sólo tras un ponderado examen, por el que se intentan agotar las diversas explicaciones que resultarían favorables al autor, puede concluirse que la argumentación es defectuosa o errónea, pero no antes.

La experiencia con la investigación que ahora comienza ha sido que, al considerar las afirmaciones dudosas de Kant en un marco más amplio, muchas de las dificultades han desaparecido, bien porque la incoherencia era sólo aparente, bien porque tales tesis sólo adquirían su sentido completo desde una perspectiva más general. Así ha sucedido, habitualmente, con lo referido a la supuesta inaplicabilidad de los principios de la ética crítica. A la vez, han surgido nuevas aporías y problemas de mayor calado que afectan al núcleo del idealismo trascendental. En particular, se ha podido constatar que las dificultades para explicar la continuidad entre la esfera nouménica y la fenoménica de la causalidad humana constituyen una de las cruces del kantismo[13]. En efecto, la relación entre la causalidad natural y la causalidad por libertad es el nudo gordiano de la ética de Kant. Alguien podría decir, con razón, que no es éste un problema exclusivamente kantiano, sino que resulta común a los grandes sistemas filosóficos, pues la libertad es un concepto límite sometido a múltiples tensiones y siempre necesitado de justificación. Pero también es cierto que, en las coordenadas del idealismo trascendental, la titánica defensa que el regiomontano hace de la libertad adquiere tintes dramáticos, porque se convierte en una empresa tan necesaria como llena de impedimentos. A lo largo de las páginas que siguen se ha procurado conceder a Kant todo lo necesario para justificar dicha continuidad, además de sugerir las maneras en que ésta podría tener lugar sin violentar los rígidos límites del criticismo. Queda al juicio del lector si el filósofo de Königsberg consigue explicar cómo el concepto de libertad puede

[13] Félix Duque señala que, en el ámbito teórico, el "Yo pienso" es otra de las cruces del kantismo. Cfr. Duque, F., "Kant. Fundamento y abismo", en Vázquez, M. E. – de la Calle, R. (eds.), *Filosofía y razón. Kant, 200 años*, PUV, Valencia, 2005, p. 55 y ss.

realizar en la naturaleza el fin propuesto por sus leyes. Algo se dice sobre ello a lo largo de estas páginas[14].

Según lo que se acaba de explicar, se comprende que la perspectiva de la presente investigación haya sido principalmente –por así decir– intrakantiana e intrateórica. Se ha explorado el sistema crítico desde dentro. Por ello, las cuestiones históricas han quedado relegadas a un segundo plano y no se ha pretendido dar cuenta de las diversas objeciones suscitadas por la teoría de Kant, ya sea en los desarrollos del idealismo absoluto, en la enmienda a la totalidad manifestada por Schopenhauer y Nietzsche, o, por ejemplo, en la ponderada crítica de Max Scheler. Lo que sí se ha hecho es señalar los retos que se presentan al planteamiento kantiano, así como aquellos aspectos en que no parece capaz de superarlos, por carencias inherentes al sistema. A lo largo del *corpus* kantiano, hay ocasiones en que el regiomontano da la impresión de admitir su incapacidad para solventar los problemas por él mismo planteados. Se trata, por tanto, sobre todo de críticas internas, que apelan a la coherencia argumentativa. Según se ha indicado ya, la intención de la presente obra es la de avanzar en la comprensión de la racionalidad práctica, teniendo en cuenta que el modelo kantiano proporciona un excelente campo de pruebas –por extremo– para estudiar la naturaleza propia del juicio práctico. Desde ese punto de vista, en diversos momentos se valoran los réditos de la propuesta kantiana y se indican posibles vías para avanzar y elaborar una teoría más completa.

Es posible que el título de la investigación cause inicialmente una cierta sorpresa y sugiera que se trata de un estudio en el que se relaciona la filosofía moral con la teoría sobre la belleza de la tercera *Crítica*, algo que el propio Kant ensayó en el célebre §59 titulado "De la belleza como símbolo de la moralidad" (cfr. *KU*, Ak. V 351-355). Sin negar el interés que tal cuestión posee, la presente investigación ha considerado preferible centrarse en el examen de las funciones que el filósofo de Königsberg reserva a la facultad del juicio *en* sus obras de filosofía moral[15].

Una rápida búsqueda por índices, léxicos y diccionarios revela que sólo hay un apartado del *corpus* kantiano cuyo título haga referencia a la facultad práctica del juicio; se encuentra al final del segundo capítulo de la Analítica de la *Crítica*

---

[14] En esta cuestión ha resultado de gran ayuda el enfoque de Arana, J., *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Síntesis, Madrid, 2005.

[15] Para lo cual se parte, naturalmente, de los resultados que Kant alcanza en la *KU*, pero asumiendo que dicha obra es antes y principalmente un estudio de carácter trascendental sobre la facultad del juicio que un intento de fundamentación de la estética (y la teleología). Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001 y Vigo, A. G., "Determinación y reflexión", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), pp. 753-754, quienes muestran que la actividad constitutiva de la facultad del juicio, anterior a la distinción entre uso reflexionante y determinante, es la reflexión.

de la razón práctica, y se ocupa "De la típica de la facultad pura práctica del juicio". En su comienzo, escribe Kant lo siguiente: "Si una acción, posible para nosotros en la sensibilidad, es caso que cae o no bajo la regla, esto pertenece decidirlo a la facultad práctica del juicio, por medio de la cual, lo que se ha dicho en la regla universalmente (*in abstracto*) es aplicado *in concreto* a una acción" (*KpV*, Ak. V 67). Esta frase, que podría formar parte del bagaje filosófico común y resulta –en apariencia– de fácil comprensión, ofreció el cabo suelto necesario para tirar del hilo e ir desenredando el ovillo que conforman las diversas tareas, contextos y sentidos que nuestro autor atribuye al juicio práctico y a su facultad. Habrá ocasión de mostrar que esa pregunta, tal y como está formulada en la argumentación sobre la típica de la facultad *pura* práctica del juicio, carece de sentido. Y, precisamente, para poder explicar, en todo su alcance, la causa del error es necesario recorrer primero las páginas de la presente investigación.

Los cinco capítulos que componen el estudio se han divido en dos partes, pues la primera –que incluye los dos capítulo iniciales– tiene como finalidad trazar el marco conceptual en que se desarrolla, ya en la segunda parte, el examen de las funciones que la facultad del juicio desempeña en la filosofía moral kantiana. Los capítulos I y II se dedican a estudiar la noción de "causalidad por libertad", para lo cual, en el primero se intenta poner en claro cuál es el sentido de la libertad en el que ésta se puede llamar práctica o moral y asegura, en consecuencia, la imputabilidad de las acciones. Para ello será necesario aclarar diversos equívocos y malentendidos, además de analizar con detalle las causas de la contradicción a la que aboca el "Canon de la razón pura". El segundo capítulo estudia, a partir del concepto de libertad práctica en sentido trascendental, la clase de principios prácticos que deben regir la casualidad, si es que el ser humano dispone de una libertad semejante. Para lo cual se elabora una breve teoría de la acción, se fijan los conceptos relativos a la formación de la máxima y se analiza la distinción entre principios práctico-técnicos y práctico-morales. El hilo conductor de esta primera parte es la delimitación de lo práctico y el tipo de especificidad que le corresponde en el sistema filosófico kantiano.

La segunda parte de la investigación analiza las diversas formas que la facultad del juicio adopta en la ética del idealismo trascendental. Va precedida de una introducción, en la que se indican los presupuestos de los que depende la entera investigación, los cuales proceden de los estudios sobre el lugar que la facultad del juicio –en general, no sólo en su uso *práctico*– ocupa en el sistema de la razón; también se exponen allí las principales claves interpretativas, así como las hipótesis de partida, que luego habrá que comprobar en el transcurso del estudio. Cronológicamente, la investigación comenzó por estas cuestiones fundamentales y de carácter arquitectónico, a continuación discurrió por las diver-

sas obras morales de Kant y, en último lugar, se elaboraron los dos primeros capítulos, como el marco conceptual necesario.

En el capítulo III se estudia la función que la facultad del juicio desempeña en la constitución del objeto de la razón pura práctica, es decir, en el nivel de la fundamentación de la moralidad. Se trata de asegurar la posibilidad de que la voluntad pueda determinarse con independencia de los objetos de la sensibilidad, esto es, sin que su causalidad quede inevitablemente determinada por éstos. Para ello, será preciso indagar si la razón es capaz de producir un objeto correspondiente a la determinación *libre* de la voluntad. El principal requisito es la unidad de la esfera práctica, es decir, la referencia de todos los impulsos y deseos a la razón pura, de modo que ésta pueda introducir su orden propio y constituir así un objeto conforme con la ley moral. Por medio de las categorías de la libertad y la facultad *pura* práctica del juicio se mostrará que tal unidad es posible. Y, por su parte, la doctrina de la típica justificará que esa unidad se funda en la *forma* de la legalidad, común a la ley moral y a la ley de la naturaleza, y se explicará entonces que en esa función "tipificante" la facultad práctica del juicio adopta una forma *meramente* determinante.

El objeto de la razón *pura* práctica es absolutamente formal y válido para elaborar el argumento trascendental –en su momento se explicará en qué consiste este argumento– de la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*, pero insuficiente para dar cuenta de la *efectiva* determinación de la causalidad del arbitrio humano. Sólo sirve para establecer las *condiciones de posibilidad* de la libertad del arbitrio. Por eso, en el siguiente capítulo, el IV, se estudia la aplicación de la ley moral a una naturaleza racional sensiblemente condicionada, como lo es la humana. Esta aplicación es el tema propio de la *Metafísica de las costumbres*, donde Kant elabora una antroponomía a partir de la libertad del arbitrio o, con otras palabras, una eleuterología. La facultad del juicio aparece como la única capaz de explorar el modo en que los principios puros prácticos deben aplicarse teniendo en cuenta las características *formales* de su objeto de aplicación (en este caso, la naturaleza humana). De esa exploración surge el sistema de los deberes, con dos principios prácticos derivados, los de la doctrina del derecho y de la virtud. Al ser humano, por estar "dotado de razón", pero no ser todavía plenamente "racional", se le presentan algunos fines como deberes. Y por tratarse de un ser que se encuentra en relación con otros seres dotados también de arbitrio libre, algunas acciones le quedan prohibidas. La función principal que esta aplicación tiene es de carácter determinante: establecer cuáles son los fines que son deberes o qué clases de acciones están prohibidas; pero sería imposible sin una mediación previa de tipo reflexivo que capte los rasgos relevantes de la libertad del arbitrio humano con respecto a la ley moral.

Además de en la elaboración de ese sistema, la facultad práctica del juicio comparece en la *aplicación* de los deberes. Tal función no es más que una consecuencia del margen de acción inherente a todos los deberes de virtud. Al margen de los problemas relativos a la descripción de la acción (en buena medida, de tipo teórico), la principal tarea de la facultad práctica del juicio consiste en, tomando en consideración el sistema de los deberes y las circunstancias particulares, indicar la máxima que es obligatoria *para* el agente, es decir, la que ejerce constricción sobre su arbitrio y, en consecuencia, la que marca la normatividad bajo la que éste se encuentra. Para conseguirlo, la facultad del juicio precisa tanto de su función determinante como de la reflexionante. Hay determinación, porque en la deliberación moral, por así decir, se "subsume" el caso particular bajo la ley moral, para determinar la (clase de) máxima obligatoria; pero hay reflexión previa para hacerse cargo de los diversos elementos relevantes, según se percibe con claridad en las situaciones donde hay una "aparente" incompatibilidad de deberes y surge el conflicto. Sin tal mediación reflexiva, el conflicto sería irresoluble.

Por último, la facultad del juicio también forma parte de la metodología moral. Por medio de ejercicios didácticos –ejemplos seleccionados y diálogo socrático– se trata de despertar el interés por la moralidad en quien aprende y desarrolla así adecuadamente el uso de sus facultades morales. En este aprendizaje la facultad del juicio resulta crucial, porque sólo ella hace posible que el discente capte el principio moral presente en los diversos ejemplos y, de este modo, al tratar de ejercitar la virtud no se contente con imitar *exteriormente* el comportamiento observado en los ejemplos, sino que haga suyos los principios "modélicos". Dicho con otros términos: es un requisito básico de la moralidad que la regla (práctica) no se aplique como mera fórmula, sino como principio. Al término de este cuarto capítulo se considera brevemente la cuestión del proceso civilizatorio como una forma de cultura, pues ésta es una de la vías para comprender el sentido que el objeto *completo* de la razón pura práctica, el sumo bien, adquiere en el sistema trascendental. El despliegue de la libertad en la historia conduce a un mundo –el reino de los fines– en el que las leyes de la naturaleza coincidan con las de la libertad. También se incluye un apartado final acerca de los diversos sentidos y usos que tiene el concepto de aplicación en la filosofía práctica kantiana, en el que se recogen en síntesis buena parte de los resultados de la investigación.

El quinto y último capítulo se ocupa del fenómeno de la conciencia moral, pues en él aparece la facultad del juicio en otra de sus formas fundamentales: la *meramente* reflexionante. Puesto que Kant no elabora su doctrina madura sobre la conciencia, de modo expreso, prácticamente hasta la década de 1790, parte del trabajo ha consistido en rastrear sus orígenes en las lecciones universitarias

dictadas en las dos décadas anteriores y analizar con cierto detenimiento los más bien escasos pasajes en que se ocupa directamente de ella. La gran cuestión que se intenta dilucidar es la clase de relación que la conciencia guarda con la facultad del juicio, porque hay indicios para afirmar que, según Kant, la función *privativa* de la conciencia no es la de emitir el juicio moral, sino, la de *sancionar* dicho juicio y *determinar* la voluntad a seguirlo. Al hilo de este problema aparecerán en todo su contraste las características de esa piedra filosofal de la que el regiomontano hablaba a sus estudiantes universitarios: "A nadie sorprende que el entendimiento sea capaz de juzgar [moralmente], pero que a tal juicio se le dé una fuerza, de modo que se convierta en móvil que impulse a la voluntad a realizar la acción, en eso consiste la piedra filosofal" (*VzM*, 85).

***

La presente obra recoge la Tesis Doctoral, del título similar, defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, ante un Tribunal formado por los profesores Juan Arana, Ramón Rodríguez, Alejandro Vigo, Rogelio Rovira y Lourdes Flamarique. La Tesis recibió, posteriormente, el Premio Extraordinario. Tras la defensa pública, celebrada en septiembre de 2007, se ha corregido, revisado y actualizado, tomando en consideración tanto las indicaciones del Tribunal como las del evaluador anónimo que la leyó antes de ser aceptada en la colección "Europaea Memoria" de la editorial G. Olms. Agradezco a los miembros del Comité editorial el interés que mostraron desde el inicio, así como las facilidades que me han dado.

Antes de concluir, deseo expresar algunos agradecimientos. Ante todo, al Prof. Alejandro Llano, que inspiró y ha dirigido esta singladura kantiana, por su magisterio y amable disponibilidad desde que llegué a la Universidad de Navarra. Quedo en deuda también con los Profs. Alejandro Vigo y Ana Marta González, quienes desinteresadamente han contribuido al progreso de la investigación. Agradezco al Prof. Ángel Luis González el apoyo que siempre me ha ofrecido, así como sus consejos y sugerencias bibliográficas. A la Prof. Lourdes Flamarique debo agradecer sus esfuerzos para conseguir, en épocas de escasez, los fondos bibliográficos necesarios, además del decisivo impulso que dio a la investigación en sus primeros estadios.

Que la idea de emprender un proyecto doctoral sobre Kant se hiciera realidad en 2004, no fue mera coincidencia; la conmemoración del segundo centenario del fallecimiento del filósofo de Königsberg ofreció, sin duda, la ocasión propicia. Así, por ejemplo, la orientación general de la investigación, en torno al problema de la reflexión y la facultad del juicio, se forjó en las conferencias y coloquios de las XLII Reuniones Filosóficas "Doscientos años después. Retor-

nos y relecturas de Kant", que organizó la Universidad de Navarra en marzo de 2004[16]. Asimismo, en el mes de noviembre de ese año pude participar en el Congreso "Filosofía y razón. Kant, 200 años", organizado por la Facultad de Filosofía de la Universitat de València y el Museo Valenciano de la Ilustración y la Modernidad[17]. Y tuve noticia del Seminario celebrado en la Universidad Complutense un poco antes, entre los días 25 y 28 de octubre, bajo el título "Intereses y límites de la razón. Lecturas actuales de Kant en español". Todo lo cual permitió que me familiarizara con la rica y variada tradición hispánica de estudios kantianos.

La estancia en la Universidad de Múnich durante el semestre de invierno del curso 2005-2006 (agosto-febrero) resultó crucial para la maduración del trabajo. La hizo posible una Ayuda del Ministerio de Educación y el auspicio del Prof. Thomas Buchheim, quien, además, orientó la investigación hacia el uso práctico de la facultad del juicio y me descubrió la relevancia que el oscuro pasaje sobre las categorías de la libertad de la *Crítica de la razón práctica* tiene para la arquitectónica kantiana. En Múnich debo asimismo gratitud a Kurt Rack, Marcela García, Sebastian Maly y Simone Sartori; a este último, particularmente por su ayuda, también con el idioma, en la elaboración de la *Exposé* –el proyecto de la Tesis– que tuve la oportunidad de presentar y discutir en el *Doktorandenkolloquium* sobre el Idealismo alemán del Prof. Günter Zöller, de la misma Universidad. Maria Schwartz la leyó con detenimiento e hizo importantes aportaciones. Por su parte, el Prof. Rainer Enskat, de la Universidad de Halle, me recibió amablemente y pude aprovechar algunos resultados de sus recientes investigaciones sobre la *Urteilskraft* kantiana.

En octubre de 2006 participé, con una ayuda del *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, en un curso sobre la *Primera introducción a la Crítica de la facultad del juicio*, organizado por el *Zentrum für Kommentatorische Interpretationen zu Kant* de la Universidad de Siegen, que dirige el Prof. Dieter Schönecker. Fueron unas jornadas muy fructíferas, principalmente para tomar decisiones acerca del método interpretativo en el examen de los textos, según atestiguan las páginas más laboriosas del libro[18]. En marzo de 2007 presenté parte de los resultados

---

[16] Cfr. Flamarique, L. – González, A. M. (eds.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant*, número monográfico de *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004).

[17] Cfr. Vázquez, M. E. – de la Calle, R. (eds.), *Filosofía y razón. Kant, 200 años*, PUV, Valencia, 2005.

[18] Allí se discutió el sentido y los límites de la tarea interpretativa o hermenéutica en filosofía y se propuso el modelo de la "*Kommentatorische Interpretation*", que posee grandes virtualidades según he tenido ocasión de comprobar. Cfr. Schönecker, D., "Textvergessenheit in der Philosophiehistorie", en Schönecker, D. – Zwenger, Th. (Hg.), *Kant verstehen. Understanding Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, pp. 159-181. Schönecker muestra, con acierto, los riesgos de hacer un Kant (o un Aristóteles o un Wittgenstein) a la medida del intérprete; algo que sucede con cierta frecuencia. Sin embargo, en último término, no comparto la

de la investigación en la XV Semana de Ética y Filosofía Política, celebrada en la UNED (Madrid), y en mayo también en el Seminario de Doctorandos del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Asimismo, he tenido ocasión de discutir parte de la investigación, durante estos dos últimos años, en el coloquio sobre "Filosofía práctica", dirigido por el Prof. Alejandro Vigo; en ese seminario he encontrado el estímulo intelectual necesario para concluir la presente obra y, además, he recibido valiosas ideas, entre otros, de Felipe Schwember, Vicente de Haro y Orlando Problete. En el curso académico 2006/2007, la Tesis doctoral quedó integrada en el proyecto de investigación "Razón práctica y ciencias sociales", financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (Ref. HUM2006-07605/FISO) para el periodo 2006-2009. En julio de 2008 pude presentar y discutir parte de los resultados de la investigación en la *5th UK Kant Society Graduate Conference*, que se celebró en la Universidad de Manchester, al ser seleccionada mi comunicación "*The Three-fold Function of the Faculty of Judgement in Kant's Practical Philosophy*", que se incluye al final de estas páginas, como apéndice. Agradezco al Prof. Jens Timmermann una valiosa indicación que allí me hizo.

La presente investigación ha estado vitalmente unida a un proyecto más ambicioso, el Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra, en el que llevo colaborando –de diversas maneras– desde hace bastantes años. Los congresos, seminarios y actividades del Instituto han supuesto un continuo impulso para avanzar en mi investigación, y me han abierto importantes horizontes intelectuales. Considero que contribuir a que los universitarios adquieran una sólida formación intelectual –atreverse a pensar– es probablemente la mayor aportación que se puede hacer al progreso de la ciencia; al menos, la más valiosa.

En el capítulo de agradecimientos debo nombrar también a los alumnos de la Universidad de Navarra, sobre todo en las asignaturas de Ética e Historia de la Filosofía Moderna, quienes me han acompañado desde que comencé esta investigación. Agradezco la ayuda de Guillermo Callejo en la revisión del texto.

---

solución que propone a dicho problema, porque me parece que conduciría a una separación *excesiva* entre "hacer filosofía" e "interpretar textos filosóficos". Más bien considero que la cabal comprensión de un texto *filosófico* nunca puede ser neutra o aséptica, pues el texto sólo adquiere sentido por referencia al problema de que se ocupa. Sin un bagaje o *interés* inicial, o sin situar el texto en su contexto doctrinal y sistemático, la comprensión me parece imposible. Lo cual es perfectamente compatible con que, para hacer justicia al sentido *del* texto, con frecuencia haya que modificar los supuestos de partida o el sentido que inicialmente le habíamos otorgado. No cabe un acceso *directo* al texto, pues la comprensión es un proceso de *mediación* interpretativa. En el caso de la presente investigación, mi "prejuicio" de que Kant, puesto que demostraba haber captado el significado propio de la filosofía *práctica*, no "podía" –por así decir– desentenderse de los problemas de la aplicación, sirvió como clave interpretativa para adoptar una perspectiva distinta de la comúnmente aceptada; una perspectiva que, a la postre, se ha demostrado acertada.

Debería mencionar también a los compañeros de la Biblioteca de Humanidades, en la cuarta planta (la de los filósofos), pero la lista sería interminable. Es difícil describir el grato ambiente de trabajo y colaboración intelectual que allí he encontrado. Me limito a nombrar a Orlando Poblete, compañero de fatigas, a Miguel Saralegui, apasionado investigador, a Juan Pablo Serra, actualmente profesor en Madrid, y a Mario Šilar, que termina ahora su brillante doctorado, con quien he pasado muchas horas en diversos trabajos, encargos docentes e interesantes "conversaciones morales", algunas de ellas muy animadas (y no sólo porque su Tesis fuera sobre Tomás de Aquino y la mía sobre Kant). No puedo olvidarme, por último, de los amigos del Colegio Mayor Mendaur, quienes han compartido, de alguna manera, el nacimiento de estas páginas.

Es de justicia que mencione la ilusión con que mis padres, José María y Rosa, han seguido el desarrollo de la investigación. A ellos se lo debo todo, también la pasión por la universidad –ambos son ingenieros y profesores universitarios– que desde pequeño me han transmitido. No es menor la deuda de gratitud para con mis dos hermanos: María del Amor, y su marido Jesús.

Termino expresando mi sincero agradecimiento al Departamento de Filosofía y a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. La realización del presente trabajo ha sido posible gracias a una beca del Programa Nacional de Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación del Gobierno de España y, durante el último curso, a una Ayuda para la Formación de Personal Investigador de la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra.

PRIMERA PARTE

La especificidad de lo práctico en la filosofía kantiana

CAPÍTULO I
La libertad en sentido práctico

Hacia el año 1790, cuando prepara su tercera y última *Crítica*, escribe Kant lo siguiente: "Impera un gran malentendido muy perjudicial para el proceder de la ciencia, en torno a qué ha de entenderse por *práctico* en un sentido tal que merezca ser incluido en una *filosofía práctica*" (*EE*, Ak. XX 195). Esta cuestión, que tan alejada se encuentra de los temas luego desarrollados en el cuerpo de la *Crítica de la facultad del juicio*, recibe, sin embargo, particular atención tanto en la *Primera introducción* como en la introducción definitiva a la obra.

La delimitación de lo práctico –frente a lo teórico– es, para Kant, una de las principales tareas de la arquitectónica, es decir, de la elaboración del sistema de la filosofía[1]. Esta cuestión era habitualmente objeto de los prolegómenos de los cursos que el profesor de Königsberg, siguiendo los manuales al uso, impartía en la Universidad[2]. Pero es ahora, una vez que ya casi ha completado la crítica de la razón, cuando Kant se puede plantear con toda rotundidad la pregunta crucial: ¿qué es filosofía práctica?

El interés por los problemas morales ha acompañado al regiomontano desde el comienzo de su andadura filosófica. Y uno de los descubrimientos más revolucionarios con los que inaugura la etapa crítica es el de que hay un interés (práctico) en la razón pura, que lleva consigo la subordinación de los fines especulativos de la razón a los prácticos. Un descubrimiento cuyas consecuencias se extraen en la *Crítica de la razón práctica*, la obra dedicada precisamente al uso *práctico* de la razón. Sin embargo, en ninguna de las dos primeras *Críticas* se estudian, desde un punto de vista *sistemático*, las relaciones entre el uso especulativo y el práctico de la razón. Será preciso esperar a que la crítica haya culminado su

---

[1] Es conocida la definición de arquitectónica como el arte de los sistemas, que Kant da en el Canon de la primera *Crítica*. Cfr. *KrV*, A 832 / B 860.

[2] Así, por ejemplo, comienzan las *VzM*: "Toda filosofía es teórica o práctica" (*VzM*, 3). También es conocido el arranque de la *Grundlegung*, que asume la clásica división de la filosofía en tres ciencias: lógica, física y ética. Giorgio Tonelli ha estudiado la evolución en la sistematización de la filosofía, que es uno de los principales objetivos de Kant. Cfr. Tonelli, G., *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic. A commentary on its history*, G. Olms, Hildesheim – Zürich – New York, 1994, pp. 225-341.

tarea para poder esclarecer definitivamente qué sea "lo práctico" y, por tanto, concluir el sistema de la filosofía.

Kant entiende que la filosofía es el sistema del conocimiento racional por conceptos. Este sistema consta de una parte formal y otra material (o real). La parte real se divide, según la diferencia de sus objetos y los principios que les corresponden, en filosofía teórica y práctica. La primera es la filosofía de la naturaleza, que "puede contener también principios empíricos" (*EE*, Ak. XX 195). La segunda es la filosofía de las costumbres, que "nunca puede contener nada más que principios puros *a priori*" (*EE*, Ak. XX 195), porque su objeto son las costumbres (*Sitten*), es decir, el empleo de la libertad, y ésta nunca es objeto de experiencia[3]. De esta división resulta la dependencia del significado de "lo práctico" respecto de la libertad.

"Lo práctico" queda definido como el ámbito de la filosofía práctica y constituye una esfera (*Gebiet*) independiente de la filosofía de la naturaleza, puesto que libertad y naturaleza son dos planos distintos de la realidad: lo que cae bajo los principios de uno, queda necesariamente excluido del otro. Esta dualidad, sin embargo, no es tan estricta como pueden dar a entender algunos de los pasajes más celebres de la filosofía crítica. Con esto no nos referimos a que, en último término, la gran aspiración kantiana sea la de hallar el modo de conciliar ambas legalidades (la de la naturaleza y la de la libertad) y justificar así que no se trata de dos realidades distintas, sino, más bien, de dos puntos de vista sobre uno y el mismo objeto. A lo que nos referimos es a que la distinción entre naturaleza y libertad no es tan estricta, entre otras razones, porque el concepto de libertad posee para Kant sentidos diversos e, incluso, opuestos.

En efecto, la polisemia de la libertad es la causante de ese "gran malentendido muy perjudicial para el proceder de la ciencia, en torno a qué ha de

---

[3] Según se explica en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, "*Sitte*" es el término alemán que vierte el griego *ethos*, y que se corresponde con el latino *consuetos*. Tiene el significado general de "costumbre", que puede significar tanto meramente la "forma de vida" (*Lebensweisen*) como, de modo más técnico, la consideración *moral* acerca de la manera en que se actúa, esto es, del empleo que se hace de la *libertad*. En este último sentido se aproxima al significado del griego *ethos*. Sin embargo, tras la elaboración de Thomasius y Wolff, el sentido de "*Sitten*" quedó reducido al de "*subjektive Handlungsgewohnheiten*". Por este motivo, Kant precisa que su metafísica de las costumbres nada tiene que ver con "las costumbres" en su significado habitual. "Mit den Lehren der Sittlichkeit ist es anders bewandt. (...) Die Belehrung in ihren Gesetzen ist nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Thierheit in ihm, nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft, von dem, was geschieht und wie gehandelt wird (obgleich das deutsche Wort Sitten eben so wie das lateinische *mores* nur Manieren und Lebensart bedeutet), sondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden soll" (*MS*, Ak. VI 216). Cfr. Kersting, W., "Sitte", en Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Schwabe, Basel, 1989, pp. 897-907. En su diccionario, Mellin recogía ya esta ambivalencia del término *Sitten* que tanta importancia tiene para Kant. Cfr. "Sitten", en Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Neudruck der Ausgabe Jena 1799-1803, Scientia Verlag, Aalen, 1971, p. 321.

entenderse por *práctico* en un sentido tal que merezca ser incluido en una *filosofía práctica*" (*EE*, Ak. XX 195). El problema reside en que el concepto de "lo práctico" –y, con él, el de la filosofía práctica– parece más amplio que el de la legalidad de la libertad. De manera que habría tres esferas (*Gebiete*) en el sistema de la filosofía: la filosofía teórica, que se ocupa de la legalidad de la naturaleza, la filosofía práctica, que se corresponde con la legalidad de libertad, y la de aquello que no cae bajo esta última legalidad pero que tampoco posee carácter teórico, sino que se refiere a la acción. La supuesta existencia de esta "tercera esfera" es el origen de los malentendidos en torno a qué sea lo práctico. Puesto que si, de acuerdo con el esquema kantiano, el concepto de lo práctico tiene que derivar del de la libertad, ¿de dónde procede este otro significado? La respuesta es que procede de la *aplicación* del conocimiento teórico. Por ejemplo, la aplicación de los principios geométricos en la construcción de un puente, a pesar de ser una acción humana, no se rige por la legalidad de la libertad, tal y como la entiende Kant, sino por la legalidad de la naturaleza.

En este punto reside la singularidad de la postura kantiana: en que el ámbito de lo práctico no puede ser en ningún caso el de la aplicación de lo teórico, de modo que por "práctico" se entendiera la *mera aplicación* de esos principios teóricos[4]. Desde luego, la aplicación de principios teóricos es, en cierto sentido, una actividad práctica en la medida en que se trata de un "hacer", pero no agota todo el ámbito de lo práctico, ni tan siquiera constituye su rasgo esencial[5].

Habrá ocasión de considerar con más detenimiento todas estas cuestiones que revisten particular importancia para la presente investigación. De momento es suficiente con advertir que, para Kant, los principios que permiten explicar la realidad son *tanto* de carácter teórico *como* práctico y que ambos poseen el mismo nivel de radicalidad. En este sentido, la relación entre teoría y práctica

---

[4] Cfr. Henrich, D., "Einleitung. Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat", en Kant, [I.] – Gentz, [F.] – Rehberg, [A. W.], *Über Theorie und Praxis*, [Hg. von D. Henrich], Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1967, pp. 7-36. Cfr. también Aubenque, P., "La prudencia en Kant", en Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 227, quien ve aquí un decidido intento de Kant para evitar que, debido a la pérdida de la especificidad de lo práctico, la ética se convierta en mera técnica. Según Aubenque, tanto Aristóteles como Kant sostendrían –a pesar de las diferencias que los separan– que lo práctico no es *completamente* reductible a lo teórico, ya que siempre debe quedar un ámbito de lo *exclusivamente* práctico. Aristóteles lo sostendría basándose en el carácter contingente de los elementos de la *prâxis*, mientras que Kant lo fundamenta en la inconmensurabilidad de los principios de los que dependen cada uno de sus objetos.

[5] A este respecto, Adela Cortina –siguiendo la interpretación de H. Cohen– explica que, aunque la filosofía moral no se ocupa del *Dasein*, sino del *Sollen*, el deber también tiene, por así decir, un ser: el *Sein* del *Sollen*. Cfr. Cortina, A., "Dignidad y no precio: más allá del economicismo", en Guisán, E. (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 152.

no sería aquí la que hay entre principio y aplicación, sino entre principio y principio[6]. Precisamente por eso la filosofía se tiene que dividir en teórica y práctica.

No olvidemos que lo que se acaba de exponer es la postura definitiva de Kant sobre la cuestión, que aún no ha desarrollado completamente en sus primeras obras críticas. Esto ha sido causa de malentendidos, en un punto –el de la especificidad de lo práctico– que resulta crucial para el proyecto de la filosofía kantiana. El hilo conductor de esta cuestión es la polisemia de la libertad, que es fruto de la evolución del pensamiento de Kant a lo largo de la década de 1780. Sólo determinando qué clase de libertad corresponde a las acciones –y, por tanto, qué se entiende por acción– podrá establecerse el significado de lo práctico. Así pues, la clave para resolver este "gran malentendido" hay que buscarla en el concepto de libertad.

En las siguientes páginas se va a considerar la teoría kantiana de la libertad, en consecuencia, desde la perspectiva de la delimitación entre lo teórico y lo práctico, es decir, entre filosofía de la naturaleza y filosofía moral. Además, en torno al concepto de libertad, se irá perfilando el marco conceptual en el que estudiar la facultad práctica del juicio. El estudio de las funciones de esta facultad, que ocupa la segunda parte de este estudio, quedaría lastrado sin este examen que ahora comienza. Como es lógico, se han dejado deliberadamente al margen cuestiones que, aun siendo relevantes, exceden los límites de la presente investigación.

1.1. La delimitación de lo práctico

La distinción entre naturaleza y libertad, en lo que respecta a la delimitación de lo práctico, aparece nítidamente en el análisis de la voluntad como facultad capaz de ejercer una causalidad. Para Kant, el punto decisivo es el de si la regla para el ejercicio de dicha causalidad proviene de conceptos de la naturaleza o del concepto de la libertad (cfr. *KU*, Ak. V 171 y ss.).

Desde el punto de vista del conocimiento (*Erkenntnis*) de los objetos, sólo los conceptos de la naturaleza proporcionan principios extensivos (*erweiternde Grundsätze*), es decir, que ofrecen conocimiento, mientras que el concepto de la

---

[6] Cfr. Henrich, D., "Einleitung. Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat", p. 15. Uno de los lugares más característicos en los que aparece esta contraposición es, sin duda, el opúsculo "En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'". El tópico al que se refiere es el originado por el modo en que los contemporáneos de Kant concebían la relación entre teoría y práctica, en la que el concepto de lo práctico (*Praxis*) incluía tanto la aplicación de lo teórico como la esfera de la moralidad, dando así lugar a confusiones. Sobre el contexto de la cuestión y el alcance de la intuición kantiana, cfr. Hübener, W., "Der Praxisbegriff der aristotelischen Tradition und der Praktizismus der Prämoderne", en *Theoria cum Praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert. Akten des III. Internationalen Leibnizkongresses*, Band I, Franz Steiner, Wiesbaden, 1980, pp. 41-59 y Pleines, J.-E., *Praxis und Vernunft. Zum Begriff praktischer Urteilskraft*, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1983, p. 63 y ss.

libertad contiene únicamente "un principio negativo (de mera oposición)" (*KU*, Ak. V 171), ya que la libertad no es –valga el pleonasmo– cognoscible *teóricamente*. En cambio, desde el punto de vista de la determinación de la voluntad, el concepto de la libertad sí proporciona principios extensivos a la voluntad, y "por eso se llaman prácticos" (*KU*, Ak. V 171).

Según se ha explicado ya, Kant divide la filosofía según los principios de cada una de sus partes: la filosofía teórica se funda en los principios para el *conocimiento* de los objetos y la filosofía práctica, o moral, en los principios para la determinación de la voluntad, es decir, en la "legislación práctica de la razón, según el concepto de la libertad" (*KU*, Ak. V 171). Por desgracia, a lo largo de la historia de la filosofía no siempre se ha establecido y respetado tan importante distinción, particularmente cuando se ha tomado

> por una misma cosa lo práctico según conceptos de la naturaleza y lo práctico según el concepto de libertad, [y, por tanto,] se ha hecho así, bajo las mismas denominaciones de filosofía teórica y práctica, una división por medio de la cual, en realidad, nada estaba dividido. (KU, Ak. V 171-172)

Esta es la principal queja de Kant, ya que ambas partes podían contener principios de la misma clase, es decir, que tanto la filosofía teórica como la práctica parecían disponer de principios para la determinación de la voluntad.

Kant trata de resolver la confusión aclarando los diversos sentidos en que se emplea el concepto de voluntad. En su sentido más general y habitual, la voluntad, "como facultad desiderativa, es una de las diversas causas naturales en el mundo [*Naturursachen in der Welt*]; es, a saber: la que obra según conceptos" (*KU*, Ak. V 172). La *causalidad* de la voluntad –en cuanto facultad desiderativa[7]– en el mundo no se distingue, por tanto, del resto de causas naturales más que en su fundamento de determinación. Este fundamento es –a diferencia de lo que sucede, por ejemplo, en los animales– la representación conceptual y no el mecanismo o el instinto. Lo relevante desde el punto de vista de la distinción entre teórico y práctico es la clase de concepto que determina la causalidad de la voluntad, es decir, en este preciso sentido, el principio por el que se determina la voluntad: si es un concepto de la naturaleza o el concepto de la libertad. El problema reside en si se trata de uno u otro, porque "en relación a lo práctico, queda indeterminado si el concepto que da la regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad" (*KU*, Ak. V 172). Ésta es la distinción esencial,

---

[7] Esta matización remite a la distinción entre voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*) que se establece explícitamente en la *MS* y que, de momento, no es necesario hacer aquí. Unos párrafos más adelante explica que "a la naturaleza (...) pertenecen no sólo los medios que en la naturaleza pueden encontrarse para ello [la posibilidad de las cosas], sino la misma voluntad (como facultad desiderativa, y por tanto, facultad de la naturaleza), en cuanto puede ser determinada, según aquellas reglas, por medio de móviles naturales" (*KU*, Ak. V 172).

> pues si el concepto que determina la causalidad es un concepto de la naturaleza, entonces los principios son *práctico-técnicos*, pero si es un concepto de la libertad, son éstos entonces *práctico-morales*; y como la división de una ciencia racional descansa enteramente sobre la diferencia de los objetos, cuyo conocimiento necesita diferentes principios, resulta que los primeros pertenecerían a la filosofía teórica (como teoría de la naturaleza), pero los otros constituirían solos la segunda parte, es decir, la filosofía práctica (como teoría de las costumbres). (*KU*, Ak. V 171-172)[8]

Los únicos principios que propiamente constituyen la filosofía práctica son aquellos que dan la regla a la causalidad de la voluntad con fundamento en el concepto de libertad, es decir, los práctico-morales. En cambio, cuando el concepto procede de la naturaleza, tales reglas son llamadas también "prácticas", pero sólo por la relación que guardan con la determinación de la voluntad. Estas afirmaciones parecen conducir a una paradoja y, ciertamente, será así mientras no se distingan los diversos sentidos que el concepto de voluntad posee en este contexto, porque se trata de una facultad que "no entra solamente bajo el concepto de naturaleza, sino también bajo el concepto de libertad" (*KU*, Ak. V 172). Será preciso, por tanto, volver sobre estas cuestiones "arquitectónicas" y estudiar con más detenimiento la distinción práctico-técnico/práctico-moral. Pero antes hay que atender al origen del problema: el concepto de libertad (práctica). Además, por el momento, basta con dejar la cuestión planteada en sus justos términos e indicar el interés que mueve a Kant en toda esta cuestión: definir adecuadamente el ámbito de la filosofía práctica, es decir, de la moralidad.

1.2. El doble sentido de lo práctico

El significado de lo práctico depende de cómo se entienda la libertad. A primera vista, esta sentencia puede resultar casi tautológica, porque –se trata de un lugar común de la reflexión filosófica– la libertad abre el campo de lo posible por medio de la actuación del hombre, es decir, el ámbito de lo práctico. Sin embargo, deja de ser una afirmación vacía si se tiene en cuenta –según se acaba de mostrar– la posibilidad de un sentido de lo práctico en el que éste no dependa de la libertad. Además, si se continúa indagando y se descubre la polisemia del propio concepto de libertad, la consideración del nexo entre lo práctico y la libertad puede acabar sumiéndole a uno en la perplejidad.

Las páginas que siguen van a mostrar que, a pesar de lo variado de los contextos y de la evolución interna de su obra, Kant emplea el término "prác-

[8] Modifico la traducción de García Morente, quien vierte "*technisch-praktisch*" por "teórico-prácticos".

tico" (*praktisch*) siempre por referencia a la determinación de la voluntad[9], bien en sentido *amplio* o general, bien en sentido propio o *estricto*[10]. No se trata de dos sentidos opuestos, sino pertenecientes a ámbitos conceptuales distintos que siempre es preciso tener en cuenta. En sentido *estricto*, práctico es aquello capaz de determinar *inmediatamente* la voluntad, es decir, la representación de la ley moral. Lo práctico es, por tanto, lo moral, que se define por contraste con lo patológico, esto es, aquello que determina la voluntad *mediatamente*, una vez que la sensibilidad ha sido afectada y ha surgido un deseo a satisfacer, que ejerce de móvil. En sentido *amplio*, en cambio, se llama práctico al modo en que la voluntad humana, *considerada como una de las causas en el mundo*, ejerce su causalidad. La causalidad de la voluntad humana se determina *libremente*, por medio de representaciones conceptuales, a diferencia de los animales, que actúan por instinto, y de otros procesos naturales de tipo mecánico. Lo posible mediante la causalidad humana libre se llama práctico-posible, a diferencia de la mera posibilidad física que posee cualquier otro efecto en el mundo[11]. Este *parece* ser el sentido de la célebre sentencia del Canon de la *KrV*: "Práctico es todo lo que es posible mediante libertad" (*KrV*, A 800 / B 828); o de la afirmación que el regiomontano hace unos párrafos después de ella: "Todo cuanto se relaciona con éste último [el arbitrio libre (*arbitrium liberum*)], sea como fundamento, sea como consecuencia, recibe el nombre de *práctico*" (*KrV*, A 802 / B 830)[12].

A continuación procedo a examinar ambas acepciones de lo práctico. En el primer caso, bastarán unas breves consideraciones, porque la identificación de lo práctico –en sentido estricto– con lo moral es una de las tesis más conocidas de la filosofía de Kant. Por su parte, para precisar ese otro sentido amplio de lo práctico habrá que desbrozar las diversas acepciones del concepto de libertad que operan aquí.

1.2.1. *Práctico es lo que* inmediatamente *determina la voluntad*

El primer –y genuino– sentido de lo práctico es el que surge del doble modo en que la voluntad puede determinarse: patológica o prácticamente. En la

---

[9] Así, por ejemplo, en las primeras líneas de la Analítica de la segunda *Crítica* define Kant lo práctico, en general, como lo que puede determinar la voluntad (*Willensbestimmung hinreichend*), cfr. *KpV*, Ak. V 19.

[10] En su artículo "Praktisch", Mellin se refiere a este doble sentido fundamental. Cfr. "Praktisch", en Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, vol. 4, pp. 688-692. Una buena panorámica de la cuestión se puede encontrar en Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine Entwicklungsgeschichtliche Studie*, unter Mitarbeit von Stefanie Buchenau und Desmond Hogan, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2005, pp. 20 y 113-114.

[11] Cfr. Mellin, G. S. A., "Praktisch", p. 689.

[12] Es preciso tener en cuenta que tanto esta sentencia como la que sigue presentan graves problemas interpretativos, que será preciso considerar más adelante.

determinación práctica, la razón "determina la voluntad *inmediatamente* [*unmittelbar*]", mientras que en la patológica lo hace "*por medio de* [*vermittelst*] un sentimiento de placer y dolor" (*KpV*, Ak. V 25; la cursiva se ha añadido)[13]. Por lo demás, ésta es una de las tesis clave de la filosofía moral kantiana: en la actuación moral, el bien como objeto de la voluntad debe ser determinado por la ley moral y no a la inversa, como si hubiera que esclarecer primero qué es lo bueno y luego fundar sobre ello la ley moral, que no podría hacer más que prescribir la acción como *medio* para alcanzar el bien (cfr. *KpV*, Ak. V 57 y ss.).

Para Kant, cualquier determinación de la voluntad que sea mediata, es decir, por la representación de un objeto que se pretende conseguir (aunque éste sea el propio bien), es siempre patológica, porque el fundamento de la determinación sólo podrá ser el placer que produce la representación del objeto a realizar u obtener (o, en el caso de evitar una acción, el dolor producido por la representación de su objeto). Aun y todo, esta determinación *mediata* de la voluntad es la habitual en la razón práctica *en general* (*überhaupt*)[14], es decir, en el ámbito de los imperativos hipotéticos, que prescriben siempre la acción como medio para la realización de un fin: el deseo de alcanzar tal fin (el placer que le acompaña) es lo que sirve como fundamento de determinación de la voluntad.

En cambio, la determinación moral sólo es posible cuando la razón es capaz de determinar *inmediatamente* la voluntad, con plena independencia de cualquier representación de objetos a conseguir o fines a realizar, es decir, por la mera representación de la ley moral[15]. Lo crucial, para Kant, es que sólo la ley moral sea el móvil para que la voluntad se determine: esto implica que la determinación sea inmediata (surgida del "interés práctico" motivado por la propia representación) y exige que no intervenga la representación de ningún fin ulterior, porque entonces –dada la constitución de la facultad desiderativa– siempre habría mezcla de un "interés patológico" (y, por tanto, sensible y

---

[13] La frase completa es la siguiente: "La razón, en una ley práctica, determina la voluntad inmediatamente y no por medio de un sentimiento de placer y dolor que venga a interponerse, ni siquiera por medio de un placer en esa ley misma, y sólo el poder ser práctica como razón pura le hace posible ser *legisladora*" (*KpV*, Ak. V 25). Cfr. también *KpV*, Ak. V 31.

[14] Habitualmente, Kant no distingue de modo expreso entre "*reine praktische Vernunft*" y "*praktische Vernunft überhaupt*", sino que escribe simplemente "*praktische Vernunft*", a pesar de que no siempre queda del todo claro, por el contexto, a qué sentido se refiere. En el presente trabajo, en cambio, se empleará con frecuencia este giro por mor de la precisión. Hay, al menos, un lugar en el que Kant usa, de este modo, "*praktische Vernunft überhaupt*": cfr. *KpV*, Ak. V 66.

[15] El *locus classicus* sobre esta cuestión es el apartado "De los móviles de la razón pura práctica" de la *KpV* (Ak. V 71-89), pero la misma temática se repite en lugares muy variados: cfr. *KrV*, A 533-534 / B 561-562; *KpV*, Ak. V 19, 24-25; *MS*, Ak. VI 378. Una buena muestra de este sentido de lo práctico es el siguiente pasaje en el que Kant opone explícitamente lo práctico a lo patológico, precisamente para definir el *origen* de la peculiar clase de sensación o "sentimiento" (*Empfindung*) relacionado con la determinación moral (el respeto), cuyos *efectos* son patológicos y, por tanto, no sirven como móvil (*Triebfeder*) de la moralidad. Cfr. *KpV*, Ak. V 75-76.

mediato) en el objeto de la acción. Una voluntad determinada de este modo es una buena voluntad, y la configuración que adopta es lo que constituye el objeto de la razón (pura) práctica, es decir, el bien.

La oposición que se acaba de introducir entre el *interés* práctico y el patológico, es decir, entre "tomar interés en algo" y "obrar por interés", la formula Kant en una célebre nota de la *Grundlegung*, para precisar la oposición que hay entre lo "prácticamente bueno" (*praktisch Gut*), que es lo bueno *en sí*, y lo "agradable" (*Angenehm*), que es lo bueno *para* alcanzar alguna otra cosa. La nota dice así:

> La dependencia en que la facultad desiderativa está de las sensaciones llámase inclinación [*Neigung*], la cual demuestra, pues, siempre una *exigencia* [*Bedürfnis*]. Cuando una voluntad contingentemente determinable [*zufällig bestimmbaren Willen*] depende de principios de la razón, llámase esto interés. El interés se halla, pues, sólo en una voluntad dependiente, que no es por sí misma siempre conforme a la razón; en la voluntad divina no cabe pensar un interés. Pero la voluntad humana puede también *tomar interés* en algo, sin por ello obrar *por interés*. Lo primero significa el interés *práctico* en la acción; lo segundo, el interés *patológico* en el objeto de la acción. Lo primero demuestra que depende la voluntad de principios de la razón en sí misma; lo segundo, de los principios de la razón respecto de la inclinación, pues, en efecto, la razón no hace más que dar la regla práctica de cómo podrá subvenirse a la exigencia de la inclinación. En el primer caso, me interesa la acción; en el segundo el objeto de la acción (en cuanto que me es agradable). (*Grundlegung*, Ak. IV 414)[16]

La razón es *siempre* la que proporciona la regla que la voluntad toma en su determinación a obrar y, en este sentido, se dice que la razón es práctica. Sin embargo, esta regla puede proceder de "principios de la razón en sí misma" (es decir, de la razón pura) y prescribir la acción como buena *en sí* (es decir, un fin en sí mismo), o "de la razón respecto de la inclinación" cuando prescribe la acción como buena *para otra cosa*, es decir, para alcanzar el objeto de la acción.

Práctico es, por tanto, aquello que *inmediatamente* determina la voluntad a actuar, mientras que patológico es todo aquello que la determina *mediatamente*. En este último caso, la razón tan sólo proporciona la regla necesaria para que la voluntad se determine a producir la acción que es medio para obtener el objeto deseado[17]. Esa regla que la razón proporciona *depende* de principios teóricos, porque se precisa un conocimiento de la posibilidad real (y, por tanto, empírica)

---

[16] García Morente traduce "*zufällig bestimmbaren Willen*" por "voluntad determinada por contingencia". Prefiero la traducción de R. R. Aramayo.

[17] Por eso puede decir Kant que esos principios son analíticos: una vez que se desea el fin, y se conocen los medios a él conducentes, se desean también los medios. Cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 418. Sobre el carácter analítico de estos principios y, en definitiva, el estatuto de los imperativos hipotéticos se ha discutido ampliamente. Una excelente exposición del problema se puede encontrar en Schönecker, D. – Wood, A. W., *Immanuel Kant "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein einführender Kommentar*, 2. Auflage, Schöningh, Paderborn – München, 2004, pp. 98-122.

del objeto deseado. En cambio, en el primer caso, la regla que la razón da a la voluntad depende tan sólo de principios *propios*.

1.2.2. *Práctico es lo posible mediante libertad*

En un sentido amplio se llama práctico a todo aquello que es *posible* por medio de la causalidad de la voluntad, *en cuanto facultad desiderativa*. En el apartado anterior se consideraba la determinación de la voluntad por medio de la razón pura[18]. Ahora, en cambio, se considera la causalidad de la voluntad como una de las causas naturales, que Kant define con las siguientes palabras:

> La voluntad, como facultad desiderativa, es una de las diversas causas naturales en el mundo; es, a saber, la que obra según conceptos, y todo lo que es representado como posible (o necesario) por medio de una voluntad, llámase práctico-posible (o práctico-necesario), a diferencia de la posibilidad o necesidad físicas de un efecto, en el cual la causa no es determinada a su causalidad por medio de conceptos, sino, como en la materia sin vida, por mecanismo, y en los animales, por instinto. (*KU*, Ak. V 172)

La facultad desiderativa posee la capacidad de producir (*bewirken*) efectos en el mundo, es decir, de ejercer una causalidad sobre el mundo. Desde el punto de vista del *efecto* (*Wirkung*) de tal causalidad, no hay diferencia entre la causalidad ejercida por la facultad desiderativa y la causalidad natural. En cambio, desde el punto de vista del *principio* de dicha causalidad, se da la siguiente diferencia: que el principio de la causalidad natural se encuentra en el mecanismo natural (o en el instinto), esto es, en la legalidad de la naturaleza, mientras que el principio de la causalidad de la facultad desiderativa es la *representación* de una legalidad, es decir, que el principio por el que la facultad se determina a ejercer su causalidad es un concepto.

La libertad de la causalidad de la voluntad consiste en que el ejercicio de su causalidad no resulta *inmediatamente* determinado por el mecanismo o el instinto, sino que esa determinación tiene su fundamento en una representación conceptual. Tal representación establece, por tanto, una *distancia* entre el estímulo y la respuesta que éste recibe, y tal distancia hace posible la integración de la situación particular presente en un proyecto más amplio en el que entran en consideración otros datos o motivaciones. La facultad desiderativa no reacciona *inmediatamente* (es decir, por instinto o mecánicamente) a los estímulos recibidos y, por eso, no son los estímulos (o, al menos, no únicamente ellos) los que determinan la causalidad de la voluntad. Por este motivo señala Kant que el ser humano posee un arbitrio (o voluntad) libre (*arbitrium liberum*), frente al arbitrio animal (*arbitrium brutum*).

---

[18] Un certero análisis de las formas de la facultad desideartiva se encuentra en Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, pp. 44-52.

La libertad que corresponde a la determinación del arbitrio es la que da origen al segundo sentido de lo práctico, porque esta libertad no es otra cosa que la *condición de posibilidad* de la determinación práctica (como opuesta a patológica) de la voluntad. En efecto, sólo si la voluntad es libre (es decir, no determinada por los estímulos de la sensibilidad), es posible la determinación moral. Kant llama "libertad práctica" a esta libertad que es condición de posibilidad de la moralidad. El segundo sentido de lo práctico es, pues, el que procede de este sentido de libertad: práctico es todo aquello posible por libertad, es decir, todo aquello posible por medio de la causalidad de la voluntad (el arbitrio libre). Se llama práctico por oposición a lo instintivo o mecánico.

En este punto cabe preguntarse en qué se diferencia el segundo sentido de lo práctico del primero. Porque si la libertad práctica es la libertad necesaria para la determinación práctica (frente a la patológica) de la voluntad, no parece que lo práctico tenga ahora un nuevo sentido, sino que se trataría simplemente de una perspectiva distinta –la de las condiciones de posibilidad– del mismo fenómeno: la determinación moral de la voluntad.

Sin embargo, hay aquí una traslación de significado, porque bajo el concepto de práctico que procede de la libertad de un arbitrio libre (*abritrium liberum*) se incluye tanto lo práctico-técnico como lo práctico-moral, es decir, lo realizado mediante la causalidad de la voluntad, tanto si ésta se determina por un concepto que procede de la naturaleza como por uno que procede de la libertad. La determinación práctica (en el sentido de práctico-moral) de la voluntad, en efecto, sólo es posible si ésta dispone de libertad práctica, pero eso no implica que todo lo posible mediante la "libertad práctica" sea práctico-moral, puesto que también puede ser práctico-técnico.

El sentido *estricto* de lo práctico es el de lo práctico-moral, que se corresponde con la determinación moral (frente a la patológica) de la voluntad. Lo práctico-moral presupone la libertad de la voluntad, es decir, la independencia respecto de los impulsos de la sensibilidad. Esta libertad recibe el nombre de libertad práctica y se dice que lo posible por medio de ella es práctico. Sin embargo, la libertad práctica hace posible no sólo lo práctico-moral, sino también lo práctico-técnico, porque –como ya se señaló– "queda indeterminado si el concepto que da la regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad" (*KU*, Ak. V 172).

Así pues, la libertad práctica –en cuanto asegura la independencia de la sensibilidad– es condición necesaria para la determinación moral. Esta determinación es la que tiene lugar por principios práctico-morales, es decir, según la legislación de la razón o legalidad de la libertad. De este modo, la libertad práctica es el fundamento del sentido estricto de lo práctico. Sin embargo, según se acaba de mostrar, la libertad práctica hace posible *además* lo práctico-técnico,

cuando el concepto que da la regla a la causalidad de la voluntad procede de la naturaleza. En este caso, también resulta necesaria la independencia respecto de los estímulos de la sensibilidad, porque la determinación no es instintiva o mecánica, sino intelectual, por medio de conceptos. Y de aquí surge el sentido *amplio* de lo práctico, que es el de lo posible por libertad, tanto lo práctico-moral como lo práctico-técnico.

Al hilo de la argumentación precedente aparecen asimismo los dos sentidos fundamentales en que Kant emplea el concepto de libertad. En primer lugar, el de la legislación de la libertad (frente a la legislación de la naturaleza) que funda el sentido estricto de lo práctico (lo práctico-moral). Y, por otro lado, el de la libertad que posee el arbitrio libre (independencia de los estímulos de la sensibilidad), que se corresponde con el sentido amplio de lo práctico (tanto moral como técnico). Ahora bien, aquí comienzan las dificultades, porque a pesar de que la noción de práctico adquiere su sentido de este concepto de libertad, Kant no siempre entiende lo mismo por libertad. Uno de los principales escollos es precisamente el concepto de libertad *práctica*, que es como –en principio– llama Kant a la libertad exigida por la moralidad. El problema aparece al considerar la relación que guarda con la libertad trascendental, según habrá ocasión de explicar. Además, Kant maneja un tercer concepto de libertad –el psicológico– que se distingue netamente del trascendental, pero guarda cierta relación con el práctico. Por tanto, es preciso delimitar estos tres sentidos de libertad para comprender el significado de lo práctico que procede de ella. En lo que sigue, se considerará la problemática general de la libertad en la filosofía de Kant, particularmente la relación entre libertad trascendental y práctica, aunque limitando la investigación a lo imprescindible para determinar y precisar el significado de lo práctico.

1.3. Libertad práctica y libertad trascendental

La filosofía kantiana no puede, ni siquiera a partir de 1781, ser considerada como una unidad homogénea, en la que cada una de sus obras sería meramente el desarrollo coherente de una idea inicial: la crítica de la razón pura. Más bien, parece fuera de toda duda que hay una evolución en la concepción que Kant tiene de algunas cuestiones fundamentales, como, en este caso, la libertad o la relación entre voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*). Esta evolución tiene lugar especialmente a lo largo de la década de 1780, y su causa podrían ser las reacciones suscitadas tras la publicación de la *KrV* y la *Grundlegung*[19].

[19] La complejidad del concepto kantiano de libertad exigiría un estudio más detallado, que excedería los límites de la presente investigación. Además de algunos estudios clásicos sobre la cuestión como los de Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960; Heimsoeth, H., *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 vols., Walter de Gruyter, Berlin, 1966-1971, vols. 2 y 4; Delbos, V., *La*

Sin libertad no hay moralidad y, por eso, el regiomontano califica de "práctica" a la libertad necesaria para la determinación moral de la voluntad. El problema es que este concepto de libertad práctica es empleado con acepciones distintas, al menos en tres lugares fundamentales: la "Dialéctica trascendental" y el "Canon de la razón pura", ambos de la *KrV*, así como la segunda *Crítica*. Son dos las cuestiones que se deben examinar. En primer lugar, la contradicción interna a la *KrV* entre lo que se dice de la libertad práctica –o "en sentido práctico"– en el Canon y en la Dialéctica. En segundo lugar, la diferencia de significado entre la libertad práctica según aparece en el Canon y la formulación que de ella se hace en la *KpV*.

La tensión interna a la propia *KrV* posee dos extremos[20]. Por un lado, mientras que en la Dialéctica se entiende por libertad práctica la libertad trascendental de la razón práctica, es decir, una idea de la razón, en el Canon se afirma que la libertad práctica es una de las causas naturales y que "puede demostrarse por experiencia" (*KrV*, A 802 / B 830). De otra parte, la tesis del Canon de que la libertad trascendental "no afecta a la razón en su uso práctico" (*KrV*, A 803 / B 831) se encuentra en abierta contradicción con la Dialéctica, donde se puede leer que "la supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de toda libertad práctica" (*KrV*, A 534 / B 562).

El problema se debe, en buena medida, a que cada uno de estos pasajes fue redactado en un momento distinto y, por eso, muestran una evolución en el concepto de libertad práctica, que terminaría hacia 1785[21]. Se puede tomar la *KpV* de 1788 y particularmente los párrafos de la "Aclaración crítica a la Analítica de la razón pura práctica" como la doctrina definitiva de Kant acerca de las relaciones entre los tres tipos de libertad: práctica, trascendental y psicológica.

---

philosophie pratique de Kant, Presses Universitaires de France, Paris, 1969; Carnois, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Éditions du Seuil, Paris, 1973 y Prauss, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klostermann, Franfurt a. M., 1983, se han tenido en cuenta otros más recientes como los de Gunkel, A., *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*, Haupt, Bern – Stuttgart, 1989; Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, o Sala, G. B., *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004. Ha resultado especialmente valiosa la monografía de Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine Entwicklungsgeschichtliche Studie*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2005, que contiene un detallado análisis textual de los pasajes fundamentales y presta una generosa atención al desarrollo interno de la postura kantiana, además de incluir una revisión crítica de gran parte de la bibliografía (en alemán, inglés y francés) sobre la cuestión. Una apretada síntesis de la investigación desarrollada en ese libro se encuentra en Schönecker, D., *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Karl Alber, Freiburg – München, 1999, pp. 147-153.

[20] Cfr. Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, especialmente pp. 5, 17-18, 104-105 y 166-173.

[21] Cfr. Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, pp. 189-193.

Esta evolución en las relaciones de libertad y moralidad es la que origina la doble significación de lo práctico que se ha descrito hasta ahora.

En el estudio de Schönecker se muestra que la abierta contradicción entre lo afirmado en la Dialéctica y en el Canon de la *KrV* no ha recibido la suficiente atención hasta el momento y que –salvo algunas excepciones– la mayoría de los intérpretes han pasado de puntillas sobre el problema, reduciéndolo habitualmente a una cuestión de terminología, sin mayores consecuencias sistemáticas[22]. Sin embargo, el doble sentido que la libertad práctica tiene en la *KrV* es precisamente la clave para comprender la concepción kantiana de "lo práctico", que alcanza su formulación madura primero en la *KpV* (1788), y definitivamente en las introducciones a la *KU* (1789-1790)[23].

El orden de la argumentación va a ser el siguiente. En primer lugar se expondrá la postura definitiva de Kant –la de la *KpV*– sobre las relaciones entre los tres tipos de libertad. Desde esa perspectiva –una vez que ya esté resuelto el problema–, se considerará la tensión entre las dos versiones de la libertad práctica formuladas en la Dialéctica y el Canon de la *KrV*. Esta estrategia permitirá concentrar la atención en los aspectos del problema que poseen mayor relevancia para determinar el sentido de "lo práctico" en Kant[24].

---

[22] De este estilo son las afirmaciones de que el concepto de libertad práctica es esencialmente el mismo en la Dialéctica y en el Canon, como las que se pueden encontrar en Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 190, n. 40 y Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, pp. 36-55. Por su parte, A. Gunkel (cfr. *Spontaneität und moralische Autonomie*, pp. 71-102) detecta la neta diferencia entre ambos sentidos, lo que le lleva a decir: "Der *Kanon* steht noch auf einem vorkritischen Reflexionsniveau" (p. 95); afirmación que no puede ser verdadera de *todo* el Canon, aunque sí quizá de algunos de sus pasajes. Entre nosotros, han abordado la cuestión los estudios de R. Rodríguez: *La fundamentación formal de la ética*, Universidad Complutense, Madrid, 1982; "La libertad práctica. Un problema de la *Crítica de la razón pura*", en *Aporía*, 12 (1981), pp. 55-71 y "Kant: teoría de la acción y libertad", en Vázquez, M. E. – de la Calle, R. (eds.), *Filosofía y razón. Kant, 200 años*, PUV, Valencia, 2005, pp. 93-105. Rodríguez detecta el problema al afirmar que "la *Crítica de la razón pura* registra unas extrañas vacilaciones e incluso contradicciones" ("Kant: teoría de la acción y libertad", p. 96) y sugiere como clave interpretativa "una cierta evolución en el pensamiento de Kant" (*La fundamentación formal de la ética*, p. 219). Por su parte, también R. Rovira se refiere a los dos sentidos de la libertad práctica (cfr. *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Encuentro, Madrid, 1986, pp. 55-66).

[23] No es posible determinar con toda seguridad la fecha en que Kant redactó la *EE* y la introducción definitiva a la *KU*. Pero, según las interpretaciones de Zammito y Tonelli, parece que la *EE* se redactó hacia mayo de 1789 y la definitiva estuvo terminada para marzo de 1790. Cfr. Zammito, J. H., *The Genesis of Kant's* Critique of Judgment, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1992, pp. 3-8 y 157, Tonelli, G., "La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*", en *Revue internationale de Philosophie*, IV (1954), p. 432. Cfr. también Klemme, H. F., "Einleitung", en *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, en Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner, Hamburg, 2006, pp. 473-481.

[24] En particular, en este punto interesa considerar el desarrollo de las funciones que Kant otorga a cada uno de los dos ámbitos de la facultad desiderativa (*Begehrungsvermögen*): voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*). La forma final de esta elaboración se encuentra en *MS*, Ak. VI 211-214.

1.3.1. *La concepción de la libertad práctica en la* Crítica de la razón práctica

a) Las indicaciones del Prólogo a la Crítica de la razón práctica

Quien por primera vez lea el Prólogo a la *KpV* quedará, sin duda, impresionado tanto por la gravedad de los asuntos sobre los que se discurre –la libertad de la voluntad, el alma inmortal, lo incondicionado, la moralidad– como por la fuerza y belleza del razonamiento. Quien, teniendo presentes las dificultades de la *KrV*, lo lea de nuevo, percibirá además que en esos párrafos Kant entona algo así como un canto triunfal.

En efecto, el autor del prólogo parece muy consciente de la superioridad alcanzada sobre aquellos que "no quieren, porque probablemente no pueden" (*KpV*, Ak. V 5), demostrar los conceptos de Dios, la libertad y la inmortalidad. Más aún, Kant posee la íntima convicción de haber logrado ya la resolución del principal impedimento para su empresa crítica. Al fin ha conseguido desentrañar "el enigma [*Rätsel*] de la crítica", es decir, "cómo se puede *denegar realidad objetiva* al *uso* suprasensible de las *categorías* en la especulación y *concederles*, sin embargo, esa *realidad* en consideración de los objetos de la razón pura práctica" (*KpV*, Ak. V 5). La resolución del enigma aparece "por primera vez" en la *KpV*, cuando Kant escribe:

> Pues la ley moral (...) consigue dar por la primera vez a la razón, que con sus ideas, cuando quería proceder especulativamente, se hacía siempre trascendente [*überschwenglich*], realidad objetiva aunque sólo práctica, y transforma su uso trascendente [*transzendenten*] en uno *inmanente* (ser ella misma en el campo de la experiencia causa eficiente por medio de ideas). (*KpV*, Ak. V 48).

A diferencia de lo que sucedía con la *KrV*, "ahora (...) la razón práctica por sí misma y sin haberse concertado con la especulativa, proporciona realidad a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad, a saber, a la *libertad*" (*KpV*, Ak. V 6). El filósofo de Königsberg ha debido esperar hasta 1788 para resolver la dialéctica entre libertad y necesidad de un modo igualmente satisfactorio para las dos partes en litigio y obtener así uno de los grandes logros –quizá el mayor– de la crítica de la razón.

Puede decirse que la *KpV* es resultado del proceso de maduración en la concepción kantiana de la libertad. Una maduración que va a la par de los hitos en el desarrollo de su filosofía moral: primero, desde mediados de la década de los años 60, la crítica de las teorías del sentimiento moral y de la normatividad fundada exclusivamente en los mandatos divinos; posteriormente, la primera formulación de carácter crítico en 1781, con la *KrV*, donde la libertad trascendental y su dialéctica son la cuestión central; finalmente, desde la publicación en 1785 de la *Grundlegung*, el descubrimiento de la mutua dependencia de libertad y

moralidad y las investigaciones sobre la forma y consecuencias de dicha dependencia, que concluye con la *KpV* de 1788[25].

El empleo cambiante de los términos y la evolución conceptual permanecen hasta 1785, e incluso se pueden hallar todavía en algunos pasajes de la *Grundlegung*, pero desaparecen con posterioridad a esta obra y en la *KpV* se encuentra ya la formulación madura de la teoría de la libertad para la moral kantiana[26]. Se trata, sin embargo, de un desarrollo y una maduración que no contradicen –al menos, abiertamente– los resultados previos de la *KrV* y la *Grundlegung*, sino que, más bien, profundizan en ellos y los justifican con más precisión[27].

En respuesta a las principales objeciones recibidas tras la publicación de la primera *Crítica*[28] –acerca de la realidad de las categorías aplicadas a los noúmenos y la dualidad de perspectivas noúmeno/fenómeno– Kant se refiere a la aportación de la *KpV* en los siguientes términos:

> Mientras no se tenía concepto alguno determinado de la moralidad y de la libertad, no se podía adivinar, por una parte, qué es lo que se quería poner como noúmeno a la base del pretendido fenómeno, y, por otra, si en todo caso era posible formarse aún un concepto de ese noúmeno, habiendo ya dedicado anteriormente todos los conceptos del entendimiento puro, en el uso teórico, exclusivamente a los meros fenómenos. Sólo una detenida crítica de la razón práctica puede deshacer esa mala inteligencia. (*KpV*, Ak. V 6-7)[29]

---

[25] Sobre el desarrollo de la ética kantiana, sigue siendo fundamental el estudio de Schmucker, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen***,** Hain, Meisenheim, 1961, además de los trabajos de Dieter Henrich como, por ejemplo, "Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion", in *Kant-Studien*, LIV (1963), pp. 404-431. Tomando como referencia estos estudios, el comentario de G. Sala a la *KpV* incluye una breve sección de carácter introductorio, que puede servir para una primera orientación. Cfr. Sala, G. B., *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar*, pp. 19-56.

[26] Cfr. Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, p. ix.

[27] En el Prólogo a la *KpV*, Kant escribe que esa nueva obra "supone, ciertamente, la *Grundlegung*, pero sólo en cuanto ésta nos hace trabar un conocimiento *provisional* con el principio del deber y adelanta y justifica *una determinada* fórmula del mismo; por lo demás, se basta a sí mismo [el sistema de la razón pura práctica, a partir de la crítica de la razón]" (*KpV*, Ak. V 8; la cursiva se ha añadido).

[28] Cfr. Natorp, P., "Einleitung", en Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V 505-509.

[29] Ante tales objeciones, Kant recuerda que el único modo de conciliar la causalidad de la naturaleza con la causalidad de la libertad es la adopción de la doble perspectiva formulada en la solución de la antinomia en la *KrV*. "La unión de la causalidad como libertad con la causalidad como mecanismo natural, afirmándose aquélla por medio de la ley moral y ésta por medio de la ley natural, en uno y el mismo sujeto, el hombre, es imposible sin representar a éste como ser en sí mismo con relación a la primera y como fenómeno con relación a la segunda" (*KpV*, Ak. V 6, nota).

La tarea que la *KpV* debe acometer consiste justamente en ese examen encaminado a determinar nuevamente los conceptos de moralidad y libertad. Kant concluye:

> Basta lo que antecede para justificar por qué, en esta obra, los conceptos y principios de la razón pura especulativa, que ya han sufrido su crítica especial, son, sin embargo, de vez en cuando sometidos una vez más a examen. (...) La razón con aquellos conceptos es considerada en el tránsito a otro uso totalmente distinto del que *allí* [en la *KrV*] se hizo de ellos. Este tránsito, empero, hace necesaria una comparación del uso antiguo con el nuevo, para distinguir bien el nuevo camino del anterior, y al mismo tiempo hacer notar la conexión de ambos. Así, pues, las consideraciones de esta clase y, entre otras, aquellas que han sido enderezadas nuevamente hacia el concepto de la libertad, en el uso práctico de la razón pura, no habrán de considerarse como paréntesis que quizá sólo deban servir para llenar vacíos del sistema crítico de la razón especulativa (pues éste es completo en su objeto), (...) sino como verdaderos miembros que dejan ver la conexión del sistema, dando a conocer ahora, en su exposición real, conceptos que allí sólo podían ser presentados problemáticamente. (*KpV*, Ak. V 7)

¿Cuál es el nuevo "uso" que "aquí" –en la *KpV*– se hace de esos conceptos ya examinados en la *KrV*, particularmente del concepto de libertad? Pues precisamente el que corresponde al "uso práctico de la razón pura", a la esfera (*Gebiet*) (cfr. *KU*, Ak. V 174-176) de lo práctico y de la filosofía *práctica* en sentido propio, es decir, la filosofía moral. Este nuevo empleo que el concepto de libertad recibe en la *KpV* es el que exige la razón pura en su uso práctico: la razón pura sólo será práctica si la voluntad está libre de *toda* influencia empírica y puede ser así determinada por la ley moral. La tarea propia de la razón pura en su uso práctico es la de legislar según conceptos de la libertad, esto es, según leyes morales.

Puesto que el nuevo uso que se hace del concepto de libertad en la segunda *Crítica* es el requerido por la razón pura como legisladora, Kant precisa en seguida que quienes consideran la libertad sólo "desde el punto de vista psicológico [*in psychologischer Beziehung*]" (*KpV*, Ak. V 7)[30] no pueden entender qué significa este uso práctico de la razón *pura* del que se habla en la *KpV*. En efecto, para estudiar las características y el funcionamiento de las reglas prácticas –salvo las relativas a los imperativos categóricos (cfr. *KpV*, Ak. V 19-20)[31]– basta la perspectiva psicológica de la libertad, porque en todos esos casos se trata del ejercicio de una causalidad de la voluntad *empíricamente* condicionada (es decir, patológica), y por tanto no se trata del uso práctico de la razón *pura*. En cambio, tal perspectiva psicológica resulta insuficiente cuando se ha de dar

---

[30] Modifico la traducción de García Morente: "en la relación psicológica", quien, a continuación, traduce "*in transzendentaler Beziehung*" por "punto de vista trascendental".

[31] Téngase en cuenta la distinción entre reglas prácticas y leyes morales, de la que se hablará en el epígrafe 2.2.1.

cuenta del actuar moral, que exige que la razón *pura* sea capaz de determinar por sí misma e inmediatamente la voluntad, con independencia de *todo* lo empírico. El único modo de que la razón posea tal capacidad es que sea trascendentalmente libre, porque eso es lo que significa "independiente de todo lo empírico". Por ello señala Kant que es preciso haber examinado la libertad "anteriormente, con exactitud desde el punto de vista trascendental" (*KpV*, Ak. V 7), ya que si no hay libertad trascendental, la libertad práctica y el "uso práctico" de la razón del que se habla en *KpV* resultan algo imposible.

Esta aseveración, desde luego, no impide que, desde un punto de vista psicológico, se pueda dar *también* una explicación del ejercicio de la libertad en el actuar moral. La psicología moral es la que da tal explicación, pero se trata de un conocimiento empírico que constata *en la experiencia* la posibilidad de determinarse con libertad a realizar las propias acciones. Pero lo único que se puede entender por libertad desde la perspectiva psicológica es que las acciones no están *instintivamente* determinadas, sino que dependen del razonamiento del sujeto acerca del fin y de los medios conducentes a él. En este nivel psicológico, libertad significa meramente "no-instintivo", y tal es el sentido que tiene para Kant el concepto de libertad psicológica.

Sin embargo, la libertad *psicológica* nada dice acerca de la *posibilidad* –y mucho menos sobre la *realidad*– de la libertad que es necesaria para la determinación de una voluntad por la ley moral, es decir, no se refiere a la *absoluta* independencia de la voluntad respecto de lo empírico. La perspectiva trascendental es la única que permite captar en sus justos términos la dificultad de afirmar que las acciones libres tienen su origen *exclusivamente* en nosotros mismos como agentes, sin ningún presupuesto, porque sólo desde esta perspectiva se encuentran los principios necesarios para la definición del concepto de libertad en su uso práctico. Kant admite, desde luego, que se trata de una definición "que tanta dificultad ofrece a su acatamiento" (*KpV*, Ak. V 7), pero sin libertad trascendental no puede haber libertad práctica.

Con la libertad trascendental se asegura la *posibilidad* de la libertad práctica, pero nada se dice acerca de su realidad. Sin embargo, en el examen y crítica de la facultad de la razón *práctica*, lo que se descubre es precisamente que la razón pura es *realmente* práctica. En efecto, lo que se demuestra es la realidad de la razón pura práctica y de sus conceptos y, con ella,

> queda también entonces afirmada la *libertad* trascendental, tomada en aquella significación absoluta en que la razón especulativa, en el uso del concepto de la causalidad, la necesitaba para salvarse de la antinomia en que cae inevitablemente, cuando quiere pensar lo *incondicionado* en la serie del enlace causal. (*KpV*, Ak. V 3)

Así pues, la realidad del uso práctico de la razón pura, constatado en el examen de la razón práctica, muestra la *realidad* de la libertad práctica y asegura

también –aunque de modo indirecto– la realidad de la libertad trascendental. Se puede decir que la relación entre libertad trascendental –la independencia de la naturaleza– y práctica –el concepto de libertad en relación con el uso práctico de la razón pura– es de ida y vuelta. La libertad trascendental es el fundamento de la *posibilidad* de la libertad práctica[32]. Por su parte, la libertad práctica, en la medida en que la razón pura es práctica, asegura la *realidad* –al menos, desde el punto de vista práctico– de la primera, de la que en la *KrV* sólo se pudo decir que era una idea no necesariamente contradictoria. Aquí interesa principalmente la primera de esas direcciones, la que se ocupa del concepto de libertad práctica.

Además de todas estas exhortaciones a tener en cuenta el concepto trascendental de libertad desarrollado en la Dialéctica de la *KrV*, hay otra indicación del Prólogo que resulta de la máxima importancia. Al final de su razonamiento, escribe Kant –recordando quizá la célebre definición de la libertad como *ratio essendi* de la moralidad– que "el concepto de la libertad es (...) la clave (*Schlüssel*) de los principios prácticos" (*KpV*, Ak. V 7) en la filosofía crítica, y –esto es lo más importante– añade: "Por eso ruego al lector que no pase distraídamente los ojos [*mit flüchtigem Auge zu übersehen*] por lo que al final de la analítica se dice sobre este concepto" (*KpV*, Ak. V 8), es decir, en la "Aclaración crítica a la Analítica de la razón pura práctica". Es allí donde Kant acomete la tarea de clasificar los diversos sentidos en que se emplea el concepto de libertad y compara las perspectivas que corresponden a cada uno[33].

b) La "Aclaración crítica a la Analítica de la razón pura práctica"

La "Aclaración crítica a la Analítica de la razón pura práctica" se puede dividir en cuatro grandes secciones, de acuerdo con los temas de los que se ocupa[34]. Si se toman como referencia los párrafos de la edición original alemana[35], la primera parte abarcaría los cuatro primeros párrafos (*KpV*, Ak. V 89-92), que tratan de la estructura de la Analítica y de sus significativas diferencias con la Analítica de la *KrV*. Una segunda parte, a la que se dedican los

---

[32] Al menos a partir de la *Grundlegung* (1785), sostiene Kant explícitamente la tesis de que sin libertad trascendental la moral no sería posible. Cfr. Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, p. 106.

[33] A tenor de lo que se acaba de exponer, no queda claro a qué se refiere Sala en su comentario cuando afirma que la doctrina moral kantiana es independiente del idealismo trascendental desarrollado en la primera *Crítica*. "Schon hier sieht man, daß Kant, obwohl seine Morallehre (...) von Transzendentalidealismus der ersten Kritik unabhängig ist..." (Sala, G. B., *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar*, p. 59).

[34] Sigo aquí la división propuesta en Sala, G. B., *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar*, p. 194 y ss.

[35] Conservados en la versión castellana de García Morente, pero modificados en la Aramayo, porque ha optado por dividir algunos de los largos párrafos de la edición original.

párrafos quinto y sexto (*KpV*, Ak. V 92-93), incide en la diferencia entre felicidad y moralidad. La tercera parte –la más amplia– que se extiende del párrafo 7 a 17 (*KpV*, Ak. V 93-103) es la dedicada a la libertad. Por último, los dos párrafos finales (*KpV*, Ak. V 103-106) tratan sobre la posibilidad de ampliar el conocimiento por medio de la razón práctica.

Al comienzo de la sección dedicada a la libertad, Kant formula la siguiente definición de libertad práctica: "Se podría definir también la libertad práctica como la independencia de la voluntad de todo lo que no sea solamente la ley moral" (*KpV*, Ak. V 93-94). Para comprender esta definición es preciso tener en cuenta que de la libertad práctica habla Kant aquí en dos sentidos: *positivo* o *negativo*. La libertad práctica en un sentido *negativo* (como requisito necesario para la moralidad, pero todavía no suficiente) consiste en la independencia de la voluntad de *todas* las afecciones sensibles, es decir, de la naturaleza. Por su parte, la libertad práctica en sentido *positivo* (es decir, como requisito necesario y suficiente de la moralidad) consiste en la capacidad de la razón pura práctica de determinar la voluntad, esto es, de que la voluntad se determine a obrar por la representación de la ley moral.

La independencia de la voluntad –el sentido negativo– es un requisito necesario, porque "la ley moral (...) no acepta absolutamente ningún fundamento de determinación empírico" (*KpV*, Ak. V 94). Esta independencia exige que la voluntad sea trascendentalmente libre, es decir, que no esté sometida a la serie temporal. Dado que la voluntad humana es una facultad empíricamente condicionada y, por lo tanto, referida a la naturaleza, ¿en qué sentido se puede exigir que la voluntad sea independiente de ella? Lo que esta independencia requiere es que *no*

> se tomen las determinaciones de la cosas en el tiempo como determinaciones de las cosas en sí mismas, (...) [porque, en ese caso,] todo acontecimiento y, por consiguiente, toda acción que sucede en un punto del tiempo, es necesaria bajo la condición de lo que fue en el tiempo precedente. Ahora bien, como el tiempo pasado no está ya en mi poder, tiene que ser necesaria toda acción que yo ejercito por fundamentos determinantes *que no están en mi poder*, es decir, que en el momento en que obro nunca soy libre. (*KpV*, Ak. V 94)

A la postre, se trata de respetar la diferencia fenómeno/noúmeno también con respecto a la voluntad, para evitar que la libertad de la voluntad –por tanto, la causalidad libre– se convierta en una quimera.

La realidad del sentido positivo de la libertad práctica, por su parte, se basa en el *Faktum* de la moralidad. La doctrina del *Faktum* viene a resolver lo que había quedado pendiente en el Capítulo III de la *Grundlegung*, donde Kant intenta deducir la moralidad a partir de la libertad, pues si se comprendiese la libertad de una causa eficiente (*wirkende Ursache*), se comprenderían tanto la posibilidad como la necesidad de la ley moral. Kant sigue pensando que esto

debe ser así, por la intrínseca relación entre libertad y moralidad: "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" (*KpV*, Ak. V 93-94). Sin embargo, ese razonamiento no sirve como argumento, porque "la libertad de una causa eficiente, sobre todo en el mundo de los sentidos, no puede ser comprendida de ningún modo" (*KpV*, Ak. V 94). Como mucho, y ése es el logro de la Dialéctica de la *KrV*, podemos "estar suficientemente seguros de que no puede haber prueba alguna de su imposibilidad" (*KpV*, Ak. V 94). La nueva "demostración" procede inversamente: es la ley moral la que, postulando la libertad, nos obliga y, por tanto, autoriza a admitir la realidad de la libertad. Puedo porque debo.

Ya no es el conocimiento de la libertad de la causalidad humana el que hace necesaria una moralidad que otorgue una legalidad (un orden) a esa causalidad, sino que es la evidencia del hecho moral la que postula la libertad y le confiere realidad. A esta libertad Kant la llama "libertad práctica", y con ella quiere significar "la libertad de la causalidad de la voluntad", en el sentido de "la independencia de la voluntad de todo lo que no sea solamente la ley moral". La libertad práctica es la capacidad que posee la voluntad de que la ley moral determine el ejercicio de su causalidad, y presupone la libertad trascendental: como la *independencia* de la voluntad. En efecto, si la actividad de la voluntad formara parte de una cadena causal, en la que toda causa necesariamente se enlaza con un efecto anterior, no podría ser determinada por la ley moral, que es –de suyo– absoluta. Esta libertad práctica –en sus dos versiones: negativa y positiva– encierra el sentido estricto de libertad, porque ella es la única que está a la altura de las exigencias morales.

Una vez expuesto el significado de la libertad práctica, en este lugar de la "Aclaración crítica" Kant tiene gran interés por mostrar que la perspectiva psicológica de la libertad no es suficiente para dar cuenta de la libertad práctica. Para ello, retoma la argumentación del Prólogo y critica a quienes

> creen todavía siempre poder explicar esta libertad [la práctica] 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 móviles de la voluntad y no como predicado *trascendental* de la causalidad de un ser que pertenece al mundo de los sentidos (como, en realidad, ocurre solamente aquí), suprimiendo de ese modo la magnífica perspectiva que abre ante nosotros la razón práctica, por medio de la ley moral, esto es, la perspectiva de un mundo inteligible (...) y suprimiendo por esto la ley moral misma, que no acepta absolutamente ningún fundamento de determinación empírico; por eso será necesario presentar aún aquí algo que prevenga contra esta ilusión y exponga el empirismo en toda la desnudez de su superficialidad. (*KpV*, Ak. V 94)

Esta libertad psicológica es condición necesaria pero no suficiente de la libertad práctica, ya que asegura que el ser humano no actúa determinado por

leyes, sino por la representación de las leyes. Pero eso no basta y, para precisar todavía más su postura, Kant examina otro concepto de libertad –el llamado "comparativo"– para ver si éste consiste en algo distinto del concepto psicológico. Según el concepto comparativo de libertad,

> llamamos a veces efecto libre aquel cuyo fundamento natural determinante está *interiormente* en el agente[36], por ejemplo, lo que lleva a cabo un cuerpo arrojado cuando está en libre movimiento; y así como en este caso se usa la palabra libertad porque el cuerpo, mientras está en marcha, no está impulsado por nada desde fuera, (...) del mismo modo las acciones del hombre, aun cuando por sus fundamentos de determinación, que ocurren en el tiempo, son necesarias, las llamamos, sin embargo, libres, porque son representaciones interiores producidas por nuestras propias fuerzas. (*KpV*, Ak. V 96)

Kant afirma con rotundidad que este concepto comparativo de libertad no es más que "un recurso mezquino", porque

> en la cuestión de aquella libertad que tiene que ser puesta a la base de las leyes morales y de la imputación conforme a ellas, 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, y, en el primer caso, de si esos fundamentos de determinación son instintivos o pensados por la razón. (*KpV*, Ak. V 96)

Lo decisivo es tan sólo si las representaciones están en el tiempo, porque en ese caso, estarán determinadas por el momento anterior, según el enlace causal, tal y como se explicará a continuación. Si no hay libertad trascendental –y, por tanto, un comienzo absoluto en la cadena causal– no puede haber "aquella libertad que tiene que ser puesta a la base de las leyes morales", la libertad práctica.

En definitiva, el concepto comparativo de libertad no es más que un tipo de libertad psicológica[37]. La discusión sobre si el principio de la acción –en el sentido del fundamento de determinación– es interior o exterior, intelectual o físico, nada dice *todavía* acerca de la realidad de la libertad práctica, porque para asegurarla primero hay que demostrar la posibilidad de un comienzo *absoluto* y, por tanto, independiente de las condiciones temporales.

---

[36] Modifico la traducción: "en el agente" en vez de "en el ser agente". El alemán dice "*im wirkenden Wesen*".

[37] Unas páginas más adelante retoma la discusión sobre el concepto comparativo de libertad, al plantearse el problema de si de la aceptación de que Dios es la causa de la existencia de las substancias se sigue que en él se encuentra también el fundamento de determinación de todas las acciones de los seres humanos. "El hombre sería una marioneta o un autómata de Vaucason (...) y la conciencia de sí mismo haría de él a la verdad un autómata pensante, en el cual, empero la conciencia de su espontaneidad, de ser considerada como libertad, sería un mero engaño, ya que sólo comparativamente merecería ser denominada así. (...) Por eso yo no veo cómo los que aún se empeñan en considerar el tiempo y el espacio como determinaciones pertenecientes a la existencia de las cosas en sí mismas, quieren aquí evitar la fatalidad de la acciones" (*KpV*, Ak. V 101).

Tras estas aclaraciones, Kant puede delimitar los tres sentidos de libertad a los que se ha venido refiriendo hasta ahora: práctica, psicológica o comparativa y trascendental. Se trata –en mi opinión– del pasaje central de la "Aclaración crítica". Al hilo de la crítica al concepto comparativo de libertad, escribe:

> 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, aunque tengan una causalidad psicológica y no mecánica, es decir, que realicen la acción por medio de representaciones y no por medio de movimiento corporal, siempre serán *fundamentos de determinación* de la causalidad de un ser en cuanto su existencia es determinable en el tiempo, (...) y que, cuando el sujeto debe obrar, *no están ya en su poder*, llevando pues consigo, si bien una libertad psicológica (si se quiere usar esta palabra aplicándola a un encadenamiento meramente interior de las representaciones del alma), sin embargo una necesidad natural, no dejando por lo tanto *libertad trascendental* alguna, la cual ha de ser pensada como independencia de todo lo empírico y por tanto de la naturaleza en general, considérese como objeto del sentido interior meramente en el tiempo, o también del sentido exterior en el espacio y en el tiempo a la vez. Sin esa libertad (en la última propia significación), que sólo ella es práctica *a priori*[38], no hay ley moral posible y no hay imputación posible según ley. Precisamente por eso a toda necesidad de los sucesos en el tiempo, según la ley natural de la causalidad, se le puede dar el nombre de *mecanismo* de la naturaleza, aunque no se entiende por esto que cosas que son sometidas a ese mecanismo tengan que ser verdaderas *máquinas* materiales. Aquí se mira sólo a la necesidad del enlace de los sucesos en una serie temporal, tal y como se desenvuelve según la ley natural, denomínese el sujeto, en quien ocurre este transcurso, *Automaton materiale*, si la maquinaria es movida por materia, o, con *Leibniz, spirituale*, si lo es por representaciones; y si la libertad de nuestra voluntad no fuera ninguna otra más que la última (la psicológica y la comparativa y no al mismo tiempo [*zugleich*] la trascendental, es decir, absoluta), no sería en el fondo mejor que la libertad de un asador que, una vez que se le ha dado cuerda, lleva a cabo su movimiento por sí mismo. (*KpV*, Ak. V 96-97)

Aunque Kant se expresa aquí con claridad al delimitar los tres sentidos de libertad, no se debe perder de vista que la libertad que le interesa es la de la razón en la determinación de la voluntad. Esta determinación se realiza –por la definición de la voluntad– mediante representaciones, que pueden ser, bien de objetos que se desea obtener, o bien de la ley moral. El punto decisivo en todo este asunto es si las representaciones por las que se determina la causalidad de la voluntad tienen el fundamento de su existencia en el tiempo o no, porque si son de carácter temporal, están sometidas a las condiciones de la experiencia posible y, por tanto, a la necesidad natural. En la medida en que dichas representaciones forman parte de la causalidad de la naturaleza, *no* están en poder del

[38] Modifico la traducción de García Morente: "sola es práctica...", por "sólo ella es práctica...". El alemán dice: "*die allein* a priori *praktisch ist*".

agente, es decir, no tienen en él su *principio*[39], sino que a éste –de un modo u otro– le vienen dadas y no son, por tanto, libres[40].

Que las representaciones por medio de las cuales la voluntad determina el ejercicio de su causalidad –es decir, el fundamento de determinación– estén "en poder del agente" significa que deben proceder de la espontaneidad del sujeto y tener, por tanto, un carácter absoluto, en el sentido de que sean independientes de cualquier influencia o condicionamiento previo. Según lo que se acaba de exponer, la libertad en la determinación de la voluntad requiere, en primer lugar, que el fundamento de determinación tenga carácter *extra*temporal y, por tanto, que no dependa de las condiciones de la experiencia posible, es decir, que tenga su principio en el sujeto como noúmeno. Con esto no se afirma nada más –y nada menos– que la libertad trascendental es la única que puede asegurar que la voluntad se determine libremente. Por lo demás, éste sería el rasgo negativo (condición necesaria, pero no suficiente) de la libertad práctica. El sentido positivo, o pleno, de la libertad práctica lo proporciona el *Faktum* de la moralidad –

---

[39] Se emplea aquí "principio" como distinto de "origen". Las representaciones pueden tener su *origen* y, sin embargo, no su *principio* en el agente. Tal es precisamente el caso de la libertad psicológica.

[40] De modo muy ilustrativo explica Kant que "se puede, pues, admitir que si para nosotros fuese posible tener en el modo de pensar de un hombre, tal como se muestra por actos interiores y exteriores, una visión tan profunda que todo motor, aun el más insignificante, nos fuera conocido, y del mismo modo todas las circunstancias exteriores que operen sobre él, se podría calcular con seguridad la conducta de un hombre en lo porvenir, como los eclipses de sol o de luna" (*KpV*, Ak. V 99; cfr. el pasaje paralelo de *KrV*, A 549-550 / B 577-578). Significativamente, añade a continuación: "...y, sin embargo, sostener que el hombre es libre" (*KpV*, Ak. V 99), porque la libertad se predica sólo del ámbito nouménico del sujeto. Esta afirmación no deja de resultar paradójica si se considera que uno de los rasgos de la libertad es que somos capaces de realizar algo *im*previsible. De todos modos, para la filosofía del idealismo trascendental tales paradojas no envuelven contradicción. La solución de Kant llega en la página siguiente: "Esto [la responsabilidad sobre las propias acciones malas] no podría ocurrir si nosotros no presupusiéramos que todo lo que se origina en su arbitrio [*Willkür*] (como, sin duda, toda acción llevada a cabo premeditadamente), tiene como fundamento una libre causalidad que, desde la temprana juventud, expresa su carácter en sus fenómenos (las acciones), las cuales, a causa de la uniformidad de la conducta, dan a conocer una conexión natural que, empero, no hace necesaria la perversa condición de la voluntad, sino que más bien es la consecuencia de los principios malos e inmutables, libremente [*freiwillig*] adoptados, los cuales le hacen aún tanto más digno de castigo y tanto más reprobable" (*KpV*, Ak. V 100). El punto crucial –y siempre difícil en Kant– es la relación que hay (o, al menos, debe haber) entre la libre elección, perteneciente al ámbito nouménico, y sus manifestaciones fenoménicas en las acciones. Una relación que nunca llega a eliminar la dualidad de perspectivas: por un lado, "la uniformidad de la conducta" de las acciones da "a conocer una conexión natural" que, sin embargo, "no hace necesaria la perversa condición de la voluntad", sino que es la "consecuencia" [*Folge*] de los malos principios libremente adoptados. Cfr. Arana, J., *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Síntesis, Madrid, 2005, pp. 126-127.

debes, luego puedes– al postular la realidad de la capacidad de la razón para determinar la voluntad por medio de la ley moral[41].

Desde tales presupuestos, no resulta complejo percibir que la libertad psicológica se halla sometida a la necesidad de los sucesos *intra*temporales, precisamente porque su perspectiva es de carácter empírico. La única salvedad es que la libertad psicológica exige que el enlace de unos sucesos con otros, en vez de producirse meramente de modo mecánico o mediante un impulso material, proceda de un encadenamiento *interior* de las representaciones del ánimo, es decir, que el fundamento de determinación sea una representación y, por tanto, tenga su *origen* en el interior del sujeto. Pero esto no es suficiente, porque nada se dice sobre el *principio* de ese fundamento de determinación, y cabe la posibilidad de que la representación cuyo origen se encuentra en el interior del sujeto sea, a su vez, el efecto de alguna determinación *anterior*. Esto es precisamente lo que sucede en el caso bautizado por Kant como "concepto comparativo de la libertad"[42].

La idealidad del tiempo y, por tanto, la dualidad de perspectivas fenómeno/noúmeno, es un requisito imprescindible para que la libertad trascendental tenga sentido (cfr. *KpV*, Ak. V 100)[43]. Por eso constituye uno de los presupuestos fundamentales de la teoría kantiana de la libertad y, en consecuencia, una de las ideas centrales en la filosofía crítica. Asegurar la posibilidad de la libertad –y, su presupuesto, la idealidad del tiempo– es uno de los intereses que

---

[41] Así lo explica Kant: "Si fuésemos capaces de una intuición intelectual del mismo sujeto, nos apercibiríamos de que toda esta cadena de fenómenos, en aquello que sólo puede interesar siempre a la ley moral, depende de la espontaneidad del sujeto como cosa en sí misma, de cuya determinación no se puede dar ninguna explicación física. En defecto de esta intuición, 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" (*KpV*, Ak. V 99).

[42] Sería de interés contrastar todas estas afirmaciones con la teoría leibniziana de la libertad, pero esta cuestión debe quedar al margen. Me he ocupado de ella en dos artículos: Torralba, J. M., "La racionalidad práctica según Leibniz. Análisis del determinismo en la elección moral", en *Anuario Filosófico*, XXXVI (2003), pp. 715-742; "La libertad posible. Acerca de la noción leibniziana de 'inclinar sin necesidad'", en *Anuario Filosófico*, XXXVIII (2005), pp. 279-290.

[43] Se ha hecho frecuente referirse a la teoría kantiana de la libertad en términos de "compatibilismo" e "incompatibilismo", por influencia de la filosofía anglosajona. Aunque esa terminología procede de debates extraños al universo conceptual kantiano, es cierto que la singularidad de la filosofía kantiana permite catalogarla, en cierto sentido, como compatibilista (en la medida en que el idealismo trascendental requiere siempre la adopción de una doble perspectiva acerca de los mismos fenómenos), a pesar de que, en rigor, Kant sería un incompatibilista extremo. Sobre los términos de este debate, cfr. Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, p. 48 y ss; y "Kant on freedom: A reply to my critics", en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 110, n. 4 (pp. 201-202).

mueven a la razón en la empresa crítica[44], ya que "si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable" (*KrV*, A 537 / B 565; cfr. también *KpV*, Ak. V 101)[45].

El problema de la idealidad de espacio y tiempo procede del contexto de la *KrV* y, por tanto, de la discusión sobre la libertad trascendental en la dialéctica entre libertad y necesidad. Pero el resultado de esa discusión –la necesidad de adoptar una doble perspectiva para considerar *un mismo* problema, que es el rasgo definitorio del idealismo trascendental– se extiende más allá del círculo temático propio de la Dialéctica de la *KrV* y se convierte en uno de los requisitos esenciales de la libertad en la *KpV*, es decir, de la libertad práctica. Por eso, es preciso que

> el concepto de la causalidad como *necesidad natural*, a distinción de la misma, como *libertad*, conciern[a] sólo la existencia de las cosas en cuanto es *determinable en el tiempo* y, por consiguiente, como fenómenos, en oposición con su causalidad como cosas en sí mismas. Ahora bien, si se toman las determinaciones de la existencia de las cosas en el tiempo como determinaciones de la cosas en sí mismas (que es el modo más común de representación), no es posible de ningún modo unir en la relación causal la necesidad con la libertad, sino que son opuestas la una a la otra contradictoriamente. (*KpV*, Ak. V 94)

El ser humano, desde la perspectiva nouménica, se ha de considerar (*anzusehen*) como determinable sólo por leyes que se da él a sí mismo por medio de la razón y

> toda determinación variable de su existencia según el sentido interior, incluso toda la sucesión de su existencia como ser de sentidos, no es de considerar, en la conciencia de su existencia inteligible, nada más que como consecuencia, nunca empero como fundamento de determinación de su causalidad como *noúmeno*. (*KpV*, Ak. 97-98)

Sólo así consigue Kant explicar la imputabilidad moral de las malas acciones y, por tanto, asegurar la vigencia de la moral; pues acerca de una mala acción, "aun cuando como fenómeno esté en lo pasado suficientemente determinada y en este respecto sea absolutamente necesaria" (*KpV*, Ak. V 68), el agente puede siempre decir con derecho que "hubiera podido omitirla; pues ella, con todo lo pasado que la determina, pertenece a un único fenómeno de su

---

[44] Sobre el "interés de la razón" (*Vernunftinteresse*), cfr. *KrV*, A 462-476 / B 490-504; A 797-804 / B 825-832, *KpV*, Ak. V 119-121. Con acierto, A. Gunkel señala la importancia de atender al interés que mueve a la razón en la antinomia, cfr. *Spontaneität und moralische Autonomie*, pp. 40-48. El mejor estudio que conozco sobre la cuestión es el de Hutter, A., *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Felix Meiner, Hamburg, 2003, especialmente pp. 127-166.

[45] La causa es la siguiente: "Si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas y espacio y tiempo fueran, consiguientemente, formas de existencia de las cosas en sí mismas, entonces las condiciones y lo condicionado serían siempre miembros pertenecientes a una misma serie" (*KrV*, A 535 / B 563).

carácter que él se ha proporcionado, y, según el cual, él, como causa independiente de toda sensibilidad, se imputa a sí mismo la causalidad de aquello fenómenos" (*KpV*, Ak. V 98)[46]. La posibilidad de *explicar* lo que hacemos a partir de causas que no tienen en nosotros su principio, no nos exime de la responsabilidad sobre nuestras acciones, precisamente porque tenemos la capacidad de intervenir sobre dichas causas –para aceptarlas, rechazarlas o modificarlas– de modo que las acciones tengan su principio en el agente que las realiza.

Por todo lo expuesto hasta aquí se puede afirmar, con Kant, que sin libertad trascendental "no hay ley moral posible y no hay imputación posible según ley" (*KpV*, Ak. V 97). Estos dos motivos –la posibilidad de la ley moral y la imputabilidad de las acciones– son los que han propiciado el nuevo examen sobre la libertad que Kant acomete en la *KpV*. La conclusión a la que se llega tras este examen es que la libertad práctica depende de la libertad trascendental y ésta, a su vez, de la idealidad del tiempo.

En último término, y éste es el principal argumento, la libertad práctica depende de la libertad trascendental, porque "sólo ella [la trascendental] es práctica *a priori*" (*KpV*, Ak. V 97)[47]. Esta razón, a diferencia de las anteriores, va directamente al fondo de la cuestión: únicamente la libertad trascendental hace posible una determinación *a priori* de la voluntad[48], porque sólo ella asegura la "independencia de todo lo empírico" (*KpV*, Ak. V 97), requisito necesario para que sea la ley moral la que determine la voluntad. Así adquiere todo su sentido la definición de la libertad práctica "como la independencia de la voluntad de todo lo que no sea solamente la ley moral" (*KpV*, Ak. V 93-94). Esta es la libertad en su significación "propia" (*eigentliche*) (*KpV*, Ak. V 97) o "absoluta" (*absolute*) (*KpV*, Ak. V 3), es decir, la que es requisito de toda ley moral y la única que en la *KpV* recibe el calificativo de "práctica".

---

[46] Kant ilustra esta tesis del siguiente modo: "Un hombre puede sutilizar todo cuanto quiera para representarse una conducta de que ahora se acuerda, contraria a la ley, (...) como algo (...) en donde ha sido arrastrado por la corriente de la necesidad natural; puede tratar así de disculparse. Encuentra, sin embargo, que (...) de ningún modo [puede] callar al acusador en él, si tiene tan sólo consciencia de que, en el tiempo en que hizo la injusticia, se encontraba en su sentido, es decir, en el uso de su libertad; y aunque *explique* [*erklärt*] su falta por cierta mala costumbre (...) hasta el punto de que puede considerarla como una consecuencia natural de la misma, sin embargo esto no puede librarlo de la propia crítica y del reproche que se hace a sí mismo" (*KpV*, Ak. V 98).

[47] Modifico la traducción "...significación), que sola es práctica..." por "...significación), que sólo ella es práctica...". El alemán dice: "*die allein* a priori *praktisch ist*"

[48] Entiendo que aquí *a priori* es sinónimo de puro (cfr. *KrV*, B 2-3), en el sentido de que una determinación de la voluntad *anterior* a toda experiencia (es decir, *a priori*) y, por tanto, a toda representación sensible, sólo puede ser pura.

c) Libertad práctico-empírica y libertad práctico-trascendental

La libertad práctica –tal y como se ha explicado ya– posee dos sentidos: positivo y negativo, según se adopte la perspectiva de la razón pura que determina o de la voluntad que es determinada. Esta distinción entre libertad (práctica) en sentido positivo y negativo la formula Kant por primera vez en la *KpV* en el Teorema IV de la Analítica, dedicado a la autonomía de la voluntad:

> En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío [*Willkür*] por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. *Aquella independencia*, empero, es libertad en el *sentido negativo*; esta *propia legislación* de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en el *sentido positivo*. Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, la libertad". (*KpV*, Ak. V 33)[49]

El significado de la distinción se comprende mejor una vez que, en la *Metafísica de las costumbres*, Kant distingue *de modo explícito* las funciones correspondientes a la voluntad (*Wille*) y al arbitrio (*Willkür*). En la Introducción general a la *MS*, tras definir las relaciones entre la facultad desiderativa, la voluntad y el arbitrio, escribe lo siguiente: "La *libertad* del arbitrio [*Willkür*] es la independencia de su *determinación* por impulsos sensibles, éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica" (*MS*, Ak. VI 213-214)[50]. Aunque la terminología de la *KpV* no sea tan precisa como esta que se acaba de citar, resulta suficientemente clara para distinguir cuándo se refiere a la voluntad en su aspecto legislativo, como razón pura práctica, y cuándo a la voluntad como arbitrio, es decir, como facultad de determinar*se* por conceptos, con independencia de los impulsos de la sensibilidad.

Así pues, libertad práctica y libertad trascendental en la *KpV* son dos caras de la misma moneda (en su aspecto positivo y negativo), y quizá por este motivo Kant hable en ocasiones simplemente de libertad, sin especificar más, porque en ambos casos se está refiriendo a la libertad en sentido estricto, la exigida por la moralidad. Esta libertad es, por tanto, de carácter práctico-trascendental y, a partir de ahora, vamos a referirnos a ella como "libertad práctico-

---

[49] Esta distinción entre el sentido positivo y negativo de la libertad aparece ya en el comienzo del Capítulo III de la *Grundlegung*, donde Kant trata de deducir la moralidad a partir de la libertad. Sin embargo, el significado es allí algo diverso, porque en la *KpV* el contenido del sentido positivo de la libertad (y, de modo derivado, también el sentido negativo) proviene del *Faktum* de la razón, mientras que en la *Grundlegung* el propósito es deducir la moralidad partiendo de la libertad de la voluntad (sentido negativo). "Si, pues, se supone la libertad de la voluntad, se sigue la moralidad, con su principio, por mero análisis de su concepto" (*Grundlegung*, Ak. IV 447). Cfr. Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, pp. 239-243.

[50] Conviene tener también en cuenta también lo que Kant añade un poco más adelante, al ocuparse de los conceptos preliminares de la metafísica de las costumbres, sobre el concepto positivo y negativo de libertad. Cfr. *MS*, Ak. VI 221.

trascendental". A diferencia de la libertad práctico-trascendental, la psicológica poseería un carácter práctico-empírico y a ella nos referiremos como "libertad práctico-empírica" [51].

Frente a la libertad práctico-trascendental se encuentra la libertad psicológica, que también es práctica, pero sólo *a posteriori* (y, por tanto, práctico-empírica). Esta última afirmación no la hace explícitamente Kant, pero al caracterizar la libertad práctico-trascendental como aquella que es "práctica *a priori*" (*KpV*, Ak. V 97), parece estar distinguiéndola de la que sería práctica "*a posteriori*". En efecto, la libertad psicológica es también práctica en el sentido de que ella hace posible la determinación de la voluntad, pero sin asegurar que en esa determinación no hayan intervenido elementos empíricos. Es suficiente para dar cuenta de la determinación *a posteriori* de la voluntad, pero nada más. De este modo, se puede decir que la libertad psicológica es una libertad práctica *a posteriori* y, por tanto, suficiente para explicar la determinación *patológica* de la voluntad de un ser racional. El paralelismo entre el carácter *a posteriori* y *a priori* se corresponde con la determinación mediata o inmediata de la voluntad y, por consiguiente, con el doble sentido de lo práctico expuesto al comienzo de este capítulo.

Ahora bien, la oposición entre libertad psicológica (práctico-empírica) y libertad práctica (práctico-trascendental) no tiene su origen en que cada una de ellas excluya a la otra, sino en que pertenecen a un nivel explicativo diverso. La primera da razón del carácter práctico de la razón (*en general*), mientras que la segunda fundamenta la practicidad de la razón *pura*. Por eso, de un agente dotado de libertad psicológica (práctico-empírica) se puede decir que posee "a la vez [*zugleich*]" (*KpV*, Ak. V 97) una voluntad trascendentalmente libre y, por tanto, que es libre en sentido práctico (práctico-trascendental). Lo que no cabe sostener es que la libertad psicológica *baste* para explicar y fundamentar la libertad práctica. Si la libertad psicológica no es *a la vez* trascendental, el concepto de libertad práctica carece de sentido y la moralidad no es posible, porque no habría modo de que la voluntad se determinase por principios puros –y, por

---

[51] En el empleo de esta terminología sigo a Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, pp. 166-173, quien establece la oposición fundamental entre dos conceptos de libertad: "*transzendental-praktische Freiheit*" y "*naturalisierte praktische Freiheit*". De este modo quiere subrayar que la libertad práctica, en sentido propio, sólo puede ser libertad práctico-trascendental. Por mi parte, prefiero emplear para el segundo tipo de libertad (la psicológica) el nombre de "libertad práctico-empírica", porque práctico –en sentido general– significa para Kant lo que determina la voluntad, ya sea empírico (patológico) o puro (práctico). Aunque el concepto *estricto* de libertad práctica queda nítidamente perfilado en la Aclaración crítica de la *KpV*, hay en la *KrV* otro significado de libertad práctica relacionado con la determinación patológica de la voluntad. Este sentido es, por así decirlo, impropio, pero testimonia la evolución de la teoría kantiana de la libertad y –según se ha explicado ya– es una de las claves para determinar el significado de lo práctico.

tanto, *a priori*– o, lo que es igual, la razón *pura* no tendría capacidad para determinar la voluntad, es decir, para ser práctica[52].

Para terminar, formularé las tres principales conclusiones que, con vistas al propósito de la presente investigación, se pueden extraer de lo estudiado en la *KpV*[53]. En primer lugar, que la libertad psicológica pertenece al ámbito y al nivel explicativo de lo empírico y consiste en la causalidad psicológica que posee la voluntad del agente, es decir, la capacidad de determinar la voluntad por medio de representaciones intelectuales. Esta causalidad se distingue de la del "instinto" de los animales (y del mecanismo de la naturaleza) y por eso se habla de arbitrio *libre* (*arbitrium liberum*). Por este motivo, y en referencia a la libertad práctica, que es de tipo práctico-trascendental, se ha caracterizado la libertad psicológica como práctico-empírica.

En segundo lugar, interesa aclarar la diferencia que existe entre que la voluntad no dependa de los impulsos *inmediatos* de la sensibilidad y que tenga *completa* independencia de naturaleza. Cuando no se tiene en cuenta este matiz surge la ilusión de que la libertad psicológica es auténtica libertad. La libertad práctico-trascendental requiere la independencia de la voluntad de *todo* lo empírico, es decir, de la naturaleza en general[54]. En cambio, para la libertad psicológica (o práctico-empírica) es *suficiente* con que la voluntad sea independiente de los estímulos *inmediatos* de la sensibilidad, es decir, de los *instintos*.

Por último, la libertad práctico-trascendental (es decir, la libertad trascendental de la voluntad) y la psicológica no se excluyen, sino que pertenecen a perspectivas distintas (nouménica y fenoménica), pero compatibles en un mismo sujeto. Lo único que exige la ley moral es que *además* de la libertad psicológica haya *también* –y *a la vez*– libertad trascendental.

Tal es la versión madura de la teoría kantiana de la libertad, según aparece en la segunda *Crítica*. Sin embargo, como el propio Kant indica en el Prólogo de la *KpV*, su teoría de la libertad no se puede comprender sin los logros de la *KrV*. En primer lugar, porque el concepto trascendental de libertad procede del contexto cosmológico de la Tercera antinomia y, en segundo lugar, porque la delimitación que se hace en la primera de las *Críticas* entre libertad práctica y trascendental está en el origen de la noción de libertad práctica (como práctico-

---

[52] En la Dialéctica de la *KrV* se hace una fugaz referencia al concepto psicológico de libertad y a su relación con la libertad trascendental: "La idea trascendental de la libertad dista mucho de constituir *todo* el contenido del concepto psicológico de este nombre, concepto que es empírico en gran parte. Se limita, más bien, a expresar el de la absoluta espontaneidad de la acción..." (KrV, A 448 / B 476; se ha añadido la cursiva). El concepto psicológico es más amplio que el trascendental, porque se puede ser a la vez (*zugleich*) libre en sentido psicológico y trascendental.

[53] Cfr. Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, p. 104.

[54] "...libertad trascendental, (...) la cual ha de ser pensada como independencia de todo lo empírico y por tanto de la naturaleza en general..." (*KpV*, Ak. V 96-97).

trascendental) de la *KpV*. A continuación se realiza un breve estudio de la evolución que la teoría kantiana de la libertad sufre desde la *KrV* hasta la *KpV* con el fin de mostrar el origen de la noción de práctico y desentrañar el significado de la definición que Kant formula en el Canon: "Práctico es todo aquello que es posible mediante libertad" (*KrV*, A 800 / B 828).

1.3.2. *La libertad práctica en el contexto cosmológico de la Dialéctica de la* Crítica de la razón pura

a) Sin libertad trascendental no hay libertad práctica

El punto de partida de la "Solución a la idea cosmológica de la totalidad de la derivación de los acontecimientos cósmicos a partir de sus causas", es decir, del lugar en el que Kant intenta resolver el "Tercer conflicto de las ideas trascendentales de la Antinomia de la razón", es el siguiente:

> Sólo podemos concebir dos clases de causalidad en relación con lo que sucede: la que deriva de la *naturaleza* y la que procede de la *libertad*. La primera consiste en relacionar, dentro del mundo de los sentidos, un estado con otro anterior, al cual sigue conforme a una regla. Si se tiene en cuenta que la *causalidad* de los fenómenos se basa en condiciones temporales y que si el estado anterior hubiese existido siempre no habría producido un efecto que sólo surge en el tiempo, entonces la causalidad de la causa de aquello que sucede o nace [*entsteht*], ha *nacido* también y, según el principio del entendimiento, necesita, a su vez, una causa. (*KrV*, A 532 / B 560)

La segunda –la causalidad de la libertad– consiste en

> la capacidad de iniciar *por sí mismo* [*von selbst*] un estado. No se trata, pues, de una causalidad que se halle, a su vez, bajo otra causa que, siguiendo la ley de la naturaleza, la determine temporalmente". (*KrV*, A 532-533 / B 560-561)

Es importante notar que el problema al que la Dialéctica se enfrenta no es –inicialmente– el de la libertad de la voluntad, sino el del conflicto originado por la idea de que *todo* sucede por leyes de la naturaleza. El conflicto surge porque, de un lado, sólo esa idea ofrece el necesario "hilo conductor" (*Leitfaden*) que "permite una experiencia perfectamente coherente" (*KrV*, A 448 / B 476), pero, de otro, ella no puede dar explicación del *propio* comienzo de la legalidad causal.

Según la Antinomia, es preciso recurrir a una noción como la de libertad para explicar ese "comienzo", porque libertad es precisamente la idea de una causalidad *absoluta*, es decir, que no es efecto de otra causa previa. La razón crea necesariamente esta idea de una *espontaneidad* para asegurar "la totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal" (*KrV*, A 533 / B 561) y, por tanto, proporcionar el necesario "reposo al entendimiento" (*KrV*, A 448 / B 476) en la serie del enlace causal. El filósofo de Königsberg concluye lo siguiente: "Si hemos demostrado la necesidad de un primer comienzo –surgido de la liber-

tad– en una serie de fenómenos, ha sido sólo en la medida en que es indispensable para hacer inteligible un origen del mundo" (*KrV*, A 450 / B 478)[55].

Dentro de este marco cosmológico, Kant se pregunta en cierto momento *también* por la libertad de la voluntad. Así, en la Observación sobre la Tercera antinomia, sin abandonar la perspectiva del problema sobre el primer comienzo que caracteriza toda la Antinomia, en la que la libertad se considera como "idea pura trascendental" (*KrV*, A 533 / B 561), escribe lo siguiente:

> La idea trascendental de la libertad (...) expresa (...) [el concepto] de la absoluta espontaneidad de la acción [*Handlung*], entendida precisamente [*eigentlich*] como el fundamento [*Grund*] de la imputabilidad de la acción. Dicha idea es, sin embargo, la verdadera piedra de escándalo de la filosofía, la cual encuentra insuperables dificultades a la hora de admitir semejante causalidad incondicionada. (*KrV*, A 449 / B 477)[56]

Kant tiene, al menos, dos importantes motivos para dirigir su atención al problema de la libertad de la voluntad. El primero es que, por tratarse de una cuestión de carácter trascendental, sólo puede resolverse en ese contexto: "Lo que desde siempre ha supuesto para la razón especulativa un gran problema ante la cuestión de la libertad de la voluntad es, en rigor, meramente *trascendental*

---

[55] Un análisis detallado de la Antinomia excede los límites de la presente investigación. Cfr., por ejemplo, Heimsoeth, H., *Transzendentale Dialektik*, vol. 2, y Flamarique, L., *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de Kant*, Eunsa, Pamplona, 1991, pp. 175-216. Para entender adecuadamente los términos en que se plantea la Antinomia, resulta de gran ayuda conocer el trasfondo filosófico y científico, tal y como se expone en Arana, J., "Naturaleza y libertad: Kant y la tradición racionalista", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), pp. 563-594. Este autor sustenta "la tesis de que el creador de la filosofía crítica pensaba que el espíritu de la nueva ciencia impone la sumisión de los fenómenos a la legalidad natural, entendida como un conjunto de reglas extrínsecas que determinan de modo necesario y suficiente cualquier acontecimiento. Igualmente creía que, siempre de acuerdo con el espíritu de la nueva ciencia, tal determinación es incompatible en el plano empírico con una causalidad libre (esto es, autónoma y espontánea). La tercera antinomia formula los términos del conflicto y a juicio de Kant resolverlo implica: 1º) poner en paz la razón consigo misma; 2º) resolver un contencioso secular entre las tradiciones intelectuales dogmático-racionalista y empirista; 3º) hacer justicia a las legítimas aspiraciones de la razón en su uso práctico; 4º) otorgar sustento teórico a la moralidad y la religión; 5º) preservar los derechos exclusivos de la ciencia natural empírico-matemática en lo que se refiere al saber de los objetos. No obstante, sus presunciones estaban basadas en una falsa interpretación de los fundamentos epistemológicos de la nueva ciencia, porque dependía de una versión sesgada proveniente de la tradición intelectual racionalista. (...) Lejos de mediar entre científicos y metafísicos, Kant prolongó y dio fin a un debate interno de estos últimos" (pp. 567-568).

[56] Además de modificar la traducción de Ribas, quien vierte "*Handlung*" por "acto", he variado ligeramente el orden y el sentido de la traducción de la primera frase, para recoger mejor el significado del original alemán, que subraya que el fundamento de la imputabilidad reside en la espontaneidad de la acción. En la cita se ha omitido lo referente al concepto psicológico de libertad, que precede al texto recogido: "La idea trascendental de la libertad dista mucho de constituir todo el contenido del concepto psicológico de este nombre, concepto que es empírico en gran parte. Se limita, más bien, a expresar el de la absoluta espontaneidad de la acción..." (*KrV*, A 448 / B 476).

y se refiere sólo a si debemos admitir una facultad capaz de iniciar *por sí misma* una serie de cosas o estados sucesivos" (*KrV*, A 449 / B 477). Y, en segundo lugar, porque entre los principales intereses de la razón en el conflicto de las ideas trascendentales se encuentra precisamente el de asegurar la libertad de la voluntad (cfr. *KrV*, A 462 / B 490 y ss.).

Una vez que se ha demostrado que es *posible* que "una serie comience por sí misma en el tiempo", no parece que haya especiales dificultades para que, de modo semejante, "distintas series comiencen por sí mismas en el curso del mundo", de modo que se puede "atribuir a las sustancias de esas series el poder [*Vermögen*] de actuar por libertad" (*KrV*, A 450 / B 478). Esta capacidad (*Vermögen*) de actuar por libertad es precisamente una de las condiciones de la moralidad y de ahí surge la relación entre el concepto trascendental y el práctico de la libertad[57]. La relación entre ambos conceptos la expone Kant en un pasaje muy citado de la Solución a la Tercera antinomia:

> Merece especial atención el hecho de que la idea *trascendental* de la *libertad* sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y que aquélla represente la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad. *En su sentido práctico* [*im praktischen Verstande*]*, la libertad* es la independencia del arbitrio [*Willkür*] respecto de la *constricción* [*Nötigung*] de los impulsos de la sensibilidad [*Antriebe der Sinnlichkeit*][58]. En efecto, un arbitrio es sensible en la medida en que se halla *patológicamente afectado* (por móviles [*Bewegursachen*] de la sensibilidad). Se llama *animal* (*arbitrium brutum*) si puede ser *constreñido* [*necessitiert*][59] *patológicamente*. El arbitrio humano 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 [*von selbst*] a sí mismo con independencia de la constricción [*Nötigung*] de los impulsos [*Antriebe*] de la sensibilidad. (*KrV*, A 533-534 / B 561-562)

Una acción que sucede por tales impulsos sensibles es una acción que pertenece a la legalidad de la naturaleza y, por tanto, no es moralmente imputable. La moralidad exige que el principio de la acción sea la libertad, de modo

---

[57] La libertad de la voluntad consiste en que la razón posee causalidad sobre las acciones, de manera que tengan en ella su principio. Ahora bien, en la Dialéctica Kant distingue siempre cuidadosamente entre la demostración de la *no contradicción* de semejante causalidad y la justificación de su *realidad*. Es más, ni siquiera pretende explicar cómo sea *posible* que haya un primer inicio absoluto: "No es tan necesario el que podamos determinar cómo sea posible semejante cosa, ya que también en la causalidad según leyes de la naturaleza tenemos que conformarnos con conocer *a priori* la necesidad de presuponer esa causalidad, aunque no entendamos en modo alguno cómo es posible que la existencia de una cosa sea puesta por la existencia de otra" (*KrV*, A 449 / B 477). Cfr. también *KrV*, A 557-558 / B 585-586.

[58] Mantengo aquí la traducción de Ribas, que vierte "*Antriebe*" por "impulsos", en vez de por "incentivos", porque en este contexto expresa mejor la fuerza causal que esos "*Antriebe*" tienen, o pueden tener, sobre la voluntad.

[59] Modifico la traducción de Ribas, que traduce "*necessitiert werden*" por "imponerse", en aras de la uniformidad de estilo con la *KpV*.

que la acción dependa únicamente del agente. Así pues, la capacidad de determinar espontáneamente la propia voluntad y la correspondiente independencia de la naturaleza, son los dos elementos que, en la Dialéctica, constituyen la condición (necesaria y suficiente) de que haya libertad práctica. De este modo, la libertad de la voluntad queda caracterizada como una libertad práctico-trascendental[60], de manera que

> la supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de toda libertad práctica. En efecto, ésta presupone que algo ha *debido* suceder, incluso en el caso de que no haya sucedido, y, que, por consiguiente, la causa de ese algo no puede tener en la esfera del fenómeno un carácter tan determinante que no pueda haber en nuestra voluntad una causalidad (...) capaz de iniciar *con entera espontaneidad*[61] una serie de acontecimientos. (*KrV*, A 534 / B 562)[62]

Sin embargo, en este punto surge una seria dificultad. ¿Cómo se puede conciliar la absoluta independencia de la voluntad respecto de la naturaleza –por la libertad trascendental– con la capacidad –por la libertad práctica– de iniciar una serie de acontecimientos en el mundo? La respuesta que Kant da esta cuestión –que ha sido objeto de interminables discusiones– conduce al núcleo de su teoría de la libertad y de la acción: el doble carácter (*Charakter*) –empírico e inteligible– de la voluntad. Por carácter debe entenderse la ley que guía la causalidad de toda causa (cfr. *KrV*, A 538 / B 566 y ss.)[63].

*b) El doble carácter de la voluntad y la doctrina sobre el deber ser (*Sollen*)*

La doctrina del doble carácter de la voluntad se desarrolla en el apartado sobre la "Posibilidad de conciliar la causalidad por libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza" que se encuentra en la Solución a la Tercera antinomia. La principal

> cuestión reside en si sigue siendo posible, en el caso de que admitamos que en la serie entera de todos los acontecimientos no hay más que necesidad natural, considerar como posi-

---

[60] Más arriba, en el epígrafe 1.3.1. b), dedicado a la *KpV*, se ha justificado el empleo de esta terminología, que permitirá además establecer comparaciones entre la teoría de la libertad de la *KrV* y la de la *KpV*.

[61] El texto alemán dice en realidad "*ganz von selbst*", pero la traducción "con entera espontaneidad" es coherente con el sentido del pasaje y con lo que Kant ha escrito en la página anterior: "...la razón crea la idea de una espontaneidad [*Spontaneität*] capaz de comenzar a actuar por sí misma [*von selbst*], sin necesidad de que otra causa anterior..." (*KrV*, A 533 / B 561). Aunque en otra frase del comienzo del apartado Ribas había traducido "*von selbst*" como "por sí mismo", el significado no varía sustancialmente entre una y otra traducción.

[62] La misma idea se encuentra en los *Prolegomena*, Ak. IV 338 y ss. Cfr. Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, p. 16.

[63] Heimsoeth hace notar que éste es el punto central de la Solución a la Tercera antinomia, a cuya Explicación (*Erläuterung*) dedica Kant dieciocho párrafos. Cfr. Heimsoeth, H., *Transzendentale Dialektik*, vol. 2, pp. 349-352.

> ble que esa misma necesidad natural sea mero efecto de la naturaleza, por un lado, y efecto de la libertad, por otro; en si no hay una contradicción directa entre estas dos clases de causalidad. (*KrV*, A 543 / B 571)

La respuesta tiene que ser positiva, ya que el ser humano, "como causa natural, debe poseer (...) un carácter empírico, como lo poseen todas las otras cosas naturales. Conocemos ese carácter a través de las capacidades [*Kräfte*][64] y de las facultades que manifiesta en sus actos" (*KrV*, A 546 / B 574). En este carácter empírico, la voluntad no se distingue del resto de causas naturales, porque forma parte del enlace causal de la naturaleza. Lo peculiar del ser humano es que "se conoce *también* a sí mismo a través de la simple apercepción, y ello mediante actos y determinaciones internas que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos" (*KrV*, A 546 / B 574)[65]. En su carácter inteligible, la voluntad es libre porque la razón posee una causalidad capaz de determinar el influjo que, como causa natural, produce en los fenómenos. Esta causalidad, a pesar de tener efectos sobre los fenómenos, no queda supeditada a la legalidad natural que los gobierna. La causalidad de la voluntad (su libertad) tiene carácter inteligible porque la regla que guía los efectos que produce en los fenómenos no proviene de la naturaleza, sino de la razón[66].

La justificación de esta última afirmación –crucial para su proyecto– la encuentra Kant en una vivencia cotidiana: la del deber (*Sollen*), expresado en los imperativos.

> Que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que queda claro en virtud de los *imperativos* que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas [*ausübenden Kräften*]. El *deber* [*Sollen*] expresa un tipo de necesidad [*Notwendigkeit*] y de relación con fundamentos [*Gründen*] que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. (*KrV*, A 547 / B 575)

¿Qué atestiguan los imperativos? De entrada, parece que no se trata de otra cosa que de la libertad práctico-trascendental (completa independencia de la naturaleza y causalidad de la razón sobre la voluntad), puesto que la necesidad propia del deber, así como la clase de fundamentos para la acción que contienen, no proceden de la naturaleza. Si esto fuera así, nos encontraríamos ante la misma doctrina de la segunda *Crítica*, según se ha considerado en los apartados anteriores. Sin embargo, la noción de deber (*Sollen*) que Kant emplea aquí no es *exactamente* la misma en la *KpV*.

---

[64] Ribas traduce por "fuerzas".

[65] Se ha añadido la cursiva. Cfr. Munzel, G. F., *Kants Conception of Moral Charachter. The 'Critical' Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1999, pp. 71-92.

[66] La exposición sobre el doble carácter de la voluntad se retoma en el epígrafe 2.2. de la presente investigación. Con lo dicho hasta aquí es suficiente para proseguir la argumentación.

En la Dialéctica, el "deber expresa una acción posible cuyo fundamento no es otra cosa que un mero concepto, mientras que el fundamento correspondiente a una mera acción natural tiene que ser siempre un fenómeno" (*KrV*, A 547-548 / B 575-576). Kant cifra el criterio de demarcación entre las acciones libres y las naturales en que tenga que haber, o no, una mediación conceptual para que la determinación de la voluntad suceda. El deber comparece en esa mediación y se convierte así en el principio de la acción y de la causalidad de la voluntad.

El regiomontano entiende que el deber posee exclusivamente fundamentos inteligibles y lo empírico no puede influir en él ni lo más mínimo, de modo que, aunque

> la acción a la que se aplica el deber tiene que ser realmente posible bajo condiciones naturales, (...) éstas no afectan a la determinación del arbitrio [*Willkür*] mismo, sino a su efecto y resultado en la esfera del fenómeno. Por muchos que sean los motivos naturales [*Naturgründe*] y los estímulos sensitivos [*sinnliche Anreize*] que me impulsen [*antreiben*] a *querer*, son incapaces de producir el *deber* [Sollen]. Únicamente pueden dar lugar a un querer que, lejos de ser necesario, es siempre condicionado. El deber pronunciado por la razón impone, en cambio, medida y fin, e incluso prohibición y autoridad. (*KrV*, A 548 / B 576)

Hasta aquí no hay ninguna discrepancia relevante con la doctrina de la *KpV*. La diferencia aparece a continuación, cuando Kant añade que lo afirmado sobre el deber se cumple

> *tanto* si se trata de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) *como* de la razón pura (lo bueno)[.] [En ambos casos] la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de la cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma, con plena espontaneidad [*völliger Spontaneität*], un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas y a la luz de las cuales proclama la necesidad de acciones que *no han sucedido* y que tal vez nunca sucedan. A pesar de ello, la razón parte del supuesto de que puede ejercer causalidad sobre todas esas acciones, ya que, en caso contrario, no esperaría de sus ideas efecto empírico ninguno. (*KrV*, A 548 / B 576)

En este crucial pasaje, Kant sostiene que los imperativos muestran la capacidad *de la razón* para construir "con plena espontaneidad" un "orden propio" que dé la regla a la voluntad. A partir de ahora nos referiremos a la tesis de que la razón produce semejante deber y orden, *tanto* para lo bueno *como* para lo agradable, con el nombre de "doctrina sobre el *Sollen*", por la que debe entenderse lo siguiente: "Este deber [*Sollen*] expresa un acto posible cuyo fundamento no es otra cosa que un mero concepto, mientras que el fundamento correspondiente

a un mero acto natural tiene que ser siempre un fenómeno" (*KrV*, A 547-548 / B 575-576)[67].

El problema reside precisamente en los imperativos que se refieren a lo agradable, es decir, aquellos que establecen la relación –el orden– que debe haber entre la voluntad y un objeto de la sensibilidad. Pues aunque, sin duda, el orden que expresan procede de la razón y no viene determinado por la naturaleza, no obstante, ¿puede sostener Kant, en verdad, que el deber (*Sollen*) enunciado en estos imperativos posee las mismas características –al menos, en lo que respecta a su relación con la libertad– que los que referidos a lo bueno?

Entre los rudimentos de la ética kantiana se encuentra la distinción entre imperativos hipotéticos y categóricos. Los primeros son los que mandan en el ámbito de lo agradable (de la felicidad, en definitiva) y los segundos en el de lo bueno (hasta el punto de que lo bueno viene determinado precisamente por la ley expresada en el imperativo). Los imperativos categóricos son los únicos que parecen exigir una completa independencia de la naturaleza, a diferencia de los hipotéticos, que, en último término, son imperativos que dependen de un concepto empíricamente condicionado, como es el de felicidad. Esta doctrina tan fundamental, sin embargo, no casa con este pasaje de la Dialéctica, en el que ambos tipos de imperativo aparecen como expresión genuina del deber.

La interpretación más plausible consiste, entonces, en admitir que nos encontramos ante otra muestra de la evolución de la filosofía de Kant: hasta la *KrV* (incluida) Kant no habría desarrollado el concepto de autonomía, como bien muestran estos pasajes. Pero la solución no es tan sencilla, porque la doctrina de la Dialéctica sobre la libertad es uno de los fundamentos de la *KpV*, como explícitamente se afirma allí. La pregunta que hay que responder, entonces, es la siguiente: ¿es coherente la "doctrina sobre el *Sollen*" con la concepción de la libertad de la voluntad que hay en la Dialéctica? ¿O, por el contrario, se trata de un elemento espurio, que no guarda relación con la concepción de la libertad práctica?[68]

---

[67] Esta "doctrina sobre el *Sollen*" se complementa con otro pasaje de la "Solución a la idea cosmológica de la totalidad de la derivación de los acontecimientos cósmicos a partir de sus causas": *KrV*, A 534 / B 562.

[68] Allison considera que se trata de una doctrina compatible con el resto de la Dialéctica. Cfr. Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, p. 36. Sin embargo, esto le lleva a sostener –erróneamente– que el concepto de libertad práctica que aquí aparece es el mismo del Canon (cfr. *KrV*, A 801-802 / B 829-830), porque el concepto de *Sollen* (que incluye lo bueno y lo útil) coincide en ambos lugares. Según esta interpretación, de la que nos ocuparemos más adelante, defiende que en la *KrV* se puede encontrar tan sólo una "semi-critical ethics", tesis que se ha hecho muy popular en el ámbito anglosajón. Cfr. Allison, H. E., "The Concept of Freedom in Kants 'Semi-critical' Ethics", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68 (1986), pp. 96-115.

Por el contrario, Heimsoeth, precisamente para resaltar la diferencia entre la Dialéctica y el Canon fuerza la interpretación hasta pretender que el deber (*Sollen*) de la Dialéctica es sólo "categórico",

Aunque, a primera vista, pueda parecer contradictorio con la noción de imperativo hipotético (dependiente siempre del concepto de felicidad), Kant afirma aquí que la posibilidad de estos imperativos requiere la libertad trascendental de la voluntad, es decir, que ésta sea *completamente* independiente de la naturaleza. Y de esta manera, la "doctrina sobre el *Sollen*" no es un elemento espurio, puesto que Kant la emplea precisamente como *indicio* de que la voluntad posee causalidad sobre los fenómenos, es decir, que debe haber una causalidad que no proceda de la naturaleza[69].

Queda así pendiente tan sólo la primera pregunta: ¿es coherente esta "doctrina sobre el *Sollen*" con la concepción que sobre la libertad de la voluntad hay en la Dialéctica? Lo es, siempre que se considere la voluntad bajo dos aspectos bien diferenciados: *principium diiudicationis* y *principium executionis*[70]. Esta

---

mientras que el del Canon incluiría también los deberes pragmáticos. Cfr. Heimsoeth, H., *Transzendentale Dialektik*, vol. 2, pp. 339-340, nota; cfr. también p. 362. En realidad, el concepto de *Sollen* es semejante en ambos casos, aunque la relación que guarda con la libertad no sea la misma.

Por su parte, Ramón Rodríguez considera que "la idea central de la filosofía moral de que sólo la moralidad supone una autonomía de la razón práctica, mientras la doctrina de la felicidad es razón al servicio de las inclinaciones, no está claramente presente en la *Crítica de la razón pura*" y sugiere lo que, *aparentemente*, Kant *debería* haber escrito aquí: "El tono general del texto hace pensar que se está tratando del deber moral" (Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, p. 218).

[69] Aunque no lo exprese con los mismos términos, Flamarique también subraya esta cuestión en su comentario a la Antinomia: "La razón nos muestra su causalidad al expresar imperativos en el terreno práctico. (...) Expresa un acto posible cuyo fundamento es un simple concepto, aunque el acto mismo sea posible bajo condiciones naturales. La causalidad de la razón sólo es posible si su actuar está determinado desde reglas prácticas necesarias. La compulsión (*Nötigung*) objetiva de la acción significa que, si la razón determinase la voluntad totalmente, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla" (Flamarique, L., *Necesidad y conocimiento*, pp. 213-214).

[70] Para Kant, la razón es práctica en dos sentidos: como principio de enjuiciamiento y como principio de determinación (del arbitrio) o ejecución. A la razón corresponde tanto *enjuiciar* la correspondencia de las máximas con la ley moral como ser móvil *suficiente* para que el arbitrio se determine por la máxima de lo bueno. Esto es lo que significa que de la razón (pura) procede tanto el principio del *enjuiciamiento* (*principium diiudicationis*) como el de la *determinación* del arbitrio (*principium executionis*). Parece que se trata de términos acuñados por el propio Kant, pero que sólo aparecen *expresamente* en lecciones universitarias y reflexiones: "Aquí, en primer lugar, tenemos que referirnos a dos partes, al principio de enjuiciamiento [*principium der diiudication]* de la obligatoriedad [*Verbindlichkeit*], y al principio de la ejecución [*principium der Execution*] o de la capacidad [*Leistung*] de la obligatoriedad. (...) La guía [*Richtschnur*] es el principio de enjuiciamiento y móvil [*Triebfder*] de la puesta en práctica [*Ausübung*] de la obligatoriedad, puesto que si uno confunde el uno con el otro, todo resultaría falso en la moral" (*VzM*, 69). Cfr. también *VzM*, 84-85 y *R* 6608-6619. De todos modos, esa distinción constituye una excelente clave para interpretar el proyecto moral kantiano en su conjunto, porque la radical novedad del imperativo categórico consistió precisamente que le permitió emplear a Kant un principio *racional* también como principio de determinación. Las siguientes palabras de la segunda *Crítica* no dejan lugar a dudas: "...el *principio formal práctico* de la razón pura, según el cual la mera forma de una legislación universal, posible por nuestra máxima, tiene que constituir el supremo e inmediato fundamento de determinación de la voluntad, es el *único posible* que sea apto para dar imperativos categóricos, es decir, leyes

distinción permite especificar la libertad necesaria para el *principium diiudicationis*, es decir, la necesaria independencia de la razón respecto de la naturaleza para *enunciar* deberes, con "plena espontaneidad". Dicha capacidad es distinta de la del *principium executionis*, por el que la voluntad se constituye en origen absoluto de las acciones, en la medida en que puede determinarse *por sí misma*[71]. La voluntad puede enjuiciar y establecer un orden *propio*, pero carecer de la potencia –o capacidad (*Kraft*)– suficiente para actuar *por sí misma* según ese enjuiciamiento y orden.

Que la argumentación kantiana opera aquí con esa distinción parece claro, porque –como ya se ha explicado– Kant siempre matiza que no da por demostrada la libertad de la voluntad, es decir, su causalidad sobre los fenómenos, sino tan sólo que –como muestra la existencia de imperativos– debe presuponerse su posibilidad[72]. La capacidad de enunciar deberes requiere la libertad trascendental de la razón, pero no exige que la voluntad tenga la potencia (*Kraft*) necesaria para tomarlos como fundamento de determinación. En definitiva, siempre se deja aquí abierta la cuestión de si la razón es *además* principio de ejecución: principio suficiente para determinar la voluntad a obrar según (y por) esos mandatos. La "autonomía" de la voluntad será *completa* sólo cuando dis-

---

prácticas (que hacen de acciones deberes) y, en general, para principio de la moralidad, tanto en el juicio, como también en la aplicación a la humana voluntad en la determinación de la misma" (*KpV*, Ak. V 41). Cfr. también la distinción entre *dos* instancias o momentos de la que se habla en *Grundlegung*, Ak. 407, 410-412; *KpV*, Ak. V 44-45, 69, 78, 159-160; *MS*, Ak. VI 375, nota. Son ya habituales los estudios kantianos que se sirven de la terminología de los dos *principia*. Cfr., entre otros, Henrich, D., "Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus", en Engelhardt, P., *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Matthias-Grünewald, Mainz, 1963, pp. 350-386; Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, p. 68 y ss.; Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, p. 113 y ss.; Noordraven, A., *Kants moralische Ontologie. Historischer Ursprung und systemische Bedeutung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009, pp. 148-157. En la presente investigación, como se verá, dicha dualidad de principios desempeña una importante función interpretativa.

[71] La noción de voluntad tiene aquí, como parece obvio, un doble sentido que se corresponde, por un lado, con el de voluntad como razón en cuanto legisladora y, por otro, con el de arbitrio como voluntad en cuanto determinable por la razón. Ya se ha explicado que se trata de una distinción conceptual que Kant no formula hasta la *MS* con el par voluntad (*Wille*) / arbitrio (*Willkür*). Por eso habla Kant en la *KrV*, indiferentemente, tanto de la libertad del arbitrio, como de la voluntad o, incluso, de la razón (cfr. *KrV*, A 553-554 / B 581-582). Cfr. Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, pp. 12-16.

[72] Ha sido Schönecker el primero en sugerir esta interpretación. Cfr. Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, pp. 127-134. También Gunkel entiende de este modo la "doctrina sobre el *Sollen*" y la relaciona con la existencia de dos principios en la voluntad: "Damit es so etwas wie menschliche Praxis geben kann, bedarf es nicht nur der Imperative, sondern darüber hinaus auch der 'ausübenden Kräfte'" (Gunkel, A., *Spontaneität und moralische Autonomie*, p. 88).

ponga de ambos principios[73]; pero de esta cuestión no se ocupa el regiomontano en la *KrV*[74].

Así pues, la voluntad es –en un sentido– trascendentalmente libre porque se erige en principio de enjuiciamiento y enuncia deberes. Si fuera dependiente de la naturaleza, no resultaría posible porque el carácter *normativo* del deber –por definición– procede *únicamente* de la razón. Esta última afirmación parece, de entrada, evidente, al menos en el seno de la filosofía kantiana. Pero se torna problemática al pensar en los mandatos de carácter hipotético. ¿Por qué requieren estos mandatos la *completa* independencia de la naturaleza? Parecería más coherente que, por tratarse de deberes *condicionados*, el tipo de normatividad que les corresponde fuera distinto del de los categóricos. Sólo esta segunda sería absoluta y exigiría una independencia *completa*. En cambio, la normatividad propia de los imperativos hipotéticos sería siempre dependiente de un concepto que procede de la naturaleza, como es el de felicidad.

Esto es cierto, pero sólo acerca del *fin* para el que la acción es un medio que los imperativos hipotéticos mandan realizar. El *carácter normativo* de esos mandatos, en cambio, no queda condicionado por ese fin, sino que tiene su fundamento exclusivamente en la razón[75]. El deber es *objetivo* en ambas clases

---

[73] Es Henrich quien mejor ha mostrado esta cuestión, tal y como se explica en esta larga cita: "Soll die Vernunft aber rein für sich bestimmend für den Willen sein, so muß sie zwei Bedingungen genügen. Sie muß in zwiefachem Sinne Handlungen begründen: 1. Die Vernunft muß Prinzipien des Handelns enthalten, die angeben, *was* der Wille will. (...) Autonom ist die Vernunft nur dann, wenn sie einen Grund an die Hand gibt, den Rechten Willen zu erkennen, noch ehe sie zur Erkenntnis der Strukturen des Seienden oder grundlegender Handlungstendenzen der menschlichen Natur gelang ist. In der Form der Vernunft muß ein *principium diiudicationis* gelegen sein. 2. Wenn die Vernunft auch dazu imstande wäre, so könnte sie dennoch ohne Autonomie sein – wenn nicht zugleich sie es wäre, die der 'rectitudo' des Willens ihre *Verbindlichkeit* gibt. Würde sie nur das Rechte erkennen, nicht aber zugleich Grund seiner verpflichtenden Kraft sein, so wäre sie zwar das Vermögen, durch das es uns bekannt wird, aber nicht sein Ursprung. Es gäbe Auto*gnosie* der Vernunft hinsichtlich vernünftigen Handelns, aber keineswegs eine Auto*nomie*. Zu ihr gehört ebensosehr, daß die Vernunft die Kraft hat, Handlungen zu bewirken, die allein deshalb geschehen, weil sie vernünftig sind. (...) Es muß also aus Vernunft ein *principium executionis bonitatis* geben. Beide Momente zusammen definieren erst den Begriff der Autonomie der Vernunft. Kant hat dies nicht immer mit hinreichender Deutlichkeit ausgesprochen und dadurch viele Mißverständnisse ermöglicht. Dennoch ist das Problem der Kritik der praktischen Vernunft in dieser Doppelung gelegen" (Henrich, D., "Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im Spekulativen Idealismus", pp. 356-357). Según Henrich, Kant encontró el *principium diiudicationis* hacia 1765, pero sólo dos décadas más tarde, hacia 1785, dio con la solución para el *principium executionis*.

[74] Lo cual no significa que en la *KrV* haya –como sugiere Allison– una ética "semi-crítica". Para una refutación de esa tesis, cfr. Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, pp. 129-134, quien ofrece una lectura más atenta de la "Sección segunda" del Canon. Las referencias al Canon que se han hecho hasta ahora pertenecen a la "Sección primera", donde se encuentran los pasajes de difícil interpretación.

[75] Así lo expresa con frecuencia Kant. Por ejemplo, en el siguiente pasaje del comienzo de la Analítica de la segunda *Crítica*, al referirse a los imperativos hipotéticos, escribe: "La razón, de

de imperativos, puesto que los dos expresan la *necesidad* de una acción. Así lo indican las palabras de Kant cuando afirma que la razón "proclama la *necesidad* de acciones que *no han sucedido* y que tal vez no sucedan nunca" (*KrV*, A 548 / B 576; la primera cursiva se ha añadido)[76].

Según lo que se acaba de exponer, cabe interpretar el pasaje de la siguiente manera. Todo deber (*Sollen*), tanto hipotético (referente a lo agradable) como categórico (referente a lo bueno), constituye una constricción (*Nötigung*) para la voluntad. Esta constricción no puede proceder de la naturaleza, sino tan sólo de la razón, porque las leyes de la naturaleza dice cómo *son* las cosas, pero no cómo *deben ser*. Así pues, la capacidad de enunciar deberes que la razón posee muestra su independencia de la naturaleza y, *en este sentido*, se dice que la razón (o lo que es igual, la voluntad en cuanto *principium diiudicationis*) es trascendentalmente libre.

Hay, sin embargo, otro aspecto que se debe considerar aquí. En la determinación de la voluntad, además de la constricción, cuyo principio procede de

---

donde solamente puede salir toda regla que deba contener necesidad, pone desde luego también necesidad en esa su prescripción (pues sin ésta no sería imperativo); pero esa necesidad está sólo subjetivamente condicionada y no cabe suponerla en todos los sujetos en igual grado" (*KpV*, Ak. V 20). El deber expresa la necesidad de la acción, pero esta necesidad puede ser práctica o patológica(mente condicionada). "La regla práctica es siempre un producto de la razón, porque prescribe la acción como medio para el efecto [*Wirkung*], considerado como intención [*Absicht*]. Esta regla empero, para un ser en el cual la razón no es el único fundamento de determinación de la voluntad, es un *imperativo*, es decir, una regla que es designada por un deber ser [*ein Sollen*] que expresa la constricción [*Nötigung*] objetiva de la acción" (*KpV*, Ak. V 20).

[76] Al menos, este es el sentido inequívoco de algunos principios fundamentales de la *Grundlegung*. Cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 412-414. En esta misma línea, Schönecker y Wood explican: "Kategorische Imperative sind zwar in jeder Hinsicht 'unabhängig von der Neigung' (im Unterschied zu hypothetischen Imperativen, denen bestimmte subjektive Zwecksetzung zugrundeliegen, deren Ursachen Neigungen sind). Aber die Formulierung und Befolgung hypothetischer Imperative ist ein rationaler und objektiver Akt, der für alle Vernunftwesen gleichermaßen gilt" (Schönecker D. – Wood, A. W., *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein einführender Kommentar,* 2. Auflage, Schöningh, Paderborn – München, 2004, p. 101). El carácter objetivo de los imperativos hipotéticos reside en que para Kant la felicidad sería un principio normativo *a priori* de la razón prudencial (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 399, 415-416). Aunque la felicidad sea un fin *impuesto* por la naturaleza, este fin no se alcanza necesariamente, ya que nuestra debilidad puede hacer que prefiramos satisfacer los deseos inmediatos. Por este motivo, la felicidad, además de fin impuesto por la naturaleza, es también un fin que *debemos* perseguir, y los imperativos hipotéticos mandan precisamente elegir los medios adecuados para alcanzarla. Esta pequeña digresión quiere mostrar, en último término, que el modelo de racionalidad prudencial que Kant maneja no es meramente instrumental (por eso distingue entre imperativos técnicos e imperativos de la prudencia, cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 416), pues en ese caso la función de la razón se reduciría a *conocer* los medios más adecuados para el fin que se *desea* obtener. Para Kant, la razón –también la prudencial– tiene influencia sobre la voluntad y capacidad para configurar el querer por medio del deber. Cfr. Schönecker D. – Wood, A. W., *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, p. 114-122. Marcus Willaschek hace también hincapié en este punto, cfr. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar, 1992, p. 79.

la razón, se precisa un móvil (*Triebfeder*). Los móviles pueden ser pragmáticos, que tienen su principio en lo agradable, o morales, cuyo principio se encuentra en la propia representación del deber. Cuando son morales los móviles por los que la voluntad se determina, se dice que ésta, además de *principium diiudicationis*, es principio de ejecución. En este caso, la constricción que el deber ejerce sobre la voluntad es móvil suficiente para que, por interés *en la propia acción*, quede *inmediatamente* determinada. En cambio, si es necesaria la intervención de móviles externos a la acción, es decir, si lo que mueve a actuar es el interés *en el objeto de la acción*, se trata de motivos pragmáticos.

Lo que se ha intentado mostrar es que la "doctrina sobre el *Sollen*" se refiere sólo a la voluntad como *principium diiudicationis*. Todo deber supone que la voluntad (la razón) es independiente de la naturaleza, es decir, que es trascendentalmente libre. Pero tan sólo la determinación por móviles morales muestra que la voluntad es, además, libre en sentido práctico, es decir, capaz de determinarse con espontaneidad (*ganz von Selbst*)[77]. Una voluntad que sea libre en sentido práctico es la que se erige *por sí misma* en *principium executionis*, de modo que no precisa de nada más para determinarse[78].

Queda así expuesto el doble sentido en que la libertad trascendental se predica de la voluntad, así como la relación que guarda con la libertad práctica. De esta manera, la libertad de la voluntad se convierte en el fundamento de la

---

[77] De todos modos, no es falso sostener que la libertad de la razón capaz de formular deberes es una libertad *práctica*, por contraste con la espontaneidad (libertad) de la razón en su uso especulativo. El *principium diiudicationis* pertenece al uso práctico de la razón, porque es uno de los elementos que intervienen en la determinación de la voluntad. Se trata de libertad práctica, pero "en sentido negativo", a diferencia de la libertad por la que se *origina* la acción, que es libertad práctica "en sentido positivo". Esta terminología la emplea Kant hacia el final de la "Explicación de la idea cosmológica de libertad en su relación con la universal necesidad de la naturaleza". Allí argumento que "esta libertad de la razón no puede considerarse sólo negativamente, como independencia de las condiciones empíricas (pues, de esta forma, la facultad de la razón dejaría de ser la causa de los fenómenos), sino que ha de ser presentada también desde un punto de vista positivo, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, de suerte que nada comience en la razón misma sino que ella, como condición incondicionada de todo acto voluntario [*willkürliche*], no admita ninguna condición anterior en el tiempo" (*KrV*, A 553-554 / B 581-582).

[78] Recuérdese que, en la Dialéctica, Kant no pretende haber demostrado que la voluntad disponga *en efecto* de libertad práctica (es decir, causalidad sobre las acciones o, lo que es igual, que sea *principium executionis*), sino sólo que tal posibilidad *no es contradictoria*. De hecho, al final de la Solución, Kant reconoce que ni siquiera ha pretendido "demostrar la *posibilidad* de la libertad". En efecto, para la Dialéctica, que considera la libertad práctico-trascendental como una idea trascendental, es suficiente con "partir del supuesto" de que la razón puede ejercer tal causalidad. La justificación para asumir este supuesto reside en los imperativos, que "dejan claro" que la voluntad es *principium diiudicationis*. Cfr. *KrV*, A 547-548 / B 575-576 y A 557-558 / B 585-586. Que efectivamente la voluntad tiene libertad práctica en el sentido de la Dialéctica –es decir, como libertad práctico-trascendental– quedará asegurado por el *Faktum* de la ley moral, en la segunda *Crítica*.

causalidad de la razón y, por tanto, de la imputabilidad de las acciones realizadas. Así pues, por libertad práctica se entiende en la Dialéctica una libertad práctico-trascendental, en la medida en que libertad práctica y trascendental no son más que dos caras de una misma moneda: la libertad de la voluntad humana. Tal y como se mostró, Kant asume este concepto de libertad en la segunda *Crítica*, y lo *completa* por medio de la mutua implicación entre libertad y ley moral. De manera que, al carácter tentativo y exploratorio de la Dialéctica, interesada principalmente en asegurar una determinación más bien *negativa* de la libertad, sigue –en la *KpV*– la feliz certeza de que la voluntad es *positivamente* libre.

En lo que respecta al significado de lo práctico, parece que en las dos primeras *Críticas* éste procede del concepto práctico-trascendental de libertad. Se dice que la voluntad es práctica cuando puede, por sí misma (*ganz von selbst*), iniciar una serie causal, es decir, cuando su principio es la libertad y se determina a obrar por motivos morales. Por tanto, la voluntad sólo puede ser práctica en su carácter (*Charakter*) inteligible, porque en el empírico es una causa sometida a la legalidad natural. En dicho carácter inteligible, la voluntad no es otra cosa que la razón *pura* en su uso práctico. Este uso práctico de la razón, para ser completo, requiere el concurso de dos principios: aquél por el que se enuncia el deber (*Sollen*) para conformar el querer (*principium diiudicationis*) y aquél por el que la causalidad de la voluntad se determina según (y por) ese deber (*principium executionis*). Bien entendido que existe, además, otro significado de lo práctico, que procede, por contraste, del concepto práctico-empírico (o psicológico) de libertad; el cual se corresponde con el uso práctico de la razón *en general* (*überhaupt*) y no requiere la *completa* independencia de la naturaleza.

1.3.3. *La contradicción del Canon*

El examen de la doctrina de la libertad en la *KpV* y en la Dialéctica de la primera *Crítica* ha permitido definir el concepto de libertad práctico-trascendental y mostrar cómo la libertad requerida por la moralidad, es decir, la libertad práctica, se fundamenta en una voluntad que sea trascendentalmente libre. Además, al hilo de esas consideraciones, "lo práctico" ha quedado definido *esencialmente* como "lo moral", por contraste con "lo pragmático".

Sin embargo, esta teoría tan coherente parece quedar por completo descalificada al leer, ya en la Introducción a la *KrV*, que

> aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimientos *a priori*, éstos no pertenecen a la filosofía trascendental, ya que, si bien ellos no basan lo que prescriben en los conceptos de placer y de dolor, de deseo, inclinación, etc., que son todos de origen empírico, al construir un sistema de moralidad pura, tienen que dar cabida necesariamente a esos conceptos empíricos en el concepto de deber, sea como obstáculo a superar, sea como estímulo que no debe convertirse en móvil [*Triebfeder*]. Por ello

> constituye la filosofía trascendental una filosofía de la razón pura y meramente especulativa. En efecto, todo lo práctico se refiere, en la medida en que implica motivos, a sentimientos pertenecientes a fuentes empíricas de conocimiento. (*KrV*, B 28-29)[79]

Esta afirmación no pasaría de constituir una dificultad fácilmente resoluble, por medio de la precisión de que la *filosofía* moral no se identifica con la *práctica* de la moralidad y que, por tanto, sus *conceptos* no son más empíricos que los de la filosofía especulativa cuando tematiza, por ejemplo, la sensibilidad, si no fuera porque en el Canon de la razón pura, dedicado al uso *práctico* de la razón, se insiste en esta cuestión: lo moral (*das Moralische*) es un "objeto extraño a la filosofía trascendental" (*KrV*, A 801 / B 829)[80]. Además, se ofrece allí una explicación de mayor calado: la libertad práctica, es decir, la necesaria para la moralidad, es independiente de la libertad trascendental. Que la voluntad sea o no libre en sentido trascendental, pertenece al "saber especulativo" y su respuesta en nada "afecta a la razón en su uso práctico" (*KrV*, A 803 / B 831). ¿Qué puede significar todo esto?

En la "Doctrina trascendental del método", el apartado sobre la "Disciplina de la razón pura" es seguido por el del Canon. Si mediante la Disciplina se trataba de refrenar las "extravagancias y evit[ar] las ilusiones" (*KrV*, A 795 / B 823) en las que incurre la razón humana en su uso puro, en el Canon se intenta determinar "el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas" (*KrV*, A 796 / B 824), para –en este caso– dirimir si la razón pura puede ser "fuente de conocimientos *positivos*" (*KrV*, A 795 / B 823; la cursiva se ha añadido). Dicha fuente la encuentra Kant en el uso *práctico* de la razón pura.

Mientras que la analítica de la lógica *general* es un canon tanto del entendimiento como de la razón, la analítica *trascendental* es tan sólo un canon del entendimiento *puro*, porque no hay canon posible de la razón *pura*, ya que ésta "es

---

[79] Hay dos diferencias significativas con respecto a la primera edición, cfr. *KrV*, A 14-15. En primer lugar, Kant elimina el arbitrio (*Willkür*) de la lista de los conceptos "de origen empírico" (placer, deseo, inclinación, etc.). En segundo lugar, añade la referencia a la "moralidad pura" y matiza que el modo en que esos conceptos de origen empírico "tienen cabida" en la filosofía práctica: en el concepto de deber (*Pflicht*) y por exclusión.

[80] Los intérpretes parecen coincidir en que, en último término, no está justificada la "exclusión" de la moralidad del seno de la filosofía trascendental, especialmente si se consideran los posteriores desarrollos de la *Grundlegung* y la segunda *Crítica*. Cfr. Grünewald, B., "Praktische Vernunft, Modalität und transzendentale Einheit. Das Problem einer transzendentalen Deduktion des Sittengesetzes", en Oberer, H. – Seel, G. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band I, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1988, pp. 127-129. Lo difícil es argumentar cómo puede la filosofía moral ser filosofía trascendental. Por lo que conozco, la mejor justificación que se ha ofrecido hasta ahora es la de Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977, quien se refiere explícitamente a este problema (cfr. pp. 23-25) y muestra que la clave está en que la segunda *Crítica* examina la razón práctica *en general* y no sólo la pura, sin por ello abandonar el método de la filosofía trascendental.

incapaz, *en su uso especulativo*, de todo conocimiento sintético" (*KrV*, A 796 / B 824; la cursiva se ha añadido)[81]. Sin embargo, la razón "es arrastrada por una tendencia [*Hang*] de su naturaleza" (*KrV*, A 797 / B 825), es decir, por un interés, a alcanzar semejantes conocimientos positivos, que se le presentan como ideas y cuyo contenido parece quedarle vedado por la lógica trascendental. Kant, en efecto, percibe que "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" (*KrV*, A 798 / B 826), pero resulta que las proposiciones que se refieren a esos objetos

> son siempre trascendentes para la razón especulativa y carecen de todo uso inmanente, es decir, admisible en relación con objetos de experiencia. (...) Por consiguiente, si estas tres proposiciones cardinales (*Kardinalsätze*) no nos hacen ninguna falta para el *saber* y, a pesar, de ello, la razón nos las recomienda con insistencia, su importancia sólo afectará en realidad a lo *práctico*. (*KrV*, A 799-800 / B 827-828)

Hasta aquí, la argumentación de Kant ha sido negativa. A pesar de que la "naturaleza" de la razón contiene un interés práctico que la empuja a la elaboración de ideas –sobre la libertad de la voluntad, la inmortalidad, y Dios–, tales ideas resultan inevitablemente dialécticas en su uso especulativo. Por lo que, si la razón quiere mantenerse en el terreno de la verdad, debe evitar su uso "en relación con objetos de la experiencia y, por consiguiente, [deben quedar al margen] de todo empleo útil" (*KrV*, A 799 / B 827). Kant se plantea ahora si puede la razón emplear esos conocimientos para el uso *práctico* y a ello dedica las páginas del Canon.

Lo relevante para nuestra investigación es que, de las tres "proposiciones cardinales", parece que Kant excluye la primera de ellas: la libertad (trascendental) de la voluntad. Así lo explica:

> En un canon de la razón pura sólo tenemos que tratar de dos cuestiones que incumben al interés práctico de la misma y en relación con las cuales tiene que ser posible un canon de su uso, a saber: ¿existe Dios?, ¿hay vida futura? La cuestión relativa a la libertad trascendental sólo afecta al saber especulativo y, tratándose de lo práctico, podemos dejarla a un lado como enteramente indiferente. (*KrV*, A 803-804 / B 831-832)

En el Canon hay, por tanto, una doble exclusión. En primer lugar, la moralidad queda excluida del ámbito de la filosofía trascendental, por su carácter empírico. En segundo lugar, se considera que el problema de la libertad trascendental de la voluntad es *meramente* especulativo y que, por tanto, en nada afecta al uso práctico de la razón, que se ocupa del "hacer o dejar de hacer" (*KrV*, A 803 / B 831). Por último, y en plena coherencia con esta doble exclusión, se afirma que

---

[81] Por este motivo, la lógica trascendental, especialmente la dialéctica, "no es más que disciplina" (*KrV*, A 796 / B 824).

la libertad necesaria para la moralidad –la libertad práctica– es independiente de la libertad trascendental y, además, demostrable por experiencia.

Se trata de un rompecabezas de no fácil solución. Para resolverlo del modo más breve posible adoptaré la siguiente hipótesis interpretativa: en el Canon se están manejando dos sentidos de lo práctico, que una atenta lectura puede identificar. Uno de estos sentidos es coherente con los desarrollos de la Dialéctica (y, después, de la *KpV*), es decir, con la noción de práctico proveniente de la libertad práctico-trascendental. Por su parte, el otro sentido se correspondería con lo práctico como práctico-empírico. Este segundo sentido es el responsable de las confusiones, porque en los párrafos del Canon se presenta como el *genuino* sentido de lo práctico. El primer sentido se encuentra en –así lo vamos a llamar– el "Pasaje de las proposiciones cardinales" y el segundo en el "Pasaje de lo práctico como no trascendental"[82]. Comencemos por el primero.

a) Sentido de lo práctico en el pasaje de las proposiciones cardinales

Una vez establecido que sólo puede haber un canon de la razón pura en su uso práctico, Kant esboza, por así decir, una respuesta a la pregunta: ¿qué es lo práctico? Y esta respuesta ocupa el "Pasaje de las proposiciones cardinales":

> Por consiguiente, si estas tres proposiciones cardinales no nos hacen ninguna falta para el *saber* y, a pesar de ello, la razón nos las recomienda con insistencia, su importancia sólo afectará en realidad a lo *práctico*.
>
> Práctico es todo lo que es posible mediante libertad. Pero si las condiciones del ejercicio [*Ausübung*] de nuestro arbitrio [*Willkür*] libre son empíricas, la razón no puede tener a este respecto más que un uso [*Gebrauch*] regulador ni servir más que para llevar a cabo la unidad de las leyes empíricas; así, por ejemplo, en la doctrina de la prudencia, sirve para unificar todos los fines que nos proponen nuestras inclinaciones [*Neigungen*] en uno solo, la *felicidad*; la coordinación de los medios para conseguirla constituye toda la tarea de la razón. De ahí que las únicas leyes que ésta puede suministrarnos sean, no leyes puras y enteramente determinadas *a priori*, sino leyes *pragmáticas* de la conducta [*Verhalten*] libre encaminadas a la consecución de los fines que los sentidos nos recomiendan. Si fuesen, en cambio, leyes prácticas

[82] En la interpretación de estos dos pasajes se han tenido especialmente en cuenta los siguientes estudios. En primer lugar, el de Gunkel, A., *Spontaneität und moralische Autonomie*, pp. 90-102, que tiene el mérito de haber advertido sobre la neta diferencia del concepto de lo práctico manejado en cada uno de los pasajes. Del exhaustivo y acertado análisis de Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, pp. 113-165, que desborda el alcance de la presente investigación, se han tomado las claves de lectura. Por contraste, el comentario de Heimsoeth, H., *Transzendentale Dialektik*, vol. 4, pp. 746-754 es un excelente botón de muestra de la interpretación más común: la que considera que ambos pasajes comparten el mismo concepto de lo práctico. De todos modos, Heimsoeth reconoce la dificultad de conciliar la noción de libertad práctica del Canon con la de la Dialéctica (cfr. p. 753, nota). En esta misma línea se sitúa –con diversos matices, claro está– la influyente interpretación de Allison, quien insiste en hacer compatibles ambos sentidos: "Both the Dialectic and the Canon operate with a shared conception of practical freedom" (Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, p. 55). Para no cargar en exceso la argumentación, en lo que sigue se prescindirá casi por completo de las referencias explícitas a estos estudios.

> puras, con fines dados enteramente *a priori* por la razón, con fines no empíricamente determinados, sino absolutamente preceptivos [*schlechthin gebieten*], serían productos de la razón pura. Así son las leyes *morales*. Consiguientemente, sólo éstas pertenecen al uso práctico de la razón pura y admiten un canon. (*KrV*, A 800 / B 828)

Dos son las cuestiones que nos interesan en este pasaje: la definición de lo práctico como lo posible mediante libertad y la distinción entre leyes pragmáticas y morales.

La definición "Práctico es todo lo que es posible mediante libertad" se ha hecho ya antológica, pero su significado está lejos de resultar evidente, porque Kant no dice claramente qué entiende ahí por libertad, que es el elemento definidor. Una lectura del pasaje muestra que lo "posible mediante libertad" es el "uso práctico" de la razón; un uso que puede ser (a) meramente "regulativo", cuando las condiciones del ejercicio del arbitrio libre son empíricas, es decir, cuando los fines vienen dados por los sentidos, o (b) absolutamente "prescriptivo", cuando estos fines son "productos de la razón pura" dados *a priori*. En el primer uso la razón suministra leyes *pragmáticas*, que guían la conducta libre en la búsqueda de la felicidad y constituyen una "doctrina de la prudencia". En el segundo uso, en cambio, la razón elabora leyes morales que prescriben fines de modo incondicionado (*schlechthin*), es decir, completamente independientes de lo empírico. En el primer caso, se trata de la razón práctica *en general*; en el segundo, de la razón *pura* práctica[83].

¿A qué libertad se refiere Kant al hablar de "leyes pragmáticas de la conducta *libre* encaminadas a la consecución de los fines que los sentidos nos recomiendan"? Parece claro que se refiere a la libertad del "arbitrio libre", cuyo *ejercicio* (*Ausübung*) está empíricamente condicionado. Es decir, que se trata de una libertad práctico-empírica o psicológica (en terminología de la *KpV*). Ahora bien, ¿es ésta la misma libertad que hace posible lo práctico? Claramente no, porque entre lo "posible mediante libertad" también se encuentran las leyes morales, que se caracterizan por no estar empíricamente condicionadas y pertenecen a la razón pura práctica; estas leyes morales exigen, más bien, una libertad práctico-trascendental.

Así pues, parece que el único modo de entender la conocida definición pasa por pensar que "libertad" incluye los dos sentidos de libertad (práctico-empírica y práctico-trascendental). De esta manera, las leyes pragmáticas serían prácticas porque guían el ejercicio del arbitrio *libre*, en la medida en que éste posee una libertad práctico-empírica (ausencia de determinación instintiva), que

---

[83] Tanto en el uso "meramente regulador" como el "absolutamente prescriptivo", la razón *prescribe* la acción por medio de la ley. La diferencia es que, en el primer caso, la prescripción es *condicionada*, porque depende de un fin ya dado, y en el segundo, *incondicionada*, porque ella misma establece el fin. Más adelante se retomará esta cuestión.

es la que posibilita la intervención de la razón para unificar, mediante esas leyes, los diversos fines de las inclinaciones. Por su parte, las leyes morales serían prácticas, porque establecen fines *a priori*, es decir, determinan *por sí mismas* el ejercicio del arbitrio con independencia de las inclinaciones; una determinación que es posible –según se comprobó en la Dialéctica– por la libertad práctico-trascendental. Así pues, la definición de Kant se podría parafrasear del siguiente modo: práctico es todo lo que es posible mediante la libertad práctico-empírica o práctico-trascendental de la voluntad. Cada una de estas dos clases de libertad funda una legalidad y un modo de determinación del arbitrio (de la voluntad) diverso.

Sin embargo, esta interpretación no hace justicia al texto, porque en ella se está definiendo lo práctico por referencia a la *determinación* del arbitrio (y a la legalidad bajo la cual sucede), cuando en realidad Kant se ocupa aquí del *uso* de la razón y no tanto del *ejercicio* del arbitrio. Lo que la libertad hace posible es el uso *práctico* de la razón, esto es, que la razón intervenga en el ejercicio del arbitrio o, dicho de un modo más preciso, en la configuración del *querer*. Esta intervención la puede realizar la razón de dos modos distintos: proporcionando el principio de enjuiciamiento de lo que se realiza o, *además*, erigiéndose en principio de ejecución, esto es, determinando por sí misma la voluntad (arbitrio).

Este pasaje trata, sin duda, del uso práctico de la razón como *principium diiudicationis*, a pesar de que la inicial referencia "al ejercicio del arbitrio" pueda confundir al lector. Lo que se dice del arbitrio no es acerca de *su* determinación (de *cómo* se determina), sino de las "condiciones" en que tiene lugar esa determinación, porque, en función de ellas, varía el uso *de* la razón. Cuando se trata de condiciones empíricas, "*la razón* no puede tener a este respecto más que un *uso regulador*". Por ello, la tarea *de* la razón en ese ámbito se describe como "la *coordinación* de los medios para conseguirla [la felicidad]" y, por tanto, "las únicas leyes que ésta [la razón] puede *suministrarnos*" son leyes pragmáticas. Estas leyes se caracterizan porque prescriben acciones como medio para alcanzar fines "empíricamente determinados". Por el contrario, cuando los fines de las acciones prescritas han sido "dados enteramente *a priori* por la razón", entonces lo que la razón (pura) *produce* son "leyes prácticas puras".

En definitiva, es la libertad *de* la razón la que hace posible este uso con respecto al ejercicio del arbitrio, es decir, el uso *práctico* de la razón. Un uso práctico que –en este pasaje– consiste en la elaboración ("producción", "suministro", "coordinación") de leyes pragmáticas y morales. Lo que la libertad hace posible es, por tanto, el uso práctico de la razón como *principium diiudicationis*.

Ahora bien, todavía queda una pregunta por resolver: ¿qué clase de libertad necesita este uso de la razón? Sabemos que no se trata ni de la libertad práctico-

empírica ni de la práctico-trascendental *de la voluntad*, porque dicha libertad es la necesaria para la razón en cuanto *principium executionis*: la práctico-empírica para la razón en general y la práctico-trascendental para la razón pura. En cambio, el uso de la razón práctica para producir leyes (imperativos) es previo e independiente (hasta cierto punto) de la determinación de la voluntad. La libertad que se requiere es la que permite a la razón establecer la *necesidad* práctica de la acción, es decir, el deber (*Sollen*), que se formula en leyes (o imperativos).

Nos encontramos, por tanto, de nuevo ante la "doctrina sobre el *Sollen*" de la Dialéctica. Según la concepción kantiana del deber (*Sollen*), los imperativos (tanto referidos a "lo agradable" como a "lo bueno") muestran que *la razón* es capaz de construir "con plena espontaneidad" un "orden propio", es decir, que goza de libertad trascendental o *completa* independencia de la naturaleza. De lo cual –considerado desde la perspectiva de la libertad, que es la que ahora interesa– resulta la siguiente tesis: los imperativos son posibles *porque* la razón es trascendentalmente libre.

Así pues, la libertad que hace posible lo práctico en el "Pasaje de las proposiciones cardinales" es la libertad trascendental de la razón práctica, esto es, la libertad en sentido práctico-trascendental. Sólo esa libertad permite que la razón enuncie *deberes* y haga (prácticamente) *necesarias* las acciones. Por tanto, "práctico" significa *aquí* el uso de la razón, mediante el que ésta produce leyes (pragmáticas o morales), es decir, imperativos (hipotéticos o categóricos). En conclusión, puede afirmarse que en este pasaje por práctico se entiende el uso práctico de la razón como *principium diiudicationis* (un uso que puede ser tanto meramente regulador como *absolutamente* prescriptivo), y la libertad que lo hace posible es la práctico-trascendental.

El final del pasaje no debe dar lugar a engaño, porque cuando el regiomontano escribe que "sólo éstas [las leyes morales] admiten un canon", no quiere decir que *sólo* ellas pertenezcan al uso práctico de la razón (de manera que por "práctico" se debiera entender lo moral y que, en definitiva, únicamente las leyes morales necesitaran de la libertad práctico-trascendental). Kant sencillamente afirma que las únicas leyes que pueden entrar en el canon son las leyes morales, porque el canon consiste en el "conjunto de principios *a priori* del correcto uso" (*KrV*, A 796 / B 824) de la razón *pura* y las leyes pragmáticas proceden, en cambio, del uso práctico de la razón *en general*. En efecto, tal y como explica Kant, "[las] leyes prácticas puras (...) serían productos de la razón pura. Así son las leyes *morales*. Consiguientemente, sólo éstas pertenecen al uso práctico de la razón pura y admiten un canon".

Recuérdese que, en este pasaje, el principal interés de Kant es el de dilucidar qué sea lo práctico, no en general, sino *en el contexto de las proposiciones cardinales*. Y estas proposiciones, que "no nos hacen ninguna falta para el *saber*", por-

que son "siempre trascendentes para la razón especulativa" (*KrV*, A 799 / B 827), sólo pueden tener alguna utilidad para la razón (pura) práctica. Pero como Kant considera que por práctico se debe entender *también* el uso práctico de la razón *en general* (es decir, la que guía el ejercicio del arbitrio empíricamente condicionado), se ve obligado a puntualizar –mediante el pasaje en cuestión– que las proposiciones cardinales sólo incumben a la razón *pura* práctica.

Si se dejan al margen todos estos detalles, lo que aparece en el "Pasaje de las proposiciones cardinales" sería una definición de lo práctico en el sentido de la –por emplear la expresión de Schönecker– "teoría de la acción racional"[84]. Pues, en efecto, la racionalidad proviene del orden que la razón "produce" *por sí misma*, con independencia de la naturaleza, y que se expresa –mediante leyes o imperativos– en el deber (*Sollen*). La racionalidad práctica incluye tanto los imperativos hipotéticos como los categóricos; los primeros constituyen la doctrina de la prudencia, y los segundos, la moral (o filosofía práctica, en sentido estricto).

Hasta ahora, por tanto, la doctrina del Canon sobre la relación entre libertad y moralidad es plenamente coherente con los desarrollos de la Dialéctica. El problema surge dos páginas más allá del pasaje recién analizado, donde se define lo práctico como todo aquello relacionado con el arbitrio libre y se afirma que la libertad práctica –la necesaria para la moralidad– es independiente de la trascendental y que puede ser demostrada por experiencia. La paradoja es que Kant no pretende estar empleando ahora un sentido nuevo de libertad, sino simplemente ser consecuente con la exclusión de lo práctico del seno de la filosofía trascendental. Todo lo cual, lógicamente, puede conducir a graves confusiones[85].

b) Sentido de lo práctico como no trascendental

Una vez aclarado el significado de lo práctico, el autor de la *Crítica* retoma su argumentación sobre el canon de la razón pura. La finalidad *remota* de la actividad de la razón consiste en dar una respuesta al problema moral, que Kant formula del siguiente modo: "[¿]*Qué hay que hacer* si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro[?]" (*KrV*, A 800 / B 828). Sin embargo, la respuesta a semejante pregunta no pertenece a la filosofía trascendental, sino a la moral. Por eso, "hay que tener (...) cuidado, al dirigir nuestra atención sobre un objeto extraño a la filosofía trascendental. (...) Espero [tenerlo] manteniéndome

---

[84] Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, p. 114.

[85] Sirva como ejemplo el siguiente comentario de Paul Natorp sobre este pasaje del Canon, cuando discute si la filosofía moral pertenece a la filosofía trascendental: "Moral braucht (unmittelbar) nur die Freiheit *im praktischen Verstande*, die sogar *durch Erfahrung bewiesen werden* kann" (Natorp, P., "Einleitung", en Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V 494).

lo más cerca posible de lo trascendental y dejando enteramente de lado lo que pueda ser psicológico, es decir, empírico" (*KrV*, A 801 / B 829). El motivo de esta exclusión es el siguiente:

> Todos los conceptos prácticos se refieren a objetos de agrado o desagrado (...) y, por tanto –al menos indirectamente– a objetos de nuestro sentimiento. (...) [Por ello,] los elementos de los juicios prácticos se hallan excluidos del conjunto de la filosofía trascendental, que no se ocupa más que de conocimientos puros *a priori*. (*KrV*, A 801 / B 829, nota)

Y, a continuación, comienza el "Pasaje de lo práctico como no trascendental":

> Ante todo señalaré que, de momento, sólo emplearé el concepto de libertad en sentido práctico, prescindiendo del mismo, como ya hemos dicho, en su significación trascendental. En esta última acepción no podemos suponerlo empíricamente, como fundamento explicativo de los fenómenos, sino como un problema de la razón. En efecto, un arbitrio que no puede ser determinado más que a través de estímulos sensibles, es decir, *patológicamente*, es un arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El que es, en cambio, independiente de tales estímulos y puede, por tanto, ser determinado a través de motivos [*Bewegursachen*] sólo representables por la razón, se llama *arbitrio libre* (*arbitrium liberum*), y todo cuanto se relaciona con éste último, sea como fundamento, sea como consecuencia, recibe el nombre de *práctico*. La libertad práctica puede demostrarse por experiencia, puesto que el arbitrio humano no sólo es determinado por lo que estimula [*reizt*], es decir, lo que directamente [*unmittelbar*] afecta [*afiziert*] a los sentidos[86], sino que poseemos la capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad desiderativa sensible [*sinnliches Begehrungsvermögen*] gracias a la representación de lo que nos es, incluso de forma remota, provechoso o perjudicial. Estas reflexiones acerca de lo deseable [*begehrungswert*], esto es, bueno y útil [*nützlich*][87], en relación con todo nuestro estado, se basan en la razón. De ahí que ésta dicte también leyes, que son imperativos, es decir, *leyes* objetivas *de la libertad*, y que establecen *lo que debe suceder* [was geschehen soll], aunque nunca suceda, matiz que las distingue de las *leyes de la naturaleza*, las cuales tratan únicamente de *lo que sucede*. Esta es la razón de que las primeras se llamen también leyes prácticas. (*KrV*, A 801-802 / B 829-830)[88]

La argumentación del pasaje se puede dividir en tres pasos: (a) la libertad práctica –es decir, la que sirve como fundamento explicativo de los fenómenos– es la libertad del *arbitrium liberum*, que es el arbitrio *determinable* por motivos racionales y no sólo patológicamente (como el *abitrium brutum*); por tanto, (b) práctico es todo lo que se relaciona, como fundamento o como consecuencia, con el arbitrio *libre*; y (c) esta libertad práctica queda demostrada

---

[86] Modifico el orden de la traducción de Ribas para verter con más fidelidad el original.

[87] Modifico la traducción de Ribas, que traduce "*nützlich*" como "provechoso", aunque la mantengo en la frase anterior, donde se opone lo útil/provechoso (*nützlich*) a lo perjudicial (*schädlich*). La traducción por "útil" me parece más adecuada para el contexto moral en el que se emplean estos conceptos.

[88] Hay una reflexión, la 6859, datada entre 1776 y 1778, que contiene una argumentación muy semejante: cfr. Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ed. J. G. Santos, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 106.

por la experiencia de que somos capaces de superar los estímulos *inmediatos* de la sensibilidad y podemos *determinarnos* por medio de imperativos de la razón.

La comprensión del pasaje depende de dos premisas que Kant no hace explícitas, pero que –con lo explicado hasta ahora– son fácilmente identificables. En primer lugar, se advierte que la perspectiva que Kant adopta aquí es la de la *determinación* del arbitrio humano (de la voluntad) y de la libertad que lo hace posible, y que ésta es una diferencia esencial con el "Pasaje de las proposiciones cardinales". Allí, la libertad se predicaba de la razón, en cuanto que enjuicia y proporciona leyes que deben guiar la determinación del arbitrio. La libertad (práctica) de "práctico es todo lo que es posible mediante libertad" era la libertad de la razón en cuanto *principium diiudicationis*, en cambio la libertad (práctica) de este pasaje es la libertad de la razón como *principium executionis*, es decir, como capaz de *determinar* el arbitrio.

En segundo lugar, resulta crucial advertir que el pasaje se sitúa en un contexto *empírico*, según señala Kant en las primeras frases: "Emplearé el concepto de libertad en sentido práctico, prescindiendo del mismo (...) en su significación trascendental. En esta última acepción no podemos suponerlo *empíricamente*, como *fundamento explicativo de los fenómenos*, sino como un problema de la razón". El concepto de libertad práctica que aquí aflora es *necesariamente* distinto del que hemos estudiado hasta ahora en el otro "Pasaje" y en la Dialéctica, porque aquél siempre era caracterizado –con diversos matices– como libertad práctico-trascendental, mientras que aquí el rasgo definitorio de la libertad práctica es que pertenece a lo empírico y es fundamento explicativo de los fenómenos, es decir, que se trata de "una de las causas naturales" (*KrV*, A 803 / B 831)[89].

Bajo estas dos premisas interpretativas, el sentido de la argumentación resulta más claro, pero no por ello resulta menos problemático. El escollo insalvable reside en la pretensión de que la libertad del arbitrio *tal y como* aparece aquí caracterizada haga posible el uso práctico de la razón, es decir, la determinación *por medio de* los imperativos (hipotéticos y categóricos). En efecto, la voluntad humana (el *arbitrium liberum*) es precisamente la que no se determina sólo "a través de estímulos sensibles" (patológicamente), sino que es "independiente de tales estímulos y puede, por tanto, ser determinad[a] a través de motivos [*Bewegursachen*] sólo representables por la razón". Ahora bien, el significado de esa "independencia" de los estímulos tiene aquí un sentido peculiar, porque no se puede tratar de la *completa* independencia únicamente podría asegurar una libertad trascendental, ya que ésta ha sido expresamente excluida y, además,

[89] Esta frase procede del párrafo que sigue a nuestro "Pasaje", y con el que termina la "Sección primera" del Canon. Aunque forme una unidad de sentido con el "Pasaje" requiere una interpretación propia, que excede los límites y el interés de la presente investigación. Cfr. Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, pp. 134-148.

semejante independencia haría imposible cualquier demostración en la "experiencia".

Se trata más bien –podemos adelantar ya la solución– *tan sólo* de la independencia de "lo que *directamente* afecta a los sentidos"[90]. En efecto, si se tratara de una independencia *absoluta*, la libertad (que es en lo que consiste esa independencia) no guardaría ninguna relación con lo fenoménico y, por tanto, sería falso lo que afirma acto seguido, que esta "libertad práctica puede demostrarse por experiencia". De todos modos, no es suficiente para salvar la coherencia en la argumentación del pasaje, porque si la independencia de la libertad práctica no es completa, ¿cómo pretende Kant que sea suficiente para la *determinación* por imperativos *categóricos*?

La voluntad humana es la que se puede determinar por motivos racionales, es decir, por representaciones de la razón –los imperativos– que "establecen *lo que debe suceder*". En principio, para asegurar la posibilidad de superar los estímulos "gracias a la representación de lo que nos es, incluso de forma remota, provechoso o perjudicial" bastaría con la independencia de la *inmediata* afección. *Esta* libertad práctica sería, en efecto, suficiente para la determinación de la voluntad por imperativos basados en lo que "de forma remota" nos resulta provechoso (*nützlich*), es decir, en la felicidad como principio regulativo. Sin embargo, el deber que enuncian esos "motivos sólo representables por la razón" hace referencia tanto a lo "útil" como a lo "bueno", es decir, que incluye los imperativos hipotéticos y categóricos. Con *esa* noción de libertad práctica no es posible una determinación *por* imperativos categóricos[91]. Además, una determinación semejante no sirve para explicar nada del fenómeno, que es el principal interés de Kant en este punto, porque la voluntad (el arbitrio) no actúa en ella como causa natural.

La "demostración" de la libertad práctica que el pasaje pretende haber ofrecido no es tal. En primer lugar, no se trata de una demostración "por experiencia" (*durch Erfahrung*), ya que los imperativos son "sólo representables por la razón". Kant recoge aquí de nuevo la "doctrina del *Sollen*", que procede de la Dialéctica y reapareció en el anterior "Pasaje", pero ahora la presenta como

---

[90] Esta idea queda corroborada en el párrafo siguiente, donde escribe: "El [problema] relativo a si aquello que se llama libertad respecto de los estímulos sensibles no puede ser, a su vez [*wiederum*], naturaleza en relación con causas eficientes superiores y más remotas, no nos importa en el terreno práctico" (*KrV*, A 803 / B 831).

[91] Para salvar este escollo, podría distinguirse –con la terminología de la *MS*– entre legalidad y moralidad de la acción, en el sentido de que *este* concepto de libertad práctica sería suficiente para explicar la producción de acciones *conformes con* (*pflichtmäßig*) el deber (categórico), porque esta conformidad puede darse, aun cuando los motivos que llevaron a realizarlas no sean morales. Sin embargo, esta interpretación no hace justicia al sentido del pasaje, que se ocupa precisamente de la *determinación* de la voluntad y de los principios que la hacen posible.

demostración de la libertad (de la razón), no sólo en la elaboración de esas leyes –como *principium diiudicationis*[92]–, sino también en la *determinación* del arbitrio (voluntad), es decir, como *principium executionis*. Ciertamente, la *determinación* por imperativos exige la independencia de la naturaleza, ya sea de los estímulos *inmediatos* (en el caso de los imperativos hipotéticos) o la *absoluta* independencia de la sensibilidad (para los categóricos). Pero esta exigencia no demuestra *por sí misma* la realidad de la libertad que necesitan. Además, la libertad que demostrarían los imperativos categóricos no podría ser otra que una libertad (práctico-)trascendental, que se distingue por no pertenecer a la experiencia.

Así pues, parece que la experiencia a la que se estaría refiriendo Kant no es la de la sensibilidad, sino más bien la de la propia "autocomprensión" como agentes, que incluye la capacidad de formular normas y de actuar guiados por ellas. Schönecker lo explica de la siguiente manera: "Nuestra autocomprensión como seres que actúan y, por eso, nuestra 'experiencia' consiste (...) en considerarnos racionales y, en este sentido ('respecto de los estímulos sensibles'), dotados de *libertad práctica*'"[93]. Esta perspectiva de la "autocomprensión" es propia de la psicología y del contexto empírico en el que Kant se sitúa; el único en el que puede tener *algún* sentido la definición de la libertad práctica como independiente de la trascendental.

Lo práctico como aquello que "se relaciona con éste último [el arbitrio libre], sea como fundamento [*Grund*], sea como consecuencia [*Folge*]", tiene, por tanto, un significado psicológico, empírico. Aquí se trata de los fundamentos de determinación (*Bestimmung-s-Grund*) y de las consecuencias *de la determinación* de la voluntad. El fundamento de la determinación del *arbitrium liberum* recibe el nombre de "práctico" para distinguirlo de los fundamentos "patológicos" (los estímulos *inmediatos* de la sensibilidad), que son los únicos eficaces para una *arbitrium brutum*. Práctico se opone a patológico, por tanto, en el sentido de comportamiento racional (por motivos de la razón) frente a instintivo[94].

Las consecuencias que la libertad del *arbitrium liberum* hace posibles, constituirían el conjunto de –empleando una terminología de la *KU* (cfr. *KU*,

---

[92] Al margen queda la –nuevamente– paradójica observación que se hace sobre la libertad de la razón como principio de enjuiciamiento: "El problema relativo a si estos actos por los que la razón prescribe leyes está o no ella misma determinada por otras influencias, (...) no nos importa en el terreno práctico" (*KrV*, A 803 / B 831).

[93] Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, p. 89. O, en palabras de Heimsoeth: "Gemeint kann hier nur sein: Erfahrung von Sichvorfinden des Menschen in Entscheidungsmöglichkeiten zwischen Forderungen, die seiner Vernunft entstammen –und den bloß-sinnlichen Reizen und Antrieben" (Heimsoeth, H., *Transzendentale Dialektik*, vol. 4, p. 754).

[94] Éste es uno de los sentidos fundamentales de "lo práctico", y resulta de gran relevancia para nuestra investigación

Ak. V 172)– lo práctico-posible[95]. Esta posibilidad práctica se distingue de la posibilidad física en que la causalidad de ésta es mecánica o instintiva, mientras que en aquella es racional (o por conceptos). Sin embargo, no debe perderse de vista que Kant considera –en este pasaje– que en ambos casos se trata de causalidad natural. Lo que *esta* libertad práctica hace *posible* es tan sólo la determinación racional y sus consecuencias: las acciones humanas (en cuanto fenómenos).

El regiomontano quiere que el concepto de libertad práctica sirva para *explicar* las acciones; y para conseguirlo tiene que considerar el arbitrio (la voluntad) como causa natural, de manera que sus efectos (las consecuencias de la determinación) sean fenómenos[96]. A la vez, quiere asegurar el carácter libre de estas acciones y, por eso, dice que el fundamento de determinación procede de la razón y no del instinto (y admite en consecuencia que ese fundamento pueda –remotamente– residir también en la naturaleza). Si la argumentación terminara aquí, las confusiones cesarían al explicar que Kant se refiere en todo momento a la voluntad sólo en su "carácter empírico, según la distinción de la Dialéctica (cfr. *KrV*, A 538 / B 566 y ss.).

En efecto, la "libertad" del carácter empírico de la voluntad se correspondería con la que Kant denomina en la *KpV* "psicológica" (o "comparativa"), a la que nosotros nos referimos como libertad práctico-empírica. En efecto, la caracterización de la libertad psicológica coincide con la que Kant hace aquí de la libertad práctica, porque esta libertad "respecto de los estímulos sensibles (...) puede ser, a su vez, naturaleza en relación con causas eficientes superiores y más remotas" (KrV, A 803 / B 831)[97].

Sin embargo, esta solución no resulta satisfactoria desde el momento en que Kant afirma que la libertad práctica es fundamento suficiente para la moralidad, es decir, para la determinación por leyes morales (el imperativo categórico). En esas condiciones, el escollo insalvable es que, sin libertad trascendental de la voluntad, no hay determinación moral posible. Y si algo queda claro de la argumentación del "Pasaje" es que, para la consistencia del concepto de libertad práctica que maneja, resulta irrelevante si hay tal libertad trascendental o no.

---

[95] De todos modos, a pesar del paralelismo que este pasaje de la *KU* guarda con el pasaje que ahora nos ocupa, no se trata de argumentaciones compatibles. En el epígrafe 2.3.1. volveremos sobre la cuestión.

[96] "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" (*KrV*, A 803 / B 831).

[97] Cfr. Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, p. 104.

Por tanto, el concepto de libertad práctica del "Pasaje de lo práctico como no trascendental" es inconciliable con el que aparece en la Dialéctica[98].

La conclusión a la que necesariamente se llega es, por tanto, que este "Pasaje" no es coherente con el *corpus* doctrinal de la primera *Crítica* y constituye un elemento espurio[99]. No sabemos con certeza por qué se escribió, ni tampoco por qué se mantuvo en la segunda edición. Tan sólo parece claro que se trata de un resto de la evolución de Kant en su concepción de la libertad y, particularmente, de la relación entre libertad y moralidad[100]. Esto muestra el error de considerar que el pensamiento de Kant es –tras la publicación de la primera *Crítica*– compacto y que, por tanto, se pueden emplear elementos de unas obras para interpretar pasajes de otras sin atender a la posible evolución y al contexto en el que aparecen[101].

---

[98] Y también con el del "Pasaje de las proposiciones cardinales". Aunque allí se afirmaba la libertad de la razón únicamente como principio de enjuiciamiento, esta libertad debe ser también trascendental, que es justamente lo que Kant pone ahora en duda. Cfr. *KrV*, A 803 / B 831.

[99] A excepción de este "Pasaje" (y el párrafo siguiente, que forma una unidad con él), el resto del Canon emplea un concepto libertad coherente con la Dialéctica. De hecho, Kant se contradice cuando, justo antes de comenzar el pasaje en cuestión escribe: "Espero cumplir ambas exigencias manteniéndome lo más cerca posible de lo trascendental y dejando enteramente de lado lo que pueda ser psicológico, es decir, empírico" (*KrV*, A 801 / B 829). Y, a continuación, excluye el concepto de libertad trascendental "porque no podemos suponerlo empíricamente" (*KrV*, A 801-802 / B 829-830).

[100] La interpretación más habitual es que este pasaje pertenece a los materiales más antiguos de la primera *Crítica*, que fue redactado antes que la Dialéctica –en la que Kant expresa una postura más elaborada– y que simplemente olvidó modificarlo en la segunda edición. Esta interpretación se puede encontrar, entre otros, en Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969; Carnois, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Éditions du Seuil, Paris, 1973; y Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética,* Universidad Complutense, Madrid, 1982. Allison rechaza esta hipótesis –que llama "*patchwork theory*", es decir, teoría de los "retazos"–, porque considera lo siguiente: "Practical freedom is described in essentially the same terms in both the Dialectic and the Canon" (p. 57). Lo cual le lleva a trasladar la ambigüedad del Canon a la Dialéctica y a proponer una interpretación muy forzada que distingue entre dependencia "conceptual" y "ontológica" de la libertad práctica respecto de la trascendental, cfr. Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, pp. 54-70. Schönecker, por su parte, muestra que la hipótesis habitual –la "*patchwork theory*"– no parece aplicable a este pasaje, por las referencias que Kant hace a la Dialéctica y la exclusión expresa del concepto de libertad trascendental (definido en términos de la Dialéctica). Él propone una versión "moderada" de esa hipótesis, que no excluye "descuidos" en la revisión, pero que prefiere ver una tensión interna –nunca resuelta– en la propia *Crítica*, cfr. Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, pp. 96-102. La existencia de esta tensión estaría documentada por las lecciones de metafísica recogidas en el "Primer manuscrito de Leipzig" (*ML*$_1$, Ak. XXVIII 167-350, que data de finales de la década de 1770, y se conoce también como *Metaphysik Pölitz*, por haber sido éste quien compró los manuscritos, cfr. Lehmann, G., "Einleitung", en Ak. XXVIII 1338-1348). Al margen de estas disquisiciones históricas, la doctrina madura de la libertad y de su relación con la moralidad se encuentra en la *KpV*, y su fundamento en la Dialéctica de la primera *Crítica*.

[101] Cfr. Heimsoeth, H., *Transzendentale Dialektik*, vol. 2, p. 169.

CAPÍTULO II

La causalidad de la facultad desiderativa y los principios práctico-morales

Kant maneja, ciertamente, diversos sentidos de "aplicación", pero el principal de ello es, sin duda, el de la aplicación de la ley moral; y ésta consiste en que la voluntad se determine a obrar por la representación del deber, tal y como se afirma en un crucial pasaje de la Analítica de la razón pura práctica:

> El *principio formal práctico* de la razón pura, según el cual la mera forma de una legislación universal, posible por nuestra máxima, tiene que constituir el supremo e inmediato fundamento de determinación de la voluntad, es el *único posible* que sea apto para dar imperativos categóricos, es decir, leyes prácticas (que hacen de acciones deberes) y, en general, para principio de la moralidad, tanto en el juicio como en *la aplicación a la humana voluntad en la determinación de la misma*. (*KpV*, Ak. V 41; se ha añadido la última cursiva. Cfr. también *Grundlegung*, Ak. IV 389; *KpV*, Ak. V 69-71; *MS*, Ak. VI 205, 433)

En esa determinación desempeña la facultad del juicio una tarea insustituible, para

> distinguir en qué casos tienen [las leyes morales] aplicación y en cuáles no, y para procurarles acogida [*Eingang*] en la voluntad del hombre y energía para su realización; pues el hombre, afectado por tantas inclinaciones, aunque es capaz de concebir la idea de una razón pura práctica, no puede tan fácilmente hacerla eficaz *in concreto* en el curso de su vida. (*Grundlegung*, Ak. IV 389)

A pesar de que estas palabras se encuentran en el Prólogo a la *Fundamentación* y tienen, en consecuencia, sentido programático, han sido habitualmente desatendidas por los intérpretes de la obra de Kant.

La aplicación de la ley moral no consiste simplemente en determinar qué acciones son morales y que la voluntad las realice, sino en que la voluntad se *determine* a realizarlas *movida* por su bondad intrínseca, al margen de cualquier otra consideración. En esto consiste la radical novedad de la ética kantiana, que se expresa en una formulación antológica: "Lo que debe ser moralmente bueno no basta que sea *conforme* a la ley moral, sino que tiene que suceder *por* la ley moral" (*Grundlegung*, Ak. IV 390). Esta obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) de la ley moral es distinta de la expresada en cualquier otro deber (*Sollen*) y en ella reside

la especificidad de lo práctico, que en Kant se identifica con la especificidad de lo moral.

La noción de filosofía práctica que Kant recibe de la tradición filosófica procede fundamentalmente de la *Philosophia practica universalis* de Wolff, que la define como *scientia affectiva practica dirigendi actiones liberas per regulas generalissimas*[1], y de la elaboración que de esos principios wolffianos hace Baumgarten. Éste, por su parte, define la filosofía práctica como *scientia obligationum hominis sine fide cognoscendarum*[2], en la que incluye todas las disciplinas prácticas, es decir, todas aquellas que contienen *obligaciones*. Sin embargo, el profesor de Königsberg se distancia ya en sus lecciones universitarias sobre ética de esa concepción recibida, y considera que no existe el "género" de las disciplinas prácticas, porque hay diferencias originarias entre las que lo componen. Particularmente, le interesa precisar el rasgo distintivo de la moralidad y, por eso, diferencia entre arte, prudencia y moralidad o, simplemente, entre prudencia y moralidad[3].

Para elaborar la metafísica de las costumbres proyectada por Kant el camino que se ha de emprender es "totalmente nuevo". La razón que ofrece es la siguiente:

> Precisamente porque la de Wolff debía ser una filosofía práctica universal, no hubo de tomar en consideración una voluntad de especie particular, por ejemplo, una voluntad que pudiera llamarse pura, sino que consideró 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, del mismo modo que la lógica universal se distingue de la filosofía trascendental, exponiendo aquélla las acciones del pensar *en general*, mientras que ésta expone sólo las particulares acciones y reglas del pensar *puro*, es decir, del pensar por el cual son conocidos objetos enteramente *a priori*. 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. (*Grundlegung*, Ak. IV 390)

---

[1] Wolff, Ch., *Philosophia practica universalis*, en *Gesammelte Werke*, hg. J. Ecole – E. Hofmann –M. Thomann – H. W. Arndt, II. Abteilung, Band 10, G. Olms, Hildesheim – New York, 1971, §3, p. 2.

[2] Baumgarten, A. G., *Initia philosophiae practicae primae* [§1], Ak. XIX 9. Cfr. Schmucker, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, pp. 26-51, 278-310.

[3] "Schon aus diesen Definitionen wird deutlich, daß der Verfasser ebenso wie Wolff diese philosophia practica universalis als Wissenschaft auffaßt, die das generische Wesen und die allgemeinsten Prinzipien aller praktischen Einzeldisziplinen wie Ethik, Rechtslehre, Ökonomik, Politik bestimmen soll, so daß sie als Arten dieser Gattung aufgefaßt werden können. Kant betont demgegenüber (...) die *ursprüngliche Verschiedenheit* der Grundarten der praktischen Disziplinen, so daß von einem gemeinsamen Gattungswesen nicht die Rede sein kann: zu §1 [der *Initia philosophiae practicae primae*] bemerkt er: 'Philosophia practica est vel Artis vel Prudentiae vel Moralitatis'" (Schmucker, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, pp. 280-281). En la segunda clasificación de la filosofía práctica sigue a Crusius.

Parece, pues, que la principal motivación de Kant es la de recuperar la especificidad de lo práctico, distinguiéndolo tanto del ámbito del arte, que consiste en un mero saber hacer, como de la doctrina de la prudencia, en la que se mezcla lo puro con lo empírico. La diferencia entre arte y prudencia, por un lado, y moralidad, por otro, reside en el carácter de la obligatoriedad (*Verbindlichkeit*); en si tiene su origen *a priori* o no, es decir, si depende del conocimiento de la particular composición del mundo[4]. La obligatoriedad de los imperativos hipotéticos procede del conocimiento de lo que es, es decir, de la perfección (*Vollkommenheit*) del propio ser o la felicidad, mientras que la de los imperativos categóricos no depende de ningún fundamento teórico.

La importancia que Kant confiere a la distinción de los modos del deber (*Sollen*) se puede rastrear hasta el *Preisschrift*, donde se refiere a la doctrina de Crusius al respecto[5]. Kant coincide con él en situar la obligación (*Verbindlichkeit*) entre los conceptos primeros de la filosofía práctica, y también coincide en la definición de la obligación como el estado en que hay una necesidad moral de hacer o dejar de hacer algo. En cambio, se distancia de su doctrina cuando Crusius identifica el deber (*Sollen*) con la prescripción de fines, reduciendo así la moralidad a prudencia[6].

Según ha mostrado Henrich, resulta una intuición fundamental de la ética kantiana –ya hacia 1760– el que "la valoración incondicionada del bien no puede obtenerse del conocimiento de un objeto"[7]. Si el deber moral consistiera en la prescripción de los medios proporcionados a un fin impuesto por la naturaleza o el conocimiento del mundo, en nada se distinguiría del mero cálculo prudencial. Para Kant, la obligatoriedad incondicionada que imponen los deberes morales, como expresión del carácter absoluto del bien, sólo puede depender –en expresión de Henrich– de una intuición moral originaria (*ursprüngliche sittlichen Einsicht*)[8]. La percepción del bien moral no es accesible al entendi-

---

[4] Desde muy pronto, Kant asume –con Wolff– que existe una moralidad natural y que, por tanto, la obligatoriedad del deber (*Sollen*) no se basa en la conciencia de nuestra dependencia con respecto a Dios. Cfr. Henrich, D., "Über Kants früheste Ethik", p. 414.

[5] Cfr. Henrich, D., "Über Kants früheste Ethik", p. 415.

[6] "Daß Klugheit nicht unter die Verbindlichkeiten gezählt werden darf, will Kant klarmachen, indem er darauf hinweist, daß kein Unterschied besteht zwischen dem Gebrauch von solchen Mitteln, die unsere Glückseligkeit befördern, und Mitteln, die geeignet sind, eine Strecke zu halbieren (zwei Kreuzbögen). Die Formulierung: 'beides sind gar keine Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens' muß als Einwand gegen Crusius gelesen werden" (Henrich, D., "Über Kants früheste Ethik", pp. 416-417). Cfr. Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, Ak. II 298.

[7] Henrich, D., "Über Kants früheste Ethik", p. 430.

[8] Cfr. Henrich, D., "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", in Henrich, D. – Schulz, W. – Volkmann-Schluck K.-H., *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Mohr – Siebeck, Tübingen, 1960, pp. 77-122.

miento, ni admite, por tanto, un conocimiento teórico. A partir de esta idea, Kant desarrolla su filosofía moral, siempre con el esfuerzo de recuperar la –perdida– especificidad de lo práctico.

En este contexto, el presente capítulo está dedicado a investigar la relación que existe entre la libertad práctico-trascendental –considerada en el capítulo anterior– como una causalidad del ser humano y los principios por los que debe regirse el ejercicio de dicha causalidad. En el curso de la investigación irán apareciendo algunos de los elementos esenciales del proyecto ético kantiano, cuya aclaración resulta imprescindible para, ya en la segunda parte de este libro, entender la función que la facultad del juicio desempeña en la aplicación de esos principios y en la determinación de la causalidad humana. En último término, se trata de aclarar la naturaleza de los principios práctico-morales, en cuanto opuestos a los práctico-técnicos. Si hay tales principios, irreductibles a los técnicos, entonces el funcionamiento (*Verfahren*) de la facultad del juicio no podrá ser de tipo técnico o instrumental, es decir, indiferente al contenido que le corresponda manejar, sino esencialmente distinto, dependiendo de si se hace un uso práctico o teórico de ella.

El capítulo se divide en tres apartados. El primero (2.1.) está dedicado al estudio de la causalidad que el ser humano puede ejercer. En él se traza una breve teoría de la acción, con el fin de precisar algunos conceptos que luego resultarán fundamentales. La idea principal es la existencia de un doble sentido de causalidad, que se corresponde con el doble sentido de determinación de la voluntad. Siguiendo esta distinción, el segundo apartado (2.2.) se ocupa de la formación de la máxima, así como de sus diversos significados. Por último, en el tercer apartado (2.3.), se estudia con cierto detalle la problemática relativa a los principios práctico-morales y, particularmente, la necesidad de precisar el significado de la posibilidad física y la moral. Termina el capítulo con una consideración sobre la especificidad de lo práctico, pues esta cuestión es el principal fundamento para la segunda parte de la presente investigación.

2.1. La causalidad del ser humano

El ser humano ejerce su causalidad por medio de la facultad desiderativa (*Begehrungsvermögen*) o, tomada en su sentido general, voluntad (*Wille*). La filosofía práctica considera la *relación* que existe entre la razón y la facultad desiderativa. Para ello, parece necesario acometer previamente un análisis de la facultad desiderativa. Sin embargo, en principio, Kant considera que ésa es una cuestión propia de la psicología empírica y no de la filosofía práctica (cfr. *KpV*, Ak. V 9, nota). De todos modos, lo cierto es que dedica buena parte de la introducción a su última gran obra moral precisamente a la "Relación de las facultades del ánimo humano con las leyes morales" (*MS*, Ak. VI 211 y ss.).

A pesar del carácter empírico de la facultad desiderativa, si la ley moral debe ejercer en ella alguna influencia, no es indiferente para la filosofía moral su constitución y la manera en que ejerce la causalidad. Lo cual no supone que haya que *introducir* conceptos empíricos en la filosofía, pero sí que se los debe tener en cuenta[9]. Al fin y al cabo, parece que el propio proyecto de la *KpV* consiste en una crítica de la *entera* facultad práctica de la razón, para establecer si "hay razón pura práctica" (*KpV*, Ak. V 3) y, de este modo, "quitar a la razón empíricamente condicionada la pretensión de querer proporcionar ella sola, de modo exclusivo, el fundamento de determinación de la voluntad" (*KpV*, Ak. V 16).

El presente apartado trata de mostrar que la aplicación de la ley moral presupone la existencia de una causalidad por libertad y, por tanto, que el ser humano puede determinarse a obrar con independencia de la naturaleza, es decir, que es libre en sentido práctico. Al hilo de la relación entre la libertad, la ley moral y la facultad desiderativa se irá perfilando el marco conceptual necesario para el progreso de la investigación. Se toma como referencia la argumentación de Kant en la Introducción a la *MS*.

2.1.1. El fundamento interno *de determinación de la facultad desiderativa*

La facultad desiderativa (*Begehrungsvermögen*) es la "la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones" (*MS*, Ak. VI 211). En la segunda *Crítica* se puede encontrar la misma definición (cfr. *KpV*, Ak. V 9, nota). Pese a su aparente sencillez, esta definición es algo semejante a una caja de Pandora, pues al analizarla se descubre que los tres conceptos que contiene –los de causa, objeto y representación– adquieren significaciones muy diversas y no fácilmente compatibles entre sí.

La principal dificultad reside en que la facultad desiderativa es causa en dos sentidos bien distintos, a los que corresponden, por tanto, otros tantos objetos. Dicha dualidad surge de la presencia de dos niveles –no siempre claramente diferenciados– en dicha facultad: uno empírico o fenoménico y otro puro o nouménico. Probablemente el lugar donde con mayor claridad aparezca expresada esta idea es en las últimas páginas del primer capítulo de la Analítica de la *KpV*. Allí explica Kant que,

---

[9] Éste fue el motivo que llevó a Kant a sentenciar que la filosofía moral no forma parte de la filosofía trascendental. De esta cuestión ya se habló en el primer capítulo y en la segunda parte de la investigación habrá ocasión de explicar en qué sentido se puede "tener en consideración" la constitución de la facultad desiderativa sin, por ello, menoscabar el necesario carácter *puro* de los conceptos de la filosofía moral.

> además de la relación en que el *entendimiento* se halla con los objetos (en el conocimiento teórico), tiene también una relación con la facultad desiderativa, que por eso se llama la voluntad, y la voluntad pura en cuanto el entendimiento puro (que en tal caso se llama razón) es práctico por la mera representación de una ley. (...) Pero en el concepto de una voluntad está contenido ya el concepto de la causalidad; por consiguiente, en el de una voluntad pura, está el concepto de una causalidad con libertad, es decir, que no es determinable según leyes de la naturaleza. (...) Ahora bien, el concepto de un ser que tiene libre voluntad es el concepto de una *causa noumenon*. (*KpV*, Ak. V 55)[10]

A tenor de estas palabras, no hay duda de que lo característico de la facultad desiderativa (humana) es su relación *interna* con la razón (pura), por la que ésta influye en su causalidad, y por eso se habla propiamente de voluntad. En este sentido, puede definirse la voluntad como una causalidad racional (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 446). Pero hay que tener presente que en la causalidad humana, además de la razón, interviene siempre el deseo (*Begehren*) y, especialmente, el placer que lo origina. Hasta el punto de que la tarea de la razón es propiamente la de configurar el querer, de manera que éste no quede determinado por lo placentero, es decir, por las inclinaciones de la sensibilidad. El deseo que el placer origina queda clasificado en la segunda *Crítica* bajo el concepto de *materia* de la facultad desiderativa. Considerar estas cuestiones permitirá aclarar la noción de "causalidad racional".

a) Los tres actos de la facultad desiderativa

En la Introducción a la *MS* explica Kant que todo deseo (o aversión) va unido al sentimiento de placer o dolor. El sentimiento es "la capacidad de experimentar placer o desagrado en virtud de una representación" (*MS*, Ak. VI 211). Habitualmente se trata de una relación de tipo causal: el placer originado por la representación de un objeto se convierte en causa del deseo. Pero también cabe la posibilidad de que el placer no preceda al deseo, sino que sea su consecuencia y ésta es una cuestión crucial para la moralidad: la de si es el sentimiento el que precede al deseo, o a la inversa.

Cabe hablar de un "hedonismo de la facultad desiderativa", en la medida en que –según explica Rodríguez– se trata de "un dato indudable que, en el pensamiento de Kant, el fundamento de todo acto de la facultad humana de desear se encuentra en un sentimiento de placer en el objeto de deseo"[11], hasta el punto de que "el hedonismo de la facultad de desear tiene el carácter de un *factum de la naturaleza humana*. (...) Nos ha sido *dada* (...) una voluntad movida por

---

[10] Recuérdese que en la *KpV* la distinción conceptual entre voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*) todavía no está presente. Por eso emplea la expresión "voluntad *pura*".

[11] Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, p. 36.

el placer"[12]. Parece que Kant considera que si hay placer en el objeto, hay entonces determinación de la facultad desiderativa (o al menos, debería poder haberla). Por este motivo, se ve obligado a buscar una relación de la facultad con el objeto que no esté *mediada* por el placer, que es a lo que llama "interés". Sucede así que

> el interés en el objeto tendrá que llamarse interés de la razón; porque si el interés fuera sensible y no estuviera fundamentado meramente en principios puros de la razón, *la sensación tendría que estar unida al placer y, por tanto, tendría que poder determinar* a la facultad desiderativa. (*MS*, Ak. VI 212; la cursiva se ha añadido)

Para Kant, existen dos tipos de placer: contemplativo y práctico (cfr. *MS*, Ak. VI 212; *KU*, Ak. V 210). El placer contemplativo es el gusto, que no tiene relación directa con el deseo, porque se place en la mera representación, independientemente de la realidad del objeto. El práctico, por su parte, es aquel que siempre va unido al deseo, ya sea como causa o efecto de éste. Cualquier determinación de la facultad desiderativa es una configuración de la capacidad humana de desear (*begehren*), es decir, de la relación en que el sujeto se sitúa respecto del objeto; y puede adoptar diversas formas. Cuando el placer es *causa* de que la facultad desiderativa se determine, la determinación recibe el nombre de deseo (*Begierde*) "en sentido estricto" (*MS*, Ak. VI 212; cfr. el pasaje paralelo en *Anthropologie*, Ak. VII 251). Si, en cambio, se convierte en una determinación *habitual*, se trata de una inclinación (*Neigung*) de la facultad, es decir, de un interés (*Interesse*) o conexión entre el placer y la facultad desiderativa que ha sido juzgada por el entendimiento como válida según una máxima. Por tanto, se llama interés de la inclinación a la determinación de la facultad desiderativa, que tiene lugar bajo una regla a la que el sujeto se atiene, y en la que el placer práctico es causa del deseo (es decir, de la determinación)[13].

En cambio, cuando el placer no precede, sino que sigue al deseo, se trata de un placer práctico de origen intelectual. En este caso –que es el de la determinación moral–, el interés que une la facultad desiderativa con el placer se basa en principios puros de la razón y se llama, por eso, "interés de la razón" en el objeto, bien entendido que se trata de una "inclinación no sensible" (cfr. *MS*, Ak. VI 212-213 y 399). En la *KU*, el regiomontano se habría referido ya a estas cuestiones:

---

[12] Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, p. 38. Cfr. también Herman, B., "Rethinking Kant's Hedonism", en Herman, B., *Moral Literacy*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 2007, pp. 176-202.

[13] Cfr. Rovira, R., *Teología ética*, pp. 40-44, quien emplea estas distinciones para precisar la noción de "interés de la razón", que tendría un doble sentido: el interés como motor del uso práctico de la razón y como objetivo final de dicho uso.

> Bueno es lo que, por medio de la razón y por el simple concepto, place. Llamamos a una especie de bueno, *bueno para algo* (lo útil), cuando place sólo como medio; a otra clase, en cambio, *bueno en sí*, cuando place en sí mismo. En ambos está encerrado siempre el concepto de un fin, por lo tanto, la relación de la razón con el querer (al menos posible) y consiguientemente, una satisfacción en la existencia de un objeto o de una acción, es decir, un cierto interés. (*KU*, Ak. V 207)

A pesar de sus aparentes semejanzas, en ningún caso se debe confundir el deseo (*Begierde*) con la concupiscencia, porque no es lo mismo la determinación de la facultad desiderativa –es decir, el deseo– que la mera incitación (*Anreiz*) a esa determinación. La concupiscencia, en la que puede resumirse la influencia que los impulsos de la sensibilidad (*sinnliche Gemütsbestimmung*) ejercen sobre el sujeto, no se convierte *automáticamente* "en un acto de la facultad desiderativa [*aber noch zu keinem Act des Begehrungsvermögens gediehene*]" (*MS*, Ak. VI 213)[14]. Desear algo es la *consecuencia* –inmediata– de la determinación de la facultad desiderativa y, por eso, tal determinación representa la condición previa para que la facultad pase al acto (*Actus*). Ciertamente, la concupiscencia, en la medida en que va unida a un placer, puede determinar la facultad desiderativa, pero sólo si es "aceptada", "acogida" o "incorporada" por el sujeto, según se irá mostrando.

También será de gran ayuda distinguir entre desear (*begehren*) y querer (*wollen*), como los actos correspondientes a los dos niveles de la facultad desiderativa. El deseo (*Begierde*) en sentido estricto es el acto *completo* de la facultad desiderativa, es decir, la configuración del desear (*das Begehren*), mientras que se puede reservar –como habitualmente hace Kant– querer (*wollen*) para la determinación de la facultad desiderativa que realiza la razón *pura*[15]. En cualquier caso, lo importante es advertir que desear es un concepto más amplio que el de querer y que entre ambos hay una relación de dependencia: mediante el querer, la razón *pura* (voluntad) proporciona el principio por el que la facultad desiderativa se determina a actuar.

---

[14] Hay un apunte de Kant en los *Vorarbeiten* de la *MS* –"Vorarbeiten zur Einleitung in die Rechtslehre zum Anhang und zur Einteilung der Rechtslehre"– que arroja alguna luz sobre esta cuestión: "El apetito [*Begehren*] (*appetitio*) y el deseo [*Begierde*] (*concupiscentia*) no son lo mismo. El primero es el *género* [*genus*] y puede también ser completamente intelectual, mientras que el otro es una especie [*Species*] que siempre es sensible" (Ak. XXIII 262). En la redacción final de la obra emplea el término "*Concupiscenz* (das Gelüste)" para designar el latino "*concupiscentia*", y traslada "*Begierde*" para "*appetitio*". En cualquier caso, lo que interesa es advertir que el deseo es un término general y que la facultad desiderativa puede adoptar diversas formas, también de carácter intelectual.

[15] De todos modos, es cierto que, en un sentido más general, por querer (*wollen*) se entiende también el deseo en cuya configuración ha intervenido la razón, es decir, un deseo racional. No es posible determinar un criterio único que sirva para distinguirlos en todos los casos.

El *principio* de la causalidad de la facultad desiderativa es denominado por Kant "fundamento de determinación" (*Bestimmungsgrund*). La facultad desiderativa humana posee como rasgo distintivo que su fundamento se lo proporciona el sujeto a sí mismo, a diferencia de lo que sucede en los animales, que se encuentran determinados por los objetos de sus instintos. Por eso afirma que "la facultad desiderativa según conceptos se llama facultad de *hacer u omitir a su albedrío*, en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma, y no en el objeto" (*MS*, Ak. VI 213)[16]. El albedrío (*Belieben*), o libertad, reside por ello en el fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*)[17]. De aquí se sigue una tesis fundamental –a la que volveremos más adelante–, a saber: puesto que sólo las máximas pueden ser fundamento de determinación, de ellas dependerá *principalmente* la moralidad de cualquier acto.

Tras estas precisiones, puede comprenderse que Kant distinga los tres actos (*Actus*) en que la facultad desiderativa puede encontrarse o, dicho de otro modo, las tres formas que la causalidad humana puede revestir y que, además, sean precisamente las siguientes: arbitrio (*Willkür*), anhelo (*Wunsch*)[18] y voluntad (*Wille*). En los tres casos, se trata de la relación entre el sujeto y el objeto que éste desea obtener mediante el ejercicio de la propia causalidad. Así pues, cuando el sujeto tiene "conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción" (*MS*, Ak. VI 213), la facultad desiderativa es arbitrio. En cambio, si

---

[16] Según explica R. Rovira, "fundamento de determinación" es el término que Kant emplea para el concepto de razón suficiente: "'Fundamento de determinación' (*Bestimmungsgrund*) no es sino la traducción de la locución latina *ratio determinans*. Y el lector de la obra de Kant sabe que ya en 1755 el filósofo había señalado que prefería esta expresión a la común de *ratio sufficiens*. El fundamento subjetivo de determinación de la voluntad es, por tanto, la *ratio sufficiens (deteminans) agendi*, es decir: aquello que en último término mueve a la voluntad a querer algo" (Rovira, R., *Teología ética*, pp. 35-36). El texto al que se refiere Rovira es el siguiente: "Pariter enuntiationi *rationis sufficientis* vocem *rationis determinantis* surrogare satius duxi, et habeo ill. Crusium assentientem. Quippe ambigua vox est *sufficientis*, ut idem abunde commonstrat, quia quantum sufficiat, non statim apparet; determinare autem cum sit ita ponere, ut omne oppositum excludatur, denotat id, quod certo sufficit ad rem ita, non aliter, concipiendam" (*Nova dilucidatio*, Ak. I 393). Cfr. también el epígrafe dedicado al concepto de *Bestimmungsgrund* en Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, pp. 38-42.

[17] Por esta razón, el fundamento de determinación se convierte en uno de los conceptos fundamentales de la ética kantiana. En el uso práctico "ocúpase la razón con fundamentos de determinación de la voluntad" (*KpV*, Ak. V 15).

[18] En la traducción castellana de *MS* (de Cortina y Conill) se ha vertido "*Wunsch*" por "deseo", lo que puede inducir a error, porque podría confundirse fácilmente con "*Begehren*" o "*Begierde*", que también se traduce por "deseo". En cambio, García Morente traduce en *KU* "*bloße Wunsch*" por "mero anhelo" (cfr. *KU*, Ak. V 177-178, nota), y Ramón Rodríguez lo traduce por "deseo veleidoso o ineficaz" (cfr. Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, p. 43). Modificamos, por tanto, la traducción de *MS* y vertimos "*Wunsch*" por "anhelo", para subrayar el carácter efímero y vano de esta "actitud desiderativa", por contraste con el deseo (*Begierde*). Hubiera sido, quizá, más ajustado emplear "veleidad", pero el término ha caído en desuso.

falta esa conciencia, se trata de un anhelo o deseo inútil. Por último, la voluntad es "la facultad desiderativa cuyo fundamento interno de determinación [*innerer Bestimmungsgrund*] –y, por tanto, el albedrío [*Belieben*] mismo– se encuentra en la razón del sujeto" (*MS*, Ak. VI 213).

Más adelante habrá que considerar el anhelo, para compararlo con la voluntad y el querer (*wollen*). Pero antes es preciso aclarar la definición que se ofrece aquí de la voluntad: ¿qué significa que la razón es el fundamento de la facultad desiderativa y, por tanto del albedrío mismo? Por otro lado, ¿a qué se refiere Kant con el "fundamento *interno*" de la facultad desiderativa?

La facultad desiderativa humana se caracteriza justamente por ser la que *puede* adoptar la forma de voluntad, es decir, la que puede determinarse a sí misma racionalmente. Ahora bien, de esta definición procede la oscuridad sobre la cuestión, porque Kant no aclara ahí si se trata de la razón en general o sólo de la pura. En principio, parece que debería tratarse de la razón pura, porque la voluntad (*Wille*) se define en la *MS* siempre como la razón *pura* práctica, pero, en tal caso, habría albedrío (*Belieben*) exclusivamente cuando la razón *pura* determinara la facultad desiderativa. ¿Acaso no son, entonces, libres las acciones causadas meramente por la inclinación? Se trata, sin duda, de una de las cuestiones más controvertidas de la filosofía moral kantiana, porque la respuesta es que, en cierto sentido, libres sólo pueden ser las acciones moralmente buenas; pero, a la vez, la "falta de libertad" no disculpa del cumplimiento de la ley moral[19].

En mi opinión, que el fundamento resida en la razón del sujeto significa que únicamente las máximas pueden ejercer de fundamento de determinación. Pero las máximas son un producto de la razón *en general* y no sólo de la razón pura. Por tanto, el albedrío (*Belieben*) del que se habla aquí consiste, *en principio*, en el carácter racional de la determinación, es decir, en que el arbitrio se determina por máximas. Sin embargo, no parece que éste pueda ser el sentido de la definición, porque en la elaboración de las máximas, la razón no es independiente de la naturaleza, sino que actúa en todo momento bajo condiciones empíricas y, por tanto, las máximas dependen, en último término, de los objetos. Si

[19] Cfr., por ejemplo, Paton, H. J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Harper Row, New York – Evaston, 1967, pp. 197-216. Es conocida la fuerza con que Prauss critica a Kant en esta cuestión, hasta el punto de acusarle de inconsistente y contradictorio. Cfr. Prauss, G., *Kants über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klostermann, Franfurt a. M., 1983, pp. 12-13 y, particularmente p. 113, donde comenta la siguiente afirmación: "Sólo podemos denominar *libre* al *arbitrio*" (*MS*, Ak. VI 226). La solución de Prauss pasa por reconocer la existencia de una libertad de carácter "pre-moral" como principio común a la razón pura teórica y práctica. Cfr. el comentario que se hace en Llano, A., "El mal radical", en *Sueño y vigilia de la razón*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 153 y ss. También resulta de interés en este punto el comentario a la conocida crítica de Reinhold a Kant –sobre la imposibilidad de imputar las malas acciones– que se hace en Bojanowski, J., *Kants Theorie der Freiheit*, pp. 230-250.

la máxima no es –según parece– más que una mediación racional del influjo que el objeto ejerce en la determinación de la facultad desiderativa, el fundamento está en el objeto y no en la razón del sujeto. Así pues, sólo hay *auténtico* albedrío si es la razón *pura* la que, con absoluta independencia de la naturaleza y de sus objetos, proporciona el fundamento (interno) de determinación.

En este punto, el problema sería irresoluble, pues si el fundamento de determinación procede del objeto, no hay acción libre; en cambio, si se encuentre en el sujeto, la libertad es sólo para hacer el bien. Sin embargo, lo afirmado por Kant es que el fundamento *interno* de determinación se encuentra en la razón del sujeto. En efecto, este matiz –que fácilmente pasa inadvertido, porque no forma parte de la terminología habitual del regiomontano[20]– adquiere su sentido precisamente en el marco de la distinción de los tres actos la voluntad, que es lo que estamos considerando aquí.

El carácter interno del fundamento no significa simplemente que, en el ser humano, este fundamento se encuentra en el sujeto y no en el objeto. En ese caso, "interno" se opondría a "externo". Más bien parece que se trata de una referencia al doble nivel de determinación en la facultad desiderativa: (1) determinación de la máxima, es decir, del fundamento de determinación del arbitrio, que se produce cuando la voluntad se encuentra en acto, y (2) determinación de la causalidad de la facultad desiderativa, que se corresponde con el acto del arbitrio. De este modo, el fundamento *interno* sería el que interviene en la determinación del arbitrio por parte de la voluntad (la razón *pura*), es decir, en el fundamento de la máxima. Así lo dan a entender las siguientes palabras:

> Por consiguiente, la voluntad es la facultad desiderativa, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma". (*MS*, Ak. VI 213)

Para entender la función de este fundamento *interno* de determinación, sin embargo, no basta con lo hasta ahora expuesto, porque dicho fundamento *interno* no puede identificarse con la máxima, ya que ésta es fundamento de determinación, sin ulteriores matizaciones. En el siguiente apartado se va a mostrar que este fundamento *interno* de determinación consiste propiamente en el "esfuerzo" (*Bestrebung*) de la facultad desiderativa o –en la terminología de

---

[20] Otro de los pocos pasajes en los que aparecen los "fundamentos internos de determinación" se encuentra un poco más adelante en la Introducción: "De igual modo, consideremos la libertad en el uso externo o interno del arbitrio, sus leyes, como leyes puras prácticas de la razón para el arbitrio libre, tienen que ser a la vez fundamentos internos de determinación [*innere Bestimmungsgründe*] del mismo, aunque no siempre sea posible considerarlas bajo este aspecto" (*MS*, Ak. VI 214).

Baumgarten– "*conatus*", como escribe el propio Kant en un comentario a la *Metafísica* de este autor:

> El fundamento interno de determinación a actuar es el esfuerzo [*Bestrebung*] (*conatus*). La facultad con un esfuerzo es fuerza [*Kraft*]. La fuerza, en tanto que interiormente es suficiente para la realidad de la acción, pero sin efecto [*Wirkung*] es una fuerza muerta; ésta demuestra siempre un obstáculo. (La fuerza suficiente tanto interior como exteriormente es la fuerza viva). (R 3584 [*Erläuterungen zu A. G. Baumgartens* Metaphysica, §216, Ak. XVII 73])

Pero antes de llegar a justificar ese punto, es necesario mostrar que la crucial distinción entre arbitrio y voluntad, recogida en las páginas de la *MS*, está condicionada por una comprensión de la acción como el ejercicio causal de una sustancia, que Kant no hace *explícita* en las obras morales del periodo crítico. Es en esa estructura sustancialista de la causalidad donde se descubre el significado del fundamento interno de determinación y, con él, también el alcance de la distinción entre arbitrio y voluntad. Por ello, el siguiente apartado, el b), se dedica a la acción entendida como un proceso entre sustancias y, a continuación, en c), se estudia el modo en que esta teoría de la acción aparece en el análisis de las funciones de la facultad desiderativa. El último apartado, el d), establece la relación que hay entre los conceptos de "causa impulsiva" y "máxima".

b) La acción como proceso entre sustancias

En este apartado se presentan los conceptos fundamentales sobre la acción y la facultad desiderativa humana que Kant exponía en sus lecciones universitarias de ontología y psicología racional, cuyo contenido quedará luego –parcialmente– recogido en la *Antropología*. Estas nociones que, en buena parte, proceden del período precrítico son el trasfondo sobre el que Kant emprende la tarea de criticar la facultad práctica de la razón y, posteriormente, desarrollar la metafísica de las costumbres. Aunque se trata de conceptos pertenecientes a la psicología empírica, Kant *presupone* su conocimiento y lo convierte en el punto de partida de sus reflexiones críticas. Así, en una importante nota del Prólogo a la *KpV,* tras formular una definición de la facultad desiderativa, la vida y el placer, explica:

> Para la crítica no necesito más de los conceptos que han sido tomados de la Psicología; lo demás la crítica misma lo proporciona. Fácilmente se apercibe que la cuestión de si el placer debe ser puesto siempre a la base de la facultad desiderativa, o de si también bajo ciertas condiciones el placer sigue solamente a la determinación de esta facultad, queda indecisa por esta explicación; pues esta explicación se compone exclusivamente de notas del entendimiento puro, es decir, categorías que no contienen nada empírico. (*KpV*, Ak. V 9, nota)

Para Kant, la acción humana no pertenece a un género distinto al de las acciones que suceden en la naturaleza. En ambos casos se trata de un proceso que comparte la misma estructura fundamental. A los elementos que componen

dicha estructura dedica el regiomontano una parte de las lecciones sobre ontología dictadas hacia 1790. En efecto, el apartado que lleva por título "¿Qué significa actuar?" se refiere a la acción (*Handeln*) y producción (*Wirken*) de las sustancias (cfr. *ML2*, Ak. XXVIII 564-565)[21].

Acción es "la determinación de la fuerza (*Kraft*) de una sustancia como la causa de un cierto accidente" (*ML2*, Ak. XXVIII 564)[22]. Esta definición presupone la diferencia entre las nociones de facultad (*Vermögen*), que estaría en el orden de la potencia (*potentia*), y fuerza (*Kraft*), que sería el acto (*actus*) de dicha potencia[23]. Bastons lo explica de la siguiente manera:

> Considerada como *subiectum* de la acción, la substancia es la que contiene su principio de posibilidad (*das Vermögen*) y su fundamento real interno (*die Kraft*). La fuerza es el *actus* de la sustancia, esto es, la acción, la relación de una substancia como causa a un efecto; pero no se trata de una relación meramente lógica, sino una relación real (*reale Beziehung*)[24].

La determinación es obra de la facultad, mientras que la acción (*Handlung*) la produce la fuerza. Por eso afirma Kant que "la fuerza actúa, la facultad no" (*R* 3584, Ak. XVII 72).

Además, las acciones pueden ser transeúntes o inmanentes. A las primeras les corresponde la pasión (*Leiden*), es decir, la inherencia –por medio de la fuerza– de un accidente fuera de la sustancia. La inmanente, en cambio, carece de esa inherencia. La facultad (*Vermögen*) constituye la posibilidad (potencia) de la fuerza (*Kraft*) y entre ambas se encuentra el *conatus* o esfuerzo (*Bestrebung*), que hace pasar a la facultad desiderativa de la potencia al acto, es decir, que *activa* la

---

[21] En lo que sigue me atengo a la argumentación de ese apartado. Aunque se trate de escritos no publicados, hay que tener en cuenta que son lecciones dictadas hacia 1790. Cfr. Lehmann, G., "Einleitung", en Ak. XXVIII 1346.

[22] En la "Segunda analogía" de la *KrV* se puede encontrar el concepto de acción definido en términos semejantes: "Esta causalidad nos lleva al concepto de acción, éste al concepto de fuerza [*Kraft*] y mediante éste último llegamos al de sustancia. (...) La acción implica ya una relación del sujeto de la causalidad con el efecto. Ahora bien, como todo efecto consiste en lo que sucede y, por tanto, en el aspecto de la mutabilidad expresado, desde el punto de vista de la sucesión, por el tiempo, es lo *permanente* –en cuanto sustrato de todo lo que cambia–, es decir, la sustancia, el último sujeto de todo lo mudable " (*KrV*, A 204-205 / B 249-250). Cfr. Gerhardt, V., "Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant", en Prauss, G. (Hg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1986, p. 102 y ss.

[23] Cfr. los comentarios de Kant al §216 de la *Metaphysica* de Baumgarten: *R* 3582 y 3585, Ak. XVII 72 y 73-74.

[24] Bastons, M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, Eunsa, Pamplona, 1989, p. 37. Un poco más adelante, refiriéndose a la proyección que esta cuestión tiene en la filosofía crítica, explica que "precisamente el ser de la substancia, se convierte en una *relación real* de las cosas mismas. En esa pertenencia hay un influjo mutuo entre substancia y acción: al tiempo que la substancia hace real a la acción, la acción convierte a la substancia en *subiectum* dinámico, en algo vivo y activo. Y este compromiso mutuo (...) ya no va a romperse en todo el largo proceso del pensamiento kantiano" (Bastons, M., *Conocimiento y libertad*, p. 38).

fuerza (*Kraft*)[25]. La fuerza no es otra cosa que la facultad *en tanto que* se esfuerza (*bestreben*) por actuar. A su vez, aquella razón (*Grund*) que explica el surgimiento del *conatus* es el fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*), que debe ser siempre algo suficiente –una razón suficiente– para que la facultad se determine.

La determinación consiste, pues, en la activación de la fuerza por medio del *conatus* o esfuerzo, de modo que la facultad está determinada una vez que cuando la fuerza ha sido activada. Sin embargo, bien puede suceder que el fundamento sea suficiente para la determinación, pero no para producir el efecto (*Wirkung*) por mor del cual la fuerza se había activado. Por eso, distingue Kant entre fuerzas vivas –las que pueden producir el efecto– y muertas –en las que hay *conatus* y activación de la fuerza, pero son incapaces de producir el efecto correspondiente–[26].

Tiene gran relevancia que Kant considere que el *conatus* –definido como el acto de la facultad desiderativa en el que hay un esfuerzo (*Bestrebung*)– es el elemento decisivo en todo este proceso. Si hay *conatus*, pero el efecto no se realiza, será sólo porque algún impedimento (*impedimentum*) se opone a ello, pero no por falta de *determinación*. Dicho impedimento puede tener carácter externo

---

[25] Se emplea "activar" en vez de "actualizar" porque expresa mejor el carácter "procesual" característico de la concepción kantiana, según indica Llano: "Kant sigue en todo momento la huella de la noción de acción propia de la ontología racionalista de tipo wolffiano, la cual responde básicamente al modelo de acción transeúnte: la acción es el medio entre la causa y el efecto" (Llano, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, p. 81). La cuestión es relevante, pues la acción es uno de los elementos nucleares del proyecto filosófico kantiano. Sin embargo, aquí no puede estudiarse con detalle. Sólo cabe mencionar la línea interpretativa que entiende el kantismo como una teoría de la acción trascendental, en la que destacan los estudios de A. Llano ("L'azione trascendentale. Da Kant oltre Kant", en *Idee* (1988), pp. 6-17; *El enigma de la representación*, pp. 57-102), F. Kaulbach (*Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1978), G. Prauss (*Kant über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klostermann, Franfurt a. M., 1983), C. Innerarity (*Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad*, Eunsa, Pamplona, 1996) y los ya citados de Gerhardt y Bastons.

[26] Cfr. *R* 3583, Ak. XVII 72. Por tanto, la distinción entre *conatus* y fuerza es sólo conceptual, porque no puede haber esfuerzo (*Bestrebung*) sin activación de la fuerza. Pero ambos conceptos no se identifican, porque el que la fuerza sea viva o muerta es algo independiente del *conatus*, que sería algo así como la propia fuerza antes de precisar si producirá el efecto o no. Puede resultar de ayuda recordar que el concepto de fuerza viva tiene su origen –aunque no directamente– en el de forma sustancial o entelequia, cfr. *R* 3849. Y resultaría de interés investigar la procedencia de todas estas nociones ya en la primera obra de Kant titulada precisamente *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, de 1747 (trad. y com. de J. Arana, Peter Lang, Bern – Frankfurt a. M. – New York – Paris, 1988), pero no es éste el lugar adecuado. Cfr. también Arana, J., "Naturaleza y libertad: Kant y la tradición racionalista", p. 589 y ss., donde se explica que Kant critica la teoría de su maestro Knutzen, según la cual los cuerpos sólo tendrían fuerza conceptual. Arana explica que, si esto fuera cierto, "mal podrían provocar representaciones en el alma y tampoco estaría el alma en condiciones de mover el cuerpo que la aloja. Para remediar esta dificultad, propone atribuir a ambos una *fuerza activa* en general" (pp. 589-590).

(*impedimentum reale*), de manera que en cuanto desaparece se alcanza el efecto, o bien tratarse de una carencia (*Mangel*) que se encuentra en el interior del agente (*impedimentum formale*)[27].

Lo decisivo, por tanto, es que la facultad desiderativa se determine y, en consecuencia, adopte la forma del *conatus* o esfuerzo (*Bestrebung*), de manera que active la fuerza (*Kraft*). Pero aún en el caso de la fuerza viva, ésta –desde el punto de vista del acto– no es algo *más* que el *conatus*: "La fuerza viva no es mayor que el *conatus*, pero produce un efecto deseado" (R 3585, Ak. XVII 74).

En suma, se puede afirmar que la determinación *interna* de la facultad desiderativa, que aparecía en la *MS* y cuyo significado escapaba al utillaje conceptual de esa obra, no es otra cosa que el *conatus*/fuerza. Por tanto, la determinación que, en la *MS*, realiza la voluntad (*Wille*) sobre el arbitrio (*Willkür*) debe entenderse en los términos que se acaba de exponer: como la *activación* de la fuerza de la facultad desiderativa (*Begehrungsvermögen*). Y esta era la conclusión a la que queríamos llegar, tal y como se explicó al final del apartado anterior.

c) La determinación de la facultad desiderativa

En el presente apartado sigo de cerca la argumentación que aparece en el epígrafe "Acerca de la facultad desiderativa" de las notas del curso dictado por Kant a finales de la década de los 70[28], cuando ya estaba muy avanzada la elaboración de de la *KrV*. En estas lecciones universitarias aparece explícitamente la teoría que subyace a la doctrina luego contenida en las obras publicadas. De este modo resulta más sencillo advertir la manera en que el regiomontano aplica el modelo de la acción como causalidad entre sustancias a la faculta desiderativa.

En sus lecciones, el profesor de Königsberg explicaba que, en el caso del ser humano, el proceso de determinación de la fuerza (*Kraft*) de la facultad desiderativa para producir un efecto está mediado por el sentimiento de placer y dolor. La vida que poseen los seres humanos se concibe como un principio

---

[27] En las *Vorlesung zur Moralphilosophie*, al ocuparse de la imputación de las acciones, afirma explícitamente Kant que el *conatus* es ya suficiente para la imputación *moral* de la acción, aunque no todavía para la *jurídica*: "Con el propósito [*proposito*] no se puede imputar ninguna acción, pues no hay todavía acción alguna; mas sí se puede con el esfuerzo [*Conatus*], porque él es ya una acción, puesto que en el sujeto está todo lo necesario y las fuerzas [*Kräffte*] se han aplicado, pero el efecto [*Wirkung*] no resulta porque éstas no son suficientes. Los tribunales jurídicos no imputan el esfuerzo [*Conatus*] –mientras que sí lo hacen las leyes morales– porque sólo podemos concluir la suficiencia de las fuerzas al verlas ponerse en acción, y por tanto no podemos saber, si el esfuerzo ya estaba allí antes y lo único que fallaban eran las fuerzas. (...) Pero moralmente un propósito completo es tanto como el hecho mismo. El propósito tiene que ser tal que se mantenga durante la ejecución [*Ausführung*], pues con frecuencia se modifica el propósito antes de ejecutarlo" (*VzM*, 119-120).

[28] Cfr. *ML1*, Ak. XXVII 243-259 y Lehmann, G., "Einleitung", en Ak. XXVIII 1345-1346.

interno que les hace actuar por (*aus*) representaciones. En relación con él surge el concepto de placer, que se define como una representación que coincide (*zusammenstimmt*) plenamente con la fuerza del ánimo (*Kraft des Gemüts*), es decir, con el principio de la vida, que percibe el sentimiento. Este sentimiento actúa como fundamento (*Grund*) de la actividad del ser humano, porque "el placer consiste (...) en desear [*Begehren*] y el dolor, por el contrario, en rechazar [*Verabscheuen*]" (*ML1*, Ak. XXVII 247). En este punto se da una completa identificación entre sentir placer por algo y desearlo.

La facultad desiderativa, por tanto, presupone el sentimiento de placer y dolor, porque en la base de todo deseo (*Begierde*) hay siempre un placer, pero esta facultad establece una mediación entre el sentimiento y la determinación del deseo. Partiendo de ese sentimiento, la facultad desiderativa primero se representa ciertos objetos como placenteros o desagradables y, a continuación, si la representación se convierte en fundamento (*Grund*) para determinarse *hacia* (*zu*) el objeto, entonces lo deseamos (*begehren*). Dicho placer en la representación puede ser de dos clases, en función de si se toma o no, en consideración la producción (*Hervorbringung*) de la representación, es decir, la realización del objeto representado como placentero. En el primer caso, se trata de un deseo (*Begierde*), mientras que en el segundo tan sólo de un deseo inútil (*untätige Begierde*) o anhelo (*Wunsch*).

La causalidad en la que la fuerza (*Kraft*) no procede del sujeto, es de tipo mecánico. En cambio, la causalidad *práctica o animal* es la capacidad de actuar por el agrado (*Wohlgefallen*) o desagrado (*Mißfallen*). Por su parte, a la facultad desiderativa humana le corresponde una causalidad práctica que se distingue de la animal precisamente en la posibilidad de anhelar (*wünschen*), es decir, de desear (*begehren*), *aun a sabiendas* de que no podrá obtener el objeto del deseo y, por tanto, sin producir un efecto. Además, causalidad puede sustituirse aquí por libertad, puesto que la diversidad de causalidades depende de la libertad que posea –o de la que carezca– el sujeto de la causalidad.

Por tanto, resulta que la causalidad del arbitrio humano es práctica y, además, libre. El arbitrio (libre) en el que –a diferencia del anhelo– existe la disposición a producir un efecto, lo define Kant como

> el deseo [*Begierde*] activo, es decir, la facultad de hacer o dejar de hacer, según el agrado o desagrado en el objeto, (...) [de manera que el arbitrio ejerce de] causa de la fuerza activa para producir el objeto. Este deseo es activo y eficaz, y posee la capacidad de alcanzar lo deseado. (*ML1*, Ak. XXVII 254)

Por ello, y según el esquema general de la acción esbozado más arriba, se puede decir que el acto del deseo (*Begierde*) pertenece al arbitrio, ya que, mediante su

decisión o determinación a hacer algo, surge el *conatus* o esfuerzo (*Bestrebung*) y se activa la fuerza (*Kraft*) correspondiente de la facultad desiderativa[29].

Cada acto del arbitrio viene precedido por una causa impulsiva (*causam impulsivam*), que mueve a la facultad desiderativa a pasar de la potencia al acto, es decir, a que surja el *conatus* que active la fuerza (*Kraft*). Tales causas pueden ser tanto de carácter sensible como intelectual. Las sensibles reciben el nombre de estímulos (*stimuli*), causas de determinación (*Bewegursachen*) o impulsos (*Antriebe*), y consisten en representaciones de lo agradable o desagradable que proceden del modo en que los objetos afectan nuestra *sensibilidad*. En cambio, cuando son intelectuales se llaman motivos (*Motive / Bewegungsgründe*), porque se trata de representaciones de lo agradable y desagradable que proceden del conocimiento *intelectual* de los objetos.

El rasgo característico del "arbitrio libre, en la medida en que se define como libre en sentido psicológico o práctico" (*ML1*, Ak. XXVII 255), es que se encuentra afectado (*impelliert*) por los impulsos de la sensibilidad, pero no determinado (*necessitiert*). El arbitrio *humano* es un arbitrio sensible (*arbitrium sensitivum*) que se diferencia del arbitrio *animal* (*arbitrium brutum*) en la libertad psicológica (o práctica) que posee, y por eso se le llama arbitrio libre (*arbitrium liberum*). En cambio, un arbitrio que no está ni determinado ni afectado por los impulsos, sino que es únicamente determinable mediante motivos racionales (*Bewegungsgründe des Verstandes*), es un arbitrio intelectual, es decir, un arbitrio que posee "libertad trascendental" (cfr. *ML1*, Ak. XXVII 255). Esta última acepción del arbitrio es la que se corresponde con la voluntad (*Wille*), según la tripartición de *MS* de los actos en se puede encontrar la facultad desiderativa: voluntad, arbitrio y anhelo.

Aparecen así los tres sentidos fundamentales de libertad: física, práctica (o psicológica) y trascendental. La distinción entre libertad física y práctica permite aclarar que la libertad del arbitrio –la práctica– consiste en la determinación de éste a la acción, aunque por obstáculos exteriores no sea posible producir el efecto. Por su parte, la distinción entre el sentido práctico y el trascendental de libertad se formula en estas *Lecciones* en los mismos términos que han permitido resolver –en el primer capítulo del presente estudio– la confusión a que abocaba la *KrV*. Es decir, la libertad práctica como "*independentia arbitrii a*

[29] Cuando el arbitrio se determina a actuar, surge el esfuerzo (*Bestrebung*), es decir, la fuerza (*Kraft*) para realizar el objeto deseado. A pesar de que el arbitrio va unido a la conciencia de la capacidad de producir el objeto, esta fuerza puede ser viva o muerta también en el arbitrio, pues cabe que aparezcan impedimentos que no estaban previstos o, también, que se desconozca la eficacia de las propias capacidades. Esta circunstancia guarda relación con el hecho de que la libertad del arbitrio es práctica, pero no necesariamente física, según se va a explicar a continuación.

necessitatione per stimulos" y la trascendental como "*ganz und gar unabhängig von allen* stimulis" (*ML1*, Ak. XXVII 256-257)[30].

Según estas *Lecciones*, la voluntad es el arbitrio trascendentalmente libre (*sic*); y aquella sustancia que dispone de voluntad es capaz de determinar su fuerza (*Kraft*) con *completa* independencia de los estímulos. Esta característica de la facultad desiderativa humana se puede describir también empleando la imagen –procedente de la primera *Crítica*– de que el arbitrio se encuentra siempre bajo el "poder de la razón" (*KrV*, A 556 / B 584). En efecto, el arbitrio trascendentalmente libre descrito en las *Lecciones* no se doblega ante ningún estímulo, por potente que sea. Nada en el mundo puede determinar su fuerza (*Kraft*), salvo que él lo permita. Sólo así es concebible la imputabilidad de las acciones y, por tanto, la moralidad. Este es el motivo por el que Kant caracteriza habitualmente la libertad según el conflicto que la razón mantiene con los impulsos de la sensibilidad, ya que estos presentan obstáculos para que el arbitrio se determine por motivos racionales. Pero el arbitrio humano es siempre capaz de sobreponerse a la tiranía de los impulsos y decidir libremente, estableciendo su orden propio, en el que el placer queda subordinado al deber. Pues Kant entiende que "la mayor libertad se valora en los seres humanos según el grado de superación [*Überwiegung*] de los obstáculos" (*ML1*, Ak. XXVII 256; cfr. también *MS*, Ak. VI 380).

d) De la causa impulsiva a la máxima

En definitiva, y como consecuencia de lo que se ha explicado hasta ahora, se puede afirmar que la acción es una determinación de la fuerza (*Kraft*) de una sustancia que se convierte en causa de un accidente (cfr. *ML2*, Ak. XXVIII 565). Sin embargo, para Kant la acción no es el proceso, sino el *resultado* de la determinación, es decir, la producción del efecto. Por eso, hay un elemento intermedio entre la facultad y el ejercicio de su fuerza para producir el efecto: el fundamento de determinación, que –según explica Willaschek– determina la fuerza de la sustancia al "concretar las [múltiples] posibilidades de producir efectos que [ésta] posee en una acción particular, cuyo resultado es el cambio de accidentes"[31].

El fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) que Kant llamaba en sus lecciones universitarias "causa impulsiva" no es algo distinto de lo que en sus obras críticas llamará "máxima", es decir, un principio práctico subjetivo. Esta relación que se acaba de establecer –justificada por la argumentación pre-

[30] Cfr. la explicación que sobre esta cuestión se hace en Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, pp. 96-102.

[31] Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, p. 38.

cedente– resulta de gran trascendencia para la concepción kantiana de la acción humana, según habrá ocasión de mostrar.

Tal y como se ha explicado, Kant maneja un concepto unívoco de acción, de modo que lo único en que se distinguen las acciones humanas del resto de acontecimientos naturales es en la necesaria intervención de este fundamento de determinación de la fuerza (*Kraft*), es decir, en el peculiar modo en que la sustancia humana es causa de sus acciones[32]. Esta "peculiaridad" consiste principalmente en que el sujeto que actúa no es sustancia en el sentido ordinario, porque es él quien se convierte a sí mismo en causa del efecto. Desde la perspectiva de la causalidad, el efecto causado por el sujeto pertenece a una sustancia, ya que no hay acción/efecto sin fuerza, ni fuerza sin sustancia (cfr. *KrV*, A 204 / B 249). Pero desde esa perspectiva no se puede percibir que, en el caso del ser humano, el origen de esa causalidad es fruto, a su vez, de una acción de la causalidad por libertad. Según una lúcida apreciación de Gerhardt, se puede afirmar que "en este caso habla Kant de la 'acción de la causa'. No hay mejor modo de señalar la originaria actividad del sujeto agente libre: el sujeto se hace a sí mismo causa del efecto"[33].

En efecto, para el ser humano, la representación de un objeto (en el sentido general de "estado de cosas") va siempre acompañada de placer y dolor. Este sentimiento que experimenta, en la medida en que va unido a alguna inclinación, es suficiente para que la facultad desiderativa se determine a actuar, es decir, a responder a ese estímulo de alguna manera. Sin embargo, estos impulsos que provienen de la sensibilidad no determinan el arbitrio; sólo lo afectan, puesto que los objetos de las inclinaciones se consideran desde el conjunto de los fines que el sujeto se propone alcanzar. Mediante esta consideración se integran las diversas inclinaciones en el fin general de alcanzar la felicidad y, al intervenir la razón, se origina el interés en los objetos de las inclinaciones y, por tanto, las correspondientes máximas o reglas de actuación, que son suficientes para producir la determinación de la voluntad. Según explica Willaschek,

> cuando uno se encuentra en una situación, que es 'un caso de mi máxima', entonces el objeto correspondiente se toma como fin. El interés es, pues, el 'fundamento subjetivo de determinación de mi arbitrio', y el concepto de fin la causa de la acción. Puesto que la decisión por este fin y, por tanto, por esta acción ha sido causada mediante un interés, que se corresponde con una máxima, la acción ha ocurrido por [*nach*] esta máxima. (Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, p. 74)

---

[32] Cfr. Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, pp. 39 y 42. La misma tesis se puede encontrar en Bastons, M., *Conocimiento y libertad*, pp. 35-37 y Gerhardt, V., "Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung", pp. 102-105.

[33] Gerhardt, V., "Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung", p. 128.

La acción surge del interés en el objeto, por medio de la máxima, que establece la relación entre el medio (la acción) y el fin (el objeto). Este esquema es suficiente para explicar el funcionamiento de un arbitrio que actúa por la representación de reglas, es decir, que dispone de libertad práctica (en el sentido de práctico-empírica o psicológica). En este nivel no hay independencia de la naturaleza, ya que –en último término– *todas* las máximas, es decir, los principios de sus acciones, vienen determinadas por los intereses e inclinaciones naturales del sujeto.

Sin embargo, la moral exige que nuestras acciones nos sean imputables y que, por tanto, no sean *determinadas* por las inclinaciones, sino que tengan su principio en la libertad. Dicha libertad –la de carácter práctico en sentido estricto (esto es, la práctico-trascendental)– queda asegurada por la capacidad de la voluntad (*Wille*) de intervenir en la configuración de las máximas y, por tanto, en el fundamento de determinación de la facultad desiderativa. Que el ser humano tenga voluntad significa que *en todo momento* se encuentra bajo el poder de la razón, de manera que siempre puede resistir a los impulsos de la sensibilidad y elegir qué móviles entran a formar parte de su máxima. Es la voluntad (razón pura práctica) la que, en último término, "determina el fundamento de determinación" de la causalidad –es decir, la fuerza (*Kraft*)– de la facultad desiderativa.

La argumentación precedente ha permitido mostrar que lo decisivo en el análisis de la causalidad es la determinación del fundamento interno de determinación y que tal cuestión sólo se comprende adecuadamente desde la teoría de la acción como proceso entre sustancias. En las páginas precedentes se han obtenido las siguientes conclusiones. En primer lugar, que la determinación *interna* es la determinación de la voluntad (o razón pura) sobre el arbitrio. En segundo lugar, que dicha determinación consiste en la activación de la fuerza (o *conatus*) de la facultad desiderativa. En tercer lugar, que el fundamento de tal determinación es la máxima. Por último, que, en consecuencia, la determinación (o constitución) de la máxima puede entenderse como la determinación del fundamento de determinación de la causalidad o, en otras palabras, como el fundamento *interno* de determinación de la causalidad. Así habría que entender la afirmación kantiana acerca de que lo distintivo de la facultad desiderativa humana es que su "fundamento interno de determinación (...) se encuentra en la razón del sujeto" (*MS*, Ak. VI 213), pues la máxima es siempre un producto de la razón, tal y como se explicará en el epígrafe 2.2. Allí se aclarará también la cuestión que aquí queda necesariamente abierta: la de si por "razón" debe entenderse razón pura o empíricamente condicionada, pues ambos sentidos son posibles, ya que existe un doble orden de máximas.

2.1.2. Doble sentido de determinación y causalidad: querer y éxito

Según quedó expuesto en el capítulo primero, en la naturaleza todo sucede o bien por leyes "mecánico-físicas", o bien por leyes del "arbitrio libre". En el apartado anterior se ha mostrado que las leyes que proceden del arbitrio libre pueden ser tanto patológicas (cuando se trata del arbitrio *sensible*) como prácticas (del arbitrio *libre*). Ahora interesa, en primer lugar, considerar las nociones de posibilidad y necesidad que surgen de cada una de estas legalidades para, a continuación, precisar la clase de determinación de la facultad desiderativa correspondiente a la necesidad propia de la moralidad.

a) Necesidad práctica y patológica

La posibilidad (así como la necesidad) *patológica* se refiere a los efectos del arbitrio *sensible*, es decir, a aquello que es posible por medio de su causalidad. Sería el ámbito –por emplear una terminología ya conocida– de lo práctico-empírico. En cambio, a aquello cuyo principio reside en el arbitrio *libre* (sensiblemente condicionado, pero no determinado) le corresponde necesidad (o posibilidad) *práctica*.

Son tres los sentidos de necesidad práctica: (a) *problemática* (la razón conoce la necesidad de emplear un medio para obtener un fin posible [*beliebigen*]), (b) *pragmática* (cuando se trata del fin de todos los seres racionales sensiblemente condicionados) y (c) *moral* (que no se refiere al uso de medios para fines, sino que establece una determinación necesaria del arbitrio). De esta clasificación surge la conocida tripartición de los imperativos, puesto que ellos no son otra cosa que expresiones de la necesidad.

La necesidad práctica es una necesidad *objetiva* que, por tanto, ejerce una constricción (*Nötigung*) sobre el arbitrio. Por así decirlo, el imperativo exige que la necesidad objetiva se convierta también en subjetiva, es decir, que el sujeto se determine a actuar de acuerdo con el imperativo. Ahora bien, esa determinación requiere la intervención de un móvil y, precisamente, la diferencia que hay entre las tres clases de imperativos depende de los móviles que pueden producir el paso de la necesidad objetiva a la subjetiva.

Todos los imperativos ejercen una constricción práctica sobre el arbitrio, porque todos ellos presentan acciones que –en determinadas circunstancias, o al margen de ellas– el sujeto *tiene la obligación* de (determinarse a) realizar. Tales circunstancias son la condición bajo la que el imperativo posee obligatoriedad. Por eso, los imperativos problemáticos son meramente teóricos, ya que sólo enuncian la relación que hay entre medios y fines *posibles*, pero su vigencia no depende de que el sujeto se encuentre en situación de obtener tales fines, sino que ellos únicamente prescriben los medios necesarios para obtenerlo, *si fuera el caso*. Así pues, los imperativos que contienen el conocimiento acerca del mejor

modo de "llevar una dieta saludable" o –en un caso más relevante– "salvar a quien se está ahogando" sólo adquieren sentido práctico cuando el sujeto se propone realmente esos fines como propios. Por ello, en último término, todos los imperativos de la habilidad dependen de algún imperativo pragmático, es decir, de que el fin particular (la salud o salvar una vida) guarde relación con el conjunto de los fines de la vida humana, que se puede resumir en uno solo: la felicidad. En efecto, si no es porque nuestras acciones guardan alguna relación –por remota que sea– con la consecución de la felicidad, nunca las realizaríamos.

Esta tesis que se acaba de formular es solidaria con el "hedonismo de la facultad desiderativa" expuesto más arriba[34] y, además, ayuda a comprender por qué Kant, en sus obras tardías, reduce la terna de imperativos a dos: categóricos y técnicos, que incluyen tanto los de la habilidad como los pragmáticos o prudenciales (cfr. *EE*, Ak. XX 200). Los imperativos técnicos fundamentan su obligatoriedad en un bien condicionado, es decir, expresan que la acción es *buena para* otra cosa (en última instancia, la felicidad). En cambio, los imperativos categóricos –o, aquí, morales– se refieren al bien absoluto, es decir, en sí y por sí, de manera que presentan la obligatoriedad de la acción en sí misma, con independencia de los fines que ella permitirá alcanzar. Lo había expresado Kant de modo inequívoco en una de sus lecciones universitarias, cuando escribe:

> La constricción moral [*moralische Nötigung*] es siempre práctica; pero no toda constricción práctica es moral. Cuando los motivos [*Motive*] enuncian el *bonum absolutum*, entonces son *motiva moralia*. En la medida en que los *motiva* enuncian el *bonum comparativum*, sólo dice lo que es bueno de modo condicionado y son sólo *motiva pragmatica*. Por tanto, no deben confundirse los *motiva moralia* con los pragmáticos. (*ML*$_1$, Ak. XXVII 258)

Ambos imperativos contienen una necesidad objetiva[35]. Lo que varía es el modo en que esa constricción se convierte en móvil de la determinación del arbitrio. En los pragmáticos, lo que mueve es el *interés* en obtener el fin, es decir, el placer que produce su representación, mientras que los morales –por su independencia del fin– expresan la determinación del arbitrio para realizar la acción como necesaria en sí misma, y no para otra cosa. El modo en que los motivos morales puedan mover a actuar, es decir, convertirse en causa impulsiva del deseo (*Begierde*) es, en palabras de Kant, la piedra filosofal: "Que a tal juicio [moral] se le dé una fuerza, de modo que se convierta en móvil que impulse a la voluntad a realizar la acción, en eso consiste la piedra filosofal" (*V*$_{\text{Mo}}$*M*, 85).

---

[34] Cfr. epígrade 2.1.1. a).

[35] Recuérdese la "doctrina sobre el *Sollen*" en el epígrafe 1.3.2. b).

A diferencia de la necesidad práctica, la patológica siempre es subjetiva y, por tanto, constituye en sí misma un móvil. Esta es la razón de que con frecuencia Kant se refiera al móvil en términos negativos, como algo que debe ser superado y que es *principalmente* un obstáculo para la moralidad (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 427-428). En efecto, los impulsos de la sensibilidad, por su carácter subjetivo, son siempre móviles capaces de determinar nuestra facultad desiderativa. En cambio, los imperativos no mueven *por sí mismos* a actuar –son únicamente reglas– a no ser que se les incorpore, o se conviertan ellos mismos, en móviles. Los imperativos pragmáticos, a pesar de conferir necesidad objetiva –y, por tanto, práctica– a la acción, carecen de un móvil específico, ya que la felicidad mueve por el placer, es decir, del mismo modo que lo hace la necesidad patológica.

Aparece aquí de nuevo la doble acepción de práctico y patológico a la que se aludía antes. En sentido estricto, tanto los imperativos pragmáticos como los morales contienen una necesidad práctica y objetiva, que procede de la razón y no de la naturaleza; pero considerado desde el punto de vista de los móviles, los imperativos pragmáticos ejercen una –peculiar– necesidad patológica sobre el arbitrio libre. Por eso, en sus obras críticas, práctico se opone habitualmente a patológico, como necesidad objetiva a subjetiva, ya que, en principio, lo subjetivamente necesario descansa en móviles patológicos. Por el contrario, los imperativos morales expresan una necesidad *objetiva*, es decir, declaran que la acción es buena en sí misma, que debe realizarse. Para que la necesidad objetiva se convierta en subjetiva, el conocimiento de que la acción es buena debe –de alguna manera– mover al sujeto a realizarla. Es decir, que el conocimiento del mandato tiene que poseer una "fuerza motora" (*bewegende Kraft*) que lo convierta en móvil (*Triebfeder*).

En el desarrollo de su doctrina moral, la *primera* solución que Kant encuentra a este problema es la existencia de un peculiar sentimiento moral (*moralische Gefühl*) producido por nuestro conocimiento de la bondad de los objetos. Esta es la postura que se encuentra al leer las lecciones universitarias impartidas en la década de 1770. Aunque no coincida con la solución de la *KpV*, en la que la determinación no es causada *por el sentimiento* de respeto que la ley infunde en la sensibilidad, sino por la mera representación de la ley, en cualquier caso, se trata de una postura bastante *cercana* a la definitiva, puesto que la determinación se funda en la *bondad* de la acción y no en el placer experimentado. Se puede decir que, a la altura de la década de los 70, Kant ha conseguido ya distinguir la necesidad pragmática de la moral, pero carece de los recursos conceptuales necesarios para explicar todo su alcance. Sólo así se entienden las siguientes palabras:

> Pues cuando nosotros debemos [*sollen*] hacer el bien por medio del [*durchs*] sentimiento [*Gefühl*], lo hacemos porque resulta agradable [*angenehm*]; puesto que el bien no puede afectar nuestro sentidos de ningún modo. Llamamos sentimiento al agrado [*Gefallen*] en el bien, *porque no tenemos otro modo de expresar* la fuerza motora subjetiva de la constricción [*Necessitation*] práctica objetiva". (*ML1*, Ak. XXVII 258; se ha añadido la cursiva)[36]

En las *Lecciones de Ética*[37] argumenta el profesor de Königsberg en términos semejantes al relacionar los imperativos con las causas impulsivas de los actos de la facultad desiderativa. Los imperativos *formulan* o contienen una necesidad práctica, es decir, la necesidad de nuestras acciones bajo la condición de la bondad. La *fórmula* que expresa una necesidad práctica dice Kant que es la causa impulsiva de una acción libre y, puesto que se trata de una necesidad objetiva, se le llama motivo (*motivum* / *Bewegungsgrund*). En cambio, las fórmulas que expresan una necesidad patológica son causas impulsivas por estímulos o impulsos y poseen sólo una necesidad subjetiva (cfr. *VzM*, 29-30). En mi opinión, estas "fórmulas" (*Formel*) no son otra cosa que las reglas bajo cuya representación actúa siempre el ser humano; y describen la acción como medio para un fin, que se representa como bueno. Puesto que la bondad del fin puede tener su fundamento en la sensibilidad o en la razón, en el primer caso se trata sólo de lo que place, mientras que en el segundo se trata de lo que el entendimiento se representa como bueno. Según las *Lecciones de metafísica*, únicamente el arbitrio capaz de actuar por motivos del entendimiento –de la razón, en su sentido general– es libre de modo absoluto, es decir, moral (cfr. *ML1*, Ak. XXVII 255).

Lógicamente, la obligación (moral) es la que corresponde a la necesidad práctica y no a la patológica. En esta última, los móviles (*Triebfeder*) proceden de la sensibilidad y del sentimiento de lo agradable y desagradable. En cambio, quien hace algo no porque le resulte agradable, sino porque es bueno en sí y por sí, actúa por motivos y la causa impulsiva que le lleva a realizarlo procede de la razón, por lo que su móvil es racional y no sensible. Esto no significa que el ser humano no pueda actuar también por los impulsos que afectan su arbitrio (tal y como sucede habitualmente), sino que el modo en que se convierten en móvil del arbitrio humano se diferencia de lo que sucede en los animales. Porque, para un arbitrio libre, los impulsos –que, por sí mismos, ya son móviles– sólo mueven la causalidad cuando forman parte de una representación racional. El siguiente pasaje de las *VzM* resulta clarificador:

---

[36] "*Necessitation*" puede traducirse, en este contexto, tanto por constricción como simplemente por necesidad. Cfr. *VzM*, 29-30, citada más abajo.

[37] Cfr. *Vorlesung zur Moralphilosophie*, Hg. W. Stark, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2004. Kant dictó estas lecciones sin variaciones sustanciales desde mediados de la década de los 70 hasta principios de la de los 90.

> Toda obligación es una necesidad [*necessitatio*] práctica y no patológica, una constricción [*Nöthigung*] objetiva y no subjetiva. Una necesidad patológica tiene lugar cuando los móviles se toman de los sentidos y del sentimiento de lo agradable y lo desagradable; quien hace algo porque resulta agradable, está patológicamente constreñido [*necessitiert*], quien hace algo porque es bueno en sí y ante sí, actúa según motivos [*motiven*] y está prácticamente constreñido. De manera que las causas impulsivas, en tanto que se toman de lo bueno [*vom Guten*], son del entendimiento, y quien sea movido conforme a ellas, está constreñido por motivos; en cambio, en tanto que las causas impulsivas se toman de lo agradable, son de los sentidos, y quien sea movido conforme a ellas, estará constreñido por estímulos. (*VzM*, 32-33)[38]

b) El anhelo es un acto de la facultad desiderativa

Lo hasta ahora expuesto en el presente capítulo permite captar el trasfondo de la definición de facultad desiderativa que aparece en la *KpV* y en la *MS:*

> La facultad desiderativa es la facultad de ese mismo ser, de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones. (*KpV*, Ak. V 9, nota)
>
> La facultad desiderativa es la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones (*MS*, Ak. VI 211)

Los contemporáneos de Kant conocían, sin duda, todos estos conceptos, pues formaban parte del acervo filosófico común; pero eso no eximió a Kant de recibir duras críticas. El autor responde a ellas en dos lugares: en una nota a la *KU* –que se refiere a la definición de facultad desiderativa que aparece en la *KpV*– y en un Apéndice añadido en la segunda edición de la *MS*, donde comenta por extenso la recensión de Bouterwek a esa misma obra.

El principal escollo para quienes critican la definición kantiana reside en la inclusión entre los actos de la facultad desiderativa del anhelo (*Wunsch*). Esta cuestión –que podría parecer marginal– se convierte en la clave para comprender la noción kantiana de facultad desiderativa y, muy particularmente, la existencia de los dos niveles a los que en la presente investigación se está concediendo tanta relevancia[39].

---

[38] Aunque la terminología no es uniforme, no cabe duda de que el origen de estos términos se encuentra en las obras de Baumgarten. Según la *Metafísica* de Baumgarten los móviles (*elateres animi*) son o bien estímulos (*stimuli*) o motivos (*motiva*). Los motivos son las representaciones de la causa impulsiva de la volición y entre estos motivos siempre se encuentran los estímulos. Cfr. Baumgarten, A. G., *Metaphysica*, 2. Nachdruckauflage der Editio VII (Halle, 1799), G. Olms, Hildesheim – New York, 1982, § 690, p. 264.

[39] También Prauss se detiene a considerar este asunto. Cfr. Prauss, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 23 y ss. Escribe lo siguiente: "Zusammen mit der Redeweise von einer Maxime als 'Absicht, etwas durchzusetzen' oder als 'Bestrebung, etwas auszurichten', gibt vollends diese Redeweise von 'Erfolg', den ein Wollen haben, ein Wünschen dagegen nicht haben kann, den entscheidenden Aufschluß darüber, was solches Wollen jenem Wünschen wesentlich voraushat" (pp. 23-24).

Sus críticos acusan a Kant de idealismo y éste se defiende explicando el sentido en que la representación es causa de la determinación de la facultad, así como la utilidad de los anhelos para conocer la capacidad de las propias fuerzas (*Kräfte*) de realizar (en el mundo) lo determinado por la facultad. En el Apéndice de la *MS* niega expresamente Kant que su postura pueda ser calificada de idealista:

> ¿Qué es la *facultad desiderativa*? Es, dice el texto [de la *MS*], la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones. –A esta definición se objeta: 'que no conduce a nada, en cuanto abstraemos de las condiciones *externas* de la consecuencia del deseo. Pero la facultad desiderativa es también algo para el idealista, aunque para él el mundo externo no sea nada'. *Respuesta*: ¿pero no hay también un anhelo [*Sehnsucht*] profundo y, sin embargo, consciente a la vez de su inutilidad (por ejemplo, ¡quiera Dios que aquel hombre aún viva!), que ciertamente *carece de eficacia* pero, sin embargo, no *de consecuencias*, y que sin duda no actúa eficazmente sobre las cosas externas, pero sí en el interior del sujeto mismo (le hace sufrir)? Un deseo como *esfuerzo* (*nisus*) [*Begierde als Bestreben*] por ser *causa* por medio de sus representaciones, aunque el sujeto se percate de la insuficiencia de las últimas para el efecto pretendido, es siempre, sin embargo, causalidad, al menos en el interior del sujeto. – Lo que aquí provoca el malentendido es que, puesto que la conciencia de su capacidad *en general* (en el caso mencionado) es a la vez conciencia de su *incapacidad* con respecto al mundo externo, la definición [de la facultad desiderativa] no es aplicable al idealista; y, sin embargo, que, dado que aquí se habla únicamente de la relación de una causa (la representación) con el efecto (el sentimiento) en general, la causalidad de la representación (sea externa o interna) con respecto a su objeto ha de pensarse en el concepto de facultad desiderativa. (*MS*, Ak. VI 356-357)

Lo que sostiene es que él no es un idealista, porque aunque el anhelo (*Wunsch*) sea un acto de la facultad desiderativa, éste va unido a la conciencia de su incapacidad (*unvermögens*) con respecto al mundo externo. Sería idealista si tal incapacidad no supusiera ninguna diferencia, es decir, si arbitrio y anhelo fueran un mismo acto de la facultad.

De gran importancia para la presente investigación es que el rasgo esencial –y definidor– de la facultad desiderativa no es la producción de efectos en el mundo, sino la relación entre razón y deseo, y la causalidad que la una puede ejercer sobre la otra. En el caso de que el sujeto no conozca sus fuerzas reales, el anhelo puede determinar la causalidad de la facultad desiderativa sin, por ello, producir ningún esfuerzo, sino simplemente "intentándolo". Mediante ese ejercicio el sujeto aprende cuáles son sus capacidades; y, por ello, si el mismo anhelo se repitiera, pero ya con conocimiento de la propia incapacidad, no sería más que un deseo vano, inútil, porque carece de la fuerza para producir el efecto. Hay, por tanto, dos causalidades: la que determina *internamente* la facultad desiderativa y la que origina la acción[40].

---

[40] De los tres actos –según se ha explicado en el epígrafe 2.1.1. a)–en que se puede encontrar la facultad desiderativa, la voluntad es el que sólo considera la "primera" causalidad, es decir, la

Kant venía sosteniendo que el anhelo es un acto de la facultad desiderativa, al menos, desde las notas aclaratorias que incluye en *EE* y en *KU* para salir al paso de las objeciones planteadas a su segunda *Crítica* (cfr. *KU*, Ak. V 177-178; *EE*, Ak. XX 230-231)[41]. El origen de la polémica se encuentra en la conocida nota del Prólogo –ya citada– que recoge la definición de facultad desiderativa:

> Vida es la facultad de un ser de obrar según leyes de la facultad desiderativa. La facultad desiderativa es la facultad de ese mismo ser, de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones. Placer es la representación de la coincidencia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida, esto es, con la facultad de la causalidad de una representación en consideración de la realidad de su objeto (o de la determinación de las fuerzas del sujeto para la acción de producirlo). (KpV, Ak. V 9, nota)

Lo que se critica de esta definición es que, de acuerdo con ella, "los meros anhelos [*Wünsche*] serían también deseos [*Begehrungen*], constándole, sin embargo, a cada cual que, por medio de aquellos solo, no puede realizar su objeto" (*KU*, Ak. V 177, nota). Kant insiste, probablemente porque se trata de un punto fundamental, en que esa posibilidad de anhelar lo imposible para nosotros

> no demuestra nada más sino que hay también deseos en el hombre por lo cuales éste se pone en contradicción consigo mismo, en tanto que trata de conseguir la realización del objeto por medio de su representación sola, sin poder, empero esperar de ella éxito alguno, pues tiene la conciencia de que sus fuerzas mecánicas (si debo llamar así las no psicológicas), que deben ser determinadas por aquella representación para realizar el objeto (mediatamente, por tanto), no son suficientes para ello o tropiezan con algún imposible, como, verbigracia, hacer que lo ocurrido no haya ocurrido. (...) Si bien en semejantes fantásticos deseos somos conscientes de la insuficiencia de nuestras representaciones (o de su total incapacidad) para ser *causa* de sus objetos, sin embargo, la relación de las mismas como causa, y, por tanto, la representación de su *causalidad*, es contenida en cada *anhelo* [*Wunsch*]. (*KU*, Ak. V 177-178, nota)

La facultad desiderativa es tal porque las representaciones pueden activar su causalidad; es decir, que las representaciones ejercen una causalidad sobre ella para que se determine en función de los objetos de esas representaciones.

---

determinación *interna* de la facultad desiderativa. Esta causalidad es una relación interna, a diferencia de la causalidad de la acción (*Handlung*) que consiste siempre en la producción de un cambio en el mundo. La peculiaridad de la causalidad humana reside en la existencia de esa interioridad y de su causalidad correspondiente. Así lo da a entender Kant en las frases que escribe al margen de la recensión de Bouterwek: "No comprendo cómo se podría definir la facultad desiderativa de otra manera. Es una clase de causalidad (en la relación interna o externa) de ser causa por medio de representaciones, por medio de la cual el sujeto de éstas se distingue como un ser viviente de aquello que no es causa por medio de representaciones, y que puede designarse como sin vida [*leblos*]. No entra aquí en consideración el que el objeto de mi representación (*causatum*) sea algo real fuera de mí o (de acuerdo con el sistema del idealismo) sólo una determinación interna de mí mismo" (*Randnotizen zum Rezensionsartikel von Bouterwek*, Ak. XX 445-446).

[41] Cfr. también Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, pp. 44-45 y 56.

También sucede así en los anhelos, que son representaciones de objetos imposibles de alcanzar, bien por una carencia de nuestras fuerzas o porque se trata de algo imposible en sí mismo[42]. En cualquiera de los actos de la facultad desiderativa (*Wunsch/Wille*) hay una "relación causal de las representaciones con sus objetos" (*KU*, Ak. V 178, nota). El punto al que, de ninguna manera, quiere Kant renunciar es a que la facultad desiderativa pueda determinarse con independencia de la posibilidad *física* de sus efectos, ya que se trata de un presupuesto necesario de la determinación moral[43].

En efecto, en la determinación moral, una representación de la razón pura determina *internamente* la facultad desiderativa, antes de considerar si el fin que va unido a tal determinación es posible o no. El objeto que se corresponde con tal representación será, por tanto, distinto de los objetos del arbitrio. En el capítulo III de esta investigación se mostrará que se trata del objeto de la razón *pura* práctica: el concepto de lo bueno (y lo malo). La voluntad (*Wille*) que determina la facultad desiderativa a producir ese objeto configura el querer (*das Wollen*), de donde procederá –según se ha explicado ya– el fundamento de determinación del arbitrio.

Otra importante consecuencia para la ética kantiana es que la posibilidad (práctico-)moral de las acciones no depende de su posibilidad física (o práctico-técnica), puesto que la primera consiste en la relación *interna* de la representación de la ley moral con la facultad desiderativa y la segunda, en cambio, en la relación entre el objeto y la causalidad del sujeto para su producción. Por eso, el sujeto siempre *puede* determinarse moralmente, aun cuando esas acciones, por motivos accidentales o circunstanciales, no sean posibles desde el punto de vista práctico-técnico.

---

[42] Kant se pregunta por qué existen tales anhelos y ofrece la siguiente respuesta al final de la larga nota: "Parece que si no debiéramos determinarnos a la aplicación de la fuerza hasta estar seguros de la eficacia de nuestra facultad para la realización de un objeto, aquella fuerza permanecería en gran parte sin empleo. Así, ordinariamente, vamos conociendo nuestras facultades sólo conforme las vamos ensayando. Esa ilusión de los anhelos vacíos es, pues, tan sólo la consecuencia de una bienhechora organización de nuestra naturaleza" (*KU*, Ak. V 179, nota).

[43] Kant lamenta que sus críticos no se percaten de que su interés en esta cuestión es de carácter trascendental y no psicológico. Él considera la facultad desiderativa en cuanto está en relación con la "facultad de conocer *a priori*" y, por tanto, trata de elaborar una "definición trascendental" de los conceptos que intervienen en ella. Él "sigue el ejemplo del matemático que deja indeterminados los datos empíricos de su problema y trae sólo sus relaciones a la síntesis pura, bajo los conceptos de la aritmética pura" (*KU*, Ak. V 178, nota). "Con motivo de un procedimiento semejante" se le han dirigido todas estas críticas. Lo crucial, por tanto, es la relación causal que hay entre las representaciones y la facultad desiderativa.

c) El valor moral no reside en el éxito de las acciones, sino en la máxima

Desde las páginas iniciales de la *Fundamentación* hasta la definitiva edición de la *MS*, Kant no se cansa de repetir que la moralidad no puede residir en el éxito (*Erfolg*) de la acción, sino en la disposición (*Gesinnung*) a cumplir el deber, por la que se configura el querer (*das Wollen*), con independencia de las consecuencias que tal decisión pueda acarrear. Ahora bien, ¿en qué consiste tal *disposición* a cumplir el deber? ¿De qué manera se distingue esta determinación, que es una tarea de la voluntad, del mero deseo o anhelo, es decir, de lo que coloquialmente se entiende por "tener buenas intenciones"?

En la breve Introducción a la segunda *Crítica* define Kant la voluntad –en el sentido general de facultad desiderativa– como la facultad, de "producir objetos que correspondan a las representaciones" o "*por lo menos*, de determinarse *a sí misma* a la realización de esos objetos (sea o no suficiente para ello la facultad física), es decir, de *determinar su causalidad*" (*KpV*, Ak. V 15; la cursiva se ha añadido). Para esta determinación *interna* –en el sentido expuesto en el anterior apartado– la razón se basta a sí misma, "en la medida en que sólo se trata del querer" (*KpV*, Ak. V 15), puesto que "el querer" es el ámbito en el que la razón *pura* práctica tiene realidad objetiva, es decir, donde sus principios y conceptos encuentran aplicación.

Desde esta perspectiva cabe afirmar que el proyecto moral kantiano se orienta a la construcción de un mundo *moral* por medio de la libertad. El autor de las tres *Críticas* entiende que "la ley moral es, en realidad, una ley de la causalidad por la libertad y, por tanto, de la posibilidad de la naturaleza suprasensible" (*KpV*, Ak. V 47), que sería un mundo regido por leyes morales. Por eso, el problema que debe resolver la crítica de la razón práctica –según se explica en un decisivo pasaje del final de la Analítica, que citaré por completo– *no* es el de

> cómo los objetos de la facultad desiderativa son posibles, pues esto, como problema del conocimiento teórico de la naturaleza, queda abandonado a la crítica de la razón especulativa, sino sólo de cómo puede determinar la razón la máxima de la voluntad, si ello acontece sólo mediante representaciones empíricas como fundamentos de determinación, o si también la razón pura es práctica y ley de un orden natural posible, no empíricamente cognoscible. La posibilidad de semejante naturaleza suprasensible, cuyo concepto al mismo tiempo podría ser el fundamento de la realidad de la misma, por nuestra libre voluntad, no necesita ninguna intuición *a priori* (de un mundo inteligible), que en este caso, como suprasensible, tendría que ser también imposible para nosotros. Pues se trata sólo del fundamento de determinación del querer en las máximas del mismo, de si ese fundamento es empírico o si es un concepto de la razón pura (de la conformidad a la ley de la razón pura en general), y de cómo puede ser esto último. Si la causalidad de la voluntad es o no suficiente para la realidad de los objetos, se deja el juzgarlo a los principios teóricos de la razón, como investigación de la posibilidad de los objetos del querer, cuya intuición, por tanto, no constituye momento alguno en el problema práctico. Sólo se trata de la determinación de la voluntad y

> del fundamento de determinación de la máxima de la voluntad, como voluntad libre, mas no del *éxito* [*Erfolg*]. Pues con tal de que la *voluntad* sea conforme a la ley para la razón práctica, puede ser lo que quiera de la *facultad* [Vermögen] de la voluntad en la realización [*Ausführung*]; de las máximas de la legislación de una naturaleza posible puede ésta surgir realmente o no, de ello no se preocupa la crítica, que investiga si y cómo la razón pura puede ser práctica, es decir, inmediatamente determinante de la voluntad. (*KpV*, Ak. 45-46)

Al adoptar este punto de vista, puede comprenderse correctamente el sentido de la tesis fundamental de la filosofía moral kantiana: que el valor moral no reside en la intención o propósito (*Absicht*) que se alcance por medio de las acciones, sino en el "principio del querer" (*Prinzip des Wollens*), es decir, en la propia voluntad. Así se formula en un célebre pasaje del comienzo de la *Fundamentación*:

> Una acción hecha por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* [*Absicht*] que por medio de ella se quiera 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* [*Prinzip des Wollens*], según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad desiderativa. (...) Los propósitos que podamos tener al realizar las acciones, y los efectos de éstas, considerados como fines y móviles de la voluntad, no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absoluto y moral. (...) [Este valor] no puede residir sino en el *principio de la voluntad*, prescindiendo de los fines que puedan realizarse por medio de la acción. (*Grundlegung*, Ak. IV 399-400)

Kant no propone una moralidad de consecuencias, resultados y casuísticas, sino una ética de principios formales, porque sólo una ética así asegura el carácter universal y necesario que la obligación moral requiere. Quizás más importante aún resulta el que, de este modo, la moralidad se hace *posible* para todos, ya que no depende de la eficacia o de la buena suerte, ni de los talentos o habilidades que cada uno posea. Puesto que si las prescripciones morales ordenaran la consecución de fines (como, por ejemplo, el de la felicidad) mediante acciones *concretas*, entonces su cumplimiento –y con él, la moralidad de la persona– dependería del *resultado* de la determinación de la causalidad de la facultad desiderativa según dichas prescripciones.

El anclaje de la filosofía moral kantiana se encuentra en la cuidadosa *separación* de los dos elementos –no en vano emplea Kant con frecuencia el símil del análisis químico (cfr., por ejemplo, *KpV*, Ak. V 163)– que componen la causalidad humana: la máxima y la acción. La máxima es el "principio subjetivo del querer" (*Grundlegung*, Ak. IV 400), es decir, el principio de la causalidad humana; mientras que la acción consiste –según se mostró– en la producción de un efecto en el mundo mediante la causalidad del sujeto. De acuerdo con esta distinción, y a pesar de la falta de coherencia en el empleo de la terminología, Kant cifra la moralidad en el principio por el que se determina la causalidad de la

facultad desiderativa (la máxima) y nunca en los efectos de esa determinación (la acción). Por eso, puede afirmar con toda rotundidad que

> satisfacer el mandato categórico de la moralidad está en todo tiempo en el poder de cada cual; satisfacer el precepto empírico condicionado de la felicidad no es para cada uno más que rara vez posible, aun sólo con respecto a una única intención [*Absicht*]. La causa es que en el primer caso sólo se trata de la máxima que tiene que ser verdadera y pura; en el último, empero, también de las fuerzas y de la facultad física de hacer real un objeto deseado. (*KpV*, Ak. V 36-37)

La moralidad reside en la voluntad (*Wille*), en tanto que ella puede proporcionar el "fundamento de determinación del arbitrio a la acción" (*MS*, Ak. VI 213) y determinar así la causalidad de la facultad desiderativa. En la voluntad reside el principio (práctico) bajo el que ejerce su causalidad el ser humano, es decir, el principio del querer (*Prinzip des Wollens*). Este principio puede tener fundamentos puros o empíricos, dependiendo de si se trata de un interés de la inclinación o de la razón, y en esta distinción reside, para el regiomontano, la piedra de toque de la moralidad. Según se ha apuntado ya, lo relevante no es el éxito, sino el fundamento de determinación de la máxima de la voluntad.

Este ostentoso desprecio por las consecuencias de las acciones no significa, sin embargo, que la ética kantiana se quede con el nivel de los "buenos propósitos" y desatienda la efectiva realización de las acciones moralmente determinadas. Si esto fuera así, no tendría sentido la distinción entre voluntad, anhelo y arbitrio. Es más, la voluntad se podría identificar con el anhelo (*Wunsch*), esto es, con el acto en que la facultad se encuentra cuando meramente hay la "apetencia" de alcanzar un objeto representado, pero sin la decisión de *esforzarse* en obtenerlo, es decir, sin *determinación* de la facultad desiderativa. La determinación de la facultad es lo que distingue la voluntad del anhelo.

Cuando la facultad desiderativa se encuentra determinada puede adoptar dos formas (o actos): arbitrio o voluntad. Si, por así decir, al anhelo (*Wunsch*) se une la conciencia de ser capaz de producir el objeto deseado (*begehrt*) mediante la acción, entonces el arbitrio (*Willkür*) –es decir, la causalidad de la facultad desiderativa– está determinado por la representación de ese objeto. La otra forma que la determinación de la facultad puede adoptar es la que proviene de la voluntad (*Wille*). La voluntad es capaz de determinar el arbitrio, proporcionándole un fundamento de determinación cuyo origen está en el sujeto –en la razón pura– y no en el objeto. Lo que la voluntad determina es, valga la redundancia, el fundamento de determinación del arbitrio y, por tanto, la causalidad de la facultad desiderativa, con anterioridad e independencia del objeto que se producirá por medio de la acción y de la representación de éste. Ahora puede comprenderse plenamente lo afirmado por Kant –y citado unas páginas atrás–

acerca de que la voluntad es la facultad desiderativa, considerada en relación con el *fundamento de determinación del arbitrio* a la acción, y no directamente con la acción misma (cfr. *MS*, Ak. VI 213).

El anhelo (*Wunsch*) y la voluntad (*Wille*) coinciden en ser actos que no dependen de la conciencia de la propia capacidad para *producir* el objeto correspondiente. La diferencia entre ellos reside, en último término, en que se trata de objetos diversos en cada caso. En efecto, en el anhelo el objeto que se *apetece* tiene su origen (causa) en alguna inclinación y, por tanto, su realización consiste en la producción mediante la acción de un suceso (*Begebenheit*) en el mundo. En cambio, el objeto de la voluntad (*Wille*) es la determinación del fundamento de determinación del arbitrio (*Willkür*). La razón pura práctica tiene como objeto lo bueno (*das Gute*), cuya "realización" tiene lugar cuando la razón determina la facultad desiderativa mediante la ley moral, es decir, cuando se "produce" o –según se ha preferido decir aquí– se configura una buena voluntad[44].

Tal es el sentido propio de objeto de la voluntad (*Wille*): la configuración del querer, como determinación *interna* de la facultad desiderativa. Sin embargo, puesto que no puede haber ninguna determinación de la facultad desiderativa sin (alguna referencia a) la producción de un objeto (aquí en el sentido de suceso en el mundo), el objeto que una facultad desiderativa determinada por la ley moral produce *sería* el bien si hubiera correspondencia entre las leyes de la libertad y las de la naturaleza, es decir, si la causalidad de la facultad desiderativa fuera la casualidad de la voluntad[45].

En el anhelo, por tanto, no hay *determinación* de la causalidad de la facultad desiderativa. Los anhelos únicamente "ensanchan el corazón, lo constriñen y agotan de ese modo las fuerzas" (*KU*, Ak. V 178, nota) al ponerlas "en tensión" por medio de sus representaciones, pero, dado que el objeto de los anhelos es de carácter empírico, nunca se puede llegar a una determinación de la facultad, es decir, a una determinación del arbitrio (*Willkür*), porque éste requiere el conocimiento de la posibilidad de producir los objetos.

En cambio, en la voluntad (*Wille*) sí hay *determinación* de la facultad desiderativa, pero en el nivel anterior al del anhelo o el arbitrio, es decir, en el que corresponde al fundamento de determinación[46]. Cuando la razón pura

---

[44] Esta tesis quedará justificada en el Capítulo III, al estudiar el objeto de la razón *pura* práctica.

[45] Por eso, el objeto *completo* de la razón práctica es el sumo bien, que requiere la adecuación entre el reino de los fines y el de la naturaleza.

[46] Aunque la determinación de la voluntad, es decir, el querer (*Wollen*) también sea –en cuanto acto de la facultad desiderativa– un deseo (*Begierde*), habitualmente "deseo" sirve para designar el acto *completo* de la voluntad, es decir, la determinación a realizar una acción. Por tanto, desde el punto de vista empírico –y a él pertenecen el anhelo y el arbitrio– la representación que ejerce su causalidad sobre la voluntad es del objeto *futuro* que se puede alcanzar. Hay pasajes de la *Antropología* que resultan muy claros a este respecto: cfr. *Anthropologie*, Ak. VII 251, 265-266.

"determina" el fundamento de determinación del arbitrio, se sigue *simultáneamente* la puesta en práctica de todas las capacidades y medios de que el sujeto dispone para realizarlo. Tal es la importante diferencia que hay entre la mera voluntad (*bloßer Wille*) y el anhelo o "mero deseo" (*bloßer Wunsch*) que aparece explícitamente en la *Fundamentación* cuando, para explicar en qué sentido se afirma que el valor moral reside en la sola voluntad, escribe Kant estas bellas y conocidas palabras:

> 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. (...) Aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad [*Vermögen*] de sacar adelante su propósito [*Absicht*]; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad –no desde luego como un mero deseo [*bloßer Wunsch*], sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder–, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor". (*Grundlegung*, Ak. IV 394)[47]

La diferencia entre anhelo y voluntad no se encuentra en la ausencia de *conocimiento* acerca de la posibilidad (física) de sus objetos, sino en la *determinación* a producirlos[48].

---

[47] Por este motivo, la caracterización de la moral kantiana como –en la conocida terminología de Weber– una "ética de la convicción" (*Gesinnungsethik*), opuesta a la "ética de la responsabilidad" no es adecuada, al menos si no se aclara el preciso sentido de esa clasificación, como bien explica Kaulbach: "Gegen diesen Vorwurf ist zu antworten, daß auch bei Kant der Anspruch der Verantwortungsethik insofern erfüllt wird, als er seinen kategorischen Imperativ als Methode ausbaut, jeweils die richtigen Zwecke des Handelns festzulegen: im Begriff dieser Zwecke ist die Vorstellung von den Folgen enthalten, die sich aus meinem Handeln ergeben sollen. Der kantischer Ansatz verlangt nicht *weniger*, sonder *mehr* an Verantwortlichkeit, als es in der sogennanten Verantwortungsethik vorgesehen ist" (Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1978, p. 309; cfr. también p. 208). Una idea similiar se puede encontrar en Cortina, A., "Dignidad y no precio: más allá del economicismo", p. 147. De todos modos, en el artículo en cuestión precisa Weber: "No es que la ética de las convicciones de conciencia sea idéntica a la falta de responsabilidad y que la ética de la responsabilidad sea idéntica a la falta de convicciones de conciencia. No se trata de eso, naturalmente" (Weber, M., "La política como profesión", en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Espasa Calpe, Madrid, 1992, p. 153).

[48] No me parece acertada la consideración que hace Paton a este respecto, porque desdibuja la importancia que Kant otorga al "buen querer". Lo cito por extenso, porque ejemplifica bien una de las maneras en que, con frecuencia, se ha comprendido la postura kantiana: "Kant also indicated the possibility that we might will (not merely wish) and yet through some special disfavour of fate might produce no external result or at least not the result intended. He may have in mind some sudden misfortune, such as a stroke of paralysis; but quite apart from this it is only too common an experience to find that what we do is in fact different from what we willed to do. (...) Perhaps it was with reference to some such distinction between willing and doing that Kant defined the will as 'a power to *determine* oneself to action in accordance with our conception of certain laws' [*Grundlegung*, Ak. IV 427]. Problems of this type are, however, generally passed

En definitiva, aunque en el anhelo hay representación de un objeto, ésta no se incorpora a la máxima, es decir, al fundamento para la determinación de la facultad desiderativa. No se incorpora, porque la incapacidad de obtenerlo hace imposible una decisión (es decir, una determinación) basada en ella. En cambio, la voluntad (*Wille*) es el acto en el que se determina la máxima del arbitrio (*Willkür*), tomando en consideración sólo la forma, pero no su materia, es decir, el objeto del arbitrio, ni su posibilidad (física)[49].

d) Doble sentido de determinación y de causalidad

Queda claro, por tanto, que en el concepto de facultad desiderativa va incluido el de una causalidad (cfr. *KpV*, Ak. V 55) y ésta en un doble sentido que se corresponde con la existencia de sendos niveles de determinación. En su significación más general, la causalidad de la facultad desiderativa consiste en la capacidad de producir mediante sus acciones objetos que previamente se ha representado y deseado (*begehrt*). Esta capacidad, que reside en el acto del arbitrio (*Willkür*), se atiene a la condiciones de la posibilidad (física) de sus objetos y constituye, pues, una más de las causas de la naturaleza. La única salvedad es que, por tratarse de un arbitrio *humano*, el fundamento de la causalidad no queda *completamente determinado* por la inclinación (*Neigung*), sino que está mediado por la representación conceptual del objeto. Esta "representación mediadora" es una máxima, es decir, una regla producida por la razón, que toma en consideración los estímulos recibidos y los fines a los que éstos apuntan, pero poniéndolos en relación con el fin general de la felicidad. La máxima establece la relación que el sujeto decide que haya –en función de su razonamiento– entre la facultad desiderativa y el objeto[50].

Por todo ello, cabe decir que al arbitrio dispone de una *causalidad racional* (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 446), que en la Introducción a la *MS* queda caracterizada como libertad en "sentido negativo", porque consiste en su independencia respecto de los impulsos de la sensibilidad y, por tanto, en la necesaria media-

---

over by Kant. They belong not to moral philosophy but to the philosophy of action. For purposes of moral philosophy we are perhaps entitled to consider only what may be described as the normal case–namely, that we produce the effect which me will to produce" (Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, p. 208).

[49] De todos modos, no debe perderse de vista que aquí se está considerando el orden –por así decir– "conceptual", pero no el "cronológico". Más adelante se aclarará que la determinación de la voluntad, también la de carácter moral, no puede ser una "determinación en el vacío", es decir, sin referencia a la producción de un efecto. El carácter formal de la determinación no excluye la necesaria materia de determinación, sino que indica su *precedencia* en el *orden* de la determinación.

[50] Cfr. Thurnherr, U., *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, Francke, Tübingen – Basel, 1994, pp. 74-75.

ción de la máxima para que haya una determinación de la facultad desiderativa (cfr. *MS*, Ak. VI 213-214).

La otra causalidad relacionada con el deseo humano es la que constituye el "sentido positivo" de la libertad. Se trata de la causalidad de la razón en la determinación del arbitrio o, lo que es lo mismo, de la capacidad (*Vermögen*) de la razón *pura* de ser por sí misma práctica. Según se ha explicado ya, la determinación moral consiste en que la voluntad (*Wille*) determine el arbitrio y, con él, la causalidad *completa* de la facultad desiderativa. En esta "causalidad por libertad", a diferencia de la *mera* "causalidad racional", hay absoluta independencia de la naturaleza[51].

Podría añadirse que la presencia de dos actos o niveles de determinación en la facultad desiderativa es un requisito de la libertad humana, pues sólo así las acciones pueden ser fruto de una *autodeterminación*. Por este motivo surgen las nociones de voluntad y arbitrio y, con ellas, el carácter reflexivo de esta facultad[52]. Esta reflexividad es la que da sentido a la idea de que la voluntad *determine* el fundamento de *determinación* del arbitrio, sin que, a su vez, sea necesaria una nueva determinación de esa determinación del fundamento de determinación (*sic*), y se evite así un regreso al infinito (cfr. *MS*, Ak. VI 213).

Algunos autores, refiriéndose a esta duplicidad, hablan de una instancia legislativa (la voluntad o razón pura práctica) y otra ejecutiva (o arbitrio) en la facultad desiderativa[53]. A cada una de ellas corresponde una causalidad: para determinar la máxima (el fundamento de determinación del arbitrio) en el

---

[51] Paton subraya, con acierto, que el doble sentido de la causalidad de la voluntad es un rasgo esencial de la ética kantiana: "The word 'causality' is commonly used by Kant in two senses. (1) It may mean 'a power to produce effects'; and (2) it may mean 'causal action'. When he says that the will is a kind of causality, he means that it is a *power* to produce effects. When he speaks of an efficient cause as being 'determined to causality' by something else, he means that it is determined to causal action–that it is itself caused to act causally. Willing may be described as causal action, but 'the will' is merely the power to act causally–that is, to produce effects. We may fail to understand Kant if we neglect to notice this ambiguity" (Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, p. 209).

[52] Así lo explica Allison: "Rational agents do not simply have maxims in the sense in which they have inclinations; rather they 'make something' their maxim, and this always involves the spontaneity of *Willkür*. Presumably, Kant's main motivation for introducing this distinction into his account of rational agency is to clarify his conception of the will as *self-determining* and, ultimately, as autonomous" (Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, pp. 130-131). Esta distinción se encuentra presente ya en la primera *Crítica*, pero se va desarrollando hasta alcanzar su formulación madura en la *MS*. Se puede detectar en la distinción entre una facultad desiderativa superior y otra inferior que Kant hace en el Teorema II de la *KpV*. "Entonces la razón, en cuanto ella por sí misma determina la voluntad (y no está al servicio de las inclinaciones), es una verdadera facultad desiderativa *superior*, a la cual la facultad patológicamente determinable está subordinada [y por eso es la *inferior*]" (*KpV*, Ak. V 24-25).

[53] Cfr. Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 176 y ss.; Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, p. 129 y ss.

primer caso, y, en el segundo, para poner en ejercicio la facultad física. Nada hay que objetar a esa interpretación, siempre que no se pierda de vista que la facultad desiderativa (*Begehrungsvermögen*) es la causalidad *completa* del ser humano[54].

De toda esta serie de distinciones y explicaciones se sigue una importante consecuencia para la presente investigación: que por "el querer" (*das Wollen*) entiende Kant la *determinación* del arbitrio (*Willkür*), y que ésta tiene lugar –según se justificará en el próximo epígrafe– mediante la asunción o autoimposición de una máxima (un principio práctico subjetivo), en cuya elaboración interviene la razón (*también* la razón pura). Por eso, la determinación del arbitrio *depende* –está en poder– del agente, mientras que los resultados o efectos de esa determinación dependen siempre también de la naturaleza y de otros factores. De qué modo determina la voluntad el fundamento de determinación del arbitrio –y la función que en ello desempeña la máxima– es la siguiente cuestión que se debe estudiar.

2.2. Máxima como principio práctico subjetivo

2.2.1. Los elementos de la máxima

Kant convierte la determinación de la facultad desiderativa en la piedra de toque de la moralidad, hasta el punto de que la vigencia de las leyes morales depende de que la razón pura pueda –según se ha dicho ya– "quitar a la razón empíricamente condicionada la pretensión de querer proporcionar ella sola, *de un modo exclusivo*, el fundamento de determinación de la voluntad" (*KpV*, Ak. V 16; se ha añadido la cursiva). Lo conseguirá sólo si la razón pura demuestra que es práctica y, por tanto, libre (cfr. *KpV*, Ak. V 19). En repetidas ocasiones, el regiomontano avisa a sus lectores de que no se puede ofrecer una justificación de cómo sea esto posible, porque sería tanto como explicar la posibilidad de la libertad (cfr. *KpV*, Ak. V 72). Sin embargo, a la dificultad propia de la cuestión, se añaden las deficientes explicaciones que Kant ofrece en sus obras críticas sobre el proceso de determinación de la facultad desiderativa.

a) Actuar por la representación de leyes o principios

La máxima constituye el núcleo temático tanto de la teoría de la acción como de la ética kantiana[55]. La máxima es el fundamento de determinación de

---

[54] A esta causalidad *completa* corresponde también el objeto *completo* de la razón pura práctica, es decir, el sumo bien. En el sumo bien se concilian virtud y felicidad o deber e inclinación, que son los dos elementos presentes en cualquier determinación de la facultad desiderativa. El deber no elimina la inclinación, sino que, en la peculiar dialéctica que mantiene con ella, la subordina.

[55] A explicar en qué sentido la filosofía práctica de Kant proporciona los elementos necesarios para elaborar una completa teoría de la acción, se dedica el excelente estudio de Willaschek, M.,

la facultad desiderativa y, por tanto, de ella depende que la acción sea libre (y tenga como móvil la ley moral) o, en cambio, patológica (porque permita que sean los impulsos de la sensibilidad los que le muevan). Además, desde la perspectiva de la acción en general, la máxima constituye la razón (*Grund*) última (y suficiente) del ejercicio de la causalidad humana.

El presupuesto básico de la actividad de la facultad desiderativa es la presencia de algún fin (*Zweck*) u objeto que el sujeto se representa como efecto posible por su causalidad. Sin la referencia a un fin, es decir, sin una intención (*Absicht*), no puede haber determinación a actuar, porque la acción es siempre un medio para realizar el objeto. Esto, como es bien sabido, no implica que la determinación (*Bestimmung*) a realizar la acción tenga necesariamente como *fundamento* (*Grund*) el fin u objeto, sino tan sólo que toda determinación de la causalidad humana es *intencional*, porque implica la producción de un efecto por medio de la acción[56]. No cabe una determinación a actuar "en general" o "en abstracto".

La determinación de la facultad desiderativa sigue habitualmente el siguiente proceso. Nuestra naturaleza sensible nos mueve a reaccionar de diversos modos ante los estímulos que afectan la sensibilidad provocando sentimientos de placer o dolor. En el caso de los animales, el instinto determina esas respuestas y, por tanto, el ejercicio de su causalidad. En cambio, en los seres humanos, la respuesta al estímulo (*Anreiz*) no es inmediata, porque la determinación de su facultad desiderativa (el arbitrio) requiere la elaboración de una regla de conducta que guíe el ejercicio de la causalidad (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 395). Es la razón la que produce tal regla, que establece la relación entre la acción –como respuesta al estímulo– y su efecto –que es el objeto que se quiere realizar–. El estímulo en la sensibilidad, por tanto, es lo que desencadena todo este proceso, pero es la elaboración racional de la regla lo que determina la respuesta que se le dará: en esto consiste la libertad del arbitrio humano[57].

Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar, 1992.

[56] Cfr. Prauss, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, pp. 21-25. Prauss realiza una interesante apreciación a este respecto. En la filosofía de Kant, el concepto de intencionalidad queda restringido al ámbito de lo práctico, porque en la naturaleza todo está sometido a la relación mecánica de causa y efecto. El carácter esencialmente intencional de la determinación del querer es precisamente lo que permite distinguir –desde la perspectiva de los resultados– entre su éxito y su fracaso. Pues, aunque no se reduzca a ella, toda determinación del querer apunta a la realización de una intención en el mundo.

[57] Mellin lo explica del siguiente modo, que resulta de ayuda: "Wer begehrt, der hat *erstlich* Vorstellungen; durch diese Vorstellungen bestimmt er *zweitens* sich; (...) er bestimmt sich aber *drittens* eine gewisse *Vorstellung* zu wirken. Diese letzte Vorstellungen sind nehmlich die von *wirklichen* Gegenständen, nehmlich den Handlungen und dem, was diese bewirken oder hervorbringen sollen (der *Materie* des Begehrungsvermögen), von deren Wirklichkeit demnach das Subject, durch jene ersten *Vorstellungen* (von denselben Gegenständen, obwohl nur ihre

Dicha regla es un producto que la razón (en su sentido general) elabora de acuerdo "con las condiciones del sujeto" (*Grundlegung*, Ak. IV 421), es decir, su situación particular y sus inclinaciones (*Neigungen*). La regla es una representación tanto del objeto que podría alcanzarse como de los medios necesarios para ello, es decir, del modo en que se debe ejercer la propia causalidad. En la medida en que la regla se toma como fundamento de determinación, ésta se convierte en el principio por (*nach*) el que el agente actúa, es decir, el principio de su causalidad.

El que se acaba de exponer es justamente el sentido de la definición de la voluntad (facultad desiderativa) como "la facultad de determinar su causalidad por la representación de reglas", es decir, la facultad por la que los seres racionales "son capaces de acciones según principios" (*KpV*, Ak. V 32). La definición del §7 de la Analítica coincide con la ya tantas veces citada de la *Fundamentación*: "La facultad de obrar por la representación de leyes, esto es, por principios" (*Grundlegung*, Ak. IV 412; cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 427). La única diferencia es que, en vez de "leyes", se habla de "reglas", pero, en mi opinión, este cambio no hace sino mostrar que ambos términos son –aquí– intercambiables[58].

En efecto, para Kant, las leyes, en su sentido preciso de leyes morales, son *una* clase de reglas: las de carácter objetivo y *a priori*[59]. Y, además, por el sentido del pasaje de la *Fundamentación*, las leyes a las que Kant se refiere incluyen tam-

---

Möglichkeit nach) Ursache wird" ("Willen", en Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, vol. 6, p. 176).

58 El problema es que la terminología empleada por Kant no es en absoluto uniforme. Por eso, aunque con frecuencia se refiere a las leyes como reglas –que es lo que aquí se está subrayando–, también es cierto que en algunos pasajes distingue entre leyes prácticas y reglas prácticas, según veremos al comentar el §1 de *KpV*.

59 Con esto no se pretende hacer una interpretación definitiva del pasaje, que ha sido leído de formas múltiples e, incluso, contrapuestas. Tan sólo interesa mostrar la coherencia de la propuesta que aquí se hace para comprender el fenómeno de la determinación de la facultad desiderativa. Un estudio de los modos en que cabe glosar este pasaje –*Grundlegung*, Ak. IV 412– es el de Laberge, P., "La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois", en Höffe, O. (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, pp. 83-96, quien concluye que deben tenerse en cuenta las cuatro posibles lecturas –de Duncan, Cramer, Haegerstroem/Vörlander y Bittner– que se han propuesto, porque cada una de ellas es verdadera por lo que dice, pero falsa por lo que omite. Así pues, la capacidad de actuar por la representación de leyes, es decir, según principios significaría: (1) que la ley en sí se convierte en principio de determinación, (2) actuar según la representación de las leyes naturales, es decir, según reglas de la habilidad, (3) actuar por principios objetivos (de la libertad o de la naturaleza) y (4) actuar por máximas (cfr. p. 91). Cfr. también Bittner, R., "Handlungen und Wirkungen", en Prauss, G. (Hg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1986, pp. 13-26.

bién las de carácter condicionado o hipotético[60]. Lo que se predica, por tanto, de la voluntad es que se trata de una facultad que actúa por reglas, incluidas las *objetivas*, esto es, elaboradas por la razón *pura*[61]. Así, por ejemplo, en el Teorema III de la Analítica se afirma lo siguiente: "Si [el objeto] fuese el fundamento de determinación de la [voluntad], estaría la regla de la voluntad sometida a una condición empírica" (*KpV*, Ak. V 27).

En cualquier caso, el elemento central de la definición, a mi parecer, es la *identificación* entre actuar "por la representación de leyes" y "por principios"[62]. A tenor de lo expuesto en el presente capítulo esa identificación queda justificada. La regla, que es una representación producida por la razón, se convierte en principio de la causalidad y de la acción, cuando ejerce como su fundamento de determinación. Queda claro, pues, que la razón (práctica) proporciona principios (prácticos) a la facultad desiderativa, por lo que la causalidad del ser humano es una causalidad racional.

b) La regla se convierte en principio práctico

Pero todavía no se ha explicado *cómo* se convierte la regla en fundamento de determinación, es decir, en principio práctico. Las primeras páginas de la Analítica de la *KpV* son probablemente el lugar más apropiado –aunque no esté exento de ambigüedades e imprecisiones– para encontrar respuesta a tal cuestión. Dice así:

> Principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación general [*allgemein*][63] de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos

---

[60] Así lo indican las siguientes palabras: "Toda ley práctica representa una acción posible como buena. (...) Ahora bien, si la acción es buena sólo como medio *para alguna otra cosa*, entonces es el imperativo hipotético; pero si la acción es presentada como *buena en sí*, (...) entonces es el imperativo categórico" (*Grundlegung*, Ak. IV 414).

[61] Willaschek sostiene también esta interpretación. Él considera que las reglas prácticas subjetivas son las máximas y las objetivas las leyes prácticas. Máximas y leyes serían reglas prácticas generales, que contendrían, a su vez, otras reglas prácticas más concretas: "...handelt es sich doch nur um einen Graduellen Unterschied" (Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, p. 66; cfr. también p. 195 y ss.) La misma interpretación aparece en Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, p. 38. En cambio, Beck considera que las reglas son siempre de carácter empírico, a diferencia de las leyes y las máximas, cfr. Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 79-80. Cfr., por último, la descripción del género "regla práctica" que se ofrece en Thurnherr, U., *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, pp. 50-57, y que corrobora la interpretación que aquí se ofrece.

[62] Esta idea parece compartirla también Rovira, cfr. *Teología ética*, p. 38.

[63] La traducción castellana habitual es "universal", pero esto hace confuso el sentido de la definición, porque los principios prácticos –según se añade a continuación– pueden ser objetivos o subjetivos. Si por "universal" se quiere significar una determinación que tiene (o debería tener) validez universal (y no sólo subjetiva), entonces esa definición sólo se aplicaría a los principios prácticos objetivos, es decir, a los principios de una razón pura práctica. Pero aquí se está refiriendo a cualquier principio práctico. Asimismo, al traducir "*allgemein*" por "general", se com-

> 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 conocida como objetiva, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional. (*KpV*, Ak. V 19)

La Analítica de la *KpV* comienza definiendo los principios (*Grundsätze*) de la razón práctica como aquellas proposiciones (*Sätze*) que contienen (*enthalten*) una determinación general (*allgemein*) de la voluntad[64]. Los principios pueden ser subjetivos (máximas) u objetivos (leyes). Estas proposiciones no son otra cosa que reglas prácticas, es decir, un "producto de la razón" que "prescribe la acción como medio para el efecto, considerado como intención [*Absicht*]" (*KpV*, Ak. V 20).

Hasta ahora no se ha añadido nada a la definición de la voluntad que se ofrece en la *Fundamentación*, porque lo afirmado es que la voluntad se determina por principios, es decir, por proposiciones o reglas prácticas. La cuestión sigue siendo la de cómo se convierten las reglas prácticas en principios; en otras palabras, de qué modo puede la facultad determinarse a actuar *por* (*nach*) ellas.

Salvo en el caso de la determinación moral, la condición (*Bedingung*) *necesaria* para que la regla se pueda adoptar como principio es siempre el apetito o deseo (*Begierde*) del fin de la acción, ya que es el placer en la representación de ese objeto lo que ejerce como fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*). Esto significa que, de entrada, la regla no es *por sí misma* suficiente para deter-

---

prende mejor el sentido de la cláusula final: una determinación general de la voluntad, "que contiene diversas reglas prácticas" (*die mehrere praktische Regeln unter sich hat*). Se debe distinguir, por tanto, la regla para la determinación de la voluntad y otras reglas necesarias para la realización del fin para el que se ha determinado la causalidad. La misma dificultad aparece en *MS*, Ak. VI 215-216, donde se traduce "*Allgemeinheit*" por "generalidad", pues Kant incluye la expresión latina "*principia generalia, non universalia*". Por lo demás, así es como traduce el pasaje en cuestión, por ejemplo, Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, p. 169. En cambio, Rovira mantiene la traducción "universal", pero explica lo siguiente: "El tercer elemento de que consta el principio práctico lo posee en virtud de su propia condición de principio, y no es sino una forma lógica, esto es, la universalidad, que hay que entender en tres sentidos complementarios: como relación de cada acción enunciada en el principio con todas las acciones de la misma clase, como relación de cada fundamento de determinación enunciado en el principio con todos los demás de su misma índole y, finalmente, como relación del sujeto al que manda el principio con todos los demás sujetos racionales" (Rovira, R., *Teología ética*, p. 39). Precisamente el problema al elegir la traducción es el de determinar a qué sentido se refiere. Sólo el último de los tres propuestos se correspondería con el de "universal", es decir, con un principio práctico *objetivo*.

[64] Willaschek sugiere que la definición no variaría si se cambiara "proposiciones" (*Sätze*) por "reglas" (*Regeln*). Es una buena propuesta, ya que se trata de proposiciones *prácticas*, es decir, referidas a la determinación de la facultad desiderativa y, por tanto, reglas *para* actuar. Además, la proposición (*Satz*) que se convierte en principio (*Grundsatz*) de determinación, no es otra cosa que la máxima, es decir, una regla práctica de carácter general (que contiene otras reglas prácticas). De acuerdo con este paralelismo, se podría decir que hay reglas/proposiciones que se convierten en reglas generales/principios. Allison, por su parte, propone una interpretación algo distinta, pero, en último término, compatible con esta. Cfr. Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, p. 131.

minar la causalidad de la facultad desiderativa, pues la relación entre los medios y el fin que la regla establece es un conocimiento *meramente* (*bloß*) teórico (cfr. *KpV*, Ak. V 26)[65].

Para el ejercicio de la causalidad se precisa, además, que el fin sea deseado, es decir que la facultad desiderativa tenga un objeto. Así lo expresa Kant en el Teorema I de la Analítica:

> Entiendo por materia de la facultad desiderativa un objeto cuya realidad es deseada [*begehrt*]. Si el deseo [*Begierde*] hacia ese objeto precede a la regla práctica y es la condición para adoptarla como principio, (...) ese principio es entonces siempre empírico. Pues el fundamento de determinación del arbitrio es entonces la representación de un objeto y aquella relación de la representación con el sujeto por la cual es determinada la facultad desiderativa para la realización del objeto. Pero semejante relación con el sujeto se llama *el placer* en la realidad de un objeto. (...) Un principio que se funda solamente en la receptibilidad de un placer o de un dolor (...) si bien puede servir para el sujeto que la posee, como *máxima*, no puede en cambio servir para este mismo (porque carece de necesidad objetiva que debe ser conocida *a priori*) como ley. (*KpV*, Ak. V 21-22; cfr. *KU*, Ak. V 219-220)

La máxima aparece *inicialmente* descrita en la *KpV* como la regla que se ha convertido en principio de determinación *por* el placer que produce la representación de su objeto (o fin). El fin es ahí, por tanto, el fundamento *objetivo* de la determinación, en el sentido de que la regla prescribe lo que se debe hacer si se quiere alcanzar el objeto[66]. Pero este fundamento no es suficiente para la determinación de la facultad desiderativa, mientras ella no se relacione con el objeto mediante algún interés, es decir, hasta que no experimente algún tipo de placer en relación con el objeto (o su representación) [67]. Dada la peculiar constitución de la facultad desiderativa humana, el placer es lo único que puede ejercer como fundamento subjetivo de determinación o como móvil (*Triebfeder*). El móvil es aquello que puede implicar al sujeto y *moverle* a tomar la regla prác-

---

[65] Así, por ejemplo, "los principios del amor a sí mismo pueden ciertamente encerrar reglas generales [*allgemein*] de habilidad (de descubrir medios para intenciones [*Absichten*]); pero entonces son solamente [*bloß*] principios teóricos" (*KpV*, Ak. V 26). En nota añade: "...son tan teóricas como las proposiciones que dicen el enlace de la causa con un efecto".

[66] El fundamento *objetivo* de determinación es "objetivo" es dos sentidos distintos. Uno, de carácter general, que es el que aparece aquí y se refiere a la relación entre el sujeto y el objeto que éste puede realizar por medio de su acción. En los *Vorarbeiten zur MS* se encuentra también esta idea, cfr. *Vorrede zu MS*, Ak. XXIII 389. El otro sentido, más restringido, es al que habitualmente se refiere Kant en sus obras del período crítico, y consiste en el caso en el que la (máxima de la) acción es un deber (*Pflicht*), cuyo carácter objetivo procede de su necesidad categórica (u objetiva). Este sentido restringido es el que Kant opone al fundamento subjetivo, como la diferencia entre el modo en que el sujeto *actúa efectivamente* y el modo en que *debería actuar*. Cfr., por ejemplo, *Grundlegung*, Ak. IV 427-428; *KpV*, Ak. V 32; *MS*, Ak. VI 225.

[67] Por interés se entiende precisamente esta relación entre el placer y la facultad desiderativa, *en cuanto* que ha sido juzgada por el entendimiento como válida según una regla universal (*allgemein*) sólo para el sujeto (es decir, según una máxima). Cfr. Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, pp. 73-74.

tica como principio del ejercicio de su causalidad y, por esta razón, se trata del fundamento *subjetivo* de la determinación. La regla que dispone la manera de alcanzar el objeto sólo se convierte en fundamento subjetivo por medio de un móvil, que es el placer en la representación de la realidad del objeto.

Nos encontramos ante un proceso de retroalimentación o, por así decir, ante una relación de ida y vuelta. Los impulsos de la sensibilidad despiertan el interés por diversos objetos[68]. La razón produce una regla que pone en relación la facultad desiderativa con esos objetos. A su vez, la elección de una de esas reglas para que guíe la causalidad de la voluntad, es decir, para que forme parte del fundamento de determinación, requiere la intervención de un móvil (*Triebfeder*). Del mismo modo, el móvil es el "fundamento *subjetivo* de determinación" (*KpV*, Ak. V 72; la cursiva se ha añadido), es decir, la razón de que el sujeto escoja una concreta regla para ejercer su causalidad. El móvil consiste, por tanto, en la razón última de la decisión del agente. Salvo en el caso del deber, el móvil es siempre el placer que produce la representación de la realidad del objeto y esta representación está contenida en la regla bajo la forma de fin[69].

En definitiva, los elementos esenciales que intervienen en la determinación de la facultad desiderativa son dos: la regla, en la que el objeto se representa como fin de la acción, y el móvil (*Triebfeder*), que –salvo en el caso del deber– es el placer que produce la representación del fin. La noción de fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) no añade un tercer elemento a este esquema, sino que le sirve a Kant para mostrar cuál de ellos es la razón (*Grund*) última de la determinación. Esta razón (*Grund*) la proporciona el móvil, porque él es el elemento subjetivo, es decir, el que determina cómo *actúa* el sujeto. Rodríguez lo explica de la siguiente manera:

> *Bestimmungsgrund* no es un elemento real nuevo que se venga a añadir a los ya conocidos de la estructura del deseo, sino un concepto que *recae sobre* alguno de esos componentes, haciéndole causa determinante del deseo. (...) Ni el fin u objeto ni su representación puede constituir el *Bestimmungsgrund* de un deseo, pues éste es justamente el *fundamento* por el que nos proponemos ese fin; ya hemos visto que éste no puede, por sí solo, explicar el hecho del deseo. Casi me atrevería a decir que el concepto de *Bestimmungsgrund* es utilizado por Kant justamente para poner el acento del deseo en otra parte que en el objeto; la distinción entre *Gegenstand* y *Bestimmungsgrund* es una de las claves de su teoría ética. (Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, p. 39)

---

[68] Los impulsos (*Anreize*) de la sensibilidad incluyen las inclinaciones (*Neigungen*), que provienen de la propensión (*Hang*) y el instinto (*Instinkt*). La inclinación es "una tendencia a desear algo como consecuencia del hábito producido por la repetición de un deseo" (Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, p. 42) y en el origen de esos deseos se encuentran habitualmente la propensión y el instinto (aunque también puede haber inclinaciones que no provengan de ellos). Lo que distingue la inclinación de la propensión y el instinto es el conocimiento del fin.

[69] Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 1996, p. 221.

Ahora bien, una vez constatado el proceso de formación del principio práctico, Kant se plantea que, si esto fuera *todo*, nos encontraríamos con que "los principios prácticos (...) pueden ser representados siempre sólo como meras máximas, nunca empero como leyes prácticas" (*KpV*, Ak. V 26). En efecto, sólo si, *además* de los elementos que se acaban de describir, puede la razón *pura* "contener [*enthalten*] en sí un fundamento práctico, es decir, bastante para la determinación de la voluntad, entonces hay leyes prácticas" (*KpV*, Ak. V 19). ¿De qué modo puede la ley moral ser principio práctico, es decir, cómo puede ésta intervenir en la determinación de la voluntad?

El drama de la razón práctica que Kant nos presenta queda sintetizado en la oposición entre *meras* máximas y leyes prácticas (o imperativos). Y desde esta perspectiva, adquiere su pleno sentido el contraste entre fundamento *subjetivo* y *objetivo* de determinación. Se ha explicado antes que frente al fundamento *subjetivo* (móvil), se encuentra el fundamento *objetivo*. Un fundamento objetivo es aquél que determina cómo *debería* actuar el sujeto, puesto que presenta una regla práctica de carácter obligatorio, es decir, un deber (*Pflicht*)[70]. Dicho deber puede ser, según es sabido, condicionado (imperativo hipotético) o absoluto (imperativo categórico)[71]. La diferencia entre ambas clases de obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) reside precisamente en el móvil por el que se convierten en fundamento de determinación. En el caso de los imperativos hipotéticos, es el amor a sí mismo o felicidad –como "la satisfacción [*Befriedigung*] mayor posible y duradera" (cfr. *KpV*, Ak. V 146-147) del placer o la "satisfacción [*Zufriedenheit*] con toda [la propia] existencia" (*KpV*, Ak. V 25)– la que ejerce como móvil; mientras que en los imperativos categóricos es la propia ley moral, en su mera forma, la que tiene que mover a determinarse por tal regla.

La regla a la que se le añade un móvil suficiente para ser fundamento de determinación se convierte en máxima. Esta máxima posee ahora un significado distinto del de la "*mera* máxima" opuesta a la ley moral, porque si la ley moral ha de ser principio práctico tiene necesariamente que poder convertirse en máxima o, mejor dicho, la máxima, además de principio práctico *subjetivo*, debe valer como principio de una legislación universal. Una voluntad moralmente

---

[70] Según explica Rodríguez, "*Triebfeder* y fundamento objetivo de determinación pueden ser el mismo (como en el caso del hombre moralmente bueno), pero no *mueven de la misma manera*: 'una voluntad que no es en sí plenamente conforme con la razón' [*Grundlegung*, Ak. IV 413] tiene que ser movida de forma distinta que una voluntad racional pura" (Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, p. 40).

[71] Sin embargo, especialmente a partir de la *KpV*, cuando Kant habla del "deber" se refiere habitualmente al deber absoluto o moral, es decir, aquél que es por sí mismo fundamento suficiente de determinación de la facultad desiderativa. El resto de reglas (sean deberes o no) que requieren el placer como móvil (es decir, cuyo fundamento se encuentra en el objeto) quedan excluidas de la moralidad, porque el principio de sus acciones es siempre "material".

determinada es una voluntad cuya máxima es un principio práctico objetivo (*KpV*, Ak. V 30)[72].

La clave de la moralidad reside en el móvil *por* el que la regla se convierte en máxima, puesto que –en eso consiste nuestra libertad– no hay ningún resorte o incentivo lo suficientemente fuerte como para imponer una regla (y su correspondiente objeto) a la facultad desiderativa humana. Es el sujeto quien admite el móvil como fundamento de determinación, ya que éste es libre de aceptar un móvil u otro y, consiguientemente, también puede elegir la regla por la que su actuación se rige.

---

[72] Desde esta perspectiva, resulta clarificadora la siguiente *Reflexión* de Kant: "La habilidad tiene reglas [*Regeln*]; la prudencia, *máximas* [*Maximen*]; la moralidad, leyes [*Gesetze*]" (R 6925, Ak. XIX 208; cfr. también *R* 6923). Sobre este texto ha llamado la atención Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, Lit, Berlin, 2006, pp. 60-61. En las explicaciones precedentes se ha puesto de manifiesto la intrínseca relación entre regla, máxima y ley. Cada uno de esos conceptos puede ahora servir para deslindar los ámbitos de lo práctico. En primer lugar, el de lo técnico como aplicación del conocimiento teórico es el ámbito de las reglas de la habilidad, que aisladamente no pueden ser fundamento de determinación porque les falta un móvil (cfr., por ejemplo, *KpV*, Ak. V 26, nota). En segundo lugar, estaría el ámbito el de las *meras* máximas, que son lo único que la razón práctica *en general* puede proporcionar como fundamento de determinación. Las *meras* máximas están siempre sensiblemente condicionadas y el móvil que convierte la regla en principio es la felicidad, por lo que sólo pueden formular mandatos pragmáticos o prudenciales. En último término, las leyes prácticas son reglas que pueden ser acogidas en la máxima, de manera que el principio práctico subjetivo sea, a la vez, objetivo, es decir, valedero para todo ser racional. Tales principios objetivos sólo los puede proporcionar la razón *pura* práctica.

Schwartz, por su parte, considera que sólo serían imperativos en sentido propio los categóricos. Parece que confunde, o identifica intencionadamente, en este contexto "imperativo" con "ley", pero para Kant las leyes son, más bien, una clase de imperativos: los incondicionados. Tanto en el caso de los categóricos como de los hipotéticos, la imperatividad (y consiguiente necesidad del efecto) procede de la razón, y no de la clase de móvil que está a su base. "Deutlich wurde, dass Ratschläge der Klugheit nur uneigentlich als Imperative gelten können. Sie unterscheiden sich aber auch von der eigentlich theoretischen Regeln der Geschicklichkeit. Ein Ratschlag der Klugheit ist (...) eine Meinung in Bezug auf die Glückseligkeit. (...) Sofern ich selber dieser Meinung bin, enthält der Ratschlag durch den Bezug auf die eigene Glückseligkeit ein direkt motivierendes Element" (Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant*, p. 57; cfr. también p. 55). Según Schwartz, las reglas de la prudencia sólo tendrían carácter imperativo *cuando* se desea alcanzar el fin. Son don las críticas que cabe hacerle. En primer lugar, porque el fin de la felicidad no podemos dejar de desearlo y, con él, los objetos que la constituyen. Pero más importante todavía es que el carácter imperativo pertenece a la razón en cuanto *principium diiudicationis*. El deber (*Sollen*) procede de la razón en la medida en que ella crea espontáneamente un orden propio, que no depende de la naturaleza, y que se expresa en proposiciones imperativas. No hay que olvidar la insistencia de Kant en *Grundlegung* acerca de que *todos* los imperativos expresan la necesidad *objetiva* de una acción. Schwartz lleva razón en que los hipotéticos no son imperativos en cuanto *principium executionis*, porque precisan de un móvil para determinar la facultad desiderativa, pero eso ya lo reconoce el propio Kant.

c) Las máximas son reglas autoimpuestas

Considero que, desde esta perspectiva, se capta adecuadamente el significado de un conocido –y siempre citado al tratar estos temas– pasaje de la *Religión*:

> La libertad del arbitrio tiene la cualidad [*Beschaffenheit*] totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún móvil *si no es en tanto que el ser humano ha admitido tal móvil en su máxima* (ha hecho de ella para sí una regla general [*allgemeine*] según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un móvil, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del arbitrio (la libertad). (*Religion*, Ak. VI 23-24)[73]

La libertad del arbitrio –según se explica en la Introducción a la *MS*– consiste en su capacidad para ser determinado por la razón pura. Precisamente porque la ley moral aparece en todo momento como un móvil *posible*, el que el móvil del amor a sí mismo termine por incorporarse a la máxima, no se debe explicar como una *imposición* de la sensibilidad, sino como una *aceptación* del sujeto (fruto de su falta de virtud) (cfr. *MS*, Ak. VI 381). Si no fuera así, no habría responsabilidad moral. Somos responsables, porque en todo momento podemos sustraernos a los impulsos de la sensibilidad que asedian nuestra facultad desiderativa y actuar no sólo en conformidad con la ley moral, sino tomándola a ella como móvil. Esta idea se expresa en la *KrV* con la expresiva imagen de que siempre nos hallamos "bajo el poder de la razón" (*KrV*, A 556 / B 584)[74].

Hay un fugaz comentario de Kant en la *Fundamentación*, en el que se definen las máximas como "reglas autoimpuestas [*sich selbst auferlegten Regeln*]" (*Grundlegung*, Ak. IV 438)[75]. Y éste es precisamente el sentido de máxima que se

---

[73] Conviene no olvidar que esta concepción del arbitrio –que, en parte, tiene aquí el sentido de voluntad (*Wille*)– y de la máxima responden al interés de Kant por explicar el origen del mal. De todos modos, considero acertada la lectura de Allison, quien toma esta afirmación –que él llama "*incorporation thesis*"– como la condición fundamental de la libertad, no sólo en referencia al problema del mal moral, sino también en lo que respecta a la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*. Cfr. Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, pp. 39-41 y 147-148.

[74] En referencia a estos pasajes, comenta acertadamente Ramón Rodríguez que "ese acto [de aceptación del arbitrio] revela una distancia, un hiato insuprimible entre motivo [=móvil, *Triebfeder*] y voluntad, que es justamente la entraña de la libertad. Su radicalidad es tal que subsiste *aun cuando el motivo sea la ley moral misma*; de lo contrario el mal, es decir la adopción de un motivo concurrente con la ley moral, resulta ininteligible. (...) El problema de la libertad no consiste ya en si es la razón pura o por el contrario las inclinaciones quienes determinan la voluntad, sino en que esa distancia que la aceptación impone entre motivos [=móviles, *Triebfedern*] y voluntad, entre la razón práctica y su propia ley, es un abismo en sí mismo inexplicable" (Rodríguez, R., "Kant: teoría de la acción y libertad", en Vázquez, M. E. – de la Calle, R. (eds.), *Filosofía y razón. Kant, 200 años*, p. 102). En este sentido cabe interpretar aquel pasaje del comienzo de la *Tugendlehre*, en el que se afirma que proponerse un fin (objeto del arbitrio) es siempre un acto de libertad, cfr. *MS*, Ak. VI 384-385.

[75] Por cierto, que esta frase entera falta en la traducción de García Morente en la edición de Tecnos (p. 129), pero no en la de Encuentro (p. 79). Y en la traducción que hace R. Aramayo se pierde completamente el sentido original, cuando traduce "según máximas o leyes

acaba de exponer. Considero que se trata de un punto fundamental para comprender en qué sentido sostiene Kant que la moralidad reside en las máximas (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 399-400)[76]. La máxima no es meramente una regla de actuación *posible*, sino un principio práctico *subjetivo*, es decir, una regla que se ha convertido *ya* en fundamento de determinación del agente, por medio de un móvil[77].

La regla y el móvil son los dos –valga la redundancia– principios constitutivos de la máxima[78]. Cualquier determinación de la facultad desiderativa humana precisa de una máxima como principio de su causalidad. Y así es como Kant puede definir la máxima como "principio práctico subjetivo" (*KpV*, Ak. V 19) o "principio subjetivo del querer" (*Grundlegung*, Ak. IV 401, nota; cfr. también Ak. IV 421, nota), pues sólo ella posee el fundamento *completo* (regla y móvil) de la determinación de la causalidad humana. Ahora bien, no se debe perder de vista que Kant se está ocupando de los principios que la razón proporciona para la determinación de la facultad desiderativa y que esta determinación se ordena –como ya se ha dicho– a la producción de un objeto[79]. La relación del principio con el objeto puede adoptar diversas formas, que se corresponden con la relación que hay entre la regla y el móvil[80].

Al igual que en su uso especulativo, la razón *práctica* proporciona principios que determinan objetos. Los principios prácticos son proposiciones que contienen una determinación de la facultad desiderativa, es decir, una determinación

---

autoimpuestas", porque al verter "*Regeln*" por "leyes" desdibuja el contraste que Kant establece entre el reino de los fines (que se rige por máximas: reglas autoimpuestas) y el reino de la naturaleza (que se rige por leyes).

76 En la *Religion* no hay ya lugar a dudas acerca de este punto, aunque allí la noción de máxima tiene una significación más amplia que la que hasta aquí se ha venido definiendo. Resulta clarificadora la siguiente afirmación: "...una regla que el arbitrio se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: (...) una máxima" (*Religion*, Ak. VI 21). La misma noción de máxima aparece en *MS*: "Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjectiven Gründen zum Princip macht, heißt seine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden sein können" (*MS*, Ak. VI 225).

77 Considero que este es el significado preciso del concepto de máxima, lo que no excluye que se emplee en un sentido más general, como *posible* fundamento de determinación. Pero en ese caso no se trata propiamente de una máxima, sino de una *mera* regla práctica.

78 Pero no se corresponden *estrictamente* con la materia y forma de la máxima. Cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 436-437; *MS*, Ak. VI 398.

79 Cfr. Cortina, A., "Dignidad y no precio: más allá del economicismo", p. 160.

80 Esta libertad es doble. Por un lado, cada móvil va asociado con un objeto, pero la misma regla puede aceptarse por móviles diversos. Herman se refiere a esta posibilidad cuando emplea el siguiente ejemplo: se puede ayudar al desválido o necesitado (*regla*), bien por (el *fin* de la) beneficencia o simplemente por compasión (simpatía). Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 96.

para producir un objeto[81]. Estos principios pueden ser puros o empíricos. Cuando se trata de principios prácticos empíricos (o *meras* máximas), el objeto de la razón práctica es el fin que se alcanzará por medio de la causalidad que ese principio determina, es decir, mediante la acción. El objeto de la razón práctica (en general) es la representación del fin, porque la determinación tiene en ella su fundamento (por medio del placer que ésta produce, como móvil). Así pues, el deseo de realizar el objeto es condición necesaria para que la razón proporcione un principio a la facultad desiderativa.

En el caso de la razón *pura* práctica, en cambio, el objeto no puede preceder al principio, sino que es el principio (la ley moral) el que determina *a priori* un objeto que se corresponde con el concepto de lo bueno (*das Gute*) y lo malo (*das Böse*). Esto es posible porque los principios prácticos puros contienen una determinación de la voluntad *a priori*, es decir, anterior a la consideración de la posibilidad de alcanzar objeto alguno en el mundo y, de esta manera, determinan la facultad desiderativa configurando el querer (*das Wollen*) en conformidad con el concepto de lo bueno. Una voluntad que ha asumido la ley moral como principio práctico está determinada por ella y posee una actitud interior (*Gesinnung*) buena. A esta cuestión volveremos al tratar sobre la Típica de la facultad pura práctica del juicio, en el Capítulo III (epígrafe 3.3.).

2.2.2. Máxima y actitud interior

El concepto de máxima ha sido el hilo conductor de la explicación acerca del proceso de determinación de la facultad desiderativa. En cuanto principio práctico subjetivo, la máxima es la razón (*Grund*) de que la facultad se determine. Hay, sin embargo, una tensión interna en el concepto de máxima. Por un lado, como principio del querer, se trata de un producto de la razón *pura* y, por tanto, se refiere en primera instancia al nivel de la facultad desiderativa propio de la voluntad (*Wille*), y todavía no del arbitrio (*Willkür*). Pero, de otra parte, la máxima que contiene la regla del ejercicio del arbitrio no puede ser *sólo* un producto de la razón *pura*, pues debe hacer referencia *también* a algún fin u objeto como efecto de su causalidad. La pregunta que cabe hacer es la siguiente: ¿cómo se relacionan ambas nociones de máxima?

---

[81] Kant se refiere al concepto de la razón práctica de la siguiente manera: "Por concepto de un objeto de la razón práctica, entiendo la representación de un objeto como de un efecto posible por la libertad. Ser un objeto del conocimiento práctico como tal, significa, pues, sólo la relación de la voluntad con la acción por la cual el objeto o su contrario sería realizado" (*KpV*, Ak. V 57). Más adelante, en el Capítulo III, habrá ocasión de considerar detenidamente estas frases con las que comienza el Capítulo II de la Analítica. Baste ahora con advertir que la "razón práctica" de la que se habla ahí es la razón práctica *en general* y, por tanto, se refiere a cualquier objeto de la facultad desiderativa. La tarea del capítulo será precisamente la de, partiendo de esa perspectiva general, explicar cuál es el objeto correspondiente a los principios de la razón *pura* práctica.

No se trata de una cuestión en absoluto secundaria, pues de la respuesta que se le dé depende la coherencia del modelo kantiano de racionalidad práctica. Que la razón (pura) por sí misma sea capaz de proporcionar un fundamento de determinación, es decir, una máxima para la actividad de la voluntad, es la condición *sine qua non* de la moralidad. Semejante máxima que procede de la voluntad –por así decir, una máxima "pura"– tiene, sin embargo, que guardar algún tipo de continuidad con las máximas del arbitrio, en las que la regla práctica relaciona un objeto con la causalidad del sujeto[82].

La continuidad que se menciona no significa, desde luego, que del efecto producido se predique la bondad; algo así como si se dijera que "el objeto es bueno", porque eso violentaría el principio básico del idealismo trascendental. Pero tampoco resultaría admisible que a cada nivel de la facultad desiderativa le correspondiera un principio práctico distinto e independiente, pues la acción y el sujeto de la acción son siempre uno y el mismo en cada caso[83]. En efecto, es uno solo el principio práctico que determina la causalidad humana y, en consecuencia, debe haber continuidad entre ambos sentidos de máxima. Porque, en definitiva, sólo tal continuidad hace comprensible que la razón pura sea práctica, es decir, que pueda tener –de algún modo– influencia en las acciones del sujeto.

En el apartado anterior quedó explicado por qué sólo la voluntad puede ser buena en sentido propio y absoluto, ya que

> si algo debiese ser absolutamente (y en todo sentido y sin ulterior condición) bueno o malo o ser considerado como tal, sería solamente el modo de obrar [*Handlungsart*], la máxima de la voluntad y, por consiguiente, la persona operante [*handelnde Person*] misma, no empero una cosa la que podría ser denominada buena o mala. (*KpV*, Ak. V 60)[84]

---

[82] Cfr. Munzel, G. F., *Kants Conception of Moral Charachter*, pp. 23-187; Baumgarten, H.–U., "Kants kritischer Begriff der Gesinnung", en Baumgarten, H.-U. – Held, C. (Hg.), *Systematische Ethik mit Kant*, Karl Alber, Freiburg – München, 2001, pp. 55-81 y Kerstein, S. J., *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 16-32. Este último realiza una excelente y clara síntesis de los rasgos esenciales de las máximas y su relación con la teoría kantiana de la acción.

[83] Ciertamente, tanto el sujeto como la acción son considerados desde perspectivas diversas. Pero la doble perspectiva –nouménica y fenoménica– de cada realidad nada tiene que ver con la existencia de dos *mundos*. Por otra parte, el modo en que, con frecuencia, se interpreta la dualidad de perspectivas en el mundo filosófico anglosajón tampoco resulta satisfactoria; pues Kant no sostendría en ningún caso una especie de reduccionismo naturalista, la tesis según la cual la perspectiva nouménica no es más que el resultado del modo que los seres humanos tenemos de autocomprendernos. Cfr. Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, p. 29 y ss.

[84] Cuando se habla de buenas y mala acciones, se hace de modo derivado, en la medida en que ha sido la ley moral la que ha determinado que la facultad desiderativa se determinara a producir su objeto. Así lo explica Kant en el siguiente pasaje, que es inmediatamente anterior al que se acaba de citar: "El bien o el mal [a diferencia de lo agradable y dañino] empero significa siempre una relación en la *voluntad*, en cuanto ésta está determinada por la *ley de la razón* a hacer de algo su

El valor moral reside no en los resultados o en el éxito de lo que se realiza, sino tan sólo en el querer (*das Wollen*), en el acto propio de la voluntad (*Wille*).

Ahora interesa considerar en qué consiste esa bondad de la voluntad y qué relación guarda con el ejercicio de la causalidad, es decir, con la acción. En el primer párrafo de la *Fundamentación* se puede leer lo siguiente:

> El entendimiento, el gracejo, el Juicio, o como quieran llamarse los talentos del espíritu; el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos como cualidades del *temperamento*, son sin duda en muchos respectos buenos y deseables; pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos, si la voluntad que ha de hacer uso [*Gebrauch*] de estos dones de la naturaleza, y cuya peculiar constitución [*Beschaffenheit*] se llama por eso *carácter* [*Charakter*], no es buena. (*Grundlegung*, Ak. IV 393)

La bondad de la voluntad reside en su constitución, es decir, en su carácter, porque de ella depende el *uso* (*Gebrauch*) que se haga de los talentos del espíritu, de las cualidades del temperamento y del resto de medios que emplea al actuar. La razón de ello es que dicho carácter proporciona los principios que rigen el uso de los medios y, así, incluso las buenas cualidades de la persona como

> la mesura en las afecciones y las pasiones, el dominio de sí mismo, la reflexión sobria, (...) sin los principios [*Grundsätze*] de una buena voluntad, pueden llegar a ser harto malas; y la sangre fría de un malvado, no sólo lo hace mucho más peligroso, sino mucho más despreciable inmediatamente a nuestros ojos de lo que sin eso pudiera ser considerado. (*Grundlegung*, Ak. IV 394)[85]

La atención que al inicio de la *Fundamentación* se presta a la *constitución* de la voluntad y a la noción de *carácter* como el fundamento de los principios para el *uso* de la causalidad humana –la facultad desiderativa– no vuelve a ser tema

---

objeto; 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 [*Bewegursache*] de una acción (por la cual un objeto puede ser realizado). El bien o el mal es referido así, pues, propiamente a acciones, no al estado de sensación de la persona, y si algo debiese ser absolutamente..." (*KpV*, Ak. V 60).

[85] Mardomingo ha mostrado que, con toda probabilidad, el origen de estas nociones que Kant emplea se encuentra en la traducción que Garve hizo del *De officiis* ciceroniano: "Lo que el hombre es desde el punto de vista moral radica, para los estoicos, Garve y Kant, en un estado más interior que el de sus actos. A ese estrato o nivel de la personalidad se refiere Garve cuando distingue la 'disposición interior' que caracteriza a una persona de la 'situación' o circunstancias externas en que acierte a encontrarse, y como vamos a ver, da a la primera denominaciones [*Denkungsart*, *Gesinnungen*, *Charakter*] que Kant emplea en la *Fundamentación* frecuentemente y con el mismo sentido: 'modo de pensar', 'carácter', y, especialmente, 'actitud'. En la *KpV* se pueden encontrar también algunas referencias a la constitución de la voluntad en este sentido" (Mardomingo, J., "Estudio preliminar", en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe y trad. de J. Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999, p. 22). Cfr. *KpV*, Ak. V 28 y Melches, C., *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros "De officiis" auf Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, S. Roderer, Regensburg, 1994.

explícito de la obra[86]. Sin embargo, si se consideran estas reflexiones a la luz de algunos pasajes acerca del carácter en la *KrV* –ya publicada para entonces– y de las obras morales posteriores –especialmente la *Religion*– se puede apreciar que estas breves líneas contienen ya, *in nuce*, el entero programa de la ética kantiana.

a) La máxima del carácter inteligible

Según se indicó anteriormente (cfr. epígrafe 1.3.2.), en la *KrV* se explica que toda causa "debe poseer una *carácter* [*Charakter*], es decir, una ley de causalidad sin la cual no sería causa" (*KrV*, A 539 / B 567). Esta "ley de causalidad" o legalidad, de la que toma su significado la propia noción de causa, reside en el carácter, porque en éste se encuentran los principios necesarios para regir el ejercicio de la facultad. Tales principios son también aquellos de los que dependen los objetos que la facultad (es decir, la causalidad) se determina a producir. Como es sabido, en el ser humano confluyen dos caracteres.

> En primer lugar, un *carácter empírico* en virtud del cual sus actos estarían, en cuanto fenómenos, ligados a otros fenómenos conforme a leyes naturales. (...) En segundo lugar, habría que conceder, además, a dicho sujeto un *carácter inteligible* en virtud del cual fuera efectivamente 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. Podríamos igualmente llamar al primero carácter de la cosa en la esfera del fenómeno y carácter de la cosa en sí misma al segundo. (*KrV*, A 539 / B 567)

En el carácter empírico o fenoménico la causalidad se rige por la legalidad natural, mientras que en el inteligible o nouménico los principios proceden de la legalidad de la libertad.

Considero que –en lo esencial– la noción de carácter inteligible de la primera *Crítica* coincide con el carácter como constitución interna (*innere Beschaffenheit*) de la voluntad que aparece en la *Fundamentación* (Ak. IV 393). En ambos casos se trata de los *principios* que constituyen la legalidad de la causalidad humana, es decir, el ejercicio de la facultad desiderativa. Además, la distinción entre carácter empírico e inteligible es plenamente solidaria con la existencia de un doble nivel en esa facultad. Una buena voluntad es aquella cuyo carácter –su constitución– proporciona buenos principios para el uso de las potencias o capacidades del ánimo, es decir, aquella en que los medios se emplean para el bien.

Por tratarse aquí en todo momento del uso práctico de la razón, dichos principios no pueden ser otros que los principios prácticos, es decir, aquellas proposiciones que contienen una determinación de la facultad desiderativa que,

---

[86] Cfr. Schönecker D. – Wood, A. W., *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, p. 44, nota. De todos modos, hay dos lugares de la *Grundlegung* en los que reaparecen estas cuestiones: Ak. IV 398 como 416.

por su naturaleza constrictiva (*Nötigung*), reciben el nombre de imperativos. De entre esos imperativos, sólo los categóricos pueden ser los principios de una buena voluntad, porque únicamente ellos determinan "el querer" (*das Wollen*) de modo incondicionado, sin referencia "a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder" (*Grundlegung*, Ak. IV 416). La voluntad (*Wille*) que ejerce su causalidad bajo los principios prácticos puros *produce* –o, si se prefiere, *configura*– un querer (*Wollen*) bueno, es decir, aquél que tiene al bien como su objeto correspondiente.

En este marco conceptual surge la noción de actitud interior (*Gesinnung*), porque los principios prácticos *puros* se refieren no a la materia y resultados de la acción, sino "a la forma y al principio de donde ella [la acción] sucede", y, por eso, "lo esencialmente bueno de la acción consiste en la actitud interior [*Gesinnung*], sea el éxito [*Erfolg*] el que sea" (*Grundlegung*, Ak. IV 416)[87]. Queda claro que la acción "se sigue de" (*woraus sie selbst folgt*) los principios –o, en singular, principio– y que en ellos reside lo esencial de la moralidad. Por tanto, la materia y los efectos o consecuencias de la acción ("lo que de ésta ha de suceder") están en *continuidad* con los principios puros prácticos, aunque éstos sean independientes de esos elementos empíricos. De los principios prácticos (en este caso, *puros*) depende el ejercicio *completo* de la causalidad y no sólo la configuración del querer, aunque ciertamente en él sea donde reside la "esencia de la moralidad" (*das Wesentlich-Gute*), pues la elección del principio por el que se determina –o configura– el querer depende completamente del sujeto.

La cita del párrafo anterior es el único lugar de la *Grundlegung* en el que se emplea el término "actitud interior" (*Gesinnung*). Sin embargo, por el contexto, se advierte su congruencia con la noción de carácter (*Charakter*), como "constitución de la voluntad", de las primeras páginas de la obra. En ambos casos, se trata de la relación de tipo causal que surge entre los principios (prácticos) y "el querer". Dependiendo de qué principios posea la voluntad, el querer –y, con él, toda la actividad de la facultad desiderativa– será bueno o malo[88].

A diferencia de lo que sucede en la *Fundamentación*, a partir de la publicación de la *KpV* es habitual que Kant emplee el término "actitud interior" (*Gesinnung*) para referirse al principio de la razón pura práctica, en la medida en que puede entrar a formar parte de la máxima, es decir, del principio que rige la causalidad de la facultad desiderativa (cfr., por ejemplo, *KpV*, Ak. V 33 y 83)[89].

---

[87] He modificado ligeramente la traducción de García Morente.

[88] Cuestión distinta es cómo adquiere la voluntad tales principios. Es el problema que Kant trata de resolver con la teoría del mal radical, que se considerará más adelante.

[89] Además, la noción de virtud que aparece en la *MS* confirma esta interpretación: "Todos los deberes encierran el concepto de una constricción [*Nötigung*] por la ley; los *éticos* implican una constricción para la que sólo es posible una legislación interna, mientras que los deberes jurídicos encierra una constricción para la que también es posible una legislación externa; una coacción

La actitud interior es el nexo de unión entre ambos principios y, en consecuencia, también entre los dos niveles de causalidad presentes en la facultad.

Tras las precisiones realizadas, cabe afirmar que la actitud interior y el concepto de carácter inteligible introducido en la *KrV* se refieren a una misma realidad[90]. De hecho, en la "Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica", remite Kant expresamente a la distinción entre carácter empírico e inteligible como el único modo de solventar la "aparente contradicción entre el mecanismo natural y la libertad" (cfr. *KpV*, Ak. V 97 y ss.). Y en esa argumentación se identifica –expresamente, al menos, en un lugar– el carácter (inteligible) con la actitud interior (*Gesinnung*). El pasaje en cuestión dice así:

> Pues la *vida sensible* tiene, en consideración de la consciencia *inteligible* de su existencia (de la libertad) la absoluta unidad de un fenómeno que, en cuanto sólo contiene fenómenos de la actitud interior [*Gesinnung*] que conviene a la ley moral (del carácter [*Charakter*]), no tiene que ser juzgado según la necesidad natural que le corresponde como fenómeno, sino según la absoluta espontaneidad de la libertad. (*KpV*, Ak. V 99)[91]

Considero, pues, que tanto la constitución (*Beschaffenheit*) de la voluntad descrita en la *Fundamentación* como el carácter (inteligible) de la primera *Crítica* se corresponden con el concepto de actitud interior (*Gesinnung*)[92]. Esta interpretación

---

[*Zwang*], por tanto, en ambos casos, sea autocoacción o coacción ajena; en tal caso la facultad moral de la primera puede llamarse virtud y la acción que surge de tal actitud interior [*Gesinnung*] (del respeto a la ley) puede llamarse acción virtuosa (ética), aunque la ley exprese un deber jurídico; porque es la doctrina de la virtud la que considera sagrado el derecho de los hombres" (*MS*, Ak. VI 394). Y más adelante: "[La virtud no es] una disposición del arbitrio, sino de la voluntad que, por la regla que adopta, es a la vez una facultad desiderativa universalmente legisladora; y sólo un hábito semejante puede considerarse como virtud" (*MS*, Ak. VI 407).

[90] Teniendo siempre en cuenta que las nociones de carácter inteligible y empírico surgen en el contexto cosmológico de las Antinomias y sirven para conceptualizar la causalidad ejercida por el ser humano. En cambio, la actitud interior tiene un sentido moral muy marcado. Por ejemplo, en la imagen evangélica de cumplir la ley en su letra, pero no en su espíritu –tan querida y citada por Kant para distinguir la mera legalidad de la auténtica moralidad–, la acción (*Handlung*) cae del lado de la letra, mientras que es en la actitud interior (*Gesinnung*) donde reside la moralidad. Cfr. por ejemplo *KpV*, Ak. V 72. En la *Religion* esta distinción es ubicua: cfr., por ejemplo, Ak. VI 29 y 37.

[91] Aunque la redacción del texto en alemán no es sencilla, parece claro que "*von der Gesinnung*" se corresponde con "*von dem Charakter*". También en la siguiente cita de la Metodología se identifican ambas nociones: "Los *principios* tienen que establecerse sobre conceptos; sobre otro fundamento, sólo se elevan arrebatos que no pueden proporcionar a la persona ningún valor moral ni aun la confianza en sí mismo, sin la cual la conciencia de su actitud interior [*Gesinnung*] moral y de su carácter [*Charakter*], sumo bien en el hombre, no puede tener lugar" (*KpV*, Ak. V 157).

[92] Y también, hasta cierto punto, con la noción de modo de pensar (*Denkungsart*) que aparece en la *KpV* (cfr. Ak. V 152) y que Kant examina con detenimiento en la *Religion (*cfr. Ak. VI 30). Según explica Thurnherr, el modo de pensar estaría en la siguiente relación con el carácter: "Bei Kant finden sich also zwei verschiedene Begriff von 'Charakter': Während das Verfahren der Bestimmung von Maximen vornehmlich von empirischen Charakter geprägt ist, hänft die Annehmung der Maximen gänzlich von Charakter in einem engenren Sinne ab, den Kant als die Denkungsart definiert. Mit den Begriff des Charakters qua Denkungsart bezeichnet Kant die

ayuda también a comprender adecuadamente la teoría de la libertad de la *KrV* o, al menos, parece que la mala comprensión de dicha teoría lleva precisamente a negar la congruencia de la actitud interior con el carácter inteligible[93].

b) La continuidad entre el carácter inteligible y el empírico de la facultad desiderativa

Hasta ahora se ha mostrado que los principios prácticos que la razón pura proporciona configuran, en primer lugar, el querer (*das Wollen*) y que, en consecuencia, se expresan en una actitud interior (*Gesinnung*). También se ha afirmado que este "*primer*" principio práctico –pues eso sería la actitud interior– debe influir en el ejercicio *completo* de la causalidad humana para que haya continuidad entre la voluntad y el arbitrio, es decir, entre los dos niveles de la facultad desiderativa y, por tanto, de la causalidad humana. Ahora se trata de explicar cómo sea esto posible[94].

Probablemente la mejor explicación que Kant ofrece sobre este punto se encuentra en la Introducción a la *KU*, cuando trata de aclarar los malentendidos y resolver las objeciones que se habían hecho a la "completa separación de la

---

spezifische Qualität des Willens eines Subjekts" (Thurnherr, U., *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, p. 145). El carácter empírico se correspondería con el *Sinnesart*. Cfr. Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, p. 128. En la *Anthropologie* se refiere Kant con cierto detalle al carácter y al modo de pensar, pero allí da a entender que el carácter es algo que se tiene o no. Cfr. *Anthropologie*, Ak. VII 292 y ss. Y es cierto que en la *Religion* indica Kant que el carácter no se adquiere paulatinamente, sino por "revolución" (Kant apunta que pocos la han realizado antes de los treinta años). Por todo ello, algunos autores han considerado que serían "pocos" los que poseen un carácter o actitud interior. Quizá sean pocos los que poseen una actitud interior *moralmente* buena (según la *Fundamentación* no podemos ni siquiera saber si se ha realizado *una sola* acción *por* deber), pero –según explica Kant en la *Religion*– cada ser humano es bueno o malo, en función de los principios por los que se rija su causalidad, es decir, que tiene siempre algún tipo de carácter en el que se funda los principios de su acción. De hecho, para el regiomontano, la *disposición* (*Hang*) inicial en el ser humano es al bien (por la personalidad), aun cuando hay en él una propensión al mal. Cfr. *Religion*, Ak. VI 26 y ss., 44 y ss.

93 Así le sucede a Allison, quien considera que la *Gesinnung* no es identificable con el *Charakter* de la primera *Crítica*, porque –según su interpretación del Canon– la existencia de un carácter inteligible no sólo no era incompatible con el mecanismo de la naturaleza, sino que podía ser reducido a él, en la medida en que la libertad práctica fuera "demostrable por la experiencia". En cambio, a partir de la *KpV* Kant habría reformulado el concepto de *Charakter* en función de las nociones de autonomía y ley moral, lo que le habría conducido a reformular también el concepto de libertad práctica, hasta que reuniera los requisitos del concepto de *Gesinnung* que aparece en la *Religion*. Aunque la "actitud interior" posee, sin duda, una carga moral que no se encuentra en el concepto cosmológico de "carácter inteligible", el error de Allison reside en la interpretación que hace de la libertad práctica en la primera *Crítica* (como si no precisara de la *completa* independencia de la naturaleza). Cfr. *Kant's theory of freedom*, pp. 136-145.

94 Sobre esta cuestión, cfr. especialmente el excelente análisis de Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, pp. 118 y ss. De todos modos, hay en su argumentación una cierta deriva "empirista" –plenamente intencionada– que le lleva a forzar un poco los textos en su afán de mostrar cómo pueden los principios *puros* –también desde el punto de vista de la psicología empírica– determinar la acción que se realiza.

causalidad natural y de la causalidad por la libertad" (*KU*, Ak. V 195, nota). En principio, no hay influjo ni tránsito posible entre naturaleza y libertad y, por tanto, tampoco entre la legalidad natural y la libre. En el ser humano, donde confluyen ambas legalidades, tampoco puede lo sensible "determinar lo suprasensible en el sujeto", porque "los fundamentos de determinación de la causalidad, según el concepto de libertad (y las reglas prácticas en él contenidas), no están puestos en la naturaleza" (*KU*, Ak. V 195). Sin embargo, Kant considera que sí es posible lo contrario: que lo suprasensible determine –de algún modo– lo sensible *del* sujeto; al menos, tal exigencia parece estar contenida en el concepto de una causalidad mediante libertad[95].

La determinación de lo sensible *en el sujeto* no es, desde luego, equiparable al modo en que una causa natural determina sus efectos en el enlace de la naturaleza. Aquí, la causa suprasensible (la que procede de la libertad) "significa solamente el *fundamento* [*Grund*] para determinar la causalidad de las cosas naturales a un efecto conforme con sus propias leyes naturales, pero al mismo tiempo de acuerdo con el principio formal de las leyes de la razón" (*KU*, Ak. V 195)[96]. En la nota que Kant incluye a pie de página insiste en este punto, y se queja de que se le haya malinterpretado con frecuencia, quizás porque algunos pierden de vista que se trata de una relación posible en el ser humano, dada la peculiar confluencia en él de la causalidad natural y la libre. El filósofo de Königsberg se ve en la necesidad de recordar que la influencia no se da "entre la naturaleza y la libertad, sino entre la primera, como fenómeno, y los *efectos* de la segunda como fenómenos en el mundo sensible" (*KU*, Ak. V 195, nota). ¿Cómo tiene lugar dicha influencia? Por medio del fundamento de determinación de la causa natural, porque ese fundamento lo proporciona la causalidad por libertad. De este modo,

---

[95] La justificación ofrecida es la siguiente: el efecto de esa causalidad "según aquellas tres leyes formales" (es decir, las tres formulaciones del imperativo categórico), "debe ocurrir en el mundo" (*KU*, Ak. V 195). Esta cuestión requiere ulteriores explicaciones acerca de la Típica y del concepto de objeto de la razón práctica, que aparecerán en el capítulo III.

[96] El pasaje completo dice así: "Pero si bien los fundamentos de determinación de la causalidad, según el concepto de libertad (y las reglas prácticas en él contenidas), no están puestos en la naturaleza, y lo sensible no puede determinar lo suprasensible en el sujeto, sin embargo, lo contrario (no ciertamente refiriéndose al conocimiento de la naturaleza, pero sí a las consecuencias de lo suprasensible en ella) es posible, y está ya contenido en el concepto de una causalidad mediante libertad, cuyo efecto, según aquellas tres leyes formales, debe ocurrir en el mundo, aunque la palabra *causa*, empleada en lo *suprasensible*, significa solamente el *fundamento* [*Grund*] para determinar la causalidad de las cosas naturales a un efecto conforme con sus propias leyes naturales, pero al mismo tiempo de acuerdo con el principio formal de la leyes de la razón, con lo cual, si bien no se puede considerar la posibilidad, por lo menos se puede rechazar con suficiente fuerza, la objeción de una supuesta contradicción" (*KU*, Ak. V 195).

> la misma *causalidad* de la libertad (de la razón pura y práctica) es la *causalidad* de una causa natural que le está sometida (del sujeto, como hombre, consiguientemente considerado como fenómeno). El fundamento de la *determinación* de esa causa lo encierra lo inteligible, que es pensado, bajo la libertad, en un modo, por lo demás, inexplicable. (*KU*, Ak. V 195-196, nota)

La clave reside, según indica explícitamente Kant, en que la causalidad de la libertad "*es*" la causalidad de una causa natural. Desde luego, no se trata de una identidad que contradiga la total separación de la causalidad de la naturaleza y la causalidad libre, sino más bien de una –aunque Kant no emplee este término– *continuidad* entre ambas, por la que la segunda tiene influencia sobre la primera. La causalidad de la libertad contiene o "encierra" (*enthält*) el fundamento de determinación de la causalidad natural, esto es, que ella configura (la forma de) el principio bajo el que se ejerce dicha causalidad. Por tanto, la legalidad (así como sus correspondientes principios) contenida en el carácter inteligible (el de la causa libre) es la que determina el fundamento de determinación de la causalidad natural y, de esta manera, el carácter empírico guarda algún tipo de correspondencia, de clase formal, con el inteligible. Según explica nuestro autor, el efecto de la causalidad *completa* –que es la acción– será "conforme con sus leyes naturales, pero al mismo tiempo de acuerdo con el principio formal de las leyes de la razón" (*KU*, Ak. V 195)[97].

La argumentación acerca de todo este asunto se encuentra en el último apartado de la Introducción a la *KU*, que lleva por título "Del enlace de la legislación del entendimiento con la de la razón por medio de la facultad del juicio" (*KU*, Ak. V 195-197)[98]. En ese lugar se alcanza la perspectiva más adecuada para interpretar el célebre pasaje sobre el "abismo infranqueable" (*unübersehbare Kluft*) entre la naturaleza y la libertad, de las primeras páginas de la misma Introducción. Escribe Kant:

---

[97] Añade Kant lo siguiente: "El efecto, según el concepto de la libertad, es el fin final [*Endzweck*]; éste (o su fenómeno en el mundo sensible) debe existir, para lo cual, la condición de la posibilidad del mismo en la naturaleza (del sujeto, como ser sensible, a saber, como hombre) es presupuesta. Aquello que la presupone *a priori*, y sin referencia alguna, a lo práctico, la facultad del juicio, proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y proporciona ese concepto en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza, pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real" (*KU*, Ak. V 196).

[98] Hay pasaje paralelo en *EE*, Ak. XX 246-247. Este punto crucial para el sistema kantiano de la filosofía está lleno de oscuridad y ha motivado múltiples y divergentes interpretaciones. Lo que sigue es tan sólo un intento de mostrar la posible coherencia de la cuestión. Cfr. Mertens, H., *Kommentar zur Ersten Einleitung zu Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*, Berchmanns Verlag, München, 1975, pp. 203-218, quien traza un esquema de lo que sería necesario para que fuera realidad ese enlace (*Verknüpfung*) o tránsito (*Übergang*) entre las dos partes del sistema de la filosofía.

> Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo, *debe* éste tener un influjo [*Einfluß*] sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de la libertad, que se han de realizar en ella. Tiene, pues, que haber un fundamento para la *unidad* de los suprasensible, que yace en la base de la naturaleza, con aquello que el concepto de libertad encierra de práctico; el concepto de ese fundamento, aunque no pueda conseguir de él un conocimiento ni teórico ni práctico, y por tanto, no tenga esfera característica alguna, sin embargo, hace posible el tránsito del modo de pensar [*Denkungsart*] según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro. (*KU*, Ak. V 175-176)

Son numerosas las cuestiones presentes en el texto, pero hay dos especialmente relevantes para la presente investigación. En primer lugar, el que la influencia de la libertad sobre la naturaleza presuponga la existencia de algún "fundamento [*Grund*] para la *unidad*" de ambos, es decir, de lo suprasensible que yace a la base de la naturaleza, con lo suprasensible del concepto de libertad. Dicho fundamento es el que permite pensar la "legalidad de la forma" de la naturaleza en conformidad con los fines de la libertad. En segundo lugar, el que el concepto de ese fundamento haga posible el tránsito (*Übergang*), esto es, la continuidad, entre los principios de una y otra legalidad. Se emplea aquí el término "modo de pensar" (*Denkungsart*) que, según se ha mostrado, tiene habitualmente el sentido de carácter (*Charakter*) o legalidad de una causa. El carácter inteligible contiene el fundamento (la forma) del principio de la causalidad del carácter empírico y, de este modo, se hace posible "el tránsito" de un modo de pensar o carácter a otro, es decir, de la legalidad de la libertad a la de la naturaleza.

Ahora bien, Kant sostiene que este concepto del fundamento común a ambas legalidades procede de la facultad del juicio, del mismo modo que entre la facultad de conocer y la desiderativa se encuentra el sentimiento de placer. El punto de vista desde el que Kant considera el tránsito de la naturaleza a la libertad es el del ser humano, en el que la relación entre ambos está mediada por el placer y el dolor y, por tanto, con la determinación de la facultad desiderativa[99]. No se olvide que la unidad es entre "lo suprasensible que yace a la base de la naturaleza" y lo suprasensible "que el concepto de libertad contiene de

[99] Considero que no se refiere aquí *directamente* a la naturaleza en su sentido habitual, sino a la naturaleza *en* el ser humano. A fin de cuentas, el único modo en que la libertad puede tener acceso a la naturaleza es a través del ser humano.

práctico [*praktisch enthält*]" (cfr. *KU*, Ak. V 176)[100], es decir, en lo relativo, no al conocimiento, sino a la determinación de la causalidad (a lo práctico).

Si es la facultad del juicio la que posibilita ese tránsito, debe tener ella alguna intervención decisiva en el fundamento de determinación de la causalidad humana. El razonamiento completo de Kant es como sigue:

> Ahora bien, entre la facultad cognoscitiva y la desiderativa está el sentimiento de placer, así como entre el entendimiento y la razón está la facultad del juicio. Es, pues, de suponer, al menos provisionalmente, que la facultad del juicio encierra igualmente para sí un principio *a priori*, y que, ya que necesariamente placer o dolor van unidos con la facultad desiderativa (sea que este placer, como en la inferior, preceda al principio de la misma, o sea que, como en la superior, surja de la determinación de la misma, por medio de la ley moral), realiza también un tránsito de la facultad pura del conocer, o sea, de la esfera de los conceptos de la naturaleza a la esfera del concepto de la libertad, del mismo modo que en el uso lógico hace posible el tránsito del entendimiento a la razón. (*KU*, Ak. V 178-179)

La intervención de la facultad del juicio permite una consideración teleológica de la naturaleza (en su conjunto) y hace, por tanto, posible la representación de la naturaleza como un reino de fines y, por su parte, la representación de la moralidad como un reino de los fines que sería un *posible* reino de la naturaleza. Tal sería el fundamento de la *posible* conformidad de la legalidad de la naturaleza con la de la libertad. Según se afirma en la *Fundamentación*,

> la teleología considera la naturaleza como un reino de los fines; la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. Allá es el reino de los fines una idea teórica para explicar lo que es. Aquí es una idea práctica para realizar lo que no es, pero puede ser real por nuestras acciones y omisiones, y ello de conformidad con esa idea. (*Grundlegung*, Ak. IV 436, nota)

Se acaba de exponer el modo habitual –y acertado– de interpretar la Introducción a la *KU*[101]. Hay, sin embargo, otra lectura –complementaria– que consi-

---

[100] La interpretación que aquí se ofrece del texto no coincide con el sentido que el pasaje completo adquiere en la traducción de García Morente. Por su parte, R. R. Aramayo y S. Mas lo traducen de la siguiente manera: "Así pues, tiene que haber un fundamento para la *unidad* entre lo suprasensible que se halla a la base de la naturaleza y lo suprasensible que el concepto de libertad entraña prácticamente, aun cuando ni teórica ni prácticamente se consiga un conocimiento de tal concepto y, por tanto, no posea un dominio propio, pero que a pesar de todo haga posible el tránsito del modo de pensar conforme a los principios del uno hacia el modo de pensar según los principios del otro" (Kant, I., *Crítica del discernimiento*, edición de R. R. Aramayo – S. Mas, Antonio Machado Libros, Madrid, 2003, p. 121).

[101] Willaschek comenta lo siguiente: "Mit der Frage nach dem Grund der 'Einheit' des einen und des anderen 'Übersinnlichen' scheint er genau die Frage beantworten zu wollen, die in der ersten Kritik offengeblieben war: Warum sollten die Eigenschaften des 'transzendentalen Gegenstandes', der uns al Natur in Raum und Zeit erscheint, gerade 'intelligible' Eigenschaften sein, wie der 'Freiheitsbegriff' sie 'praktisch enthält'? Die zitierte Stelle zeigt deutlich, daß es bei dieser Frage um die Vermittlung zweier Perspektiven oder, wie es bei Kant heißt, 'Denkungsarten' und ihrer 'Principien' geht. Nach Kant besteht dieser Vermittlung in der

dera la función que la facultad del juicio desempeña en el *acto* de determinación de la facultad desiderativa. A continuación se presenta una primera aproximación que permitirá mostrar la coherencia de la propuesta interpretativa que se está haciendo aquí. En la segunda parte de la investigación, al estudiar las funciones de la facultad del juicio en la filosofía práctica, habrá que considerar con más detenimiento este asunto.

Ciertamente, el que la facultad del juicio se refiere al sentimiento de placer y dolor puede tener acepciones diversas. Al menos una de ellas es la del modo en que tal sentimiento comparece en la determinación de la facultad desiderativa, según se dice explícitamente en la Introducción: bien como causa del principio (práctico), en el caso de la facultad inferior, o como consecuencia de la determinación de la superior por medio de la ley moral (cfr. *KU*, Ak. V 178-179). Este último es el caso de la determinación moral, esto es, de la influencia de la causalidad libre sobre la facultad desiderativa. Ya se ha explicado que la influencia consiste en que la libertad proporciona (porque lo contiene) el fundamento de determinación y, con él, el principio de la causalidad. La facultad del juicio interviene, por así decir, en el *proceso* de determinación de ese fundamento.

En el capítulo de la segunda *Crítica* titulado "De los móviles de la razón pura práctica", se explica cómo la ley moral, por medio de un "juicio de la razón" (*Urteile der Vernunft*), determina la voluntad y produce un *efecto* sobre la sensibilidad que tiene, por un lado, el carácter negativo de un sentimiento (patológico) que es humillación y, por otro lado, da lugar al surgimiento del sentimiento (práctico) de respeto[102]. Lo singular del caso es cómo la ley moral puede tener "influjo" (*Einfluß*) y "efecto" (*Wirkung*) sobre el sentimiento y, por tanto, sobre la sensibilidad[103]. O, formulado con otras palabras, cómo es posible

---

Möglichkeit einer teleologischen Beschreibung der Natur" (Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, p. 147).

[102] Este sentimiento está "prácticamente efectuado", porque es la actitud interior la que actúa como móvil y ésta no posee condición sensible (*sinnliche Bedingung*). Cfr. *KpV*, Ak. V 75.

[103] Pues "el respeto es un efecto sobre el sentimiento, por lo tanto sobre la sensibilidad de un ser racional" (*KpV*, Ak. V 76). Y, desde esta perspecitva, adquiere su preciso sentido un conocido pasaje de la *KpV*: "La ley moral humilla inevitablemente a todo hombre, al comparar éste la tendencia sensible de su naturaleza con aquella 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 fundamento de determinación, por sí *respeto*. Así, pues, la ley moral es también subjetivamente un fundamento del respeto. Ahora bien, como todo lo que se encuentra en el amor a sí mismo pertenece a la inclinación, como toda inclinación, empero, descansa en sentimientos, y por tanto, lo que infiere daño en el amor a sí mismo a todas las inclinaciones en conjunto tiene necesariamente por eso mismo influjo en el sentimiento, por eso concebimos cómo es posible comprender *a priori* que la ley moral, al excluir las inclinaciones y la tendencia a hacer de ellas la condición práctica suprema, es decir, el amor a sí mismo, de todo acceso a la suprema legislación, pueda ejercitar un efecto en el sentimiento, efecto que por una parte es

que "una causa inteligible, a saber, el sujeto de la razón pura práctica (...) [influya en] un sujeto racional afectado por inclinaciones" (*KpV*, Ak. V 75). La explicación que de ello ofrece nuestro autor es como sigue: el influjo no está causado por ningún sentimiento que acompañara o despertara la ley, sino que "en el juicio de la razón [*im Urteile der Vernunft*], cuando la ley aparta del camino la resistencia, es el apartamiento de un obstáculo estimado al igual que un positivo impulso de la causalidad" (*KpV*, Ak. V 75).

Por tanto, es a través de la facultad del juicio cómo la ley moral, además de fundamento *objetivo* de la acción (bajo los conceptos de bueno y malo), ejerce también como fundamento *subjetivo* de determinación, es decir, de "móvil para esa acción, porque tiene influjo [*Einfluß*] sobre la sensibilidad del sujeto" (*KpV*, Ak. V 75)[104]. La ley aparta la resistencia que proviene de las inclinaciones, pues es ella la que determina el fundamento de la causalidad de la facultad desiderativa, es decir, la máxima.

El influjo sobre la sensibilidad del sujeto está mediado por un sentimiento. "Este sentimiento (bajo el nombre de sentimiento moral) es, pues, producido sólo por la razón. No sirve para juzgar las acciones ni para fundamentar la ley moral objetiva misma; sino sólo de móvil para hacer de esta ley, en sí misma, la máxima" (*KpV*, Ak. V 76)[105]. La máxima debe entenderse aquí como actitud interior (*Gesinnung*). El "juicio de la razón" influye en la sensibilidad y posibilita

---

meramente *negativo*, por otra parte, y ello en consideración del fundamento restrictivo de la razón pura práctica, es *positivo*, y para el cual no puede ser admitido ninguna especie particular de sentimiento con el nombre de práctico o de moral, como sentimiento que precediese a la ley moral y estuviera a su base" (*KpV*, Ak. V 74-75).

104 A lo que añade que el juicio "produce un sentimiento que fomenta el influjo de la ley sobre la voluntad". Esta importante precisión, que enlaza con la "Metodología de la razón pura práctica" debe quedar, por el momento, al margen. Cfr. epígrafe 4.4. de la presente investigación.

105 De este modo, el juicio de la razón, en primer lugar, muestra el principio práctico objetivo (la ley moral) y, en segundo lugar, se convierte en móvil –a través del sentimiento de respeto– de la asunción de la ley moral como principio práctico subjetivo (es decir, como máxima). Buchheim explica lo siguiente: "Kant meint, daß der 'Vorzug' und das größere 'Gewicht des objektiven Gesetzes' 'durch die Wegschaffung des Gegengewichts [der Antriebe der Sinnlichkeit], im Urteile der Vernunft, hervorgebracht wird'– d.h., daß das Urteil der Vernunft sich *zugleich auf beide* Ansprüche, die oberste Maxime der Handelns abzugeben, bezieht, nämlich auf die der Sinnlichkeit *in Vergleichung* mit denen der Vernunft selbst, nur daß sie sie der einen 'abschlägt', denen der anderen aber eben dadurch 'Ansehen verschafft'. Dieter Henrich vertritt demgegenüber die Auffassung, daß das Urteil 'ganz 'auf der intellektuellen Seite' des sittlichen Lebens' zu verorten sei. (...) Sie sind aber nach meinem Verständnis von Beginn an eben dadurch aufeinander bezogen, daß beide ihren Anspruch auf Besetzung der obersten Maxime der Handelns in einem Menschen anmelden, der durch jenes Urteil in der geschilderten Weise beschieden wird" (cfr. Buchheim, Th., "Wie Vernunft uns handeln macht", in Buchheim, Th. – Schönberger, R. – Schweidler, W. (Hg.), *Die Normativität des Wirklichen. Über die Grenze zwischen Sein und Sollen*, Klett-Cotta, Stuttgart, p. 385). En el último capítulo, dedicado a la conciencia, será preciso retomar este asunto.

la configuración de una actitud interior moral (moralmente buena)[106]. Por tanto, se puede decir que la influencia de la libertad sobre la naturaleza es obra de este "juicio de la razón" que presenta la ley moral como principio práctico objetivo[107].

En suma, puede afirmarse que hay continuidad entre el carácter inteligible y el empírico, porque la razón pura influye en la facultad desiderativa (sensiblemente afectada) del sujeto, ya que la libertad puede configurar el fundamento de determinación. Por ello, el ser humano actúa siempre "bajo el poder de la razón", según dice Kant al comentar su conocido ejemplo de la mentira maliciosa:

> Y si decimos que el autor de la mentira hubiera podido, independientemente del modo de vida que hasta el momento haya llevado, abstenerse de mentir, ello sólo significa que la

---

[106] Lo dice explícitamente Kant en la *Religion*: "La ley moral es por sí en el juicio de la razón móvil, y el que hace de ella su máxima es moralmente bueno" (*Religion*, Ak. VI 24). Cfr. también *MS*, Ak. VI 221.

[107] Willaschek propone otra interpretación acerca del modo en que la libertad influye en la naturaleza. Él describe el proceso desde la perspectiva cognoscitiva o psicológica propia de la "Solución a la tercera antinomia". Por este motivo, no se refiere a la intrínseca relación que los sentimientos guardan con la facultad desiderativa ni, lógicamente, tampoco al capítulo sobre los móviles de la razón pura práctica. Según Willaschek, lo que la libertad de la razón pura produce es un efecto en el "sentido interno" del sujeto, es decir, una representación. Y esta representación –que sería la regla práctica– se convierte en fundamento de determinación de la causalidad. "Demnach handelt es sich bei dem Motiv zu einer moralischen Handlung um eine Wirkung der Vernunft. Diese Wirkung ist eine Erscheinung in inneren Sinn, d.h. eine Vorstellung. Durch diese Erscheinung kann die Vernunft (...) der Bestimmungsgrund der empirischen Handlungen des Menschen sein. Die empirische Handlung ist dann ein Fall von 'Causalität der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft)', denn Kausalität aus Freiheit ist nichts anderes als ein solcher Fall von Naturkausalität, bei dem eine der Ursachen die Erscheinung eines intelligiblen (vernünftigen) Bestimmungsgrundes ist" (Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, p. 140). Willaschek cifra la solución a la tercera antinomia en esta singular relación del carácter inteligible con el empírico que tiene *en el sentido interno*. La consecuencia –que él reconoce, aunque sin considerarlo un problema– es que, en ese caso, nos encontraríamos siempre en una perspectiva de tercera persona respecto de *nuestras propias* acciones, puesto que la razón no comparece en el sentido interno y, por tanto, no comparece la relación entre la representación (como efecto) y la razón pura (su causa). La representación es un *signo* del carácter inteligible, pero nada más. Cfr. Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, p. 141-142. Ciertamente pasajes como el de *KpV*, Ak. V 97-98, en el que Kant habla de "imputarse la causalidad de los fenómenos", dan pie para una interpretación en esos términos. Y, desde el punto de vista cognoscitivo, la "autoimputación" de la acciones ha sido siempre uno de los puntos más endebles de la teoría kantiana. Willaschek lo expresa con la terminología de causas y razones, al sostener que la razón pura proporciona una razón que se convierte en causa del comportamiento observable. Pero el problema sigue siendo la relación entre la razón y la causa, esto es, cómo puede una razón *inteligible* causar efectos *sensibles*. En cambio, nuestra interpretación –sin negar lo acertado del análisis de Willaschek– consigue un mejor "cierre" del cuadro sobre el influjo de la libertad en la naturaleza, porque el efecto de la razón pura no es sobre el sentido interno, sino sobre los sentimientos y las inclinaciones. Al fin y al cabo, lo decisivo de toda determinación no es la regla, sino que ésta disponga de un móvil capaz de convertirla en principio práctico.

> mentira se halla inmediatamente bajo el poder de la razón y que la causalidad de ésta no está sometida a ninguna condición del fenómeno ni del correr del tiempo. (...) Al enjuiciar las acciones libres en relación con su causalidad sólo podemos llegar, pues, a la causa inteligible, pero no *ir más allá de ella*. Podemos conocer que esa causa es libre, es decir, determinada con independencia de la sensibilidad y que, de este modo, es capaz de constituir una condición de los fenómenos no condicionada sensiblemente. Por qué el carácter inteligible da precisamente estos fenómenos y este carácter empírico en unas circunstancias dadas es algo que sobrepasa la capacidad de nuestra razón. (*KrV*, A 557 / B 585; cfr. *KrV*, A 544-558 / B 572-586)[108]

Esta pregunta final significa que, en último término, no cabe explicar por qué la causa inteligible es de una determinada manera y no de otra. Tal cuestión queda sin respuesta hasta la *Religion*, porque hasta entonces no consigue Kant descifrar el origen y el fundamento de dicha causalidad inteligible.

c) Máximas de primer y segundo orden

En el anterior apartado se ha señalado la correspondencia entre el carácter inteligible y la actitud interior (*Gesinnung*) como principios (prácticos) de la causalidad de la facultad desiderativa. Se ha mostrado también en qué sentido influye la razón pura (la libertad) sobre la sensibilidad (la naturaleza), y de qué manera puede decirse, por tanto, que hay continuidad entre los dos niveles de la facultad desiderativa.

La actitud interior (*Gesinnung*), en cuanto *principio* práctico del sujeto que actúa, es una máxima, como también ha sido indicado en algún momento. Sin embargo, no se ha explicado todavía en qué relación se encuentra esta máxima, que procede de la razón pura –y, por ello, no hace todavía referencia a ningún propósito (*Absicht*) particular– con la máxima del arbitrio, es decir, con la regla que determina el nexo de la facultad desiderativa con un objeto como posible efecto de su causalidad. Se trata, por un lado, del principio del carácter inteligible, es decir, de la legalidad por libertad y, por otro, del principio de la legalidad natural, esto es, del carácter empírico. En el apartado precedente se ha justificado suficientemente que tal relación es posible, dada la continuidad entre ambos niveles. Ahora, sin embargo, es preciso considerar que ambos sentidos de máxima no pertenecen a géneros distintos, sino que se trata de dos elementos del mismo y único principio de la causalidad humana. Se trata de una cuestión compleja, que admite diversas interpretaciones y en la que se puede detectar una cierta tensión entre las primeras formulaciones de la *Fundamentación* y las

---

[108] En la *MS* llega Kant a afirmar que una acción (*Handlung*) sólo es acto (*Tat*) "en la medida en que está sometida a leyes de la obligación [*Verbindlichkeit*], por lo tanto, también en la medida en que se considera al sujeto en ella desde la perspectiva de la libertad de su arbitrio. A través de un acto semejante se considera al agente como *autor* del efecto, y éste, junto con la acción misma, puede *imputársele*, cuando se conoce previamente la ley en virtud de la cual pesa sobre ellos una obligatoriedad [*eine Verbindlichkeit ruht*]" (*MS*, Ak. VI 223).

más maduras de la *Religion*[109]. El único modo de afrontar la cuestión pasa por percatarse de que Kant emplea –aquí también– el concepto de máxima en dos sentidos, que se pueden llamar de "primer" y "segundo" orden[110].

Toda máxima es un principio práctico subjetivo, apto como fundamento de determinación de la facultad desiderativa. Ahora bien, atendiendo a la distinción entre voluntad y arbitrio –como las dos instancias a las que corresponden principios prácticos–, se puede decir que hay máximas de la voluntad y máximas del arbitrio (o de las acciones). Estas últimas son las proposiciones que prescriben la relación entre la acción y el fin deseado, en cuanto efecto de la acción. Las máximas de la acción sirven como regla del ejercicio del arbitrio en la producción del efecto, por lo que cabe puede llamarlas tanto máximas del arbitrio como de la acción[111]. La facultad desiderativa –aquí, propiamente, el arbitrio– nunca se refiere *directamente* a acciones, sino siempre a máximas acciones y, a través de ellas, a los objetos que la acción producirá[112]. En este contexto, el regiomontano afirma en la introducción a la *MS* que

---

[109] Cfr. Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, p. 128 y ss., quien sugiere que la tensión es semejante a la que hay entre la libertad práctica y la trascendental en la *KrV*.

[110] Sigo en esto la propuesta interpretativa de Timmermann, J., *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2003, pp. 149-154 y Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant*, pp. 19-24. Willaschek también considera que hay dos órdenes de máximas, aunque prefiere denominarlos "empírico" e "inteligible". Cfr. Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, p. 129. Por su parte, Köhl subraya la trascendencia de esta distinción. Cfr. Köhl, H., *Kants Gesinnungsethik*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1990, pp. 45-61. También Herman considera que hay diversos niveles de máximas, en esta misma línea. Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, pp. 220-221. Tiene cierto interés el origen histórico del concepto de máxima que Kant emplea, porque ayuda a comprender las diversas acepciones que el término tiene, pero no se va a tratar esta cuestión. Cfr. Thurnherr, U., *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, pp. 27-30 y Timmermann, J., *Sittengesetz und Freiheit*, pp. 179-181. Según explica Thurnherr, Kant toma el concepto de Baumgarten, quien recibe una tradición de origen aristotélico. Uno de los sentidos de "máxima" es precisamente el de "expresión de la actitud interior (*Gesinnung*)" del agente. Otra cuestión de interés es la de saber en qué medida mantiene la ética kantiana la estructura del silogismo práctico aristotélico como modelo del razonamiento práctico. Cfr. por ejemplo Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 128 y ss.

[111] Serían las máximas de "primer orden". La expresión "*Maxime der Handlung*" aparece, por ejemplo, en *Grundlegung*, Ak. IV 421; *KpV*, Ak. V 69; *MS*, Ak. VI 225. La "*Maxime der Willkür*" aparece en *MS*, Ak. VI 214 (que se cita a continuación) y en los *Vorarbeiten MS*, Ak. XXIII 262 y 376. En algunas ocasiones, distingue Kant entre "acción" y "máxima", cuando el sentido del pasaje es el de la oposición entre "máxima de la acción" (o del arbitrio) y "máxima de la voluntad". Cfr., por ejemplo, *KpV*, Ak. V 67 y ss.

[112] Así lo explica Schwartz: "Über die Maxime war dennoch (...) zu erfahren, dass sie ein Prinzip des Wollens ist, nach dem Handlungen beschlossen werden – die *Entscheidung* für eine Handlungsweise macht das (...) aktive Moment des Wollens im Vergleich zum Wunsch aus. Aus einer ersten Definition der Maxime ging außerdem hervor, dass sie subjektives Prinzip des Wollens ist, im Unterschied zum objektiven Prinzip, dem praktischen Gesetz. In diesem Kontext konnte aber, so das dritte und wichtigste Ergebnis, in Bezug auf dem Maximenbegriff ein Begriff

> el [sentido] positivo [de la libertad] es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Ahora bien, esto no es posible más que sometiendo *la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal*. En efecto, como razón pura, aplicada al arbitrio sin tener en cuenta el objeto de éste, como facultad de los principios (y aquí de los principios prácticos, por tanto, como facultad legisladora), no puede –ya que la materia de la ley le abandona– sino convertir *la forma misma de la aptitud de la máxima del arbitrio para convertirse en ley universal*, en ley suprema y fundamento de determinación del arbitrio. (*MS*, Ak. VI 214)[113]

Por un lado, no hay lugar a dudas acerca de la identificación entre la "máxima de cada acción" y la "máxima del arbitrio". Por otro lado, más importante aún, se afirma que es necesario someter esta máxima a las condiciones de aptitud para ser ley universal. Sólo mediante ese *enjuiciamiento* de la máxima de la acción se puede determinar si *debe* ser fundamento de determinación del arbitrio. Una vez que se ha *conocido* su "aptitud" o "ineptitud", la libertad (en sentido positivo) consiste en que la razón pura es capaz de *convertir* las máximas "aptas" en fundamento de determinación del arbitrio, con independencia de cuáles sean las inclinaciones y los impulsos de la sensibilidad. Además, esta capacidad tiene una doble faceta: *resistir* a los impulsos que incitan a que una máxima "inepta" se convierta en fundamento de determinación, y *mover* al arbitrio para que se determine por la máxima apta aun cuando no haya ningún móvil *sensible* para ello[114].

En los apartados anteriores se ha descrito cómo la razón pura ejerce de móvil para la determinación del arbitrio *por medio del juicio de la razón*, es decir, el enjuiciamiento de la máxima de la acción. Una vez conocida la aptitud de la máxima para ser ley universal, la voluntad (*Wille*) dispone de lo necesario para que el arbitrio (*Willkür*) se determine por ella. Lo que se enjuicia de la máxima es propiamente la forma de la regla práctica, excluyendo el objeto y, por lo tanto, también el móvil que –inicialmente– puede convertir esa regla en máxima. Aunque la regla sea conforme con la ley moral, el móvil que la transforma en máxima puede provenir tanto de la felicidad como del respeto que

---

erster Ordnung von einem zweiter Ordnung unterschieden werden. Nur Maximen erster Ordnung drücken Entscheidungen für konkrete Handlungsweisen aus – in dieser Bedeutung wird der Begriff 'Maxime', von Kant üblicherweise verwendet. Maximen zweiter Ordnung dienen dagegen dem Ausdruck einer Entscheidung für eine bestimmte, grundsätzliche Einstellung, die ein Mensch dem moralischen Gesetz gegenüber einnimmt" (Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant*, p. 24).

[113] Cfr. también el Teorema IV de la Analítica de la *KpV*, sobre la autonomía y la heteronomía, en el que Kant se refiere, de la misma manera, al sentido positivo y negativo de la libertad. Cfr. *KpV*, Ak. V 33.

[114] Cfr. Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant*, pp. 141-144. Se consideran aquí sólo las acciones "prohibidas" y "obligadas", pues el pasaje citado termina así: "...y prescribir esta ley sólo como imperativo de prohibición o mandato" (*MS*, Ak. VI 214). Esta cuestión será considerada de nuevo más adelante, en el capítulo III, al estudiar en qué sentido la ley de la naturaleza sirve como tipo de la ley moral para la facultad pura práctica del juicio.

produce la ley. En el primer caso, la acción sería *legal*, mientras que en el segundo, *además*, sería *moral*. La moralidad surge cuando es la voluntad (la razón pura práctica) la que otorga el móvil por el que, *en última instancia*, la regla práctica conforme con la ley moral es asumida como fundamento de determinación del arbitrio o como máxima.

La razón pura influye en la *determinación* del arbitrio, porque ella dispone de un principio práctico (de carácter formal), que consiste en la regla de actuar siempre según máximas que puedan ser convertidas en ley universal. A este principio práctico se le puede llamar "máxima de la voluntad"[115]. Es máxima porque se trata de un principio práctico *subjetivo*, ya que aunque lo que se acaba de formular no es otra cosa que la ley moral (el imperativo categórico) y, por tanto, un principio práctico *objetivo*, éste no se impone automáticamente a la voluntad, sino que es el sujeto quien, en uso de su libertad, elige adoptarlo como principio. Cuando no lo adopta, su lugar lo ocupa el amor a sí mismo, por el que el sujeto actúa siempre procurando alcanzar el mayor placer[116].

En este contexto, Kant se refiere al "amor a sí mismo" y a la "moralidad" como "principio" o "máxima" (cfr. *KpV*, Ak. V 35-41), porque ellos contienen una determinación de la facultad desiderativa, en el sentido de voluntad (*Wille*)[117]. Esta determinación *inicial* establece qué clase de móviles podrán convertir la regla en máxima del arbitrio. Si el principio de la voluntad es la ley moral, el arbitrio sólo se podrá determinar a actuar según reglas que sean conformes con la ley moral[118]. En cambio, en el caso del principio del amor a sí

---

115 Sería la "máxima de segundo orden". La expresión "*Maxime des Willens*" aparece en *Grundlegung,* Ak. IV 434, 458; *KpV*, Ak. V 32, 45 y 60.

116 Tal es el caso de la heteronomía: "Por consiguiente, si la materia de la voluntad 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 entonces no se da ella misma la ley, sino sólo la prescripción para seguir racionalmente leyes patológicas; pero la máxima, que de este modo nunca puede encerrar en sí la forma legisladora universal, no sólo no funda de ese modo obligación alguna, sino que es incluso contrario al principio de una razón *pura* práctica y, por tanto, también a la actitud interior [*Gesinnung*] moral, aun cuando la acción que surja de ella fuera conforme a la ley moral" (*KpV*, Ak. V 33).

117 La identificación entre razón pura práctica y voluntad debe entenderse del siguiente modo: la razón pura proporciona un principio práctico (la ley moral) que basta para determinar inmediatamente la facultad desiderativa. Esta facultad se encuentra en el *acto* de la voluntad cuando adopta la ley moral como principio práctico (supremo). La determinación de la facultad como voluntad (*Wille*) no se refiere a las acciones, sino al fundamento de determinación del arbitrio. En efecto, el principio por el que se ha determinado la voluntad es el que interviene en la configuración de la máxima del arbitrio, influyendo en la clase de móvil que puede convertir la regla práctica en máxima para producir la acción. El principio práctico (supremo) de la voluntad puede ser la ley moral o el amor a sí mismo.

118 Como es sabido, y aunque inicialmente pueda parecer lo contrario, entre deber y felicidad no hay una relación de mutua exclusión: o se actúa bajo el principio del deber o bajo el de la morali-

mismo, será la felicidad, a través del placer en la representación del objeto, aquello que *moverá* a la facultad desiderativa a adoptar una regla como principio de su causalidad. En el primer caso, se trata de un principio *formal*, porque es la forma universalizable de la máxima la que *mueve* a actuar; en el segundo, se trata de un principio *material*, porque el placer en el objeto (o materia) de la facultad desiderativa es el *móvil* de la determinación[119].

Las máximas *de la voluntad*, que son principios prácticos supremos o generales –y, por eso, se llaman "de segundo orden"– se encuentran "*en*" la actitud interior (*Gesinnung*). Esta disposición surge "cuando" la voluntad (*Wille*) se encuentra en *acto*, es decir, una vez asumido un principio práctico, una máxima (de la voluntad)[120]. Si asume el principio que le ofrece la razón pura, la actitud interior es moral; en cambio, si no lo hace, se trata de una mala disposición. De este modo, resulta sencillo advertir que la actitud interior (*Gesinnung*) coincide con lo que hasta ahora se ha llamado "el querer" (*das Wollen*), ya que surge como *consecuencia* de la *elección* de uno de los dos principios prácticos supremos (la ley moral o el amor a sí mismo). En este sentido, ella es un *acto* de la facultad desiderativa (*Begehrungsvermögen*). La determinación de la voluntad (*Wille*) por uno de esos principios es la *primera* determinación de la causalidad humana (la que corresponde al nivel superior de la facultad); y se refiere a los móviles, es decir, a los

---

dad. Más bien consiste en una "jerarquización" que establece el debido *orden* entre ambos, de manera que nunca el principio del amor a sí mismo lleve a realizar una acción contraria al deber y, viceversa, que no por falta de móviles materiales propicios se deje de realizar una obligación moral. Por eso, Kant afirma que el mal consiste en "la propensión del arbitrio a máximas que posponen el móvil constituido por la ley moral a otros (no morales). (...) Invierte el orden moral atendiendo a los móviles de un arbitrio libre, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar [*Denkungsart*] es corrompido en su raíz (en lo que toca a la actitud interior [*Gesinnung*] moral) y por ello el hombre es designado como malo" (*Religion*, Ak. VI 30). Cfr. también *Religion*, Ak. VI 36-37.

[119] La detallada clasificación de todos los principios prácticos *supremos* que Kant elabora, le lleva a afirmar que todos ellos son principios materiales y, por tanto, sometidos a la legalidad de la naturaleza. Por tanto, la libertad sólo es compatible con un principio práctico *formal*, capaz de determinar la voluntad con completa independencia de la naturaleza. La conclusión a la que llega es la siguiente: "El *principio formal práctico* de la razón pura, según el cual la mera forma de una legislación universal, posible por nuestra máxima, tiene que constituir el supremo e inmediato fundamento de determinación de la voluntad, es el *único posible* que sea apto para dar imperativos categóricos, es decir, leyes prácticas (que hacen de acciones deberes) y, en general, para principio de la moralidad, tanto en el juicio, como también en la aplicación a la humana voluntad en la determinación de la misma" (*KpV*, Ak. V 41). Nótese el final de esta cita, con la que termina la Observación II al Teorema IV. El principio práctico formal es el único apto como principio de la moralidad *tanto* en el juicio (*Beurteilung*) como en la aplicación (*Anwendung*) a la voluntad en su determinación. Se está refiriendo Kant a las dos tareas de la razón pura práctica: enjuiciar la máxima (*principium diiudicationis*) y determinar la voluntad (*principium executionis*).

[120] Se trata de un proceso intemporal, a diferencia de lo que sucede en el arbitrio que, por su relación con la acción y la experiencia, tiene un aspecto empírico y, por tanto, sujeto a la temporalidad. Cfr. *Religion*, Ak. VI 25.

posibles fundamentos de determinación del arbitrio (*Willkür*). En este acto se define la *forma* que *deben* tener las reglas prácticas de las acciones para poder fundamentar la determinación de la causalidad humana, es decir, para que puedan ser adoptadas (*angenommen*) como máximas por el arbitrio[121]. En esto consiste la "determinación" del fundamento de determinación.

Aunque el concepto de actitud interior (*Gesinnung*) aparece ya con profusión en la segunda *Crítica*, el regiomontano no se ocupa temáticamente de él hasta la *Religion*, es decir, tras la publicación de la última *Crítica*. Allí intenta dar razón de la originaria propensión (*Hang*) al mal en el ser humano y de cómo es compatible la presencia del mal en la naturaleza humana con la capacidad de hacer el bien, es decir, con la libertad. Todos estos asuntos se encuentran principalmente en el escrito "Sobre el mal radical en la naturaleza humana" que fue publicado en el número de abril de 1792 del *Berliner Monatsschrift* y, más tarde, se convirtió en la primera parte de la *Religion*, publicada en 1793. Destacaré únicamente dos cuestiones.

En primer lugar, en ese escrito define Kant la actitud interior (*Gesinnung*) como "primer fundamento subjetivo de la adopción [*Annehmung*] de las máximas" (*Religion*, Ak. VI 25; cfr. también *Religion*, Ak. VI 21) o "principio subjetivo de las máximas" (*Religion*, Ak. VI 37) y "máxima general [*allgemein*] del arbitrio" (*Religion*, Ak. VI 36) o "máxima suprema [*oberste*]" (*Religion*, Ak. VI 36)[122]. Un análisis de estas definiciones –en su contexto– confirma la interpretación de la actitud interior como una máxima de segundo orden y, también, el significado que se ha dado a los pasajes de la segunda *Crítica* y de la *Fundamentación* que se han estudiado con anterioridad.

La actitud interior es un principio práctico (o máxima) *para* la adopción de máximas. La razón última de nuestro actuar reside en este principio, y, por ello, él contiene el *quid* de la moralidad. Puesto que somos libres para seguir o no la ley moral, semejante principio supremo no nos puede venir *impuesto* por la naturaleza, sino que debe, a su vez, ser fruto de un ejercicio de libertad. De este modo, Kant consigue explicar que es posible actuar *libremente* contra la ley mo-

---

[121] Y de este modo, según dice Kant, la actitud interior (*Gesinnung*) es "traída a la máxima". Lo dice en la segunda *Crítica*, al refutar el misticismo moral, que consiste en traspasar todos los límites que la razón pura práctica pone a la humanidad. Estos límites los establece la razón pura práctica "prohibiendo poner el fundamento subjetivo de determinación de las acciones conformes al deber, es decir, el móvil moral de las mismas, en alguna otra parte que no sea en la ley misma y en la actitud interior [*Gesinnung*] que así es traída a la máxima [*die dadurch in die Maximen gebracht wird*], en alguna otra parte que no sea el respeto hacia esa ley, ordenando, por consiguiente, hacer del pensamiento del deber, que destruye toda *arrogancia* como toda vana *filautía*, el supremo *principio de vida* de toda moralidad en el hombre" (*KpV*, Ak. V 86).

[122] Cfr. Buchheim, Th., "Die Universalität des Bösen nach Kants *Religionschrift*", en Gerhardt, V. – Horstmann, R.-P. – Schumacher, R. (Hg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 5 vols., Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2001, pp. 656-659.

ral. "Dado que esta aceptación [de las máximas por parte del arbitrio] es libre, el fundamento de ella (por qué, por ejemplo, he adoptado yo una máxima mala y no más bien una buena) no ha de ser buscado en ningún móvil de la naturaleza, sino siempre de nuevo en una máxima" (*Religion*, Ak. VI 21)[123]. En cambio, ya no le resulta tan sencillo aclarar cómo surge esta última máxima –la actitud interior–, es decir, por qué el ser humano prefiere el principio del amor a sí mismo al de la ley moral como principio supremo. El regiomontano reconoce que no se puede ofrecer un fundamento (*Grund*) para esa preferencia y que la única explicación es la radical presencia del mal en el ser humano.

El segundo aspecto destacable se refiere a la responsabilidad del ser humano sobre su actitud interior y, por lo tanto, también sobre la bondad o maldad de las acciones que se sigan de ella. En efecto, la actitud interior

> tiene que haber sido adoptada también por libre arbitrio pues de otro modo no podría ser imputada. El fundamento subjetivo o la causa de esta adopción no puede ser a su vez conocido (aunque es inevitable preguntar por él; pues tendría que ser aducida una máxima en la que hubiese sido admitida esta actitud interior, la cual a su vez tiene que tener su fundamento). Dado que, por lo tanto, no podemos derivar esta actitud interior, o más bien su fundamento supremo, de algún primer acto del arbitrio que haya tenido lugar en el tiempo, la llamamos una constitución [*Beschaffenheit*] del arbitrio que le corresponde por naturaleza (aunque de hecho está fundada en la libertad). (*Religion*, Ak. VI 25)[124]

---

[123] A lo que añade: "Para llamar malo a un hombre, habría de poderse concluir de algunas acciones conscientemente malas –e incluso de una sola– *a priori* una máxima mala que estuviese a la base, y de ésta un fundamento, presente universalmente en el sujeto, de todas las máximas particulares moralmente malas, fundamento que a su vez es él mismo un máxima" (*Religion*, Ak. VI 20). Un poco más adelante escribe: "Este fundamento subjetivo a su vez tiene siempre que ser él mismo un acto de la libertad (pues de otro modo el uso o abuso del arbitrio del hombre respecto a la ley moral no podría serle imputado, y no podría en él el bien o el mal ser llamado moral" (*Religion*, Ak. VI 21). En qué consista este "acto de libertad" y la "decisión" por una u otra actitud interior, debe quedar ahora al margen. Cfr. Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, pp. 136-145. De todos modos, resulta de interés la corrección que Buchheim hace a Allison cuando éste sostiene que el mal es *consecuencia* de la disposición (*Anlage*) del ser humano a la humanidad y racionalidad, porque el dato esencial –para Kant– es que se trata del fruto de una libre elección y, por lo tanto, no puede ser *mera consecuencia* de las disposiciones humanas. Cfr. Buchheim, Th., "Die Universalität des Bösen nach Kants *Religionschrift*", pp. 656-665.

[124] Como es sabido, hasta catorce años más tarde –en la *MS*– Kant no fijará definitivamente su terminología para la facultad desiderativa. Por eso, el "libre arbitrio" (*freie Willkür*) que adopta la actitud interior es, en rigor, la voluntad (*Wille*), ya que se trata de un arbitrio que goza de "*absoluta* espontaneidad" o libertad (cfr. *Religion*, Ak. VI 24). Por otro lado, se ha modificado la traducción de *"Beschaffenheit*" que Martínez Marzoa vierte por "calidad". La actitud interior (*Gesinnung*) es la constitución de la facultad desiderativa –o, al menos, uno de los elementos de esa constitución–. No resulta difícil descubrir aquí un paralelismo con el inicio de la *Fundamentación* en el que –como ya se dijo– se argumenta que la bondad reside en la "constitución de la voluntad", es decir su "carácter" o "principios". Cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 393-394 y también, en el mismo sentido, *Religion*, Ak. VI 40. Cfr. Munzel, G. F., *Kants Conception of Moral Charachter*, pp. 133-183.

Prácticamente la totalidad de la primera parte de la *Religion* la dedica Kant a explicar de dónde –y cómo– surge esta constitución de la voluntad (*Wille*). Para ello, desarrolla su conocida teoría de las tres disposiciones (*Anlage*) para el *bien* presentes en el ser humano, que se distinguen por su fin, a saber: a la animalidad (en cuanto ser viviente), a la humanidad (en cuanto ser viviente y racional) y a la personalidad (en cuanto ser racional y libre, o capaz de imputación moral). Una teoría que le lleva a concluir que el mal no procede de la sensibilidad ni de la razón. La raíz del mal no se encuentra en la sensibilidad o en las inclinaciones naturales, porque éstas no son malas por sí mismas[125], sino que "dan la ocasión para aquello que puede mostrar la actitud interior [*Gesinnung*] moral en su fuerza, para la virtud" (*Religion*, Ak. VI 35) y, además, "nosotros no tenemos que responder de su existencia" (*Religion*, Ak. VI 35), es decir, que no nos son imputables. Tampoco puede ser la razón *causa* del mal, ya que eso sería "demasiado, pues por ello el antagonismo frente a la ley sería incluso elevado a la categoría de móvil (...) y así se haría el sujeto un *ser diabólico*" (*Religion*, Ak. VI 35).

El mal procede de la "propensión natural a [la] inversión de los móviles" (*Religion*, Ak. VI 37) morales y patológicos. Pues

> la diferencia –esto es: si el hombre es bueno o malo– tiene que residir no en la diferencia de los móviles que él acoge en su máxima (no en la materia de la máxima) sino en la subordinación (la forma de la máxima) *de cuál de los dos móviles hace el hombre la condición del otro.* (*Religion*, Ak. VI 36)

Este mal, sin embargo, no es una maldad pura, es decir, el principio "de acoger lo malo *como malo* por móvil en la máxima propia (pues esta actitud interior es diabólica)" (*Religion*, Ak. VI 37), sino, más bien, "fragilidad (...) ligada a la impureza" (*Religion*, Ak. VI 37), es decir, un desorden intrínseco a la naturaleza humana. Este desorden es causa del mal, porque perturba el juicio de la razón[126].

Este desorden propio de la naturaleza humana no tiene un origen temporal, porque entonces no podría serle imputado al ser humano, ya que se trataría de un efecto de la naturaleza. El desorden tiene, por contra, un origen racional,

---

[125] "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 por las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad. La razón que ejecuta esto se llama *prudencia*" (*Religion*, Ak. VI 58).

[126] Según explica Llano, "en el planteamiento clásico –a grandes líneas– el mal moral proviene básicamente del posible desacuerdo del dictamen práctico de la razón con la naturaleza racional de la persona humana. En Kant este desacuerdo es inevitable, pero no se presenta como malo, sino precisamente como bueno. Esta inversión de la relaciones entre naturaleza y razón constituye precisamente la 'revolución copernicana en la ética', que Kant pretende haber realizado" (Llano, A., "El mal radical", p. 157).

ya que se trata de la "constitución [*Beschaffenheit*] moral del hombre, (...) [que] significa el fundamento del *uso* de la libertad, fundamento que tiene que ser buscado únicamente en representaciones de la razón (como el fundamento de determinación del libre arbitrio en general)" (*Religion*, Ak. VI 40). No puede haber origen temporal, porque "por malo que haya sido alguien hasta el momento en que una acción libre es inmediatamente inminente" (*Religion*, Ak. VI 41) , *tiene que poder* actuar bien. El origen es racional y se encuentra en nuestra propensión a subordinar el principio moral al amor a sí mismo. Pero este origen racional "permanece insondable [*unerforschlich*] para nosotros, porque él mismo tiene que sernos imputado y, en consecuencia, aquel fundamento supremo de todas las máximas requeriría a su vez la adopción de una máxima mala" (*Religion*, Ak. VI 43).

Sin embargo, no hay modo de explicar cómo ha llegado esa primera máxima mala a nosotros, puesto que nuestra disposición original (la personalidad) es al bien. Kant recurre aquí a su personal interpretación del Génesis:

> El hombre es representado solamente como caído en el mal *mediante seducción*, por lo tanto *no* corrompido *desde el fundamento* (incluso según la disposición primera al bien), sino susceptible aún de mejoramiento; (...) de este modo, al hombre, que, junto a un corazón corrompido, sigue teniendo sin embargo una voluntad buena, se le deja aún la esperanza de un retorno al bien, del que se ha apartado. (*Religion*, Ak. VI 43-44)

Dicho retorno, como es bien sabido, se alcanza, no mediante una progresiva reforma de las costumbres (*Sitten*), sino mediante una conversión del corazón (*Herzensänderung*), es decir, una revolución en la actitud interior (*eine Revolution in der Gesinnung*) por la que se restaura el orden debido de los principios de la voluntad: tal es la obra de la virtud (cfr. *Religion*, Ak. VI 47).

La razón última de que la actitud interior nos sea imputable es la conciencia –el hecho (*Faktum*)– de la ley moral y de sus mandatos *absolutos*, que no se derivan *meramente* de la racionalidad. La justificación que se ofrece es la siguiente:

> Pues del hecho de que un ser posea razón no se sigue en absoluto que ésta contenga una facultad de determinar el arbitrio incondicionadamente, (...) y por lo tanto de ser por sí misma práctica. (...) El más racional de todos los seres del mundo podría necesitar siempre de ciertos móviles que le viniesen de objetos de la inclinación para determinar su arbitrio; y emplear para ello la reflexión más racional, tanto en lo que toca a la mayor suma de móviles como también en lo que toca al medio de alcanzar el fin así determinado, sin ni siquiera barruntar la posibilidad de algo así como la ley moral. (...) Si esta ley no estuviese dada en nosotros, no la extraeríamos, sutilizando, mediante razón alguna. (*Religion*, Ak. VI 26, nota)

El carácter racional del ser humano no basta, pues, para asegurar la efectividad de la ley moral. Ésta tiene carácter absoluto y es completamente independiente de la naturaleza, mientras que la racionalidad característica de la disposición para la humanidad *no es independiente* de su animalidad. Pues se trata

de "la disposición para la humanidad (...) como ser viviente y *a la vez* [*zugleich*] racional" (*Religion*, Ak. VI 26). Esta racionalidad pertenece "al título general del amor a sí mismo ciertamente físico", es decir, propio de su disposición para la animalidad (que tiene tres aspectos que resumen su carácter de viviente: conservación, propagación de la especie e impulso hacia la sociedad). La diferencia es que, en los seres humanos, tal disposición no actúa de modo "mecánico", sino "comparando (para lo cual se requiere razón)", porque Kant entiende que la naturaleza ha dispuesto en nosotros la razón (que nos permite compararnos) "como móvil en orden a la cultura" (cfr. *Religion*, Ak. VI 26-27); la cultura se define –en otra obra– como "la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general" (*KU*, Ak. V 431)[127]. Toda la obra de la naturaleza en nosotros culmina con el desarrollo de esa capacidad para proponerse fines. Ahora bien, estos fines están empíricamente condicionados, pues tanto la animalidad como la humanidad son disposiciones naturales que se encuentran teleológicamente ordenadas al amor a sí mismo, es decir, a la felicidad[128]. Por emplear la terminología de la *KpV*, este sería el caso de la heteronomía del arbitrio (cfr. *KpV*, Ak. V 33).

Kant considera que hay una tercera disposición, a la personalidad, que consiste en la "receptividad [*Empfänglichkeit*] del respeto por la ley moral *como de un móvil, suficiente por sí mismo, del arbitrio*" (*Religion*, Ak. VI 27)[129]. Admitir la ley moral en la máxima configura un carácter que "como en general todo carácter del libre arbitrio, es algo que no puede ser sino adquirido" (*Religion*, Ak. VI 27) y, por tanto, libre e imputable. Kant aclara que la disposición para la personalidad no es la ley (junto con el respeto que despierta), ya que ésta es la "personalidad misma (la idea de la humanidad considerada de modo totalmente intelectual)" (*Religion*, Ak. VI 28). La disposición es, más bien, el "fundamento subjetivo de que nosotros admitamos este respeto como móvil", esto es, la receptividad. La disposición hace *posible* que la ley sea acogida como móvil en la máxima, en la medida en que por ella *percibimos* la obligatoriedad de la ley moral (cfr. *Religion*, Ak. VI 27)[130]. Pero la ley sólo se puede convertir en móvil por medio de un

---

[127] Sobre la cultura, cfr. epígrafe 4.4.2. de la presente investigación.

[128] Pues la clasificación de las tres disposiciones (animalidad, humanidad y personalidad) se hace "en relación a su fin" (*Religion*, Ak. VI 26).

[129] Traduzco "*Empfänglichkeit*" por "receptividad" en vez de –como hace Martínez Marzoa– por "susceptibilidad", para mantener la coherencia con la *KpV*.

[130] A esta disposición para la personalidad se referirá Kant en la Introducción a la segunda parte de la *MS* como "Prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general". Cfr. *MS*, Ak. VI 399. Nótese que se trata de disposiciones naturales –es decir, no adquiridas ni adquiribles– del ánimo (*natürliche Gemütsanlagen*) para la receptividad (*Empfänglichkeit*) del deber, que tienen carácter estético (*ästhetische*), es decir, sensible (pues se trata del efecto de la ley moral sobre el ánimo) y que son el fundamento (*kraft deren*) de la obligatoriedad (*Verpflichtung*) que los deberes ejercen sobre nosotros.

acto de libertad en el que la voluntad toma la ley como principio y conforma así la constitución (*Beschaffenheit*) de su carácter o actitud interior. Esta receptividad para la ley moral nos sitúa en todo momento bajo el poder de la razón (*Macht der Vernunft*) y nos hace conscientes de nuestra libertad[131].

El fin del amor a sí mismo al que apuntan las disposiciones para la animalidad y la humanidad no determina necesariamente nuestra voluntad, porque hay otro móvil *independiente* que procede de la "idea *intelectual* de la humanidad", es decir, de la ley moral. Entre ambos fines (los que proceden de la racionalidad y los de la moralidad) no hay –necesariamente– exclusión, ya que todos proceden de disposiciones que la naturaleza nos ha otorgado. Así lo explica Kant:

> La *primera* no tiene por raíz razón alguna, la *segunda* tiene por raíz la razón ciertamente práctica, pero que está al servicio de otros móviles; sólo la *tercera* tiene como raíz la razón por sí misma práctica, esto es: la razón incondicionadamente legisladora. Todas estas disposiciones en el hombre no son sólo (negativamente) *buenas* (no en pugna con la ley moral), sino que son también disposiciones *al bien* (promueven el seguimiento de ella). (...) El hombre puede usar ciertamente de las dos primeras contrariamente a su fin, pero no puede exterminar ninguna de ellas. (*Religion*, Ak. VI 28)

De lo que se trata –según se indicó– es de superar la propensión (*Hang*) al mal y de mantener el orden adecuado, subordinando el amor a sí mismo al "fin del hombre", es decir, a la moralidad (o personalidad).

---

131 Toda esta estructura –ciertamente algo compleja– le es necesaria a Kant porque, sin ella, no podría haber imputación ni, por tanto, responsabilidad moral, cuya fundamentación es uno de los principales intereses tanto en las dos primeras *Críticas* como en la *Religion* y la *MS*. Lo dice, por ejemplo, al alabar la *coherencia* del fatalismo de Priestley, frente a "aquellos que, mientras sostienen en realidad el mecanismo de la voluntad, y sólo en palabras la libertad de la misma, quieren, sin embargo, ser considerados como partidarios de la libertad, porque sin hacer comprensible, sin embargo, la posibilidad de la imputación, la admiten en su sistema sincrético..." (*KpV*, Ak. V 98). Para Kant, las acciones son "nuestras" y no de la naturaleza, porque siempre las realizamos bajo el poder de la razón (*Macht der Vernunft*), lo que significa que el fundamento de determinación no es *sólo* patológico. La ley moral es "lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro arbitrio respecto a la determinación mediante todos los otros móviles (de nuestra libertad) y con ello a la vez de la imputabilidad de todas las acciones" (*Religion*, Ak. VI 26). Asumimos el carácter fenoménico de nuestras acciones en la medida en que la razón pura ha intervenido –o, al menos, ha podido hacerlo– en la configuración del querer. La acción "con todo lo pasado que la determina, pertenece a un único fenómeno de su carácter que él se ha proporcionado, y, según el cual, él, como causa independiente de toda sensibilidad, se imputa a sí mismo la causalidad de aquellos fenómenos" (*KpV*, Ak. V 98). El suceso (*Begebenheit*), que pertenece al carácter fenoménico y es temporal, es imputable, ya que forma parte de un acto (*Tat*), porque el carácter inteligible ha proporcionado el principio de su causalidad (cfr. *KpV*, Ak. V 99). "Pues la *vida sensible* tiene, en consideración de la consciencia *inteligible* de su existencia (de la libertad), la absoluta unidad de un fenómeno [*Phänomens*] que, en cuanto sólo contiene fenómenos [*Erscheinungen*] de la actitud interior que conviene a la ley moral (del carácter), no tiene que ser juzgado según la necesidad natural que le corresponde como fenómeno, sino según la absoluta espontaneidad de la libertad" (*KpV*, Ak. V 99). Cfr. también *MS*, Ak. VI 223, acerca de la relación entre los conceptos de acto, persona, personalidad e imputación.

La larga argumentación acerca de las disposiciones que hay en el ser humano se refiere –según señala Kant al final de apartado en cuestión– "inmediatamente a la facultad desiderativa y al uso del arbitrio" (*Religion*, Ak. VI 28). Es, pues, suficiente lo expuesto hasta aquí para hacerse cargo de la función que, en la determinación de la facultad desiderativa, corresponde a la actitud interior (*Gesinnung*) como máxima de segundo orden y por qué reside en ella la clave de la moralidad.

El hilo conductor del razonamiento precedente ha sido la existencia de un doble nivel, orden o perspectiva en todas las instancias relacionadas con el ejercicio de la causalidad humana y, por tanto, con el modo en que la libertad puede influir en la naturaleza. Aunque todas estas dualidades remiten en última instancia al método propio de la filosofía trascendental –la distinción entre fenómeno y cosa en sí– cada una posee su significado propio. Uno de los más importantes frutos de las investigaciones precedentes ha sido el descubrimiento de que Kant maneja dos conceptos de acción y, por tanto, de causalidad, que se corresponden con el doble nivel de la facultad desiderativa. La paradoja es que no se trata de *sentidos* distintos de un mismo concepto, sino del *mismo* concepto empleado en contextos distintos. Acción para Kant siempre es la producción de algún efecto: sea éste un cambio en el mundo o un influjo en la sensibilidad del sujeto[132].

2.2.3. Legalidad y moralidad

La articulación entre los dos órdenes de máximas y la moralidad propia de los actos humanos, de la que nos hemos ocupado hasta ahora, queda resumida en las siguientes frases del regiomontano:

> Nada es moralmente (esto es: imputablemente) malo sino aquello que es nuestro propio *acto*. En cambio, bajo el concepto de propensión [*Hang*] se entiende un fundamento subjetivo de determinación del arbitrio, fundamento que *precede a todo acto*, y que, por lo tanto él mismo todavía no es un acto; habría, pues, una contradicción en el concepto de una mera propensión al mal si esta expresión no pudiese tomarse en cierto sentido en dos significaciones diferentes que, sin embargo, se dejan ambas unir con el concepto de la libertad. Pero la expresión 'un acto' [*That*] en general puede valer tanto del uso de la libertad mediante el cual es acogida en el arbitrio la máxima suprema (conforme a la ley o contra ella), como también de aquel en el que las acciones mismas (según su materia, esto es: tocante a los ob-

[132] Según Schwartz, los "beneficios" de adoptar esta doble perspectiva son los siguientes: a) la plausibilidad de una interpretación de la ética kantiana no centrada tanto en la obligación, como en la "existencia" o ser moral, b) la mejor interpretación de la fórmula del imperativo categórico "obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal" (*Grundlegung*, Ak. IV 421), c) permite comprender en qué consiste actuar "por deber" (*aus Pflicht*) y en qué se diferencia de actuar "en conformidad con la ley" (*Gesetzmäßig*) y d) está a la base de la distinción entre deberes legales y de virtud. Cfr. Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant*, pp. 138-140.

> jetos del arbitrio) son ejecutadas conforme a aquella máxima. La propensión al mal es, pues, un acto en la primera significación (*peccatum originarium*) y a la vez el fundamento formal de todo acto –tomado en el segundo sentido– contrario a la ley, acto que según la materia está en pugna con la ley y es llamado vicio (*peccatum derivativum*); y la primera deuda [*Verschuldung*] permanece aunque la segunda (en virtud de móviles que no consisten en la ley misma) sea evitada de múltiples modos". (*Religion*, Ak. VI 31)[133]

El primer acto tiene carácter inteligible y depende de la causalidad por libertad, mientras que el segundo lo realiza el arbitrio como causalidad natural. Se trata de la crucial distinción entre máxima y acción, que tienen como principio o fundamento las máximas de segundo y primer orden, respectivamente. Sólo así puede comprenderse cómo una *misma* acción *legal* es buena o mala en función de si se ha realizado por una máxima moral o no. "Pues si para determinar el arbitrio a acciones *conformes a la ley* son necesarios otros móviles que la misma ley (...) entonces es meramente contingente que esos móviles concuerden con la ley; pues podrían igualmente empujar a su trasgresión. (...) Y el hombre, aunque realice sólo buenas acciones, es, sin embargo, malo" (*Religion*, Ak. VI 30-31).

Entre ambos órdenes hay una diferencia de grado, pero no de género. En la determinación del arbitrio intervienen ambas máximas de modo unitario, aunque jerarquizado: la máxima de segundo orden es la que establece la *forma* del querer que culmina en la realización de la acción y consecución del fin[134]. La máxima de segundo orden es la que establece si se actúa por (respeto a) la ley o no; mientras que, por su parte, la máxima de primer orden contiene la regla *concreta* en la que se establece la relación entre medios y fines, entre acción y objeto[135].

---

[133] Al acto en la primera significación se refiere Kant también de la siguiente manera: "La aptitud o ineptitud del arbitrio para admitir o no la ley moral en su máxima (...) es llamada *el buen o mal corazón*" (*Religion*, Ak. VI 29).

[134] Cfr. Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant*, p. 24; Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, p. 70; Thurnherr, U., *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, p. 153.

[135] En este sentido, tanto las máximas de primer grado como las de segundo se pueden definir como reglas, en el sentido de proposiciones prácticas. Las de segundo orden serían –por así decirlo– reglas para el uso de reglas. Más adelante, al tratar sobre la facultad del juicio, será preciso retomar esta caracterización de las máximas como reglas y aclarar que bajo las máximas de primer orden hay, además, otra serie de reglas subordinadas, que son las referidas directamente a las acciones particulares que se realizan. No debe olvidarse que las máximas de primer orden –como *principios* que son– describen *clases* de acciones, pero no acciones individuales. Cfr. Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant*, p. 35-43 y 57-61. Sobre esta concepción de las reglas y la importancia que tiene en la filosofía de Kant, cfr. Krings, H., "Über Regel und Regelsetzung. Ein Beitrag zur Logik der Regelbegründung im Anschluß an Kant", en Schönrich, G. – Kato, Y. (Hg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Suhrkamp, Franfurt a. M., 1996, pp. 35-51.

No puede haber determinación del arbitrio sin la producción de una acción (o, al menos, la determinación a producir una acción) y, por tanto, sin la referencia al fin que se desea alcanzar.

> Pero, aunque la moral por causa de ella misma no necesita de ninguna representación de fin que hubiese de preceder a la determinación de la voluntad, aun así puede ser que tenga una relación necesaria a un fin semejante, a saber: no como al fundamento, sino como a las consecuencias necesarias de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes. –Pues sin ninguna relación de fin [*Zweckbeziehung*] no puede tener lugar en el hombre ninguna determinación de la voluntad, ya que tal determinación no puede darse sin algún efecto, cuya representación tiene que poder ser admitida, si no como fundamento de determinación del arbitrio y como fin que precede en la intención [*Absicht*], sí como consecuencia de la determinación del arbitrio por la ley en orden a un fin (*finis in consequentiam veniens*), sin el cual un arbitrio que añade en el pensamiento a la acción en proyecto algún objeto determinado objetiva o subjetivamente (objeto que él tiene o debiera tener), un arbitrio que sabe *cómo* pero no *hacia dónde* tiene que obrar, no puede bastarse. (*Religion*, Ak. VI 14)

Toda máxima concreta (de primer orden) forma parte de una máxima general (de segundo orden). En la máxima de segundo orden se encuentra el fundamento para que la de primer orden sea el principio práctico del arbitrio (*Willkür*), es decir, para que sea máxima en sentido estricto y completo. La distinción de órdenes permite comprender cómo una misma acción (mejor dicho, máxima de acción o del arbitrio) puede formar parte de distintas máximas de la voluntad y tratarse, por tanto, de actos (moralmente) distintos[136].

En este punto se funda la doble consideración de las acciones: desde la legalidad y desde la moralidad. Una acción es *legal* si guarda conformidad con la ley moral, mientras que es *moral*, cuando la máxima que ejerce de fundamento de determinación del arbitrio para realizar esa acción (legal) *es* la ley moral. Así lo expresa Kant:

> La coincidencia de una acción con la ley del deber es la *legalidad* (*legalitas*), la de la máxima de la acción con la ley es la *moralidad* (*moralitas*) de la misma. Pero la *máxima* es el principio *subjetivo* para obrar, que el sujeto mismo toma como regla (es decir, cómo quiere obrar). Por el contrario, el principio del deber es lo que la razón le manda absolutamente, por tanto, objetivamente (cómo *debe* obrar). (*MS*, Ak. VI 225)

Una *misma acción* no tiene por qué ser necesariamente legal y moral al mismo tiempo, pues la *identidad* de la acción la proporciona la máxima de primer orden, y ella basta para establecer su conformidad con el deber y, por tanto, su legalidad. En cambio, la moralidad se funda en la máxima de segundo orden, que expresa el *móvil* de la acción. Se puede realizar una acción legal por móviles morales o egoístas (de la prudencia), sin que la acción deje de ser en

---

136 Este es uno de los problemas tradicionales de la teoría de la acción. Cfr. Korsgaard, Ch. M., "Actuar por una razón", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), pp. 645-677.

todo momento *conforme* con la ley moral. La legalidad reside en las (máximas de las) acciones y en el ejercicio externo del arbitrio (*Willkür*); al tiempo que la moralidad depende del fundamento de esas acciones, es decir, de la determinación *interna* del arbitrio. Para la legalidad, basta con la libertad práctico-empírica, porque es indiferente el móvil de la acción[137]. Por su parte, la moralidad sólo es posible si hay voluntad (*Wille*), es decir, libertad práctico-trascendental.

> Estas leyes de la libertad [que proceden de la razón pura], a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es la *legalidad*, la coincidencia con las segundas, la *moralidad* de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, pero aquella a la que se refieren las últimas puede ser la libertad tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio, en tanto que está determinado por leyes de la razón. (*MS*, Ak. VI 214)[138]

Las "acciones externas" son claramente las acciones en sentido estricto, cuya conformidad con la ley moral depende de la máxima del arbitrio que las produce. Los "fundamentos de determinación de la acciones" no son, a su vez, las máximas del arbitrio, sino las de la voluntad, porque sólo en ellas puede la ley ser máxima.

2.3. Principios práctico-técnicos y práctico-morales

La distinción de los dos órdenes de máximas nos sitúa en la perspectiva adecuada para captar, en todo su alcance, la diferencia entre principios práctico-técnicos y práctico-morales, y, por consiguiente, entre los dos sentidos de "lo práctico" y de libertad práctica (cfr. epígrafes 1.2. y 1.3.3.).

---

[137] La libertad práctico-empírica es suficiente para producir una acción legal, es decir, una acción cuya máxima sea conforme con la ley, tal y como queda expresada por el imperativo categórico. La razón es siempre trascendentalmente libre en su función judicativa –recuérdese la "doctrina sobre el *Sollen*"– aunque no sea suficiente para determinarse *por sí misma* a actuar según esos juicios. Esta capacidad la posee la razón en su función ejecutiva únicamente si la voluntad es libre en sentido práctico-trascendental.

[138] La libertad en el ejercicio interno significa la capacidad de proponerse fines, es decir, máximas. Siguiendo a Willaschek (cfr. *Praktische Vernunft*, p. 71), entiendo que las máximas de las acciones tienen la forma: "Para conseguir el fin F, realizaré la acción A". Véase el ejemplo del depósito: "Yo, por ejemplo, me he hecho la máxima de aumentar mi fortuna por todos los medios seguros" (*KpV*, Ak. V 27). La otra opción es interpretar la máxima como "En una situación S, el agente quiere realizar una acción A", propuesta en Köhl, H., *Kants Gesinnungsethik*, pp. 45-61. Sobre esta cuestión se ha discutido profusamente, como bien explica Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant*, pp. 67-71, 98-111. Schwartz sostiene que todas las máximas de la forma A—>F se pueden redefinir bajo la forma S—>A y que esta segunda forma –en la que los fines pasan a formar parte de la situación– evita numerosos problemas en el "test" de la universalización.

Las máximas son principios prácticos subjetivos que sirven como fundamento de determinación de la causalidad de la facultad desiderativa. Este fundamento consiste en una regla práctica que se adopta como principio, *porque* hay un móvil que le proporciona acceso a la facultad desiderativa. Cuando el móvil es el placer que produce la representación de la realidad del objeto, la causalidad humana tiene su *fundamento* en la naturaleza, porque el placer depende de la constitución sensible del sujeto y del conocimiento que se tenga de la relación entre la acción y el objeto. Por lo tanto, las acciones que se siguen de tal determinación no pueden ser libres. Hay libertad sólo cuando el móvil no es necesariamente el placer en el objeto, sino la propia ley de la razón pura que, como regla práctica (bajo la forma de imperativo categórico), es suficiente para producir la determinación. Únicamente así puede el fundamento de la determinación proceder de la libertad. En el primer caso "el concepto que da la regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza", mientras que en el segundo es "un concepto de la libertad" (*KU*, Ak. V 172). Al comienzo de esta investigación ya se indicó que esta "última distinción (...) es esencial" (*KU*, Ak. V 172) y que, según Kant, "ha dominado un empleo erróneo de estas locuciones, (...) pues [se ha tomado] por una misma cosa lo práctico según conceptos de la naturaleza y lo práctico según el concepto de la libertad" (*KU*, Ak. V 171). Para corregir dicho error hay que distinguir los principios teóricos de los prácticos, así como delimitar correctamente las dos partes de la filosofía: la teórica o de la naturaleza y la práctica o moral.

El presente apartado tiene como finalidad aclarar, desde la perspectiva de la facultad desiderativa, la relación que hay entre la libertad y los sentidos de lo práctico. Se examina tanto la noción de posibilidad física (o natural) como la de la posibilidad moral (o de la libertad). El objetivo es mostrar que lo práctico en el primer sentido –el de la posibilidad física– es todo aquello posible por la libertad práctico-empírica. En el segundo sentido –el de la posibilidad moral–, práctico es lo posible por la libertad práctico-moral (cfr. epígrafe 1.3.1. acerca del uso de esta terminología). Esta es una de las principales conclusiones que se sigue de los dos primeros capítulos de la presente investigación.

2.3.1. Posibilidad física y posibilidad moral

a) La posibilidad física: práctico-posible y práctico-necesario

El problema al que nos enfrentamos es, de nuevo, el del significado de lo práctico. Kant pretende solventarlo en la Introducción a la *KU* –que es el lugar en el que explícitamente se ocupa de esta cuestión– proponiendo dos nociones que permitan distinguir sus diversas acepciones. La primera es la de lo posible (o necesario) en sentido *práctico*, como algo distinto de la posibilidad (y necesi-

dad) *física*. La segunda noción es la que diferencia entre principios prácticos de carácter *técnico* y principios prácticos de carácter *moral*.

Un error que se debe evitar es el de establecer una correspondencia directa entre lo práctico-posible/necesario y lo práctico-técnico/moral, de manera que se afirmara, por ejemplo, que lo práctico-moral es aquello que tiene necesidad práctica (es decir, obligatoriedad moral), mientras que los principios práctico-técnicos serían proposiciones que meramente expresan una determinación *posible* (no obligatoria) de la causalidad. Aunque esta tesis que se acaba de formular tenga cierto sentido, especialmente si se toman aisladamente algunas afirmaciones de la *KpV* (cfr., por ejemplo, *KpV*, Ak. V 26), se va a mostrar que la argumentación del comienzo de la *KU* transcurre por otros derroteros.

El concepto de lo práctico –según se ha mostrado ya por extenso– hace siempre referencia a la determinación de la facultad desiderativa y a su causalidad[139]. En efecto, la facultad desiderativa "como una de las diversas causas naturales en el mundo" (*KU*, Ak. V 172) se distingue de las demás causas en que es "la que obra según [*nach*] conceptos" (*KU*, Ak. V 172)[140]. Las otras causas que operan en la naturaleza lo hacen, en cambio, mecánicamente (la materia sin vida) o por instinto (los animales). El principio –aquello que determina la causalidad de la causa– de la causalidad humana es una representación conceptual, mientras que el de la causalidad instintivo-mecánica[141] es material. Sin embargo, por tratarse en ambos casos de causas que operan en la naturaleza, los efectos de una y otra poseen el mismo carácter fenoménico, es decir, que dependen de la misma posibilidad física (o natural). Tal posibilidad física la establecen las leyes de la naturaleza: algo es posible cuando hay una causa suficiente para el efecto. Por eso, la causalidad humana no sólo no puede producir

---

[139] Aunque en la *KU* todavía no se ha establecido definitivamente la distinción entre facultad desiderativa (*Begehrungsvermögen*), arbitrio (*Willkür*) y voluntad (*Wille*), Kant precisa en el pasaje correspondiente de la Introducción que se refiere a "la voluntad, como facultad desiderativa" (*KU*, Ak. V 172). El pasaje completo en cuestión es el siguiente: "La voluntad, como facultad desiderativa, es una de las diversas causas naturales en el mundo; es, a saber: la que obra según conceptos, y todo lo que es representado como posible (o necesario) por medio de una voluntad, llámase práctico-posible (o práctico-necesario), a diferencia de la posibilidad o necesidad físicas de un efecto, en el cual la causa no es determinada a su causalidad por medio de conceptos, sino, como la materia sin vida, por mecanismo, y en los animales, por instinto" (*KU*, Ak. V 172).

[140] Cfr. el análisis ya realizado –en el epígrafe 2.2.1.– de las definiciones que Kant ofrece de facultad desiderativa y de voluntad tanto en la *Fundamentación* como en la *KpV*. El rasgo común y esencial de todas ellas es que la causalidad humana actúa según/por (*nach*) representaciones conceptuales, es decir, principios. Estos principios tienen la forma de reglas prácticas. Las leyes son también reglas prácticas.

[141] Mejor que "causalidad natural", porque, en rigor, la causalidad racional también es una causalidad natural, en la medida en que pertenece a la facultad desiderativa como una "de las causas naturales".

en el mundo algo que contravenga las leyes naturales, sino que, además, sus efectos pertenecen –en cuanto fenómenos– a la legalidad natural.

El rasgo distintivo de los efectos de la causalidad humana es que éstos dependen *además* de la posibilidad práctica, es decir, de que sean efectos *posibles* "por medio de" la facultad desiderativa[142]. Un objeto es efecto de la causalidad humana cuando ésta se ha ejercido por (*nach*) la *representación* de la posibilidad de alcanzar el objeto mediante la acción[143]. Tal mediación conceptual es el elemento definitorio de la facultad desiderativa, pues ella es el fundamento de la determinación de la causalidad humana. Por tanto, los efectos de esta causalidad dependen de que haya una representación capaz de producir esa determinación. Kant sentencia: "Todo lo que es representado como posible (...) por medio de una voluntad, llámase práctico-posible" (*KU*, Ak. V 172). De manera que puede afirmarse que la posibilidad *práctica* de un efecto depende del principio de la causalidad de la facultad desiderativa, mientras que la posibilidad *física* (también de los efectos de la causalidad humana) tiene su principio en las leyes naturales.

La dificultad surge al preguntarse en qué consiste la necesidad práctica, que Kant introduce aquí sin mayores precisiones. Solamente escribe que práctico-posible es todo aquello representado como posible mediante la voluntad. De acuerdo con esto, un efecto sería necesario (en sentido práctico) cuando la representación conceptual presenta el fin de la acción como un objeto necesario de la facultad desiderativa. ¿En qué puede consistir un objeto semejante?

Un efecto tiene necesidad física cuando se dan las condiciones en que su causa *indefectiblemente* actúa, salvo que algo se interponga. Así, por ejemplo, de acuerdo con el "mecanismo de la naturaleza"[144], los efectos de un estado *anterior* del mundo tienen necesidad física en el momento *presente* del tiempo. Por su parte, un efecto sería necesario en sentido práctico cuando la causalidad humana es *indefectiblemente* determinada a actuar, es decir, cuando la representación conceptual determina necesariamente la facultad desiderativa. Ahora bien, ¿cuándo se da esta circunstancia? Según el modelo causal de la facultad desiderativa, el fundamento de su determinación es *siempre* el placer experimentado en la representación de la realidad del efecto[145]. Este placer actúa como *móvil* para

---

142 En último término, la facultad desiderativa es "una de las diversas causas naturales" y, por tanto, la posibilidad práctica es *también* la causa suficiente (natural) del efecto. Este es nivel de la libertad práctico-empírica, donde las representaciones conceptuales son –a su vez– efectos del mecanismo de la naturaleza. Cfr. *KpV*, Ak. V 96-97.

143 Esta representación conceptual es, desde luego, una regla práctica, por la que se establece la relación entre la causalidad el sujeto y el objeto (o fin) que se alcanzará mediante la acción.

144 Así bautiza Kant a "toda necesidad de los sucesos en el tiempo, según la ley natural de la causalidad" (*KpV*, Ak. V 97).

145 Recuérdese el "hedonismo de la facultad desiderativa", cfr. epígrafe 2.1.1.

adoptar la regla práctica (que relaciona la acción con el objeto) como principio del ejercicio de la causalidad. Por tanto, tendrá necesidad práctica aquel efecto cuya representación produzca *necesariamente* placer y sea, en consecuencia, *necesariamente* deseado (*begehrt*).

En este punto comparece la diferencia entre efectos posibles y efectos necesarios de la facultad desiderativa, es decir, entre lo práctico-posible y lo práctico-necesario. *Posible* es todo efecto que el sujeto sea *capaz* de producir, esto es, para el que haya una regla práctica –la representación conceptual– que prescriba el modo en que la facultad desiderativa debe ejercer su causalidad para conseguir el fin. Dicha causalidad depende, por un lado, de que se posea el adecuado conocimiento de la naturaleza y, por otro, de que el sujeto disponga de la "facultad física" necesaria para producir el objeto. La descripción que acaba de ofrecerse de esa regla coincide plenamente con la naturaleza propia de las *reglas de la habilidad*. Por su parte, un efecto es *necesario* cuando la facultad desiderativa no puede sino determinarse a producirlo. Desde luego, esa determinación *presupone* que el sujeto dispone de la "regla de la habilidad" correspondiente, porque si no, se trataría de un mero anhelo (*Wunsch*), ya que no sería posible producir el efecto (cfr. epígrafe 2.1.1.). Ahora bien, ¿qué tiene el efecto *posible* por la causalidad para que sea *necesario* determinarse por la "regla de la habilidad" que lo produciría? La respuesta no deja lugar a dudas, pues se trata del *placer* que la representación del efecto produce. En efecto, el placer es móvil *suficiente* para que la facultad desiderativa se determine a producir el objeto cuya representación despierta ese sentimiento. Lo cual no significa que el sujeto se determine necesariamente a producir cualquier objeto que le resulte apetecible. Entre otras cosas, porque la mediación conceptual compara y establece relaciones entre los diversos objetos que resultan placenteros, de modo que se puedan establecer preferencias. Pero, en todo caso, esas preferencias dependen del principio de la felicidad o amor a sí mismo, de manera que si un objeto (integrado en el conjunto de la vida del sujeto) es juzgado por la razón como conducente a la felicidad, la facultad desiderativa no puede sino determinarse a producirlo: "Ser feliz es necesariamente la apetencia [*Verlangen*] de todo ser racional, pero finito, y, por tanto, un inevitable fundamento de determinación de su facultad desiderativa" (*KpV*, Ak. V 25). En este sentido, el objeto es un efecto *práctico-necesario*. La necesidad del efecto procede del juicio de la razón en el que se establece la relación entre la producción del objeto y la consecución (o el aumento) de la felicidad. En este caso, la regla por la que se determina la facultad desiderativa tiene la forma de un *imperativo pragmático*.

Cabe concluir, por tanto, que la distinción entre lo práctico-posible y lo práctico-necesario se corresponde con la distinción entre reglas de la habilidad y de la prudencia, es decir, entre imperativos (hipotéticos) problemáticos y

asertóricos[146]. Las reglas de la habilidad enuncian la relación entre la facultad desiderativa como causa natural y el objeto representado como efecto, es decir, qué acciones son necesarias para alcanzar el fin. Estas reglas son proposiciones *teóricas* sobre la relación que hay entre causa y efecto. Un ejemplo serían los postulados de la Geometría:

> La Geometría tiene postulados, como proposiciones prácticas, que no contienen, empero, nada más que la presuposición de que se *puede* hacer algo si se exigiese que se *debe* hacer, y estas son las únicas proposiciones de la misma que conciernen una existencia. Son, por consiguiente, reglas prácticas, bajo una condición problemática de la voluntad. (*KpV*, Ak. V 31)

La relación que la regla establece entre la facultad desiderativa y el objeto es *meramente* teórica, porque no hace ninguna referencia *directa* a la determinación de la causalidad. Por eso, estas reglas expresan lo práctico-posible, ya que la facultad desiderativa *sería* capaz de producir el efecto *si* se determinara a ello. Las reglas de la habilidad –según explica el regiomontano en una importante nota– son del tipo de esas

> proposiciones que en matemáticas o en la teoría de la naturaleza son llamadas *prácticas*. (...) [Pero esto es impropio, porque] en esas teorías no se trata para nada de la determinación de la voluntad; sólo indican lo múltiple de la acción posible, multiplicidad que es suficiente para producir un cierto efecto y son, por lo tanto, tan teóricas como todas las proposiciones que dicen el enlace de la causa con el efecto. (*KpV*, Ak. V 26, nota)

En cambio, a las reglas de la prudencia se refiere Kant –al final de esa misma nota– de la siguiente manera: "Ahora bien, aquel a quien este último [el efecto] place, debe consentir en ser lo primero [la causa]" (*KpV*, Ak. V 26)[147]. El sujeto se place (desea) en el efecto y, por tanto, "debe" (según la regla) aceptar ser su causa. Éste es el carácter práctico-necesario del efecto. A la necesidad del efecto sigue la prescripción de la regla (de la habilidad) por la que se debe determinar

---

[146] Es sabido que Kant modificó la terminología para distinguir las diversas clases de imperativos. Ya ha habido ocasión de justificar –en el epígrafe 2.2.1 b)– que todo principio práctico está compuesto por una regla práctica que ha sido asumida por medio de un móvil. Las reglas de la habilidad (o imperativos hipotéticos problemáticos) son esas reglas que contiene todo principio práctico, pero ellas mismas no pueden convertirse en principio hasta que les sea "incorporado" un móvil, es decir, hasta que se desee el objeto al que se refieren. Los imperativos pragmáticos (o hipotéticos asertóricos, también llamados consejos de la prudencia) son precisamente las reglas prácticas cuyo objeto *es deseado*, porque conduce a la felicidad. Su carácter imperativo procede de que la razón juzga necesario que el sujeto produzca tal efecto, pues contribuye a la felicidad (que es el móvil *siempre* presente en la facultad desiderativa). Los imperativos categóricos o apodícticos prescriben la determinación por una regla con independencia del efecto que de ella se seguirá.

[147] El texto alemán dice: "...welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung aussagen. Wem nun die letztere beliebt, der muß sich auch gefallen lassen, die erstere zu sein". He modificado la traducción de García Morente, que es la siguiente: "Ahora bien, aquel a quien este último [el efecto u objeto] conviene tiene también que someterse a la primera [la causa]".

la facultad desiderativa para obtenerlo. Es decir, que las reglas de la habilidad guían la causalidad, *una vez que* el objeto ha sido deseado.

Son dos los elementos constitutivos de la regla prudencial. En primer lugar, establece que un objeto de la facultad desiderativa, por su relación con la felicidad, es necesario y, por tanto, prescribe la determinación de la facultad para producirlo. En segundo lugar, e inseparablemente, prescribe la regla que establece la relación de la propia causalidad con ese efecto, es decir, la acción por la que se alcanza el objeto en cuestión. Hay, pues, una *necesidad* (pragmática) de la acción y del efecto. De este modo, las reglas de la prudencia establecen lo práctico-necesario[148].

La interpretación propuesta queda corroborada al leer de nuevo el final del párrafo de la Introducción a la *KU* en el que Kant define lo práctico-posible y lo práctico-necesario. Escribe allí:

> Ahora bien; aquí en relación a lo práctico, queda indeterminado si el concepto que da la regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad. La última distinción, empero es esencial, pues si el concepto que determina la causalidad es un concepto de la naturaleza, entonces los principios son práctico-técnicos, pero si es un concepto de la libertad, son éstos entonces práctico-morales. (*KU*, Ak. V 172)

Parece claro que la distinción entre principios práctico-técnicos y práctico-morales es –conceptualmente– *posterior* a la definición de lo práctico-posible y práctico-necesario y, por tanto, no cabe establecer una correspondencia entre la primera y la segunda, sino que, según se ha propuesto aquí, se debe circunscribir la distinción práctico-posible/necesario al ámbito de lo práctico-técnico y reservar el concepto de práctico-moral para el uso de la libertad práctico-trascendental.

b) La posibilidad moral: lo posible según conceptos de la libertad

En la definición de posibilidad y necesidad prácticas, Kant se refiere a la voluntad como una causa natural, y, por tanto, los conceptos con los que opera proceden de la naturaleza. La posibilidad práctica queda establecida por una regla de la habilidad, en la que se expresa el conocimiento de si (y cómo) la facultad desiderativa es capaz de producir el objeto representado. Por su parte, un efecto tiene necesidad práctica cuando queda vinculado a la felicidad del sujeto y hay un imperativo pragmático que prescribe la determinación de la causalidad para producirlo.

---

[148] Según se ha explicado ya, el carácter necesario proviene de que el objeto debe ser (*soll*) deseado en la medida en que forma parte de la felicidad (cuestión aparte es la de determinar qué forma parte de la felicidad). Para Kant, el concepto de felicidad "se halla en todo caso a la base de la relación práctica de los objetos con la facultad de desear" (*KpV*, Ak. V 25), pero sin determinar nada específico, de modo que no es posible saber en qué consiste la felicidad de cada uno, pues el sentimiento de placer y dolor es diverso en cada persona.

Sin apenas mencionarlo, Kant pasa de la consideración de la voluntad como una de las causas naturales, a la voluntad como una causalidad que procede de la libertad, es decir, a la facultad desiderativa cuya regla o principio de determinación es un concepto de la libertad. La falta de advertencia en este punto es, en buena medida, la causa de los malentendidos acerca del concepto de lo práctico. El problema surge al confundir lo posible por la facultad desiderativa como causa natural con lo posible por la libertad. Para evitarlo, no hay más remedio que indicar la existencia de una doble causalidad en la facultad desiderativa humana y, por tanto, la duplicidad de principios y objetos correspondientes. En la facultad desiderativa como causa natural –es decir, el arbitrio (*Willkür*)– el objeto es el efecto producido por la acción y el principio de su causalidad es una representación que procede de conceptos de la naturaleza. Se trata, por tanto, de una causalidad por principios práctico-técnicos. En cambio, el objeto de la voluntad (*Wille*) no es un efecto en el mundo, sino la configuración del fundamento de determinación del arbitrio, y el principio de su causalidad es de carácter práctico-moral, porque procede de la libertad.

En el lugar paralelo de la *EE*, Kant es mucho más prolijo acerca de esta cuestión y hace aclaraciones que permiten comprender mejor el texto de la introducción definitiva[149]. Según la *EE*, son prácticas –en su acepción general– todas aquellas *proposiciones* que, por su modo de representación (*Vorstellungsart*), pueden convertirse en *principio* de determinación de la causalidad, es decir, que pueden dar la *regla* a la facultad desiderativa. En este sentido, también son prácticas aquellas proposiciones que

> no son más que aplicación de la teoría de lo que pertenece a la naturaleza de las cosas, realizada según el modo en que éstas pueden ser producidas por nosotros según un principio; a saber, la posibilidad de las mismas representada por un acto voluntario [*willkürliche*] (que también pertenece a las causas naturales). De este modo, la solución del problema de la mecánica –dada una fuerza y un peso que han de estar en equilibrio, encontrar la relación entre los respectivos brazos de la palanca– está expresada en una fórmula práctica, la cual, sin embargo, no contiene otra cosa que la siguiente proposición teórica: que en estado de equilibrio la longitud de los brazos es inversamente proporcional a las fuerzas; sólo que esta relación, según su origen, es representada como posible por medio de una causa (nuestro arbitrio [*Willkür*]), cuyo fundamento de determinación [*Bestimmungsgrund*] es la *representación* de aquella relación. (*EE*, Ak. XX 196)

---

[149] Por desgracia, son escasos los estudios sobre la *EE*. Cfr. Mertens, H., *Kommentar zur Ersten Einleitung zu Kants Kritik der Urteilskraft*, pp. 47-57 y Cassirer, H. W., *A commentary on Kant's Critique of Judgment*, New York – London, Barnes & Noble-Methuen, 1970, p. 103 y ss. Cfr. también el estudio introductorio y la bibliografía de Klemme en Kant, I., *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, en *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner, Hamburg, 2006, pp. 471-555. La edición de 2006 de Felix Meiner incluye la EE como un "*Beilage*".

Este ejemplo de Kant es el de las reglas de la habilidad, en el que se funda el carácter práctico-posible de un efecto, en la medida en que la relación entre la causa y el efecto –según se ha explicado ya– es "*representada como posible* por medio de una causa (nuestro arbitrio)" (*EE*, Ak. XX 196; se ha añadido la cursiva; cfr. *KU*, Ak. V 172).

Todas las proposiciones referidas a la *producción de un objeto* son prácticas en este mismo sentido que se acaba de describir (cfr. *EE*, Ak. XX 196). Además de las reglas de la habilidad, también las reglas de la prudencia pertenecen a este género, pues ellas prescriben la determinación de la facultad desiderativa *para* producir un efecto. De manera que

> cuando se dan prescripciones para aumentar la felicidad y, por ejemplo, sólo se habla de lo que se tiene que hacer con la propia persona para predisponerse a la felicidad, entonces sólo se representan las condiciones internas de su posibilidad, en lo que respecta a la frugalidad, a la moderación de las inclinaciones para que no lleguen a ser pasiones, etc. como pertenecientes a la naturaleza del sujeto, y al mismo tiempo se representa el modo de producción de este equilibrio como una causalidad hecha posible por nosotros mismos; se representa, por lo tanto, todo ello como consecuencia inmediata de la teoría del objeto en relación con la teoría de nuestra propia naturaleza (nosotros mismos como causas). (*EE*, Ak. XX 196)

Los imperativos hipotéticos (ya sean reglas de la habilidad o reglas pragmáticas) vienen definidos por dos características. En primer lugar, que "se ocupan *simplemente* [*bloß*] de la *producción* [*Erzeugung*] de los objetos" (*EE*, Ak. XX 196; se han añadido las cursivas), como efectos de su causalidad. En segundo lugar, que consideran la posibilidad de esos efectos "según conceptos de la naturaleza, a la cual pertenecen no sólo los medios que en la naturaleza pueden encontrarse para ello, sino la misma voluntad (como facultad desiderativa, y por tanto, facultad de la naturaleza), en cuanto puede ser determinada, según aquellas reglas, por medio de móviles de la naturaleza" (*KU*, Ak. V 172). Tanto la regla práctica que guía la causalidad como el móvil por el que aquella se convierte en principio proceden de (conceptos de) la naturaleza.

Ahora bien, aquí se está empleando el término "práctico" en un sentido impropio, porque todo el contenido (*Inhalt*) de esas proposiciones y principios procede del conocimiento de la naturaleza, y es, por tanto, teórico. Estas prescripciones prácticas se distinguen de las meramente teóricas por su formulación (*Formel*) o modo de representación (*Vorstellungsart*), pero no por el *origen* de su contenido, que se encuentra en la naturaleza. Por ello, señala Kant que

> no se necesita ningún tipo especial de filosofía para comprender esta conexión entre los principios y sus consecuencias. En una palabra: todas las proposiciones prácticas que deducen a partir del arbitrio como causa lo que naturaleza puede contener pertenecen a la filosofía teórica, en cuanto al conocimiento de la naturaleza. (...) Se puede decir que (...) constituyen la parte práctica de la *filosofía de la naturaleza*. (*EE*, Ak. XX 196-197)

Esta parte práctica o aplicada de la teoría la llama Kant "técnica" (*Technik*), pues se trata del "arte [*Kunst*] de realizar lo que el hombre quiere que sea, el cual, en una teoría completa, es siempre mera consecuencia, y no una parte existente de por sí de cualquier tipo de prescripción [*Anweisung*]" (*EE*, Ak. XX 200). Por este motivo, las proposiciones y principios prácticos que son mera aplicación de conocimientos teóricos reciben el nombre de proposiciones o principios práctico-técnicos.

En cambio, cuando los conceptos que intervienen en la determinación de la facultad desiderativa no provienen de la naturaleza, sino de la libertad, los principios que ejercen como fundamento de determinación son práctico-morales. Únicamente éstos pueden ser, en sentido propio, leyes para la voluntad. En efecto, los principios práctico-técnicos (reglas de la habilidad o pragmáticas)

> no se llaman leyes (como lo son las físicas), sino solamente prescripciones [*Vorschriften*]; la razón de esto es que la voluntad no está solamente bajo el concepto de la naturaleza, sino también bajo el concepto de la libertad, con relación al cual los principios del mismo llámanse leyes, y forman solos, con sus consecuencias, la segunda parte de la filosofía, a saber: la práctica". (*KU*, Ak. V 172; cfr. *EE*, Ak. XX 197)[150]

Serían leyes (pragmáticas) si la facultad desiderativa estuviera *necesariamente* sometida a sus mandatos, pero precisamente porque se trata de una facultad que la naturaleza, *por sí misma*, no es capaz de determinar completamente, ésta sólo puede formular prescripciones *condicionadas* (mientras que las leyes se caracterizan por su incondicionalidad). Los principios práctico-morales, que son leyes para la libertad, pueden determinar *por sí mismos* la facultad desiderativa.

Las proposiciones prácticas se distinguen de las teóricas "o bien por los principios" de las que dependen, "o bien por las consecuencias" que se siguen de ellas (cfr. *EE*, Ak. XX 197). Si son *únicamente* las consecuencias, se trata de una diferencia meramente *formal* y no pertenecen a una parte distinta de la filosofía, ni sus objetos dependen de principios distintos. En cambio, cuando los principios son distintos, también lo es la posibilidad de cada uno de los objetos correspondientes. La solución a todos los malentendidos acerca del significado de "lo práctico" se encuentra en la distinción de "la posibilidad de las cosas según leyes naturales de la posibilidad de las cosas según leyes de la libertad" (*EE*, Ak. XX 197). Ahora bien, y éste es un apunte fundamental,

> esta distinción no consiste en que en el último caso la causa resida en una voluntad y en el primero en lo exterior a ésta, las cosas mismas, porque, si bien es verdad que la voluntad no sigue otros principios que aquellos por los cuales el entendimiento comprende que el objeto es posible de acuerdo con ellos, en cuanto meras leyes naturales, y por tanto siempre puede llamarse proposición práctica a la que contiene la posibilidad del objeto por causalidad de la

[150] Se modifica la traducción del paréntesis: "algo así como las físicas".

> voluntad, sin embargo, no se distingue en absoluto según el principio, de las proposiciones teóricas, que conciernen a la naturaleza de las cosas, sino más bien debe tomar prestado su principio de ésta para reproducir en la realidad la representación de un objeto. (*EE*, Ak. XX 197)

La posibilidad de las cosas según leyes de la libertad no debe confundirse –tal y como se mostró anteriormente– con el carácter práctico-posible de un objeto como *efecto* de la causalidad humana. Esa posibilidad (o necesidad) es la propia de las reglas práctico-técnicas, "pues ellas conciernen tan sólo a la posibilidad de las cosas según conceptos de la naturaleza" (*KU*, Ak. V 172)[151].

Lo posible por la libertad depende tan sólo de un principio *puro* práctico, es decir, de la ley moral, y, por ese motivo, la determinación de la causalidad por tal principio "está en todo tiempo en el poder [*Gewalt*] de cada cual" (*KpV*, Ak. V 36-37), según se explicó en su momento. En cambio,

> dar cumplimiento [*Genüge zu leisten*] a la prescripción empírico-condicionada de la felicidad, no es para cada uno más que rara vez posible. (...) La causa es que en el primero sólo se trata de la máxima que tiene que ser verdadera y pura; en el último, empero, también de las fuerzas y de la facultad física de hacer real un objeto deseado. (*KpV*, Ak. V 36-37)

Los objetos cuya posibilidad depende de los principios práctico-morales –esto es, aquellos que tienen posibilidad moral– son objetos en un sentido distinto y singular, porque no se trata ya del *efecto* de la causalidad (y, por tanto, el móvil para que la facultad desiderativa acepte el principio tampoco puede referirse a ese efecto u objeto). Ahora, en cambio, es la *propia* facultad desiderativa la que se convierte en objeto de los principios práctico-morales. El objeto que se "produce" cuando la causalidad se determina por (*nach*) el principio práctico-moral es la *configuración* de la propia facultad desiderativa, es decir, la generación de una actitud interior (*Gesinnung*) moral. Y sólo *indirectamente* se alcanza *además* el objeto correspondiente a esa configuración, que no puede ser otro que el (sumo) bien. Así lo expresa Kant:

> Sólo aquellas [proposiciones prácticas] que presentan directamente la determinación de una acción simplemente por la determinación de su forma (según leyes en cuanto tales), sin tomar en consideración los medios para producir el objeto, sólo aquellas pueden y deben tener sus propios principios (en la idea de libertad), y si basan precisamente en estos principios el concepto de un objeto de la voluntad (el sumo bien [*höchste Gut*]), éste pertenece sólo

---

[151] La larga discusión que se ha realizado hasta aquí resulta imprescindible para comprender el sentido de la distinción que Kant hace entre "posibilidad física" y "posibilidad moral" al comienzo del capítulo sobre el objeto de la razón pura práctica, en la *KpV*. En su momento –en el epígrafe 3.1.2.– habrá ocasión de mostrar que la correcta intelección del concepto de "objeto de la razón pura" depende precisamente del sentido que tenga la "posibilidad moral", en contraste con la "física". También se mostrará entonces que la determinación de qué sea "posible moralmente" es una tarea de la facultad pura práctica del juicio.

> indirectamente, como consecuencia [*Folgerung*], a la prescripción [*Vorschrift*] práctica (que desde ahora llamaremos moral). (*EE*, Ak. XX 199).

Los principios práctico-morales son los principios prácticos objetivos de los que se habla en la *KpV*, esto es, las leyes morales. La ley moral puede ser fundamento de determinación de la causalidad cuando ha sido asumida como principio práctico *subjetivo* (máxima). Por eso, al igual que cualquier máxima, se trata de principios que se componen de una regla y un móvil. La regla establece aquí también la relación entre la causalidad y su objeto, pero, en este caso, el objeto no es el *efecto* de la determinación (ni tiene, por tanto, el fundamento en su representación), sino la propia determinación a producir objetos *conformes* con la ley moral, es decir, la configuración de una actitud interior buena[152]. En una facultad determinada de este modo, las reglas práctico-morales prescriben –es decir, dan la regla a la causalidad de la facultad desiderativa– una acción "simplemente por la representación de su forma" (*EE*, Ak. XX 199), sin "referencia anterior a fines [*Zwecke*] e intenciones [*Absichten*]" (*KU*, Ak. V 173). Esto es posible porque la prescripción de tales principios hace "absoluta exclusión de los fundamentos de determinación de la voluntad nacidos de la naturaleza" (*KU*, Ak. V 173), ya que tanto la regla como el móvil provienen de lo "suprasensible, que sólo el concepto de libertad da a conocer por medio de leyes formales" (*KU*, Ak. V 173).

En rigor, únicamente los principios práctico-morales merecen el calificativo de "práctico", porque sólo ellos determinan *por sí mismos* –esto es, inmediatamente– la facultad desiderativa. Una determinación inmediata e independiente es la única que puede ser verdaderamente libre (cfr. epígrafe 1.2.). En ella el sujeto no se encuentra determinado por los impulsos de la sensibilidad ni hay ningún elemento que le pueda excusar del cumplimiento de la ley moral. Se trata de la autonomía de la voluntad (*Wille*) como razón pura práctica, es decir, de la libertad en toda su radicalidad (cfr. *KpV*, Ak. V 33; *KU*, Ak. V 221-222)[153].

Los demás principios "prácticos" *dependen* de la presencia del fin o de la intención para que la determinación se produzca y, por lo tanto, pertenecen a la "heteronomía del arbitrio" (cfr. *KpV*, Ak. V 33). Estos últimos son siempre *condicionados*, mientras que los primeros poseen la incondicionalidad propia de las leyes morales. Desde el punto de vista de la determinación de la facultad desiderativa, la diferencia entre ambos aparece netamente expresada al comienzo de la Observación a la "Ley fundamental de la razón pura práctica", que ya ha sido en parte citada, pero ahora será comprendida de un modo más pleno:

---

[152] Se trata, por emplear la misma expresión que en otras ocasiones, de la "determinación del fundamento de determinación".

[153] Cfr. Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, p. 144.

> La Geometría pura tiene postulados, como proposiciones prácticas, que no contienen, empero, nada más que la presuposición de que se *puede* hacer algo si se exigiese que se *debe* hacer, y estas son las únicas proposiciones de la misma que conciernen una existencia. Son, por consiguiente, reglas prácticas, bajo una condición problemática de la voluntad. Pero aquí [en la ley de la razón pura práctica] dice la regla: se debe absolutamente procede de cierto modo [*Weise*]. 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). En efecto, la *razón* pura, *en sí misma práctica*, es aquí inmediatamente legisladora. (*KpV*, Ak. V 31)[154]

2.3.2. La especificidad de lo práctico

Lo expuesto en los dos primeros capítulos de la presente investigación permite despejar la confusión acerca del significado de lo práctico. En su momento se explicó por qué la conocida definición del Canon, según la cual "práctico es todo lo que es posible mediante libertad" (*KrV*, A 800 / B 828), recoge sólo una parte de las acepciones de lo práctico: la capacidad de la razón para formular imperativos (hipotéticos o categóricos), es decir, la función judicativa o *principium diiudicationis*. En cambio, *si* "práctico" en esa definición *tuviera* el significado de lo práctico-posible de la Introducción a la *KU*, podría servir como definición *general* de lo práctico. Pues teniendo en cuenta los dos sentidos de libertad (práctico-empírica y práctico-trascendental), cubriría tanto la acepción "técnica" como la "moral" de lo práctico. En ambos casos, se trataría de lo posible por la libertad: lo posible según conceptos de la naturaleza en el caso de la libertad práctico-empírica y lo posible según conceptos de la libertad en el de la libertad práctico-trascendental (que es la libertad práctica en sentido *genuino*). Para Kant, desde luego, práctico es lo posible por medio de la libertad, pero no en el reducido y preciso sentido que la fórmula tiene en el contexto del Canon de la *KrV*, sino en el sentido que adquiere cuando se toma la libertad en toda su amplitud significativa.

Aunque quepa llamar práctico a *todo* aquello posible por medio de la facultad desiderativa (como *causa natural*), en rigor, habría que reservar tal calificativo para lo posible por *conceptos de la libertad*, ya que sólo ellos disponen de *principios prácticos* propios, completamente independientes de los principios teóricos. Es

---

[154] Nótese que las tres características que Kant ofrece de la determinación de la facultad desiderativa –a saber, como objetiva, absoluta e inmediata– son precisamente las tres notas de la determinación moral. Se trata de una determinación (a) objetiva, a diferencia de la determinación subjetiva de las "*meras* máximas", (b) absoluta, a diferencia del carácter condicionado de los imperativos hipotéticos, y (c) inmediata, pues tiene como móvil al representación de la forma y no la materia u objeto. Más adelante añade: "La cosa es bastante extraña y no tiene igual en todo el resto del conocimiento práctico. (...) Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón" (*KpV*, Ak. V 31).

preciso atender a los principios de los que dependen los objetos para delimitar el ámbito de lo práctico, distinguiéndolo de lo teórico.

La posibilidad de un objeto de la libertad "no puede ser entendida [*eingesehen*] por medio del conocimiento de la naturaleza (teoría)" (*EE*, Ak. XX 199), porque se trata de ámbitos irreductibles. Los principios práctico-morales y sus objetos correspondientes componen la parte *práctica* de la filosofía, que es "una parte específica de un sistema del conocimiento racional" (*EE*, Ak. XX 199). Precisamente la irreductibilidad de los principios práctico-morales a los teóricos es lo que permite a Kant establecer una neta distinción entre la filosofía teórica (o de la naturaleza) y la práctica (o moral), y, como consecuencia, la legitimación de una "realidad práctica" independiente de la "realidad natural".

a) La ontología moral

La crítica de la razón pura "contiene una investigación filosófica sobre la posibilidad" (*EE*, Ak. XX 195) del conocimiento racional por conceptos, que conduce, como resultado, al esbozo y análisis de la *idea* la filosofía, es decir, al *sistema* del conocimiento racional (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 387-388). Por su parte, este sistema de la filosofía se divide en su parte *formal* (la lógica como sistema de la reglas del pensamiento[155]) y *material* o real (que se refiere a los objetos sobre los que se piensa). La crítica de la razón pura establece si de esos objetos es posible, y de qué modo, un conocimiento racional por conceptos. La parte *real* del sistema, a su vez, se divide en filosofía teórica y práctica. Esta crucial distinción se corresponde con "la diferencia originaria de sus objetos y la diversidad esencial, que en ella se basa, de los principios de una ciencia contenidos en ella" (*EE*, Ak. XX 195). Si los objetos son distintos, entonces también tienen que "ser específicamente diferentes [*specifisch verschieden*]" los conceptos "que asignan sus objetos a los principios de ese conocimiento racional" (*KU*, Ak. V 171). Pero "no hay más que dos clases de conceptos, los cuales, a su vez, contienen principios diferentes de la posibilidad de sus objetos; son, saber: los conceptos de la *naturaleza* y el concepto de la *libertad*" (*KU*, Ak. V 171). Por eso, se divide con razón la filosofía en teórica y práctica.

Los conceptos de la naturaleza "hacen posible un conocimiento *teórico*, según principios *a priori*" (*KU*, Ak. V 171); y la parte teórica del sistema es la filosofía de la naturaleza. El concepto de la libertad, en cambio, lleva en sí un principio negativo, de oposición a los conceptos de la naturaleza, pues ni puede haber conocimiento teórico de ella, ni tampoco la libertad depende de principios naturales. Sin embargo, este concepto de la libertad instaura (*errichtet*) "principios extensivos" (*erweiternde Grundsätze*) –esto es, prácticos–, para la

[155] Es decir, "principios de la forma de pensar en general, sin distinción de los objetos" (*KU*, Ak. V 171).

determinación de la voluntad. La parte práctica del sistema es la que tiene por objeto las costumbres (*Sitten*), en cuanto que son producto de la libertad (cfr. *MS*, Ak. VI 216). A esta parte práctica se le llama filosofía moral (*Moralphilosophie*), "pues tal nombre recibe la legislación práctica de la razón, según el concepto de la libertad" (*KU*, Ak. V 171)[156].

Los diferentes objetos del conocimiento racional por conceptos dependen, por tanto, de principios teóricos o prácticos. Estos principios fundan una esfera (*Gebiet*) propia, cuyos límites vienen marcados por la aplicación del concepto *a priori* correspondiente. Sin embargo, esos principios *a priori* también están relacionados con otros objetos cuya legislación no procede de nuestras facultades cognoscitivas *puras* (entendimiento y razón), sino que dependen de "conceptos de experiencia". Para explicar la situación en que esos objetos se encuentran, distingue Kant entre campo (*Feld*), territorio (*Boden*) y esfera (*Gebiet*), de la siguiente manera:

> Los conceptos, en cuanto se relacionan con objetos, y sin considerar si un conocimiento de los mismos es o no posible, tienen su campo, que se determina solamente según la relación que su objeto guarda con nuestra facultad de conocer en general. La parte de ese campo en la cual un conocimiento es posible para nosotros es un territorio (*territorium*) para esos conceptos y la facultad de conocer requerida para ellos. La parte del territorio donde ellos son legisladores es la esfera (*ditio*) de esos conceptos y de las facultades de conocer que les pertenecen. Los conceptos de experiencia tienen, pues, ciertamente su territorio en la naturaleza, como conjunto de todos los objetos del sentido, pero no tienen ninguna esfera (sino solamente domicilio, *domicilium*), porque si bien son producidos según ley, no son legisladores, sino que las reglas fundadas sobre ellos son empíricas, y, por tanto, contingentes. (*KU*, Ak. V 174)

Tras esta clasificación, explica Kant que a nuestra facultad completa de conocer le corresponden dos esferas (*Gebiete*), es decir, dos ámbitos en los que ella es legisladora: la de los principios teóricos, junto con los conceptos de la naturaleza, y la de los principios prácticos del concepto de la libertad. Ahora bien, el territorio (*Boden*) en el que se sitúan *ambas* esferas de la filosofía y sobre el que ejerce la legislación "continúa siendo sólo el conjunto de los objetos de toda experiencia posible, en cuanto no son considerados más que como meros fenómenos" (*KU*, Ak. V 174). La legislación teórica del entendimiento y la legislación práctica de la razón se aplican al "mismo territorio de la experiencia" (*KU*, Ak. V 175), en el que hay dos esferas independientes. La esfera del concepto de la naturaleza "al representar sus objetos en la intuición, los representa (...) como meros fenómenos y, en cambio, [la esfera del] concepto de la libertad representa en sus objetos una cosa en sí misma, pero no lo hace en la intuición"

---

[156] Cfr. también la división de la filosofía en *Grundlegung*, Ak. IV 387-388.

(*KU*, Ak. V 175). Por eso no hay conocimiento *teórico* de un objeto como cosa en sí[157].

En el campo (*Feld*) de lo suprasensible nuestros conceptos no tienen territorio (*Boden*) ni, por tanto, esfera legisladora. Este campo, tanto para el uso teórico como para el práctico de la razón, lo "tenemos que llenar con ideas, a las cuales, con relación a las leyes sacadas del concepto de libertad, no podemos dar más que una realidad práctica y, con ello, en consecuencia, nuestro conocimiento teórico no se encuentra extendido en lo más mínimo a lo suprasensible" (*KU*, Ak. V 175). La división entre ambas esferas es *semejante* a la de dos universos independientes, pues no hay tránsito del uno al otro (cfr. *KU*, Ak. V 195). No obstante, la esfera del concepto de la libertad *debe* "tener un infujo [*Einfluß*]" sobre la esfera del concepto de la naturaleza, es decir, debe ser posible un tránsito de lo suprasensible a lo sensible, de manera que "el concepto de libertad [realice] en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes" (*KU*, Ak. V 176). Para que este *deber* (*sollen*) sea *posible*, "la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella" (*KU*, Ak. V 176).

El sistema se divide en función de los objetos de los que se ocupa cada una de sus partes, así como de los conceptos y principios de los que depende su conocimiento racional. Tanto la parte teórica como la práctica comparten un mismo territorio, que es el de la experiencia posible, pero cada cual dispone de una esfera independiente, en la que el entendimiento legisla sobre el fenómeno y la razón sobre la cosa en sí. Desde la perspectiva de las esferas, se trata de objetos distintos, aunque –en verdad– ambas legislaciones se refieren a una misma y única realidad. El fundamento de la unidad entre ambos objetos se encuentra en el concepto de la facultad del juicio –la finalidad de la naturaleza–, que abre la posibilidad del tránsito de la libertad a la naturaleza.

De la distinción kantiana entre filosofía teórica y práctica se sigue una importante conclusión: que no puede haber teoría acerca de lo práctico y que, por tanto, la técnica no pertenece a la filosofía práctica, pues consiste en la mera *aplicación* de los conceptos y principios de la filosofía teórica. En la Introducción a la *MS* queda nítidamente expresado con las siguientes palabras:

---

[157] En este punto, se repite la delimitación de lo práctico. La esfera de lo práctico es aquella en la que la razón es legisladora por medio del concepto de la libertad. De esta legislación, dice Kant que es "sólo [*bloß*] práctica" (*KU*, Ak. V 174). En cambio, cuando la *razón* saca conclusiones *a partir* de las leyes *teóricas* del conocimiento de la naturaleza (que le proporciona el entendimiento), no hace más que establecer consecuencias prácticas de la teoría, es decir, la actividad propia de lo que en otro lugar llamará "técnica". Por eso, "donde hay reglas prácticas, no por eso es la razón en seguida *legisladora*, pues aquéllas pueden también ser práctico-técnicas" (*KU*, Ak. V 174).

> En otro lugar (en la crítica de la facultad del juicio) me he explicado ya sobre (...) la división de la filosofía en teórica y práctica y sobre el hecho de que ésta no puede ser sino la sabiduría moral cósmica. Todo lo práctico que debe ser posible según leyes de la naturaleza (la ocupación propia del arte [*Kunst*]) depende totalmente de la teoría de la naturaleza, en lo que se refiere a sus prescripciones [*Vorschrift*]; sólo lo práctico según leyes de la libertad puede tener principios que no dependen de teoría alguna; porque allende las determinaciones de la naturaleza, no hay teoría. Por tanto, la filosofía no puede considerar como parte práctica (junto a su parte teórica) ninguna doctrina *práctico-técnica*, sino sólo la *práctico-moral*, y si la habilidad del arbitrio, siguiendo leyes de la libertad por oposición a la naturaleza, tuviera que llamarse también *arte* [*Kunst*], tendría que entenderse por ello un arte tal que posibilite un sistema de la libertad semejante a un sistema de la naturaleza; arte ciertamente divino si pudiéramos realizar totalmente gracias a él lo que la razón nos prescribe y poner por obra su idea. (*MS*, Ak. VI 217)

Lo práctico-moral funda así una "ontología moral" (la realidad práctica) que constituye el *otro* principio de la realidad, al mismo nivel que la "ontología natural"[158]. Sobre esta dualidad descansa el sistema del idealismo trascendental. La expresiva figura que Kant ofrece para ilustrar esta tesis es la buena voluntad, pues el fundamento de lo bueno –y, por tanto, de lo irreductiblemente práctico– se encuentra en una voluntad determinada por el deber. Bueno es el objeto que depende de principios práctico-morales, es decir, de la ley moral.

Y, en esta situación, la pregunta decisiva que Kant se ve obligado a responder es la siguiente: ¿cómo puede el deber *por sí mismo* ser principio *práctico*, esto es, fundamento de determinación de la voluntad? Para dar respuesta redactó Kant la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*. Y, según tendremos ocasión de mostrar en la segunda parte de la investigación, la facultad práctica del juicio desempeña en ellas una tarea imprescindible. Pero, en cualquier caso, no debe olvidarse –porque se encuentra en la fuente misma de la filosofía trascendental– que "si la razón emprendiera la tarea de *explicar cómo* pueda la razón pura ser práctica, lo cual sería lo mismo que explicar *cómo la libertad sea posible*, entonces sí que la razón traspasaría todos sus límites" (*Grundlegung*, Ak. IV 458-459). Lo que sí cabe es la elaboración de una teoría de lo práctico, que respete la especificidad de lo práctico, es decir, una reflexión que tome el *Faktum* de la razón como –en expresión de Henrich– una intuición moral originaria (*ursprüngliche*

---

158 Cfr. Henrich, D., "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", in Henrich, D. – Schulz, W. – Volkmann-Schluck K.-H., *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Mohr – Siebeck, Tübingen, 1960, pp. 77-122. Recientemente se ha publicado un estudio sobre la ontología moral de Kant que se sitúa en una línea interpretativa semejante a la que aquí se está adoptando, pues hace hincapié en que el imperativo categórico, como principio práctico formal, cumple su función y alcanza su sentido pleno sólo cuando se "encarna" en un sujeto moral –al ser adoptado como máxima o actitud interior– y adquiere así "realidad práctica". Cfr. Noordraven, A., *Kants moralische Ontologie*, pp. 40-44.

sittlichen Einsicht), tal y como aparece tanto en la *Grundlegung* como en la *KpV*[159]. Es más, si realmente fuera *posible* una explicación semejante, de cómo puede el deber mover a la voluntad, la moralidad perdería su especificidad y se desvanecería, porque no cabe una *teoría* que justifique la *posibilidad* de los principios práctico-morales, ya que éstos pertenecen a una esfera distinta de la realidad o, si se prefiere, son una realidad distinta de la natural[160].

b) Aplicación de lo práctico-moral y especificidad de lo práctico

El malentendido en la concepción de lo práctico surge por la inclusión de lo técnico, es decir, la aplicación de principios teóricos, en el ámbito de lo práctico. El regiomontano insiste una y otra vez en que la aplicación de la teoría no pertenece a la filosofía práctica, sino que constituye una parte específica *dentro* de la filosofía teórica, que podría llamarse "teoría aplicada", porque se trata, por así decir, de poner en práctica la teoría o de sacar las consecuencias prácticas de los principios teóricos, que en ese caso se llaman práctico-técnicos.

Sin embargo, también en filosofía práctica se emplea el concepto de aplicación. Por supuesto, según se acaba de explicar, esta aplicación no puede tener nada que ver con la de la técnica, es decir, con la determinación del arbitrio (*Willkür*) a producir objetos según (*nach*) principios teóricos. En la filosofía práctica, la situación es inversa a la de la técnica, pues se trata de aplicar los principios práctico-morales a la naturaleza, algo así como –valga el equívoco– una aplicación de lo práctico a lo teórico.

La investigación sobre las condiciones de posibilidad de la unidad de lo suprasensible y el tránsito desde la libertad a la naturaleza se orienta a la justificación de esa aplicación de lo práctico-moral. Que la ley moral *debe* tener influjo en la naturaleza forma parte del concepto de causalidad por libertad y, por este motivo, desarrolla Kant una comprensión de la historia humana que permita percibir en ella la influencia de la libertad. En último término, la realización de la libertad en la historia equivale a la consecución del sumo bien, que consiste

---

[159] Cfr. Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, pp. 146-151. Es de gran interés la interpretación que Noordraven (cfr. *Kants moralische Ontologie*, pp. 181-196) hace en este contexto de la doctrina sobre *Faktum*, pues argumenta que la "autoconciencia práctica" disponible para el ser humano no es algo deducido, sino que es el punto de partida de toda reflexión moral.

[160] Kaulbach subraya la necesidad de precisar el significado de la "*'eigentliche' Praxis*" y, para ello, se ve obligado a emplear el pleonasmo "*praktischer Begriff der Handlung*" o "*praktisches Handeln*" (Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, p. 145-146). Además, su noción del "ser práctico" (*praktisches Sein*) –que emplea como sinónimo de actitud interior o carácter inteligible– es, sin duda, una buena manera de referirse a esa realidad práctica de la que aquí se está hablando (cfr. 203 y ss). Kaulbach llama la atención sobre la relación que en este punto se puede establecer con la filosofía de la libertad de Schelling (cfr. p. 235 y ss.).

en un mundo en el que las leyes de la naturaleza se correspondan con las leyes de la libertad[161].

Sin embargo, éste que se acaba de exponer no es el único –ni siquiera el principal– sentido en que Kant entiende la "aplicación de la moralidad". La razón es que el sumo bien es tan sólo un *efecto* indirecto –aunque necesario– de los principios práctico-morales. El sumo bien es, ciertamente, la consecuencia necesaria de la aplicación de la moralidad, pero esta aplicación consiste *propiamente* en la conformación moral del sujeto, es decir, en que procure la constitución (*Beschaffenheit*) moral de su carácter. Dicha configuración de una actitud interior (*Gesinnung*) buena es el "efecto" *inmediato* de la determinación moral de la causalidad humana[162].

La aplicación de la ley moral tiene, por tanto, como objeto la propia voluntad (*Wille*), cuya realidad no es accesible a la teoría, porque pertenece al ámbito del noúmeno. No obstante, no se trata de una realidad menos *objetiva* (cfr. *KpV*, Ak. V 4-6). Recuérdese que en un mismo territorio (*Boden*) hay dos esferas (*Gebiete*) o legalidades, de las que proceden ámbitos independientes de la realidad o, si se quiere, realidades distintas: práctica y teórica. Tiene *realidad* teórica todo aquello que se encuentra en el ámbito de las condiciones de la *experiencia* posible. En cambio, un objeto es real en sentido práctico por su dependencia de la ley moral o de un principio práctico-moral. Y en dependencia *directa* de la ley moral se encuentra la actitud interior (*Gesinnung*), que surge de la *aplicación* del principio práctico-moral, es decir, de la causalidad por libertad. La realidad de los "efectos" de esa causalidad es práctica, pero –según afirma lapidariamente Kant en un pasaje ya citado– "no por eso tiene ese concepto una aplicación menos real, que se deja exponer *in concreto* en actitudes interiores y máximas" (*KpV*, Ak. V 56). También adquiere realidad práctica aquello que *indirectamente* –pero de modo necesario– depende de la ley moral. Así, por ejemplo, en el ilimitado e inaccesible campo (*Feld*) de lo suprasensible, algunas ideas adquieren realidad porque son condiciones necesarias de la posibilidad del objeto de la razón pura práctica (cfr. *KU*, Ak. 175). Y también el sumo bien es un

---

161 Los diversos elementos que intervienen en este proceso de moralización del mundo confluyen en el concepto de cultura, al que nos referimos en el epígrafe 4.4.2.

162 Gallois explica lo siguiente: "Le souverain bien paraît de nouveau dans la *Préface* et l'*Analytique* de la seconde *Critique*, une fois ouvert l'accès au pouvoir pratique pur de la raison se donnant comme fait et, par là, l'obligation morale, fondée. D'une part il s'attache à la notion d'objet de la raison pure pratique. D'autre part, en tant qu'objet de la raison pratique pure devant prendre réalité dans le monde, le souverain bien porte la question des effects produits dans le monde dans l'acte même où la raison le présente avec la loi morale à la volonté pour qu'elles s'y applique" (Gallois, L., *Le souverain bien chez Kant*, Vrin, Paris, 2008, p. 99).

objeto que tiene realidad práctica porque se trata de un fin *necesariamente* ligado a la determinación moral (cfr. *Religion*, Ak. VI 4-6)[163].

En sentido propio, la aplicación de los principios práctico-morales consiste en la determinación de la voluntad por la ley moral. Esta cuestión aparece claramente planteada en *MS*, donde Kant se ocupa de los principios necesarios para la aplicación de la ley moral. Sin embargo, en la *Fundamentación* y en la *KpV* la aplicación es un problema secundario, porque lo que en ellas se considera son las condiciones de posibilidad de tal aplicación. El motivo es que la aplicación pertenece al sistema de la filosofía práctica, a la metafísica de las costumbres, y no a la crítica de la razón práctica.

Ahora bien, por aplicación no debe entenderse aquí una cuestión de carácter empírico, relacionada con las condiciones particulares de cada individuo y los obstáculos que la ley moral tiene para encontrar acceso a su voluntad. Kant trata sobre la aplicación manteniéndose en el nivel de los principios práctico-morales. Los principios y conceptos que aparecen en la *MS* son también puros y a priori, *pero* toman en consideración el carácter racional sensiblemente condicionado que tiene, por ejemplo, la naturaleza humana[164]. En el apartado "Idea y necesidad de una metafísica de las costumbres" de la *MS* señala Kant que el único sentido en el que la técnica formaría parte de la filosofía práctica, sería –según se ha explicado antes– aquel en el que ésta, por medio del arbitrio, hiciera posible un "sistema de la libertad, semejante a un sistema de la naturaleza" (*MS*, Ak. VI 218), es decir, cuando realizara lo que la razón pura práctica prescribe, aplicando las leyes morales a las acciones.

Dividir la filosofía en teórica y práctica permite a Kant distinguir claramente entre la metafísica de las costumbres y la antropología práctica o moral.

> Si un sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos se llama *metafísica*, una filosofía práctica, que no tiene por objeto la naturaleza sino la libertad del arbitrio, presupondrá y requerirá una metafísica de las costumbres: es decir, *poseer* una tal metafísica es en sí mismo un *deber*, y cada hombre la tiene también en sí mismo, aunque por lo común sólo de un modo oscuro; porque, sin principios *a priori*, ¿cómo podría creer tener ante sí una legislación? Ahora bien, del mismo modo que en una metafísica de la naturaleza tiene que haber también principios para aplicar los principios supremos universales de una naturaleza en general a los objetos de la experiencia, no pueden faltar tampoco en una metafísica de las costum-

---

163 Es la consecuencia necesaria de una voluntad moralmente determinada, que se produciría si la capacidad física fuese suficiente para ello. Sobre esta cuestión se volverá con más detalle –en el epígrafe 3.2.3.– al explicar en qué sentido afirma Kant que el concepto de lo bueno produce por sí mismo la realidad a la que se refiere (cfr. *KpV*, Ak. V 65-66).

164 En este sentido, se puede afirmar que la *MS* es una *ética pura aplicada*, porque –según explica Cortina– "sin abandonar el campo de la razón pura, no ingresa en la antropología empírica, pero muestra las consecuencias que para ella tiene la aplicación de los principios morales" (Cortina, A. "Estudio preliminar", en Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. XXXVII).

> bres, y tendremos que tomar frecuentemente como objeto la *naturaleza* peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia, para *mostrar* en ella las consecuencias de los principios morales universales, sin disminuir por ello, sin embargo, la pureza de los últimos, ni poner en duda su origen *a priori*. –Esto significa que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo, puede aplicarse a ella. (*MS*, Ak. VI 216-217; cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 390)

Para Kant, el intento de fundamentar la moral en la antropología está llamado al más rotundo de los fracasos, porque con esa clase de "explicaciones fisiológicas" (*physiologische Erklärungen*) no es posible "explicarse lo que sobrepasa aquel círculo (la *libertad* del arbitrio), por conmovedor que sea precisamente este privilegio del hombre de ser capaz de tal *idea*" (*MS*, Ak. VI 378). La antropología no puede dar razón de los imperativos categóricos, que son los únicos acordes con la libertad y la moralidad.

Kant presenta la antropología moral sólo como *complemento* de la metafísica de las costumbres, sin formar parte del sistema de la filosofía. En la *EE* explica Kant que la antropología –denominada allí "psicología"– no puede incluirse en el sistema, porque

> no hay una *psicología* práctica, como parte especial de la filosofía concerniente a la naturaleza humana. Porque los principios de la posibilidad de la producción artificial de su estado deben ser tomados de los principios de la posibilidad de nuestras determinaciones, procedentes de la condición de nuestra naturaleza, y aunque consisten en proposiciones prácticas, sin embargo, no constituyen una parte práctica de la psicología empírica, porque no tienen principios específicos, sino que simplemente son escolios de los mismos. (*EE*, Ak. XX 199)

Por antropología debe entenderse

> el complemento de una metafísica de las costumbres, como el otro miembro de la división de la filosofía práctica en general, (...) que contendría, sin embargo, sólo las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la *realización* [*Ausführung*] de las leyes de la primera en la naturaleza humana, la creación, difusión y consolidación de los principios morales (en la educación) (...) y de igual modo otras enseñanzas y prescripciones fundadas en la experiencia; antropología de la que no se puede prescindir, pero tampoco debe en modo alguno preceder a la metafísica de las costumbres o estar mezclada con ella. (*MS*, Ak. VI 217; cfr. *VzM*, 7-8)

Esta antropología moral no consiste meramente en el conocimiento biológico del ser humano. Eso es sólo una parte de la antropología. En su obra sobre la *Anthropologie*, señala que

> una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse en *sentido fisiológico* o en *sentido pragmático*. El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático, lo que *él*

> *mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. (*Anthropologie*, Ak. VII 119)[165]

Nos encontramos ante la intuición fundacional del proyecto moral kantiano, bellamente formulada en el Prólogo de la *Fundamentación* con las siguientes palabras:

> Todo el mundo ha de confesar que una ley, para valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación [*als Grund einer Verbindlichkeit*], tiene que llevar consigo una necesidad absoluta; que el mandato siguiente: no debes mentir, no tiene su validez limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él, y asimismo las demás leyes propiamente morales; que, por lo tanto, el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otra prescripción que se funde en principios de la mera experiencia, incluso una prescripción que, siendo universal en cierto respecto, se asiente en fundamentos empíricos aunque no fuese más que en una mínima parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación [*Bewegungsgrunde*], podrá llamarse regla práctica, pero nunca ley moral. (*Grundlegung*, Ak. IV 389; cfr. *MS*, Ak. VI 215-217)

La necesidad de los principios práctico-morales es una necesidad de la libertad y no de las leyes de la naturaleza. En cambio, una supuesta necesidad "ética" basada en la felicidad, es para el regiomontano una necesidad impuesta por la naturaleza y, por tanto, incompatible con la libertad[166]. La razón es bien conocida y consiste en que las

> prescripciones prácticas que se fundan en el amor a sí mismo no pueden ser nunca universales, pues el fundamento de determinación de la facultad desiderativa está fundado en el sentimiento de placer y dolor, que no se puede nunca admitir como dirigido con universalidad a los mismos objetos. Pero aun suponiendo que los seres finitos racionales pensasen todos del mismo modo sobre lo que hubiesen de aceptar como objetos de sus sentimientos de deleite o de dolor, y también incluso sobre los medios de que tienen que hacer uso para alcanzar los primeros y evitar los segundos, no podría, sin embargo, *el principio del amor a sí mismo* de ningún modo ser dado por ellos como *una ley práctica*, pues esa una-

---

[165] Sobre la relación entre filosofía moral y antropología práctica hay un estudio muy completo en la segunda parte del libro de Wood, que es de los pocos autores que han llamado la atención sobre la *intrínseca* relación de esos dos ámbitos –y su referencia a los conceptos de cultura, civilización e historia– en el proyecto ético de Kant. Cfr. Wood, A. W., *Kant's Ethical Thought*, pp. 199-320. Sin embargo, en su nueva obra –de carácter más divulgativo– sobre la moral kantiana, no se ocupa apenas de esta cuestión. Cfr. Wood, A. W., *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 1-23.

[166] Kant considera que todo "conocimiento *a priori*" relativo a "los impulsos naturales a la alimentación, al sexo, al reposo, al movimiento, y los impulsos [*Triebe*] (por desarrollo de nuestras disposiciones naturales) al honor, a ampliar nuestro conocimiento, etc." no es "más que experiencia elevada a generalidad por inducción; generalidad (*secundum principia generalia, non universalia*)" (*MS*, Ak. VI 215-216). Tampoco es posible elaborar un concepto "moral" de felicidad, porque está destinado a convertirse en un "absurdo contradictorio" (*widersprechendes Unding*) según se explica en *MS*, Ak. VI 377.

> nimidad sería ella misma sólo casual. El fundamento de determinación seguiría siempre siendo sólo subjetivamente valedero y meramente empírico, y no tendría aquella necesidad que es pensada en cada ley, es decir, la necesidad objetiva por fundamentos *a priori*; no se debería entonces dar esa necesidad de ningún modo como práctica, sino como meramente física, a saber: que la acción nos es tan inevitablemente impuesta por nuestra inclinación como el bostezo cuando vemos a otros que bostezan. (*KpV*, Ak. V 26)

En definitiva, con esta serie de citas de nuestro autor, lo que se está tratando de indicar es que la especificidad de lo práctico reside, para Kant, en el tipo de obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) que poseen los mandatos morales. Se trata de una obligatoriedad que no puede tener su fundamento en la naturaleza ni en sus principios teóricos, porque éstos sólo se refieren a cómo *es* el mundo. El único *deber ser* que puede fundarse en tales principios es de carácter condicional: según las características de este mundo, *si* quieres obtener tal fin, *debes* realizar tal acción. Se trata de un mandato doblemente condicionado: tanto porque el deseo del fin depende del albedrío del sujeto, como porque la obligatoriedad de la acción procede de las peculiaridades de *esta* naturaleza a la que pertenecemos. La normatividad de dicho deber ser es derivada y, por ello, contingente[167].

En cambio, el deber moral postula una obligatoriedad incondicionada (cfr. *KpV*, Ak. V 20). Puesto que esta incondicionalidad no la proporcionan los principios de la naturaleza, deberá proceder de la libertad. La legalidad de la libertad tiene sus principios en la razón *pura*. Por tanto, el deber (*Sollen*) moral no puede fundarse en la naturaleza, ni en los beneficios que su acatamiento pudiera reportar, porque, en ambos casos, el deber perdería su carácter incondicionado y la acción respondería al interés propio o egoísmo. En efecto, si la acción es sólo *medio* para alcanzar un bien (sea éste la felicidad, la perfección del propio ser o la tranquilidad de saber que se cumplen los mandatos divinos), entonces el mandato que ordena realizarla queda siempre condicionado por el fin que se pretende obtener con ella.

La cuestión que, en último término, Kant debe resolver es la siguiente: ¿cuál es el fundamento de esa obligatoriedad incondicionada y, por tanto, de la especificidad de lo práctico? Esta especificidad significa que no hay modo de explicar el significado del bien y de lo bueno mediante principios teóricos. La figura que Kant elige para formular esta tesis fundamental de su filosofía es la de la buena voluntad: "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*" (*Grundlegung*, Ak. IV 393), ya que sólo ella es *buena en sí misma*. De todos modos, "esta voluntad no ha de ser todo

---

167 Cfr. Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977, pp. 44-46.

el bien, ni el único bien; pero ha de ser el sumo bien [*höchste Gut*] y la condición de cualquier otro" (*Grundlegung*, Ak. IV 396).

La condición de posibilidad del bien se encuentra en el deber, porque "...el concepto del deber [*Pflicht*] (...) contiene el de una voluntad buena..." (*Grundlegung*, Ak. IV 397). Esta caracterización de la buena voluntad pone de manifiesto la intrínseca relación que hay entre las nociones de deber y de bien: sólo lo bueno en sí y por sí exige un deber incondicionado. El fundamento de lo bueno –y, por tanto, de lo irreductiblemente práctico– se encuentra en una voluntad determinada por el deber. La novedad que Kant introduce en la historia de la filosofía consiste en que, para preservar su especificidad, no ve otra solución que hacer depender el bien del deber, porque sólo éste asegura que se trata del bien moral (*Gut*) y no de lo meramente agradable o provechoso (*Wohl*).

SEGUNDA PARTE

Reflexión y determinación en la aplicación de la ley moral

INTRODUCCIÓN

Funciones y ámbitos de aplicación de la facultad del juicio

Esta introducción a la segunda parte de la investigación tiene como objeto trazar el marco general de las funciones de la facultad del juicio, tanto en su uso teórico como práctico, y presentar las líneas de fuerza que sostienen el estudio realizado en los tres capítulos que siguen. Cronológicamente, la presente investigación comenzó por estas cuestiones de carácter arquitectónico. Fue la identificación de las tres formas fundamentales que la facultad del juicio adopta en su uso teórico –los dos extremos: *meramente* reflexionante y *meramente* determinante, y la forma "normal" que es a la vez determinante y reflexionante–, la que sirvió como hipótesis para analizar los usos que de esta facultad se hace en la esfera de lo moral.

Es bien conocido que Kant define la facultad del juicio como "la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal" (*KU*, Ak. V 179; cfr. *EE*, Ak. XX 201), y que se trata, por ello, de una instancia esencialmente *mediadora*. A diferencia de las otras dos facultades cognoscitivas superiores, la del juicio no dispone de una esfera (*Gebiet*) propia a la que pueda proporcionar principios constitutivos, sino que "forma un término medio entre el entendimiento y la razón" (*KU*, Ak. V 168). Sin embargo, en cuanto facultad cognoscitiva, necesariamente tiene que poseer "algo" *a priori*; pero

> este principio característico no debe ser, sin embargo, derivado de conceptos *a priori*, pues los conceptos pertenecen al entendimiento y la facultad del juicio se ocupa tan sólo de su aplicación [*Anwendung*]. Ella misma debe dar un concepto por medio del cual propiamente ninguna cosa es conocida, pero que le sirve a él mismo de regla. (*KU*, Ak. V 169)

Dicho principio, como se sabe, es el de la "finalidad formal de la naturaleza" (cfr. *KU*, Ak. V 181 y ss; *EE*, Ak. XX 215-216), cuya peculiaridad es que no puede emplearse como una regla *objetiva*, es decir, referida al conocimiento de los objetos. Y ello por un doble motivo: de una parte, porque tales reglas sólo las puede proporcionar el entendimiento, y de otra, porque en ese caso sería necesaria una ulterior facultad del juicio "para poder decidir si el caso de la regla es dado o no" (*KU*, Ak. V 169). Así pues, cabe describir la facultad del juicio

como aquella que proporciona las reglas necesarias para la *aplicación* de reglas, esto es, el criterio para hallar la correspondencia entre lo particular y lo universal. Vigo lo explica de la siguiente manera:

> La facultad del juicio no produce por sí misma concepto alguno, sino que su función se agota en hacer posible tan sólo la aplicación (...) de un concepto valiéndose de él como de una regla. En su especificidad, esta función de aplicación no puede ser explicada, a su vez, por referencia a un determinado concepto que proveyera su regla. (Vigo, A. G., "Determinación y reflexión", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), p. 767)

Esta aplicación de la que se habla tiene un carácter distinto en función de si se parte de lo universal o de lo particular. Pues resulta que cuando

> lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad del juicio, que subsume en él lo particular (incluso cuando como facultad trascendental del juicio pone *a priori* las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general) es *determinante*. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces la facultad del juicio es meramente [*bloß*] reflexionante. (*KU*, Ak. V 179; se ha modificado ligeramente la traducción de García Morente; cfr. *EE*, Ak. XX 211)

Aunque pueda resultar paradójico, esta crucial distinción apenas recibe, por parte de Kant, ulterior justificación ni mayores precisiones. No hay duda de que se trata de dos clases de mediación o aplicación distintas, y de que ambas son obra de la facultad del juicio, pero no queda tan claro ni resulta fácil adivinar la relación que guardan entre sí y, sobre todo, con la facultad.

Desde luego, no se pretende resolver este asunto en las breves páginas de una introducción, pero es preciso hacer algunas consideraciones al respecto, pues aquí se encuentra el punto de partida de la investigación contenida en los tres próximos capítulos. En el estudio de las funciones de la facultad *práctica* del juicio no se puede perder nunca de vista el marco general de las formas que esta facultad puede adoptar, pues no se trata –en lo teórico y en lo práctico– de facultades distintas, sino de *usos* diversos, en distintas esferas (*Gebiete*), de una misma facultad. En este primer apartado de la introducción se van a delimitar las funciones que la facultad realiza y, en el segundo, se hará referencia a los ámbitos en que la facultad se emplea.

La principal dificultad para acometer la investigación es la ausencia, en las obras del regiomontano, de una teoría general y unitaria sobre el juicio, sus formas, sus funciones y el lugar sistemático que le corresponde en la arquitectónica de la filosofía trascendental[1]. Una primera lectura de los numerosos luga-

[1] Así lo afirma Wieland: "Eine generelle, alle seine unterschiedlichen Gestalten einbezihenden Lehre vom Urteil hat Kants nirgends in systematischem Zusammenhang dargestellt" (Wieland, W., *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001, p. 92). Ni siquiera las dos introducciones a la *Crítica de la facultad del juicio* satisfacen completamente esta necesidad. Hay en ellas, desde luego, elementos importantes, pero insuficientes desde un punto de vista sistemático. Algunos lugares imprescindibles para alcanzar la necesaria perspectiva

res del *corpus* kantiano donde aparece la facultad del juicio o la actividad judicativa de la razón (en su sentido amplio) puede inducir a pensar que no hay unidad alguna entre ellos, pues en cada caso los contextos y los problemas abordados son de lo más diverso: cognoscitivos, morales, trascendentales, estéticos, científicos, metafísicos, religiosos, etc. Sin embargo, la más reciente investigación ha puesto de manifiesto –de modo convincente– el carácter unitario que la facultad posee, a pesar de la diversidad de funciones a la que se ve requerida[2]. En buena medida, lo que les ha permitido "descubrir" la unidad de las diversas tareas judicativas ha sido la atención prestada a las introducciones a la tercera *Crítica*, y el análisis de los intereses sistemáticos y arquitectónicos que Kant expresa en ellas, particularmente en los tres primeros apartados de la *EE* y en el undécimo, dedica a la "introducción enciclopédica" de la crítica de la facultad del juicio en el sistema de la crítica de la razón pura[3]. Allí escribe lo siguiente:

---

global, además de la propia *KU* y sus introducciones, son los siguientes: en la *KrV*, la "Analítica de los principios" o "Doctrina trascendental de la facultad del juicio" (*KrV*, A 130 / B 169 y ss.), el §19 de la "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento" titulado "La forma lógica de todos los juicios consiste en la unidad objetiva de apercepción de los conceptos contenidos en ellos" (*KrV*, B 140 y ss.), el Apéndice a la "Analítica trascendental" o "Anfibología de los conceptos de reflexión" (*KrV*, A 260 / B 316 y ss.), la Introducción a la "Dialéctica trascendental" acerca de "La ilusión trascendental" (*KrV*, A 293 / B 349 y ss.), el Apéndice a la "Dialéctica trascendental", titulado "El uso regulador de la ideas de la razón pura" (*KrV*, A 642 / B 670 y ss.) y el capítulo III de la "Doctrina trascendental del método" que lleva por título "La arquitectónica de la razón pura" (*KrV*, A 832 / B 860 y ss.); en *Prolegomena*, Ak. IV 297 y ss.; así como, en la *KpV*, el apartado acerca "De la típica de la facultad pura práctica del juicio" (*KpV*, Ak. V 67 y ss.), y las referencias a la facultad del juicio en la *MS* (por ejemplo, *MS*, Ak. VI 411 y 437), y a la conciencia moral en la *Rel.* (*Rel.*, Ak. VI 185 y ss). Además, también conviene consultar la *Anthropologie* (Ak. VII 220 y ss.) y la *Logik* (Ak. IX 131 y ss).

[2] Según parece, el primero en llamar la atención sobre esta cuestión fue M. Liedtke en su breve trabajo titulado *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kant's Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1964. En los últimos años han aparecido varios estudios de gran interés. Cfr., sobre todo, Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 130-148, Longuenesse, B., *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the* Critique of Pure Reason, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1998, pp. 163-166, Vigo, A. G., "Determinación y reflexión", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), pp. 749-795 y "Reflexión y juicio", en *Diánoia*, LI (2006), pp. 27-64 y Enskat, R., *Bedingungen der Aufklärung. Philosophische Untersuchungen zu einer Aufgabe der Urteilskraft*, Velbrück, Weilerswist, 2008. En lo que sigue me atengo principalmente a esta línea interpretativa. Cfr. también Peter, J., *Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, W. de Gruyter, Berlin – New York, 1992; Kugelstadt, M., *Synthetische Reflexion. Zur Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilskraft in Kants theoretischer Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1998, pp. 1-40; Bartuschat, W., *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Vittorio Klostermann, Franfurt a. M., 1972; López Molina, A. M., *Razón pura y juicio reflexionante*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1983 y Pavón, M., *Objetividad y Juicio en la Crítica de Kant*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988, pp. 267-345.

[3] Cfr. *EE,* Ak. XX 241; Fontán, M., *El significado de lo estético. La "Crítica del Juicio" y la filosofía de Kant*, Eunsa, Pamplona, 1994, pp. 46-104. Cfr. también el comentario de Duque a la "Doctrina

> La crítica del gusto [*Geschmackskritik*], que de otro modo sólo se usa para mejorar o reforzar el gusto mismo, si se la trata con intención transcendental, al llenar un hueco en el sistema de nuestras facultades cognoscitivas, abre una perspectiva sorprendente y, según creo, muy prometedora en el sistema completo de todas las facultades del ánimo. (*EE,* Ak. XX 244-245)

Desde esa perspectiva es posible corregir el sesgo de las interpretaciones "esteticistas" de la *KU*, para las que el juicio reflexionante se reduce principal, si no únicamente, al juicio de gusto y, secundariamente, al teleológico[4]. En sí mismas, dichas interpretaciones no son necesariamente erróneas, especialmente cuando se circunscriben al ámbito de las aportaciones de Kant a la teoría de la belleza y del arte. Lo que sucede es que, con frecuencia, dificultan la adecuada comprensión del lugar sistemático que corresponde a la facultad del juicio. Y, en el ámbito de la filosofía práctica, conducen habitualmente a establecer relaciones injustificadas entre los juicios morales y los juicios de gusto, basándose quizás en una lectura excesivamente amplia del célebre §59 de la tercera *Crítica*, titulado "De la belleza como símbolo de la moralidad" . Parece como si la mención de la facultad del juicio en escritos morales remitiera necesariamente a los temas propios de la *KU*[5]. A lo largo de los siguientes capítulos habrá ocasión de mostrar que no es así.

La cuestión central es la de precisar en qué consiste la actividad *propia* de la facultad del juicio, de modo semejante a como la razón es la facultad de los principios y el entendimiento la de los conceptos (cfr. *EE*, Ak. XX 201). Hasta ahora se ha explicado que establece mediaciones y busca o aplica reglas (conceptos), y que para ello precisa de un principio. Pero es necesario explicar también *cómo* lleva a cabo sus funciones, esto es, de qué capacidades dispone para realizarlas.

La tesis de la que se parte es que la actividad judicativa fundamental consiste en la reflexión, y que dicha reflexión tiene un sentido más amplio que el definido por Kant al distinguir el uso determinante del reflexionante en la

---

trascendental del método" de la *KrV* en Duque, F., *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la* "Crítica de la razón pura" *de Kant*, Dykinson, Madrid, 2002, pp. 171-271.

[4] Un ejemplo de esta reducción se puede encontrar en el –por lo demás, importante– trabajo de Kulenkampff, J., *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Vittorio Klosterman, Frankfurt a. M., 1994, p. 10 y ss.

[5] A esto ha contribuido, sin duda, la feraz interpretación de Gadamer en *Verdad y método*. No es posible hacer aquí un análisis detallado de su lectura del "sentido común" como "gusto" que tiene, sin duda, grandes virtualidades. Sin embargo, a la luz de las obras morales de Kant, es discutible la relación que pretende establecer entre "lo bello en la naturaleza y en el arte (...) [y] lo bello tal como se despliega en la realidad moral de los hombres" (Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1984, p. 71; cfr. pp. 61-120). En una línea semejante se sitúa Recki, B., *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2001.

Introducción a la *KU*. Lo que hay –en palabras de Vigo– es un primado o una primacía de la reflexividad, puesto que

> la función reflexionante de la facultad del juicio debe considerarse, en cierto sentido, como básica y primaria, en la medida en que la propia función determinante –al menos, en aquellos contextos en los cuales la determinación queda enmarcada en actos de conocimiento genuino, esto es, en actos de conocimiento *de objetos*– no puede ser llevada a cabo como tal sino sobre la base de la presencia de determinados momentos de mediación reflexiva, los cuales, en virtud de su propia naturaleza y en virtud del carácter propio del acto cognoscitivo en el que están insertos, tienden muy frecuentemente, sin embargo, a quedar relegados al trasfondo y pasar así inadvertidos. (Vigo, A. G., "Determinación y reflexión", p. 769)[6]

Así lo pone de manifiesto, por ejemplo, el hecho de que en los procesos de determinación, incluso en los de carácter *a priori*, haya mediaciones reflexivas. Así lo muestra la "Analítica de los principios" de la *KrV*, porque en ella la función propia de la facultad del juicio es la determinante, según se va a explicar a continuación[7]. En efecto, el regiomontano concibe la analítica de los principios como

> un canon de la facultad del juicio, un canon que le enseña a aplicar a los fenómenos aquellos conceptos del entendimiento que contienen *a priori* las condiciones relativas a las reglas. Por ello, al adoptar como tema los *principios del entendimiento* propiamente dichos, utilizaré la denominación *doctrina de la facultad del juicio*, con lo cual queda especificada la tarea con mayor exactitud. (*KrV*, A 132 / B 171)

Kant considera que los conceptos son "funciones de unidad entre nuestras representaciones" (*KrV*, A 69 / B 94), entendiendo por función, "la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común" (*KrV*, A 68 / B 93). Estos conceptos permiten elaborar juicios, que es en lo que consiste la actividad primordial del entendimiento, ya que a través de ellos es posible elaborar el conocimiento de los objetos. Por eso, llega a afirmar que "podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el *entendimiento* puede representarse como una *facultad de juzgar* [*Vermögen zu urteilen*]" (*KrV*, A 69 / B 94)[8]. Pero un juicio nunca se refiere directamente al objeto, sino a una

---

[6] Una tesis semejante es la que mantiene Longuenesse: "I am aware that stressing in this way a primarily 'reflective' role of jugdment and its logical forms–one in which the movement of thinking is 'from the bottom up', from sensible representations to concepts formed by 'comparison, reflection, and abstraction'–may strike some as quite contrary to the fundamental orientation of the *Critique of Pure Reason*. (...) In response to such a possible objection, I argue that Kant's thesis that appearances conform a priori to the categories can be understood correctly only in light of the objectifying role that Kant grants *to the logical forms of judgment as forms of reflection*" (Longuenesse, B., *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 11-12). Cfr. también Kugelstadt, M., *Synthetische Reflexion*, pp. 1-14.

[7] Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, pp. 130-148.

[8] Esta definición de la "Analítica de los conceptos" no contradice la distribución de funciones que hará en la "Analítica de los principios" entre el entendimiento y la facultad del juicio. Cfr.

representación y es, por tanto, "representación de una representación del objeto" (*KrV*, A 68 / B 93) o conocimiento mediato de un objeto[9].

En este sentido, los conceptos son reglas que guían la síntesis de representaciones y el entendimiento se puede definir como la "facultad de las reglas" (*KrV*, A 132 / B 171)[10]. Pues bien, si el entendimiento provee las reglas (conceptos), la facultad del juicio "consiste en la facultad [*Vermögen*] de *susbsumir* bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada (*casus datae legis*)" (*KrV*, A 132 / B 171). Esta caracterización no es distinta de la que ofrecerá diez años después en la *KU*, con una salvedad: que aquí no menciona la función reflexionante, sino únicamente la determinante, es decir, la que *subsume* un caso bajo una regla *dada*. En parte, esto se explica por el uso *trascendental* que la facultad del juicio tiene en la *KrV*, que permite "señalar *a priori*, además de la regla (o más bien, de la condición universal de las reglas) dada en el concepto puro del entendimiento, el caso al que debemos aplicarla" (*KrV*, A 135 / B 174)[11].

A este peculiar uso determinante de la facultad del juicio que interviene en la constitución categorial del objeto de conocimiento, y en el que, por tanto, están dados tanto la regla como el caso, se le puede calificar como *meramente* determinante[12]. Se llama *meramente* determinante, porque cuando además de la

---

Vigo, A. G., "Determinación y reflexión", pp. 755-764, donde se analiza con detenimiento la estructura judicativa inherente a todo conocimiento.

[9] Cfr. Llano, A., *El enigma de la representación*, pp. 61-68.

[10] Esta noción de regla es esencial para la deducción trascendental de las categorías y también para la coherencia del concepto de experiencia, que siempre corre el riesgo de convertirse en una mera "rapsodia de percepciones" (*KrV*, A 156 / B 195).

[11] Aunque también puede que esa omisión se deba a que Kant no "descubrió" la función reflexionante hasta un tiempo después o que, al menos, no la considerara en conjunción con la determinante. Cfr. Zammito, J. H., *The Genesis of Kant's* Critique of Judgment, pp. 151-177. Así lo explica Wieland: "Erst nach dem Erscheinen der Ersten Kritik wurde Kant darauf aufmerksam, daß die Lehre von den apriorischen Syntheseleistungen der Subjektivität einer Ergänzung bedarf. Diese Entdeckung zwang ihn nicht dazu, die Tafel der Grunsätze des reinen Verstandes zu erweitern. Denn entdeckt hatte er nur, daß auch die Genese begründungsfähiger Erkenntnis von bestimmten apriorischen Syntheseleistungen zehrt, die sich seiner Aufmerksamkeit bislang noch entzogen hatten. Es handelte sich dabei aber nicht um unvordenkliche Basisurteile, wie sie in allen konkreten Erkenntnissen als deren Fundamente oder Elemente präsent sind, sondern um ein Prinzip, das dem Auffinden und dem Erarbeiten gültiger Urteile die Richtung weist. Es zeichnet der Urteilskraft für ihre Tätigkeit die Richtung vor, ohne in die Resultate dieser Tätigkeit selbst einzugehen. Dabei steht es gleichsam im Rücken der Prozesse, die zu gegenstandsbezogene Erkenntnissen führen. Von der Untersuchung, die sich nur auf die Resultate des Erkennens und auf ihre Begründung konzentrieren, wird es gewöhnlich übersehen. Überraschenderweise wird es dagegen gerade im Geschmacksurteil faßbar" (Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, pp. 112-113).

[12] Aunque Kant no emplea el giro "meramente determinante", se utiliza aquí como opuesto a "meramente reflexionante" (*bloß reflektierend*). Según se va a explicar, ambos serían las funciones o formas *extremas* que la facultad del juicio puede adoptar.

regla, está dado el caso al que ésta se aplica, la subsunción acontece –en apariencia, al menos– "mecánicamente" (cfr. *EE*, Ak. XX 219, donde se establece la oposición entre "técnica" y "mecánica") y no es necesario distinguir si algo cae bajo la regla o no. Pero esto sucede sólo cuando la regla en cuestión es un concepto *puro* del entendimiento, una categoría, que debe ser aplicada *a priori*. En cambio, con los conceptos empíricos, toda determinación requiere, sin duda alguna, una reflexión previa para identificar y distinguir los posibles casos que pertenecen al concepto en cuestión. Que la regla esté "dada" no quiere decir que ella sea suficiente para determinar el caso al que se debe aplicar; por así decirlo, no bastan las reglas dadas, los conceptos, para que haya conocimiento. Según explica Vigo,

> la aplicación exitosa de conceptos empíricos elementales, tales como 'perro' o 'mesa', para designar y clasificar objetos empíricamente dados, en contextos de aparición relativamente claros y más o menos familiares en sus rasgos distintivos, no presenta habitualmente grandes dificultades, de suerte que todo ocurre de un modo tal que sugiere que se está en presencia de actos elementales de determinación, que se aparecen, a primera vista, como autosustentados. Con todo, esto no habla todavía decisivamente contra la presencia *latente* de procesos reflexivos de mediación, y basta con que la situación presente rasgos peculiares que ponen, de algún modo en crisis, los mecanismos rutinarios de tipificación y encuadramiento conceptual, para que la dimensión implícita de mediación reflexiva (...) aflore como tal y alcance así nuevamente el plano de la captación consciente. (Vigo, A. G., "Determinación y reflexión", p. 775)

En este sentido, por tanto, parece claro que cualquier determinación cognoscitiva va precedida de un proceso de carácter reflexivo[13].

El ejemplo que se acaba de poner sería la situación "normal", en la que toda determinación presupone una reflexión. Sin embargo, en una perspectiva trascendental, como la de la *Crítica de la razón pura*, la atención no se dirige –según explica Llano– al "conocimiento inmediato de *cosas*, en cuanto reales, sino [a] la *mediación* operada por las condiciones que hacen posible el conocimiento"[14]. En la elaboración de la doctrina sobre la facultad trascendental del juicio (*transzendentale Urteilskraft*) el problema a resolver no es, directamente, el del conocimiento de perros y mesas, sino que se trata, más bien, de establecer las condiciones de posibilidad de tales conocimientos. Y todo indica que la función desempeñada por la facultad del juicio en ella es *exclusivamente* determinante, pues, según se ha explicado, en la determinación categorial, tanto la regla como el caso están "dados". Sin embargo, las más recientes interpretaciones –ya citadas– muestran que incluso en el uso *meramente* determinante de la facultad trascendental del juicio hay mediaciones reflexivas. Al menos, esa parece la

---

[13] Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 143.

[14] Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2002, p. 49.

única manera de hacer justicia a la afirmación del §19 de la "Deducción trascendental", acerca de que "un juicio no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de apercepción" (*KrV*, B 141)[15]. Dicha "reducción" sería una operación de carácter esencialmente reflexivo[16].

Hay unas palabras del capítulo "De la facultad reflexionante del juicio" de la *EE* que sirven como clave interpretativa general de lo que aquí se está explicando:

> Con respecto a los conceptos generales de la naturaleza, bajo los cuales en general es posible en principio un concepto de la experiencia (sin determinación empírica particular), la reflexión tiene ya su guía en el concepto de una naturaleza en general, esto es, en el entendimiento, y la facultad del juicio no requiere ningún principio particular de la reflexión, sino que la *esquematiza a priori* y aplica estos esquemas, sin los cuales no sería posible ningún juicio de experiencia, a cada síntesis empírica. Aquí la facultad del juicio en su reflexión es a la vez determinante [*in ihrer Reflexion zugleich bestimmend*], y su esquematismo trascendental le sirve también como regla bajo la cual se subsumen intuiciones empíricas dadas. (*EE*, Ak. XX 212)

De manera que, del aparente paralelismo inicial entre el uso determinante y reflexionante de la facultad del juicio, se llega a la conclusión de que todo juicio es, por definición, de naturaleza reflexiva y que algunos de ellos son *además* determinantes[17]. De este modo adquiere todo su sentido que Kant hable de juicios "meramente reflexionantes" (*bloß reflektierend*) (cfr. *EE*, Ak. XX 220-221), que serían aquellos que no buscan conceptos para realizar una subsunción.

Esta forma *meramente* reflexionante aparece con toda nitidez en los juicios estéticos de gusto, pues en ellos no hay ningún resto de determinación. Por ello, el estudio del gusto tiene gran relevancia "no por cierto para el lógico, pero sí para el filósofo trascendental, y exige de éste no poco trabajo para descubrir su origen, manifestando, en cambio, también una propiedad de nuestra facultad del conocer, que hubiera permanecido desconocida sin este análisis" (*KU*, Ak. V 213).

Es preciso superar el error de *identificar* juicio reflexionante con juicio estético de gusto, porque estos últimos son sólo *una* forma de juicio reflexionante,

---

15 Cfr. Longuenesse, B., *Kant and the Capacity to Judge*, p. 165; Flamarique, L., *Necesidad y conocimiento*, pp. 107-115.

16 Desde esta perspectiva, la noción de reflexión trascendental, de la que Kant se ocupa expresamente en el pasaje sobre la "Anfibología de los conceptos de la reflexión", resulta crucial para advertir que ya en la primera *Crítica* se da cuenta de la necesidad de la reflexión en la constitución del conocimiento. Cfr. el detallado estudio de ese apartado de la *KrV*, que se hace en Vigo, A., "Reflexión y juicio", pp. 27-64. Llano ha subrayado (*Fenómeno y trascendencia en Kant*, pp. 48-55) la centralidad que corresponde a la reflexión en la filosofía trascendental al mostrar que la crítica es una tarea *esencialmente* reflexiva, pues sólo ella hace posible el "desdoblamiento" de la razón.

17 Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 143.

aunque ciertamente, la más característica. Pero la naturaleza propia de estos juicios no tiene nada que ver con la relación que guardan con la belleza, como si la facultad del juicio quedara circunscrita al ámbito del sentimiento de lo bello. Wieland ha llegado a afirmar –con sólidos argumentos– que Kant nunca pretendió fundar una "Estética", en el sentido habitual del término, y que el significado de (la primera parte de) su tercera *Crítica* se comprende mejor si se la considera como una investigación sobre la *sensibilidad* en general y no únicamente como una teoría de lo bello[18]. Al menos, así parecen sugerirlo las siguientes palabras del prólogo a la *KU*:

> La investigación de la facultad del gusto como facultad estética del juicio [*ästhetischer Urteilskraft*] se expone aquí, no para la formación y el cultivo del gusto (pues éste seguirá adelante su camino como hasta ahora sin necesidad de ninguna de estas investigaciones posteriores), sino con una intención trascendental. (*KU*, Ak. V 170)

Basta con tomar "estético" en el sentido general de referente a la sensibilidad, y no sólo a la belleza, para que se amplíe sustancialmente el alcance de las argumentaciones kantianas[19]; por ejemplo, ya en los primeros compases de la obra: "El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por lo tanto, no es lógico, sino *estético* [*ästhetisch*], entendiendo por esto aquél cuya base determinante no puede ser más que *subjetiva*" (*KU*, Ak. V 203; se ha añadido la primera cursiva)[20]. Como para dejar constancia de los posibles equívocos a que puede conducir el término "estético", Kant escribió una nota al comienzo de la "Estética trascendental" de la *KrV*, que modificó en la segunda edición, y que dice así:

> Los alemanes son los únicos que emplean hoy la palabra 'estética' para designar lo que otros denominan crítica del gusto. Tal empleo se basa en una equivocada esperanza concebida por el destacado crítico Baumgarten. Esta esperanza consistía en reducir la consideración crítica de lo bello a principios racionales y en elevar al rango de ciencia las reglas de dicha consideración crítica. Pero este empeño es vano, ya que las mencionadas reglas o criterios son, de acuerdo con sus fuentes [principales], meramente empíricas y, consiguientemente, jamás pueden servir para establecer [determinadas] leyes *a priori* por las que debiera regirse nuestro juicio del gusto. Es éste, por el contrario el que sirve de verdadera prueba para co-

---

[18] Cfr. Wieland, W., "Die Erfahrung des Urteils. Warum Kant keine Ästhetik begründet hat", en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 64 (1990), pp. 604-623.

[19] Así lo considera también Martínez Marzoa: "La expresión 'juicio estético' subraya por sí sola este carácter atípico o metatípico del uso de la palabra 'juicio' aquí. Pues 'estético', en principio, todavía no significa nada referente a la belleza, sino que se contrapone a 'lógico' como 'sensación' a 'concepto' y 'sensibilidad' a 'entendimiento'. Así pues, 'juicio estético' es en primera instancia una contradicción, del mismo modo que 'juicio lógico' sería una redundancia" (Martínez Marzoa, F., *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, Visor, Madrid, 1987, p. 59).

[20] Cfr. Wieland, W., "Die Lust im Erkennen: Kants emotionale Apriori und die Rehabilitierung des Gefühls", en Stolzenberg, J. (Hg.), *Kant in der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2007, p. 301 y ss.

> nocer si aquéllas son correctas. Por ello es aconsejable [o bien] suprimir otra vez esa denominación y reservarla para la doctrina que constituye una verdadera ciencia (...), [o bien compartir este nombre con la filosofía especulativa y entender la estética, parte en sentido trascendental, parte en sentido psicológico]. (*KrV*, A 21 / B 35-36; los añadidos entre corchetes son de la edición de 1787)[21]

Desde esta perspectiva, el análisis del juicio de gusto adquiere particular relevancia para la teoría kantiana de la facultad del juicio. En él aparece –según se ha dicho ya– la forma meramente reflexionante de la facultad, que se caracteriza de modo principal por un "déficit de fundamentación"[22], en el sentido de que sus juicios no se sustentan en principios o reglas, como sí sucede claramente en los juicios cognoscitivos. Las siguientes palabras de Kant lo expresan con claridad: "Si se juzgan objetos sólo mediante conceptos piérdese toda representación de belleza. Así, pues, no puede haber tampoco regla alguna según la cual alguien tuviera la obligación de conocer algo como bello" (*KU*, Ak. V 215). Los juicios sobre la belleza no dependen de reglas objetivables y, por tanto, transmisibles. Esta carencia o déficit no es exclusiva de los juicios de gusto, sino que se trata de algo inherente a la facultad del juicio, pues ella, a diferencia del entendimiento y de la razón, carece de un principio objetivo que guíe su uso. Pero es ciertamente en los juicios de gusto donde más patente resulta ese rasgo. La facultad del juicio carece de un principio *objetivo*, pero dispone de un principio *subjetivo* que le permite cubrir esa deficiencia: la heautonomía. Y así, la legislación de la heautonomía se convierte en el principio de toda la actividad de la facultad (cfr. *KU*, Ak. V 185-186; *EE*, Ak. XX 225-226).

El concepto de heautonomía permite, además, resolver definitivamente una cuestión que –si cabe hablar así– Kant había cerrado en falso en la primera *Crítica*. En la introducción a la "Analítica de los principios" había definido la facultad del juicio como aquella capaz de aplicar las reglas que provienen del entendimiento y había afirmado que no hay, a su vez, reglas para la facultad del juicio, es decir, que ésta "sólo puede ser ejercitada, no enseñada" (*KrV*, A 133 / B 172)[23]. En caso contrario, sería necesaria una instancia ulterior capaz de aplicar esas reglas (cfr. *KrV*, A 133-134 / B 172-173; *Gemeinspruch*, Ak. VIII 275)[24].

---

[21] Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 37 y ss., 67 y ss., quien ha estudiado con detalle la influencia de Baumgarten y Maier en Kant, y señalado la relevancia de esta nota aclaratoria.

[22] La expresión es de Wieland. Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 182.

[23] Cfr. Kulenkampff, J., "Nicht belehrt, nur geübt?", en Enskat, R. (Hg.), *Erfahrung und Urteilskraft*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, pp. 165-177. No comparto en todos sus puntos el análisis de la cuestión que hace este autor.

[24] En la *Lógica* hay una elaborada teoría sobre las reglas, que parte del principio de que ninguna capacidad (*Kraft*) carece de reglas (*Regellos*). Allí se explica que las reglas que se conocen *antes* de ser aplicadas pueden tematizarse y aprenderse. En cambio, hay otras reglas que *sólo* se conocen *tras* haberlas puesto en práctica. Cfr. *Logik*, Ak. IX 11 y Kant, I., *Logik-Vorlesung. Unveröffentliche Nachschriften I: Logik Bauch*, bearbeitet von Tillmann Pinder, Felix Meiner, Hamburg, 1998, p. 2.

Por este motivo, el principio que guía el uso de la facultad no se adquiere mediante el aprendizaje, sino que forma parte del "ingenio natural" (*Mutterwitzes*) y, si faltara esta "disposición natural" (*Naturgabe*) , no habría manera de remediarlo. Para Kant,

> ello explica que un médico, un juez o un conocedor de los asuntos de estado puedan tener en la cabeza muchas y muy hermosas reglas sobre patología, derecho o política, hasta el punto de ser perfectos maestros en sus respectivas materias, y el que, sin embargo, tropiecen fácilmente al aplicarlas; bien sea porque les falta la facultad natural del juicio (aunque no entendimiento) y no saben distinguir, a pesar de comprender lo universal en abstracto, si un caso concreto cae bajo tales reglas; bien sea porque no se les ha adiestrado suficientemente para esta facultad del juicio con ejemplos y prácticas efectivas. (*KrV*, A 134 / B 173)

En esta explicación, todo queda del lado de la naturaleza y la capacidad propia de la facultad del juicio aparece descrita en términos de "disposición". Ciertamente, la explicación ofrecida permite comprender el déficit de fundamentación propio de esta facultad, ya que, para los talentos naturales, que no pueden enseñarse, no hay principios. Sin embargo, dicha explicación no satisface plenamente los requerimientos de la investigación *trascendental* emprendida por Kant en sus *Críticas*, que siempre busca un principio *a priori*. En cambio, la heautonomía del principio *subjetivo a priori* ofrece una solución más satisfactoria a este respecto[25].

Este principio de la heautonomía produce una "perplejidad" (*Verlegenheit*) –según explica Kant al comienzo de la *KU*– que aparece

> en aquellos juicios llamados estéticos, que se refieren a lo bello y lo sublime de la naturaleza o del arte. Y, sin embargo, la investigación crítica de la facultad del juicio en ellos es el trozo más importante de una crítica de esa facultad. Pues aunque por sí solos no contribuyan en nada al conocimiento de las cosas, pertenecen, sin embargo, a la facultad de conocer y muestran una relación inmediata de esta facultad con el sentimiento de placer o dolor, se-

[25] De todos modos, en mi opinión, no se trataría de explicaciones contrapuestas, sino complementarias, si se considera como más madura y definitiva la solución de la *KU* y la *EE*, que apela a la heautonomía. El riesgo de definir la facultad del juicio –según se hace en la *KrV*– como un don de la naturaleza, acerca del cual no cupiera ulterior indagación es el naturalismo. Y, desde luego, la filosofía trascendental de Kant no es "naturalizable", al menos en el sentido actual del término (cfr. Guyer, P., "Naturalizing Kant", en Schönecker, D. – Zwenger, Th. (Hg.), *Kant verstehen. Understanding Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, pp. 59-84), porque perdería su potencial crítico. Cfr. Llano, A., "Naturalismo y trascendentalismo en la teoría kantiana del conocimiento", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), pp. 543-562. Aun así, Llano reconoce que en la epistomología kantiana puede detectarse un "depurado naturalismo" que "apunta sobre todo a un claro riesgo de innatismo de las categorías" (p. 562), pero considera que dicho naturalismo no sería un resultado *buscado* por la filosofía crítica, sino más bien algo que le sobreviene de modo inevitable y, a la vez, "incompatible con un modo de pensar para el cual la objetividad del objeto se funda en la activa subjetividad del sujeto" (p. 562). Kant habría intentado por todos los medios fundar un sistema *trascendental* pero, al cabo, quizás no alcanzó plenamente su objetivo.

> gún algún principio *a priori*, sin confundir este último con lo que pueda ser el fundamento de determinación [*Bestimmungsgrund*] de la facultad desiderativa" (*KU*, Ak. V 169)[26].

El análisis de los juicios de gusto es la parte "más importante" de una crítica de la facultad del juicio, no porque se trate de una facultad esencialmente referida a la belleza y al arte, sino porque –como ya se ha explicado– en dichos juicios el déficit de fundamentación inherente a la facultad alcanza su grado extremo. En el juicio de gusto comparece la forma más pura del juicio reflexionante y, por ello, muestran la naturaleza propia de la reflexión que constituye la actividad básica de la entera facultad del juicio.

Un rasgo fundamental de la reflexión es que pertenece a la esfera de la sensibilidad y, por ello, los juicios reflexionantes únicamente vinculan elementos de la conciencia, sin referirlos a objetos. De modo general, Kant entiende que la actividad reflexiva "no se ocupa de los objetos mismos para recibir de ellos los conceptos, sino que es el estado del ánimo [*Gemüt*] en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos" (*KrV*, A 260 / B 316)[27]. Por este motivo, podría afirmarse que los juicios reflexionantes no son, *en sentido estricto*, juicios, porque el paradigma de la actividad judicativa es siempre el cognoscitivo. Sin embargo, Kant maneja también este –por así decir– sentido lato de juicio, que –según explica Vigo– "remite al mero enlace de representaciones en una conciencia, aun cuando dicho enlace no sea de naturaleza categorial, ni posea genuina referencia objetiva, en el sentido fuerte que involucra la pretensión de validez respecto del objeto en cuestión"[28]. Los juicios de reflexión son subjetivos y pertenecen a la sensibilidad: "...un juicio estético, es decir, de tal índole, que descansa en bases subjetivas..."

---

[26] Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, pp. 335-343.

[27] Como señala Vigo, aunque esta cita pertenezca al apartado sobre la "Anfibología de los conceptos de reflexión", el alcance de la definición de la actividad reflexiva no se limita al problema concreto de los fenómenos y los noúmenos, sino que permite penetrar en los procesos reflexivos inherentes a cualquier actividad judicativa. "Como un peculiar estado disposicional interior (*Zustand des Gemüts*), la reflexión no es, pues, sino la conciencia (*Bewußtsein*) de la relación que determinadas representaciones mantienen con nuestras fuentes o facultades cognitivas (*Erkenntnisquellen*), relación cuya precisa determinación constituye, a su vez, un requisito indispensable para poder determinar correctamente, en un segundo momento, la relación que tales representaciones mantienen entre sí" (Vigo, A. G., "Reflexión y juicio", p. 32). Desde esta perspectiva, adquiere nuevo sentido la afirmación de Kant en ese mismo lugar: "Todos los juicios (...) necesitan (...) una *reflexión*" (*KrV*, A 261 / B 317).

[28] Vigo, A. G., "Determinación y reflexión", p. 757. Además de los juicios de gusto, los juicios de percepción (*Wahrnehmungsurteile*) serían otro ejemplo de juicio estético. Y la distinción entre juicios de experiencia (*Erfahrungsurteile*) y de percepción, como dos clases de juicios empíricos (*empirische*) sería otro modo de acceso a la cuestión que aquí se esta exponiendo. Cfr. *Prolegomena*, Ak. IV 298-300 y el comentario de Natterer, P., *Systematischer Kommentar zur* Kritik der reinen Vernunft. *Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945*, Walter de Guyter, Berlin – New York, 2003, pp. 223-229.

(*KU*, Ak. V 228; cfr. también *KU*, Ak. V 218, 279). Lo cual tiene importantes consecuencias, entre otras su –al decir de Wieland– "carácter fáctico", esto es, el acceso *inmediato* que el sujeto tiene a ellos, y también que, de entrada, no se encuentran sometidos a la diferencia veritativa, ya que en ellos no cabe el error[29].

En las páginas precedentes de esta introducción se ha intentado argumentar que es posible elaborar una doctrina unitaria sobre la facultad del juicio, según el proyecto de Kant en las introducciones a la tercera *Crítica*. Para ello, hay que tomar como hilo conductor la reflexión, que sería la actividad originaria y fundamental de la facultad, presente tanto en el uso determinante como, por supuesto, en el reflexionante[30]. En este doble uso se podrían detectar, además, dos formas extremas: la meramente determinante y la meramente reflexionante. Esta última es la que se descubre en el análisis de los juicios de gusto, donde se pone al descubierto la estructura interna de la facultad, que padece un inherente déficit de fundamentación y queda situada en la sensibilidad. Por su parte, en el uso trascendental, la facultad del juicio aparece en su forma *meramente* determinante, es decir, aquella en la que no sólo está dada la regla, sino también el caso al que se debe aplicar. Sin embargo, incluso en este uso meramente determinante son necesarias una serie de mediaciones reflexivas para que la determinación categorial pueda llevarse a cabo, lo cual es una prueba de la primacía de la reflexividad. Estas dos formas extremas son de interés para cualquier investigación trascendental, que se ocupa de las *condiciones de posibilidad* del conocimiento. Pero en el ejercicio cognoscitivo empírico que es, por así decir, el "normal" o efectivo, no hay duda de que intervienen tanto la determinación como la reflexión.

Además de las tres formas fundamentales que la facultad del juicio presenta, es asimismo preciso tener en cuenta que de ésta puede hacerse un uso puro o empírico, así como uno teórico o práctico. Se trata de los cuatro ejes en los que se enmarcan todas sus funciones. Puro y empírico hacen referencia al origen de los conceptos o reglas que la facultad del juicio debe aplicar, mientras que teórico y práctico expresan el tipo de principio del que dependen esos conceptos: si son conceptos de la naturaleza o de la libertad. Según se ha mostrado en la primera parte de la investigación, en rigor, no puede haber un ámbito *práctico*-empírico, porque los principios práctico-técnicos son, en realidad, una mera aplicación de los principios *teóricos*. De manera que, de entrada, el uso

---

[29] Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, pp. 120-121. De todos modos, en este aspecto, el juicio de gusto sería un caso singular dentro de los juicios estéticos, ya que sí posee bivalencia: "Unter den ästhetischen Urteilen nimmt insoweit nur das Geschmacksurteil eine Sonderstellung ein. Ihm attestiert Kant Irrtumsfähigkeit und damit Teilhabe an eine Zweiwertigkeit" (p. 121).

[30] "Sólo porque hay en general 'reflexión', tiene sentido hablar de 'juicio' y de 'capacidad de juicio'" (Martínez Marzoa, F., *Desconocida raíz común*, p. 15).

práctico de la facultad en el ámbito empírico depende de principios práctico-técnicos. Lo cual, sin embargo, no excluye la posibilidad de enjuiciar *moralmente* las acciones que el sujeto realiza, aunque éstas dependan también de condiciones empíricas. La razón es bien sencilla y ha sido estudiada con detalle en los capítulos precedentes: el valor moral no reside en las acciones, sino en las máximas y, más concretamente, en la forma de éstas. Por ello, el enjuiciamiento moral puede ser siempre *puro*, aunque haga referencia (indirecta) a las acciones que se realizan en la naturaleza; al menos tal es la aspiración de Kant.

Tomando como referente el cuadro general expuesto en esta introducción, en los siguientes capítulos se exploran las funciones que la facultad del juicio desempeña en la esfera (*Gebiet*) de lo práctico. La hipótesis que se maneja, y que ha permitido organizar la investigación, es que en la filosofía práctica se pueden identificar, en lo sustancial, las tres formas fundamentales de la facultad: las dos extremas (meramente determinante y reflexionante) y la "normal" que es a la vez determinante y reflexionante. De acuerdo con este esquema, la segunda parte de la investigación se divide en tres capítulos, dedicados a cada una de dichas formas. El capítulo III está dedicado a la típica de la facultad pura práctica del juicio que aparece en la segunda *Crítica* que, en principio, tendría una función paralela a la de la facultad trascendental del juicio de la *KrV*. En el capítulo IV se examinan los diversos usos que se hace de la facultad del juicio en la *Metafísica de las costumbres*, entre los que se encuentran tanto procesos de carácter determinante como reflexionante. Por último, el fenómeno de la conciencia moral es el objeto del capítulo V, porque en él se perciben –de entrada– grandes similitudes con el uso meramente reflexionante del que se ha venido hablando. A lo largo de las siguientes páginas habrá ocasión de comprobar hasta qué punto era acertada la hipótesis de la que se partía y en qué medida se hace necesario modificarla y adecuarla a la naturaleza propia de la moralidad, es decir, a la especificidad de lo práctico.

CAPÍTULO III

La típica de la facultad pura práctica del juicio y la constitución del objeto de la razón práctica

El presente capítulo estudia la primera de las funciones que la facultad del juicio cumple en la filosofía práctica de Kant: la *meramente* determinante. Se trata de una función que tiene como finalidad la constitución del objeto de la razón *pura* práctica, es decir, el objeto correspondiente a una voluntad moralmente determinada. Como es sabido, tal objeto no es el fundamento de determinación de la voluntad, sino precisamente una *consecuencia* de la determinación de ésta por la ley moral. Se trata de uno de los requisitos esenciales de la autonomía moral: el objeto no precede a la determinación, sino que se subordina a ella.

La función meramente determinante corresponde al uso *puro* de facultad práctica del juicio que, desde ahora, se llamará "facultad *pura* práctica del juicio [*reine praktische Urteilskraft*]" (*KpV*, Ak. V 67). Su tarea consiste en enjuiciar (*beurteilen*) *a priori* la *modalidad* que las máximas pueden adoptar; para lo cual las máximas deben encontrarse ya constituidas según la cantidad, la cualidad y la relación. Y en dicho enjuiciamiento, la facultad toma la legalidad natural como *tipo* para establecer la relación de las máximas con la ley moral. Al determinar la modalidad –que, en último término, puede resumirse en dos posibilidades: bien y mal– se completa la tabla de las categorías de la razón práctica (o también llamadas categorías de la libertad). Dichas categorías proporcionan los elementos necesarios para la constitución del objeto *puro* práctico, es decir, para conocer *a priori* todas las formas que puede adoptar el querer y definir cuál (o cuáles) se corresponde con la determinación moral de la voluntad.

La facultad *pura* práctica del juicio opera, por tanto, en el corazón de la crítica de la razón práctica y desempeña una tarea imprescindible para asegurar la *posibilidad* de la moral. Aunque, por medido del *Faktum* –que aparece en el primer capítulo de la Analítica de la *KpV*– se toma conciencia de que *debe* haber libertad y determinación moral, no se explica *cómo sea esto posible*. Las condiciones de posibilidad de un querer libre exigen que *todo* querer –también el empíricamente condicionado– se encuentre sometido a la ley moral, para que esta ley *pueda* proporcionar la legalidad de la libertad. Tal es la cuestión que Kant intenta resolver en el capítulo segundo de la Analítica sirviéndose de tres

elementos íntimamente relacionados entre sí: el concepto de un objeto de la razón (pura) práctica, las categorías de la libertad y la típica de la facultad pura práctica del juicio.

El tema es complejo y requiere una lenta argumentación que ponga de manifiesto la conexión que hay entre los diversos elementos. Además, son muy escasos los lugares en que Kant ofrece una visión de conjunto, y quizá por esa razón, la mayoría de los intérpretes han considerado –en el mejor de los casos– el primer capítulo de la Analítica con independencia de los otros dos, cuando no se han limitado al estudio de uno de sus apartados, el de la Deducción. La realidad, en cambio, es que los tres capítulos de la Analítica –particularmente el primero y el segundo– forman parte de un argumento unitario, en el que el uso meramente determinante de la facultad *pura* práctica del juicio realiza una función indispensable.

El presente capítulo se divide en tres apartados. En la redacción de estas páginas se comenzó por los apartados segundo y tercero, y se avanzó luego, en el primer apartado, tratando de "reconstruir" la estructura argumentativa necesaria para justificar (o, en su caso, rectificar) las conclusiones a las que inicialmente se había llegado. El primer apartado comienza con una somera consideración del *Faktum* de la razón, que enlaza con lo expuesto en el capítulo anterior acerca del concepto de causalidad por libertad, para, a continuación, ocuparse del objeto de la razón (pura) práctica y de la "paradoja del método" de la crítica de la razón práctica. El segundo apartado examina la doctrina de las categorías de la libertad, que se refieren a los *modos* de la causalidad, y revela el lugar sistemático que les corresponde en el argumento de la Analítica. Por último, el tercer apartado está dedicado a la facultad *pura* práctica del juicio, que se estudia desde dos perspectivas. En primer lugar, en cuanto que forma parte de la doctrina sobre las categorías de la libertad y se ordena a la constitución del objeto de la razón pura práctica. En segundo lugar, como una instancia mediadora entre la legalidad de la libertad y la de la naturaleza, para descifrar el sentido de la siguiente afirmación: "Es así, pues, permitido usar la *naturaleza* del *mundo sensible como tipo* de una *naturaleza inteligible*" (*KpV*, Ak. V 70).

3.1. La causalidad por libertad y el objeto de la razón práctica

3.1.1. La ley moral como una ley de la causalidad por libertad

El primer capítulo de la Analítica termina con dos apartados dedicados a la "Deducción de los principios de la razón pura práctica" y al "Derecho que asiste a la razón pura a una ampliación, en el uso práctico, que le estaba vedada en el uso especulativo" (cfr. *KpV*, Ak. V 42-57). Pero, sin embargo, no hay –porque no es posible– "deducción" (*Deduktion*) alguna de tales principios en sentido propio, es decir, como "la justificación de su validez objetiva y universal

y el discernimiento de la posibilidad de semejante principio sintético *a priori*" (*KpV*, Ak. V 46), pues eso equivaldría a una justificación de la ley moral y de la libertad. Sólo cabe ofrecer –y eso es lo que hace la Analítica– una exposición (*Exposition*), en la que se toma conciencia de que la ley moral es un "hecho de la razón" (*Faktum der Vernunft*), porque la razón pura es práctica.

a) El Faktum *de la razón*

Un poco antes de los lugares que se acaban de citar, en la Observación a la "Ley fundamental de la razón pura práctica", se explica que de la capacidad práctica de la razón *pura* no hay justificación ulterior posible, ya que ella se impone como el dato originario y fundante de la filosofía práctica. Se trata, como es sabido, de un *hecho de la razón* (*Faktum der Vernunft*), por el que tomamos "conciencia" (*Bewußtsein*) de la ley moral que nos es "dada" (*gegeben*) y se nos impone como proposición sintética *a priori*. Sería una proposición analítica, si hubiera una intuición intelectual de la libertad, pero tal cosa es imposible (cfr. *KpV*, Ak. V 31). Dicha "conciencia" de la ley moral no procede de una intuición (pura o empírica) ni de un hecho en el sentido habitual del término –es decir, empírico–, sino que se trata del resultado de una *acción* de la razón pura, por la que ésta se muestra capaz de determinar la causalidad de la facultad desiderativa[1].

El epígrafe titulado "De la deducción de los principios de la razón pura práctica" comienza de la siguiente manera:

> 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 esto lo manifiesta por un hecho [*Faktum*], 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 [*Tat*]. Ella muestra al mismo tiempo que este hecho está inseparablemente enlazado con la conciencia de la libertad de la voluntad, más aún, que es idéntico con ella. (*KpV*, Ak. V 42)[2]

---

[1] No hay que pensar el *Faktum* como un "hecho" en sentido pasivo, sino, más bien, como una "acción" de la razón pura. Así lo explica Willaschek: "Das 'Factum' (...) ist eine *Tat der Vernunft*" (*Praktische Vernunft*, p. 179). Se podría decir también que el "hecho" es el de la propia existencia de la razón pura en nosotros: "Le factum rationis est donc plutôt le fait de l'existence de la raison en nous que l'existence d'un fait donné à notre raison" (Rousset, B., *La doctrine kantienne de l'objectivité. L' autonomie comme devoir et devenir*, J. Vrin, Paris, 1967, p. 527). En Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, pp. 232-237 se extraen las consecuencias de esta interpretación para las nociones kantianas de subjetividad y objetividad.

[2] Kant se refiere al *Faktum* en ocho pasajes de la *KpV* en los que señala diversos aspectos, según los enumera Allison: "These are (1) 'consciousness of the moral law'; (2) 'consciousness of freedom of the will'; (3) 'the law'; (4) 'autonomy in the principle of morality'; (5) 'an inevitable determination of the will by the mere conception of the law'; and (6) 'the actual case of an action presupposing unconditional causalitty'" (Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, p. 232; cfr. también 230-249). Allison sigue la propuesta de Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical*

Esta libertad proporciona al sujeto la conciencia de que "ciertas leyes dinámicas" pueden determinar su causalidad en el mundo de los sentidos. La razón pura configura el fundamento de determinación e influye así en la causalidad completa del ser humano, también como perteneciente al mundo de los sentidos.

La conciencia de la libertad nos traslada al ámbito de lo inteligible y el *Faktum* de la razón "nos da a conocer algo de él, a saber: una ley" (*KpV*, Ak. V 43). A su vez, la inevitable conciencia de esta ley es la que nos sitúa –según se ha explicado ya en varias ocasiones– "bajo el poder de la razón [*unter der Macht der Vernunft*]" (*KrV*, B 584)[3]. Con respecto a esa ley, la facultad desiderativa humana se encuentra en una relación de dependencia (*Abhängigkeit*), "bajo el nombre de obligatoriedad [*Verbindlichkeit*], que significa una constricción [*Nötigung*] (...) hacia una acción, llamada por eso *deber* [*Pflicht*]" (*KpV*, Ak. V 32). De un modo más sencillo, cabría describir la naturaleza del *Faktum* –con palabras de Rovira– como "el reconocimiento de que hay en [el hombre] parecer moral"[4].

En esta apretada síntesis que se acaba de hacer comparece la estructura del fenómeno moral, según se ha examinado en los capítulos anteriores. De lo que se trata ahora es de dar un paso más para mostrar que el mandato de la ley moral consiste propiamente en "proporcionar al mundo de los sentidos, como *naturaleza sensible* (en lo que concierne a los seres racionales), la forma [*Form*] de un mundo del entendimiento, es decir, de una *naturaleza suprasensible*, sin romper, sin embargo, el mecanismo de aquella" (*KpV*, Ak. V 43). La autonomía moral se puede resumir en la realización de este mandato, es decir, en la creación de una naturaleza (suprasensible) bajo la ley de la razón pura práctica, "cuya copia debe [*soll*] existir en el mundo de los sentidos" (*KpV*, Ak. V 43).

Reason, pp. 164-175. Sobre las diversas interpretaciones del *Faktum*, cfr. González, A. M., *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 38-46.

[3] En este sentido resulta de interés lo escrito por Kant al considerar el "fin final" (*Endzweck*): "Cuando se va a la busca del orden teleológico, hay un *principio* al cual la razón humana más ordinaria está obligada a dar inmediatamente su aprobación, y es que si ha de haber por todas partes un fin final que la razón debe dar *a priori*, no puede ese fin final ser otro que el *hombre* (como ser racional del mundo) *bajo leyes morales* [*unter moralischen Gesetzen*]" (*KU*, Ak. V 448). Y explica en una nota: "Digo expresamente *bajo* leyes morales. No es el hombre *según* [*nach*] leyes morales, es decir, un hombre que se comporta en conformidad con ellas, el fin final de la creación. Pues con esta última expresión diríamos más de lo que sabemos, a saber, que en el poder de un creador del mundo está hacer que el hombre se comporte siempre en adecuación con las leyes morales, lo cual presupone un conocimiento de la libertad y de la naturaleza (...) que debería encerrar un conocimiento del substrato suprasensible de la naturaleza y de la identidad de ese substrato con lo que hace posible en el mundo la causalidad por medio de libertad" (*KU*, Ak. V 448-449).

[4] Rovira, R., *Teología ética*, p. 90.

Esta copia (*Gegenbild*) –en la que el mundo sensible tiene la forma de un "todo de seres racionales"– es el "efecto *posible*" de la idea de un mundo moral en cuanto se pone como fundamento de determinación de la causalidad humana (cfr. *KpV*, Ak. V 43). Como bien señala Llano,

> la razón pura, en su uso práctico, precisa de un modelo suprasensible, para actuar de acuerdo con la legislación que ella da –y a la que ella misma se encuentra sometida– y no dejarse llevar por meros motivos empíricos. Desde el punto de vista moral el mundo suprasensible es la *natura archetypa*, mientras que el mundo de los fenómenos es mera *natura ectypa*. Y la actividad del sujeto moral consiste en *realizar*, con todas sus fuerzas, el bien en el mundo de los fenómenos. Es una operación mediadora, por la que se impone al mundo sensible el orden propio del mundo moral. Esta acción es un cierto *esquematismo práctico*, que establece un puente entre el agente libre y el agente sensible. Pero tal acción del agente inteligible no supone, en absoluto, que éste consiga llegar a intuirse, porque lo que se *realiza* no es él mismo, sino los efectos de su acción. La razón práctica –dice Kant– no traspasa sus límites por *pensarse* en un mundo inteligible; los traspasa cuando quiere *intuirse*, *sentirse* en él. (Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, pp. 264-265)

Esta naturaleza, fruto de la causalidad libre, es el efecto de una facultad desiderativa moralmente determinada y recibe el nombre de "sumo bien [*höchstes Gut*]" (cfr. *KpV*, Ak. V 43). Su *posibilidad* queda asegurada por la ley moral y bastaría con que la razón pura "fuese acompañada por la facultad física adecuada a ella" (*KpV*, Ak. V 43) para que no se tratara sólo de un efecto *posible*, sino de uno *real*. Pero no debe confundirse –según se mostró hacia el final del capítulo anterior (cfr. epígrafe 2.3.1.)– la posibilidad (o realidad) del *efecto físico* de una causalidad, con la realidad (o posibilidad) de los *principios de la causalidad* de esos efectos. En efecto, la posibilidad del sumo bien no depende de las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino de la ley moral que confiere a la razón pura la capacidad de *determinar* la facultad desiderativa humana para producirlo[5].

A su vez, la realidad del sumo bien posee dos sentidos claramente diferenciables. Mientras la razón pura carezca de una facultad física adecuada, no tendrá realidad objetiva en la naturaleza (sensible). Pero con independencia de esa facultad física, el sumo bien –como la idea de una naturaleza suprasensible– tiene siempre realidad objetiva "en la relación práctica" (*KpV*, Ak. V 44), es decir, en el enlace de la razón pura con la facultad desiderativa humana, puesto que lo "consideramos como objeto de nuestra voluntad en cuanto seres puros racionales" (*KpV*, Ak. V 44)[6].

---

[5] Cfr. el excelente estudio de Gallois, L., *Le souverain bien chez Kant*, especialmente pp. 79-84 y 94-107, donde explica la función del sumo bien en referencia al *Faktum* de la razón, así como su relación con el objeto de la razón práctica.

[6] Se trata del "objeto práctico" u objeto que la razón pura ordena proponerse como fin y, por tanto, efecto de la causalidad humana. Tomo la expresión ("*objet pratique*") de Rousset, B., *La doctrine kantienne de l'objectivité*, 1967, p. 504. Tanto en el uso teórico como en el práctico, la razón

La realidad de este objeto práctico no depende de las leyes de la naturaleza, sino de la ley moral; se trata en este caso de un objeto del conocimiento práctico (puro) y no del teórico. La diferencia entre ambos –según explica Kant en el prólogo de 1787 a la *KrV*– se encuentra en la relación que hay entre conocimiento y objeto en cada uno de ellos:

> O bien para *determinar* simplemente [el objeto] y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico*. De ambos conocimientos ha de exponerse primero por separado la parte *pura* –sea mucho o poco lo que contenga–, a saber, la parte en la que la razón determina su objeto enteramente *a priori*. (*KrV*, B IX-X)

Práctico es un conocimiento que se convierte en fundamento de determinación de la facultad desiderativa para producir –como efecto– el objeto correspondiente. Ahora bien, es preciso diferenciar el conocimiento práctico *puro* del *empírico*. Hay conocimiento práctico empírico cuando la facultad desiderativa forma parte de la cadena causal de la naturaleza y está, por tanto, sometida a las leyes naturales. En cambio, en el conocimiento práctico puro, se trata de las leyes de una "naturaleza que está sometida a una voluntad" (*KpV*, Ak. V 44). El *objeto* del conocimiento práctico tiene sentidos diametralmente opuestos en un caso y en otro. En el primero, donde la facultad desiderativa está sometida a las leyes naturales, "los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad" (*KpV*, Ak. V 44). Ciertamente, la voluntad es la que *produce* el objeto como efecto de su causalidad –pues se trata de conocimiento *práctico*–, pero el fundamento de determinación está en el objeto mismo que se va a alcanzar (o en su representación)[7]. En este sentido, el objeto –o su representación– es la "materia" del arbitrio. Por el contrario, cuando la representación de los objetos no precede a la determinación, sino que es consecuencia de ella, "la causalidad de esta causa tiene su fundamento de determinación exclusivamente en la facultad pura de la razón, que por eso puede ser llamada también razón pura práctica" (*KpV*, Ak. V 44). No se trata ahora de la *producción* de un objeto como efecto de la causalidad natural, es decir, en dependencia de

---

tiene la tarea de "constituir" el correspondiente objeto (cfr. Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, p. 90). Los objetos prácticos son aquellos que dependen de principios prácticos, de modo semejante a cómo los objetos "teóricos" o fenoménicos dependen de los principios del entendimiento puro (cfr. *KrV*, A 148 / B 187 y ss.). La diferencia reside en que mientras que los objetos del entendimiento dependen de –y se constituyen por– las condiciones de la experiencia posible (es decir, las leyes de la naturaleza), los "objetos prácticos" sólo están sujetos a la ley moral. Más adelante se precisará que tal objeto tiene dos sentidos: (a) el sumo bien, que es el objeto *completo* de la facultad desiderativa humana y (b) el (concepto de) bien, que es el objeto de una voluntad (*Wille*) cuya actitud interior (*Gesinnung*) tiene como principio la ley moral.

[7] En vez de objeto, que sugiere la idea de algo de carácter "individual" e "independiente", se podría hablar también aquí, con todo rigor, de "estado de cosas".

los principios teóricos, sino de la *constitución* de un objeto que depende únicamente de principios prácticos. Al depender de principios *puros*, el objeto en cuestión será meramente *formal*. Estos principios *determinan* la facultad desiderativa humana *a priori*, de modo que no puede estar precedida de ninguna representación de objetos. Pero, a la vez, a toda determinación causal le corresponde un objeto como efecto de la acción, pues no hay determinación causal sin una –por así decir– "dirección", que, en el caso del conocimiento práctico *puro*, no viene determinada por el efecto que se espera producir, sino que es la razón *pura* quien se la prescribe *a priori* a la facultad desiderativa. De esta manera se hace patente que el carácter formal de la ley moral no es incompatible –no puede serlo– con la referencia a fines, pues todo principio práctico es, por definición, una determinación de la causalidad, que incluye siempre necesariamente una "dirección"[8].

El principio práctico (la ley moral) es el único fundamento de sus objetos y, por tanto, de los conceptos correspondientes. La singularidad de los principios prácticos *puros* consiste en que ellos "crean" *completamente* sus objetos. Es éste probablemente el sentido más profundo que el concepto kantiano de autonomía pueda tener. La razón pura es legisladora en el más estricto de lo sentidos: produciendo sus propios objetos y, con ellos, el correspondiente mundo moral. Tal es la radicalidad de la conocida sentencia kantiana: "La ley moral es, en realidad, una ley de la causalidad por libertad y, por tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible" (*KpV*, Ak. V 47).

Es sabido que a la facultad desiderativa humana le puede faltar la capacidad física necesaria para *producir* el objeto correspondiente al conocimiento práctico *puro*. Las causas y consecuencias de esta posibilidad se explicaron con detalle en el capítulo anterior (cfr. epígrafe 2.1.2.). Y allí se indicó que, incluso cuando falta la capacidad física, puede darse al menos la *determinación* de la facultad desiderativa para producir los objetos que corresponden a esas representaciones (cfr. *KpV*, Ak. V 15). Que el objeto que corresponde a dicha determinación sea empíricamente posible o no, es un problema que concierne a la crítica de la razón especulativa, porque la crítica de la razón práctica se ocupa tan sólo de la determinación de esta facultad y

> no exige explicaciones de cómo los objetos de la facultad desiderativa son posibles, (...) sino sólo de cómo puede determinar la razón la máxima de la voluntad, si ello acontece sólo mediante representaciones empíricas como fundamentos de determinación, o si también la razón pura es práctica y ley de un orden natural posible, no empíricamente cognoscible. La posibilidad de semejante naturaleza suprasensible, cuyo concepto al mismo tiempo podría

[8] En último término, esta dirección apunta al fin final de la creación, es decir, al ser humano como sujeto bajo la ley moral, y a la producción de un reino de los fines (o naturaleza de "un todo racional"). Cfr. Cortina, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1981, pp. 262-264.

> ser el fundamento de la realidad de la misma, por nuestra libre voluntad, no necesita ninguna intuición *a priori* (de un mundo inteligible), que en este caso, como suprasensible, tendría que ser imposible para nosotros. Pues se trata sólo del fundamento de determinación del querer en las máximas del mismo. (*KpV*, Ak. V 46)

Nunca se insistirá lo suficiente en que Kant no propone la existencia de dos *mundos*, sino de dos *legalidades*: la de los principios teóricos y la de los principios prácticos. Cada una de estas clases de principios funda una esfera (*Gebiet*) en la que sus conceptos son legisladores sobre los objetos correspondientes (cfr. *KU*, Ak. V 174-175). Los dos "mundos" o "naturalezas", a los que con frecuencia se refiere Kant, son más bien dos esferas de una misma realidad[9]. El mundo inteligible no es otra cosa que la esfera de la libertad, como bien indican las siguientes palabras:

> En este negocio, pues, [se] debe comenzar por leyes puras prácticas y la realidad de éstas. En lugar de la intuición, empero, les pone a la base el concepto de su existencia en el mundo inteligible, a saber, [el concepto] de la libertad. Pues este concepto no significa nada más que eso, y esas leyes no son posibles más que en relación con la libertad de la voluntad, siendo, empero, necesarias si se presupone la libertad, o, dicho a la inversa, la libertad es necesaria porque aquellas leyes son necesarias como postulados prácticos. (*KpV*, Ak. V 46; la cursiva se ha añadido)

El punto de partida es el *Faktum* de la moralidad y la conciencia de la libertad, es decir, del principio supremo de la razón práctica: que la razón pura es práctica. El primer capítulo de la Analítica es, en su conjunto, una *exposición* de ese principio en el que se muestra "lo que contiene, que él subsiste por sí mismo enteramente *a priori* e independientemente de principios empíricos, y luego en qué se distingue de todos los demás principios prácticos" (*KpV*, Ak. V 46). No ofrece Kant, sin embargo, ninguna *deducción* de él, porque no se trata ahora de un principio que se aplique a objetos de una experiencia posible (fenómenos), en la que el conocimiento de éstos sea posible sólo por medio de determinados conceptos (categorías). Se trata aquí, en cambio, de un "conocimiento tal que puede llegar a ser el fundamento de la existencia de los objetos mismos, y por el cual la razón tiene causalidad en un ser racional" (*KpV*, Ak. V 46).

---

[9] El mismo motivo lleva a Benton a emplear en este contexto "*realm*" (*Gebiet*) en vez de "*world*" (*Welt*). "The fact that the practical viewpoint is objective inmediately implies that it has as a correlative a *practical world*. But since that 'world' consists of the same phenomena as the theoretical world, I think it is preferable to use the term 'realm' to refer to the objective correlate of the practical viewpoint. Kant himself does not use the word 'realm' in the Deduction. (...) But [it is] more apt, I think, since it allows us to speak of two different realms involving the same phenomena" (Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, pp. 60-61).

b) La teleologia rationis humanae *y el método de la crítica*

Que la razón pura puede ser práctica es un *Faktum* sobre el que no caben ulteriores indagaciones. Se trata de una capacidad propia de la razón pura, que es una de la "facultades fundamentales" (*Grundvermögen*) y "toda penetración [*Einsichten*] humana ha terminado tan pronto como hemos llegado [a ellas]" (*KpV*, Ak. V 46-47). Se está apelando aquí al método propio de la crítica, por medio del cual se descubren las características, estructura y condiciones trascendentales de posibilidad de la razón y de sus facultades. El examen del uso práctico de la razón realizado en la segunda *Crítica* muestra que ésta puede ser *por sí misma* práctica, y no cabe preguntarse por qué es así y no de otra manera. Los principios, conceptos y objetos de la razón pura práctica quedan *justificados* porque proceden de un uso *válido* de la razón, ya que ésta no se extralimita en sus funciones o capacidades cuando pretende determinar la voluntad por medio de la representación de la ley moral.

En último término, la justificación es que la crítica opera sobre la base de la "*teleologia rationis humanae*" (*KrV*, A 839 / B 867), es decir, de una estructura teleológica inherente a las facultades cognoscitivas, la cual constituye un dato originario e irreductible, que comparece al analizar el uso de la razón[10]. De este carácter teleológico de las facultades del ánimo (*Gemüt*) surgen los intereses de la razón:

> A toda facultad del ánimo [*Gemüt*] se puede atribuir un *interés*, esto es, un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma. (...) El interés del (..) uso especulativo [de la razón] consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico, en la determinación de la *voluntad* con respecto al último y más completo fin. (*KpV*, Ak. V 119-120)

Aunque la noción de "interés de la razón" aparece ya en la *KrV* (cfr. *KrV*, A 797-798 / B 825-826 y ss., A 804-805 / B 832-833 y ss.), su naturaleza sólo queda completamente esclarecida en la segunda *Crítica*, porque allí explica que "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" (*KpV*, Ak. V 121)[11].

---

[10] Llano ha mostrado la relevancia que la noción de intereses de la razón y de teleología de las facultades humanas tiene para la constitución de la filosofía kantiana, cfr. Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, p. 231 y ss.

[11] Hutter señala que el interés que corresponde al uso teórico es de tipo técnico-práctico (que incluye el instinto natural de conservación) y que la primacía del interés práctico(-moral) exige la transición (*Übergang*) al valor superior de la razón moral. Cfr. Hutter, A., *Das Interesse der Vernunft*, p. 159. Un detallado análisis del concepto de interés de la razón es el que se hace en Rovira, R., *Teología ética*, pp. 25-56. Allí explica que, en general, el interés es el principio que contiene la "condición de realidad del uso o ejercicio de una facultad", distinta de la "condición de posibilidad"; y, a su vez, la condición de realidad puede ser el "motor de uso de la facultad" o el "objetivo último del uso de la facultad", de manera que la definición más completa de interés sería: "El principio

No se puede concebir (*begriffen*) la posibilidad de la facultades fundamentales, pues para ello se requeriría una intuición intelectual. Pero el conocimiento de la "capacidad" (*Vermögen*) de estas facultades no ha sido arbitrariamente adquirido o inventado, pues el método de la crítica asegura la validez de los resultados obtenidos (cfr. *KpV*, Ak. V 47). Por eso, Cortina explica con acierto que

> el análisis progresivo de los elementos *a priori* de nuestro modo de conocer, [revela] paulatinamente la naturaleza sistemático-teleológica de nuestras facultades. Se trata de un sistema que se dirige irremisiblemente a un fin: satisfacer la necesidad de la razón. Efectivamente, las facultades más ligadas a la experiencia se someten a las más independientes, hasta culminar en la razón. Pero no en la razón teórica, que produce la máxima unidad en el orden de los conceptos y de los fines teóricos: es la razón práctica la que, siendo legisladora en el orden de los fines, propone el *Endzweck* que culmina la dirección de la *teleologia rationis humanae*, interés incondicionado con vistas al cual entra en funcionamiento toda facultad. (...) Sólo la realización de este fin final práctico puede justificar la objetividad del sistema de las facultades. (Cortina, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, p. 263)

La crítica del uso *práctico* de la razón adopta como norma para su tarea los resultados obtenidos en la primera *Crítica*, pues allí se encuentra "la regla para la crítica de todo su uso" (*KpV*, Ak. V 16)[12]. Sin traspasar dichos límites, que aseguran la validez de sus conclusiones, "la crítica de la razón práctica en general tiene, pues, la obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada la pretensión de querer proporcionar ella sola, de modo exclusivo, el fundamento de determinación de la voluntad" (*KpV*, Ak. V 16; cfr. *KpV*, Ak. V 3). El resultado de la empresa es bien conocido.

c) De la ley a la libertad: la causalidad de la libertad

Según lo antedicho, es posible *justificar* la realidad de los principios prácticos de la razón pura. Lo que no cabe es una *deducción* semejante a la de la *Crítica de la razón pura*, porque aquí los conceptos no se refieren de ningún modo a la experiencia. A pesar de que "la realidad objetiva de la ley moral no puede ser

---

que enuncia, tanto la condición que hace posible la puesta en marcha del uso de una facultad del espíritu, como la condición que favorece el objetivo último del uso de la facultad en cuestión" (pp. 27-28). Y, según argumenta, la primacía del interés práctico(-moral) sobre el especulativo es el fundamento para la "metafísica dogmático-práctica" que Kant elabora. "Semejante Metafísica sólo podrá ser dogmático-práctica, es decir, sólo le será posible acceder a lo suprasensible en la medida en que este acceso esté requerido necesariamente por el interés práctico de la razón" (p. 55). En último término, es el interés de la razón lo que legitima la empresa metafísica y da validez a sus resultados, por medio de la libertad y la ley moral. De manera que "el fundamento de la determinación positiva del mundo nouménico en el que nos ingresa la realidad objetiva de la libertad lo proporciona precisamente la realidad objetiva de la ley moral, que a su vez se apoya (...) en la realidad de la libertad" (p. 104).

[12] Cfr. Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, p. 264 y ss.

demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente" (*KpV*, Ak. V 47), dispone de un fundamento suficientemente justificado. Además, con el principio moral ocurre algo singular y es que "éste sirve inversamente él mismo de principio de la deducción de una capacidad [*Vermögen*] impenetrable que no puede demostrar experiencia alguna, (...) la de la libertad, de la cual la ley moral (...) demuestra no sólo la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esa ley como obligatoria para ellos" (*KpV*, Ak. V 47). La problemática deducción –ensayada en la *Fundamentación*– de la moralidad a partir de la libertad, se torna ahora en una deducción de la libertad a partir del *Faktum* de la ley moral, que establece un vínculo necesario entre ambas. Y así se comprende una de las afirmaciones fundamentales de la Analítica, ya citada: "La ley moral es en realidad una ley de la causalidad por la libertad y, por tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible, así como la ley metafísica de los acontecimientos en el mundo de los sentidos era una ley de la causalidad de la naturaleza sensible" (*KpV*, Ak. V 47).

En suma, hay ley moral y el ser humano es libre. Esta libertad hace posible que la razón determine *por sí misma* la causalidad del sujeto, al margen de los impulsos de la sensibilidad. La *independencia* de la legalidad de la naturaleza significa que la causalidad libre pertenece a otra esfera (*Gebiet*), la de la legalidad por libertad, a la que el ser humano se ve trasladado por medio del *Faktum*. Pero, y este es el punto crucial, ambas legalidades –la natural y la moral– se refieren a un *único concepto* de causalidad. De la causalidad por libertad (o *causa noumenon*) no hay ningún *ejemplo* en la experiencia, "porque entre las causas de las cosas, como fenómenos, no puede ser hallada ninguna determinación de la causalidad que fuere absolutamente incondicionada" (*KpV*, Ak. V 48). Desde el punto de vista de la razón especulativa, sólo cabe el *pensamiento* de esa causalidad, que se convierte en principio regulativo de la razón, pero que no proporciona ningún *conocimiento* acerca del objeto al que se atribuye la causalidad. Tampoco el *Faktum* incrementa el conocimiento (*Einsicht*) de la razón especulativa ni la razón práctica amplifica el significado y aplicación de la causalidad,

> de tal modo que ella extienda más allá de los pensados límites el uso de ese concepto. Pues si viniera a parar ahí, tendría que mostrar cómo la relación lógica del fundamento con la consecuencia puede ser usada sintéticamente en otra especie de intuición que la sensible, es decir, cómo sea posible la *causa noumenon*. (*KpV*, Ak. V 49)

Según se ha indicado anteriormente, Kant es plenamente fiel a los principios de la crítica y no pretende violentar los límites autoimpuestos tras el examen del uso especulativo de la razón. Por eso, al final del primer capítulo de la Analítica, vuelve de nuevo sobre todas estas cuestiones. No quiere dejar lugar a dudas: el concepto de causalidad adquiere su significado siempre, y sólo, en

relación con los fenómenos, "para enlazarlos en experiencias" (*KpV*, Ak. V 49), es decir, en la esfera de la legalidad natural. ¿Qué relación puede establecerse, pues, entre una "causalidad" libre y esta noción de causa? La respuesta es clara: la del fundamento de determinación de la causalidad, exclusivamente. La razón práctica no se ocupa del nexo entre fundamento (*Grund*) y consecuencia (*Folge*) ni, por tanto, de la aplicación del concepto de causa a los objetos para su conocimiento teórico. Ella hace abstracción de dicha aplicación y emplea el concepto de causa "no para conocer objetos, sino para determinar la causalidad en consideración de los objetos en general, en ningún otro sentido, por tanto, que en el práctico, y por eso puede trasladar el fundamento de determinación de la voluntad al orden inteligible de las cosas" (*KpV*, Ak. V 49)[13]. Inmediatamente precisa Kant que en la producción de acciones *en el mundo de los sentidos*, la razón práctica, desde luego, *conoce* los objetos a los que se aplica su causalidad. Pero esa causalidad, aunque sea humana, no es la causalidad por libertad de la que él habla, es decir, "el concepto que ella [la razón práctica] forma de su propia causalidad como noúmeno" (*KpV*, Ak. V 50).

La *causa noumenon* no se refiere, como sí lo hace la *causa phaenomenon* (es decir, la causalidad "a secas") a objetos *determinados*, pues abstrae de su aplicación, sino a un objeto *en general*. Pero en ambos casos la referencia a objetos es constitutiva del concepto de causalidad. La causalidad es un "concepto puro del entendimiento, dado *a priori*, y que puede ser aplicado a objetos, sean éstos dados sensiblemente o no" (*KpV*, Ak. V 50). Precisamente en la causalidad por libertad estos objetos no son dados y, en consecuencia, el concepto no tiene "ninguna determinada significación y aplicación teóricas, sino que es sólo un pensamiento formal, pero, sin embargo, esencial del entendimiento, el pensamiento de un objeto en general" (*KpV*, Ak. V 50). A este objeto es al que se aplicarán las categorías.

La referencia a un objeto *en general* asegura la continuidad y la unidad entre ambos sentidos de causalidad, de manera que la causalidad libre sea *compatible* con la natural. El punto de comunicación entre ambas –según se mostró– es el fundamento de determinación, lo que significa que la *causa noumenon* no se aplica directamente a los objetos de la naturaleza, sino a la *determinación* de la causalidad. La significación que la ley moral proporciona a la causalidad libre –así como a sus conceptos y objetos–, es exclusivamente práctica y se circunscribe a la "relación práctica" que hay entre la razón y la voluntad. Empleando una terminología más precisa, podría decirse que se trata del ámbito que hay entre la

[13] Se trata de una importante afirmación que aparece de nuevo –formulada casi con idénticas palabras– al final del pasaje sobre las categorías de la libertad y, en su momento, habrá que ocuparse de ella. Cfr. *KpV*, Ak. V 67.

razón pura práctica o voluntad (*Wille*) y el arbitrio (*Willkür*). Sólo en esa relación tiene lo práctico realidad objetiva[14].

En la primera *Crítica* dedujo Kant la realidad objetiva del concepto de causa como concepto *a priori*. A ello se refiere en *Crítica de la razón práctica* de la siguiente manera:

> Y así se encontró qué es en realidad: de tal modo que pude demostrar el concepto de la causa, no sólo según su objetiva realidad en consideración de los objetos de la experiencia, sino que pude también *deducirlo* como concepto *a priori*, en virtud de la necesidad de la conexión que él lleva consigo, es decir, exponer su posibilidad, sacándola del entendimiento puro sin fuentes empíricas. (*KpV*, Ak. V 53)

Kant aseguró la validez de la categoría de la causalidad –"y así también las demás, pues sin ellas no es posible ningún conocimiento de lo existente" (*KpV*, Ak. V 54)– como capaces de determinar (conocer) *a priori* los objetos de la experiencia posible; y *también* de *pensar* objetos en general, posibles en la experiencia o no[15].

Las categorías tienen su asiento (*Sitz*) en el entendimiento puro y no proceden de la experiencia, aunque sólo adquieren significación *cognoscitiva* cuando *determinan* algún objeto de la experiencia[16]. A partir de este presupuesto, el regiomontano se pregunta qué sucede si se intenta aplicar las categorías a noúmenos. Desde luego, no será posible una aplicación para determinar tal objeto de modo que se obtenga conocimiento teórico acerca de él, pues falta la intuición, que es requisito imprescindible de toda determinación categorial teórica. Sin embargo, aunque falte esa condición, las categorías siguen teniendo realidad objetiva y –concluye Kant– pueden ser utilizadas en relación con los noúmenos. En este caso, "aun cuando él, referido a cosas en sí mismas (que no pueden ser objetos de la experiencia), no sea, según esto, capaz de ninguna determinación para la representación de *un objeto determinado*, con el fin de un conocimiento teórico, sin embargo, con algún otro fin (quizá el práctico), podía ser capaz de una determinación para la aplicación del mismo" (*KpV*, Ak. V 54).

Se trata de una aplicación no a objetos (de la experiencia), sino a la facultad desiderativa. "Pero, además de la relación en que se halla el *entendimiento* con los

---

[14] Cfr. el epígrafe "Vom Gebrauch der Kategorien in praktischer Beziehung" en el artículo "Kategorie" de Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, vol. 3, pp. 586-595.

[15] Sobre la prioridad del concepto de "objeto en general" respecto al de lo posible, cfr. *KrV*, A 290 / B 346 y ss.

[16] Kant está criticando en este punto a Hume, quien –según él– había tomado los fenómenos como cosas en sí mismas y, por eso, consideraba que no hay modo de alcanzar un conocimiento *a priori* acerca de la relación causal entre ellas. Pero, una vez aclarada la confusión, las categorías tienen validez *a priori*, con independencia de que se las aplique a la experiencia o no. Cfr. *KpV*, Ak. V 50-54.

objetos (en el conocimiento teórico), tiene también una relación con la facultad desiderativa, que por eso se llama la voluntad, y la voluntad pura en cuanto el entendimiento puro (que en tal caso se llama razón) es práctico por la mera representación de una ley" (*KpV*, Ak. V 55). Ésta es la "relación práctica" de la razón pura práctica (o voluntad, *Wille*) con el arbitrio (*Willkür*), que ha sido mencionada antes.

La realidad objetiva de una voluntad pura (o razón pura práctica) viene dada *a priori* en la conciencia de la ley moral, pero –se me permitirá que tome una larga cita de Kant–

> en el concepto de una voluntad está contenido ya el concepto de la causalidad; por consiguiente, en el de una voluntad pura, está el concepto de una causalidad con libertad, es decir, que no es determinable según leyes de la naturaleza, por consiguiente no es capaz de ninguna intuición empírica como prueba de la realidad de esa voluntad; pero sin embargo, en la ley pura práctica *a priori* justifica perfectamente su realidad objetiva. (...) Ahora bien, el concepto de un ser que tiene libre voluntad es el concepto de una *causa noumenon*; y de que no se contradice a sí mismo este concepto tenemos la seguridad, porque el concepto de una causa, como originado enteramente en el entendimiento puro, y al mismo tiempo también asegurado en su realidad objetiva con respecto a [*in Ansehung*] los objetos en general, por deducción, independiente además, según su origen, de todas las condiciones sensibles, por tanto, no limitado por sí mismo a los fenómenos, (a no ser allí donde haya que hacer de él un determinado uso teórico) podía ser en todo caso aplicado a cosas como puros seres de entendimiento. Pero como debajo de esa aplicación no puede ponerse ninguna intuición (...), resulta que la *causa noumenon*, en consideración del uso teórico de la razón, es un concepto, si bien posible y pensable, sin embargo vacío. Ahora bien, yo no pido mediante esto *conocer teóricamente* la constitución de un ser, *en cuanto* tiene una voluntad *pura*; me basta designarlo sólo como tal, por consiguiente sólo unir el concepto de la causalidad con el de la libertad (y, lo que es inseparable ello, con la ley moral como fundamento de determinación [*Bestimmungsgrund*] de la misma); ese derecho me corresponde en todo caso, en virtud del origen puro, no empírico, del concepto de la causa, no teniéndome por autorizado a hacer uso de él, más que en relación con [*in Beziehung auf*] la ley moral que determina su realidad, esto es, sólo un uso práctico. (*KpV*, Ak. V 55-56)

En ese extenso razonamiento del final del primer capítulo de la Analítica, Kant considera que ha logrado mostrar, en primer lugar, que el concepto de una *causa noumenon* tiene realidad objetiva "con respecto a" los objetos *en general*, porque el concepto de causa (antes de precisar cuál es la ley que lo rige –si de la naturaleza o de la libertad–) tiene su asiento en el entendimiento puro y, en segundo lugar, que es la ley moral la que asegura la realidad objetiva de la "relación práctica", es decir, aquella por la que la razón pura puede determinar la causalidad del ser humano.

En suma, la *causa noumenon* no es un concepto *imposible*, porque siempre se *refiere* a un objeto (aunque indeterminado) y tampoco es un concepto *vacío* porque la ley moral le da "significación" (*Bedeutung*), esto es, *aplicación* a algún objeto, "en la relación práctica". Por eso puede el regiomontano afirmar –en una

frase decisiva– que "si bien no tengo intuición alguna que le determine su realidad objetiva teórica, no por eso tiene ese concepto una aplicación menos real que se deja exponer en concreto en actitudes interiores [*Gesinnungen*] o máximas, es decir, realidad práctica, que puede ser indicada" (*KpV*, Ak. V 56). Este último paso de la argumentación no lo da Kant aquí explícitamente –queda para más adelante, al ocuparse de las categorías de la libertad–, pero es claro que la aplicación de los conceptos del entendimiento está siempre referida a la determinación o constitución de un objeto, de manera que puedan adquirir una significación. En el conocimiento teórico, la significación requería que se "diera" la intuición y se determinara el objeto correspondiente. En cambio, para el conocimiento práctico, ese "contenido" (puramente formal) se lo proporciona la determinación de la voluntad.

El carácter *objetivo* de la realidad práctica implica que los conceptos prácticos se aplican a los objetos, es decir, que *hay* "objetos prácticos". Pero no se debe olvidar que estos "objetos prácticos" pertenecen al mismo territorio (*Boden*) que los "objetos teóricos" y que la única diferencia es que pertenecen a esferas (*Gebiete*) distintas, es decir, que son objetos *constituidos* por diferentes legalidades. Por eso puede escribir Kant, como conclusión, que

> esta realidad objetiva de un concepto puro del entendimiento, una vez introducida en el campo de lo suprasensible, da en lo sucesivo a todas las restantes categorías, aun cuando sólo mientras ellas se hallen en *necesario* enlace con el fundamento de determinación de la voluntad pura (con la ley moral), también realidad objetiva, aunque nada más que una realidad prácticamente aplicable, que no tiene la menor influencia sobre conocimientos teóricos de esos objetos. (*KpV*, Ak. V 56)

Justo antes de terminar este primer capítulo de la Analítica, dedicado a los principios de la razón pura práctica, se hace ya una referencia explícita a los conceptos y objetos de esa razón, que serán el tema del segundo capítulo: "Así hallaremos, pues, también *en lo sucesivo* [*in der Folge*], que las categorías están en referencia siempre sólo a seres como *inteligencias* y, en éstos, también sólo a la relación de la *razón* con la *voluntad*, por consiguiente siempre sólo en lo *práctico*" (*KpV*, Ak. V 56-57; se ha añadido la primera cursiva).

3.1.2. El objeto de la razón práctica

La razón es práctica porque puede determinar la causalidad humana. Habitualmente se trata de una determinación *mediata*, pues precisa de la colaboración de móviles cuya fuerza procede del deseo de la felicidad. En estos casos, la razón examina los diversos móviles e impone al arbitrio un *orden* propio que no procede de la naturaleza y, por eso, las acciones humanas, así como sus efectos, se llaman libres (o prácticas). Pero, según muestra el *Faktum* de la moralidad, también puede la razón determinar *por sí misma* la facultad desidera-

tiva, al margen de cualquier otro móvil que no sea la representación de la ley moral, es decir, con libertad en sentido estricto[17]. De este modo, el efecto de la causalidad por libertad no es *directamente* la producción de un objeto en el mundo de los sentidos, sino la propia determinación de la facultad desiderativa. La *causa noumenon* es capaz de "determinar" el fundamento de determinación del arbitrio y, en consecuencia, la causalidad de la facultad desiderativa.

Para Kant, a todo ejercicio causal corresponde un efecto. Y, desde la perspectiva del entendimiento puro, el efecto es un objeto que queda determinado por la aplicación de la categoría de causa (junto con las demás). La causalidad establece una relación entre la causa y su objeto correspondiente. Puesto que en la crítica de la razón práctica se examina la peculiar causalidad del ser humano, es preciso preguntarse por su efecto u objeto, y a ello se dedica el segundo capítulo de la Analítica, "Del concepto de un objeto de la razón pura práctica", en el que comparece con todo su relieve la peculiar relación entre causa y objeto que tiene lugar en el ser humano, debido a la necesaria mediación cognoscitiva (o racional) que hay entre ambos.

En el epígrafe anterior se ha mostrado que el concepto de causa (también el de la causalidad por libertad) posee realidad objetiva porque no procede de la experiencia, sino que tiene su asiento en el entendimiento puro y que, por tanto, siempre se refiere a un objeto en general o indeterminado. La causa que aquí se examina es el propio ser humano, en tanto que su fundamento de determinación reside en la razón. Pero, aunque el fundamento sea *interno* al propio agente, éste sigue perteneciendo a la cadena causal de la naturaleza y sus efectos se encuentran bajo la legalidad natural. Desde esta perspectiva, la razón es práctica en tanto que sus representaciones constituyen el fundamento de determinación de la causalidad humana, mas no *porque* ella establezca o pertenezca a una legalidad distinta de la natural.

Las representaciones y conceptos de la razón para la determinación de la causalidad conforman el conocimiento práctico. Según se ha explicado, a la razón práctica corresponde un conocimiento que se diferencia del teórico en que es causa de la realidad de lo que se representa. El objeto de la razón práctica, por tanto, es el objeto de este conocimiento, de manera que los conceptos prácticos son la causa de la realidad de –valga la redundancia– dichos objetos. Esta cuestión no presenta ninguna dificultad en el caso de la razón práctica *en general*. Según se mostró en el capítulo II, la facultad desiderativa humana se determina a actuar por medio de la representación del efecto posible de su acción, es decir, por el concepto de su objeto y el placer que éste produce. Lo cual significa que el placer experimentado en la representación de la realidad del

[17] Como es sabido, esta separación no implica que ambos modos de determinación necesariamente se opongan, porque pertenecen a niveles distintos.

efecto posible por la propia causalidad se convierte en fundamento de determinación de dicha causalidad. Y, de este modo, el objeto del conocimiento de la razón práctica *es* el efecto posible por medio de su acción, cuyo concepto sirve de fundamento para determinar la causalidad.

La definición que Kant ofrece al comienzo del segundo capítulo de la Analítica de la *KpV* se corresponde perfectamente con el esquema que se acaba de presentar: "Por concepto de [un objeto de] la razón práctica, entiendo la representación de un objeto como de un efecto posible por la libertad" (*KpV*, Ak. V 57)[18]. Según se va a mostrar a continuación, el sentido de libertad que ahí aparece es el práctico-empírico, es decir, la libertad de que dispone el arbitrio humano *como* una de las causas naturales. Sin embargo, el título del capítulo es "Del concepto de un objeto de la razón pura práctica" y no hay duda de que tal objeto no puede pertenecer al ámbito de lo práctico-empírico, sino necesariamente al de la libertad práctico-trascendental, pues, por definición, se trata del objeto de una causalidad incondicionada[19].

Nos encontramos ante uno de los pasajes más confusos de la segunda *Crítica*. Las frases en las que Kant define "lo que entiende" por concepto de un objeto de la razón práctica no aclaran si se está refiriendo al uso práctico de la razón *en general* o solamente de la *pura*, ni tampoco precisan la relación que hay entre la razón (práctica) y la facultad desiderativa. Y, como suele suceder en estos casos, la diferencia resulta crucial[20]. Lo que sigue es un intento por

---

[18] En la edición original, las palabras "de un objeto" no forman parte de la primera frase del capítulo, aunque sí del título. Quizás por eso, y porque así se capta mejor el sentido de la afirmación, fueron incluidas en la edición de la Academia. García Morente –al igual que la mayoría de los traductores– también acepta esta adición, pero no Rodríguez Aramayo, quien sigue la edición francesa de Luc Ferry. En mi opinión, cualquiera de las dos opciones es válida, pues no modifican el sentido del pasaje. De todos modos, prefiero la edición de la Academia y la traducción de García Morente.

[19] Beck señala lo siguiente: "Freedom in this definition is freedom of choice (*Willkür*) and not necessarily transcendental freedom, since the object need not be an object of a pure and autonomous will which is transcendentally free" (Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 130). Pero eso no implica lo que sugiere a continuación: "No question concerning transcendental freedom need be raised in the interpretation of this chapter" (p. 130). Si la razón *pura* puede ser práctica es porque la voluntad es libre en sentido trascendental. Beck no termina de acertar en la relación que la libertad práctica guarda con la trascendental. Al menos no da ninguna razón que explique por qué si, como él sostiene, no es la libertad trascendental algo necesario para la constitución del objeto de la razón *pura* práctica, hay sin embargo frecuentes alusiones a este concepto de libertad en el capítulo segundo de la Analítica. Para Beck, sorprendentemente, esto se debe tan sólo a que dicho capítulo sigue a la Deducción: "...though, because it follows upon the Deduction, Kant permits himself from time to time to use this deeper concept of freedom" (p. 130).

[20] Es muy escasa la bibliografía sobre el objeto de la razón práctica. Además de los importantes estudios, ya citados, de Kaulbach y Beck, destaca el de Benton, quien explícitamente señala que una de las dificultades interpretativas consiste en determinar cuándo se refiere Kant a la razón práctica *en general* y cuándo a la *pura*. "This difficulty extends to our interpretation of the

esclarecerla, para comprender así el pasaje en cuestión y, más importante aún, el significado de la principal tesis del capítulo: "Los únicos objetos de una razón práctica son, pues, los de lo bueno y lo malo" (*KpV*, Ak. V 58)[21].

El comienzo del primer párrafo del capítulo es como sigue:

> [1] Por concepto de un objeto [*Gegenstand*] de la razón práctica, entiendo la representación de un objeto [*Objekt*] como de un efecto posible por la libertad. Ser un objeto [*Gegenstand*] de conocimiento práctico como tal, significa, pues, sólo la relación de la voluntad con la acción por la cual éste [el objeto] o su contrario sería realizado, [2] y el enjuiciamiento [*Beurteilung*] de si algo es o no un objeto de la razón pura práctica, es sólo la distinción de la posibilidad o imposibilidad de *querer* la acción por la cual, si tuviéramos la facultad para ello (cosa sobre la cual tiene que juzgar la experiencia), un cierto objeto [*Objekt*] sería realizado. (*KpV*, Ak. V 57)

La división en dos partes –los números 1 y 2 entre corchetes– quiere señalar que, en cada una de ellas, se refiere Kant a la razón práctica y a la libertad en un sentido diverso: puro o empíricamente condicionado[22]. La primera parte (1) de la cita se refiere al objeto de la razón práctica *en general*. Se trata del objeto del conocimiento práctico que Kant define como "la relación de la voluntad con la acción" por medio de la cual se produciría el objeto. En la lectura de esta frase,

---

individual parts of the argument as well, since at each step there is room for disagreement about whether it is practical reason in general or pure practical reason that is being considered" (Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, p. 21). Por lo demás, hay dos publicaciones recientes cuya orientación general resulta de ayuda, y en las que también se apunta la necesidad de diferenciar dos sentidos de objeto, aunque no ofrecen una interpretación de detalle. Cfr. Bacin, S., "Die Lehre vom Begriff des Guten in der *Kritik der praktischen Vernunft*", en Gerhardt, V. – Horstmann, R.-P. – Schumacher, R. (Hg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 5 vols., Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2001, pp. 131-140; Dieringer, V., "Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der Kritik der praktischen Vernunft", en *Kant-Studien*, XCIII (2002), pp. 137-157.

[21] El texto original dice así: "Die alleinigen Objecte einer praktischen Vernunft sind also die vom Guten und Bösen". Modifico la traducción de García Morente, que traduce "*das Gute*" y "*das Böse*" por "del bien" y "del mal". Es preferible traducirlos por "lo bueno" y "lo malo", pues –además de que el término empleado por Kant es "*das Gute*" y no "*das Gut*"– en el contexto del objeto de la razón pura práctica parece más apropiado traducir "*der Begriff des Guten*" por "el concepto de lo bueno", dado que Kant no quiere decir que "el bien" –como sustantivo– determina la voluntad, sino que se califica de "bueno" –como adjetivo– al objeto que es conforme con una voluntad determinada *a priori* por la ley moral. Por lo demás, así lo traduce el propio García Morente en otro lugar: "...que el concepto de lo bueno y malo (*Guten und Bösen*) tiene que ser determinado..." (*KpV*, Ak. V 62-63).

[22] En descargo de Kant se puede decir que la razón *pura* práctica no es algo opuesto y completamente independiente de la "empíricamente condicionada", sino que la primera *presupone* siempre la segunda, de manera que, a la postre, el "objeto práctico-puro" se refiere necesariamente al "objeto práctico-empírico". Pero eso no le disculpa de la necesaria distinción entre ambos, precisamente para poder captar adecuadamente la relación que guardan entre sí. En cierto sentido, la definición del objeto de la razón práctica (*en general*) como efecto de la libertad también es aplicable al objeto de la razón *pura* práctica, siempre que por libertad se entienda la práctico-trascendental y no la práctico-empírica. Esta última cuestión será tratada más adelante.

salta a la vista que el término "objeto" se está utilizando con dos acepciones diversas, pues primero se dice que el *objeto* del conocimiento práctico *es* una relación de la voluntad con la acción y, después, se añade que esa relación produciría el *objeto* (o su contrario). En efecto, el objeto de la razón práctica *es* propiamente el objeto del conocimiento práctico, mientras que el objeto que tal conocimiento *produce* sería el objeto de la facultad desiderativa (del arbitrio). Sin duda, ambos están intrínsecamente relacionados, pues el objeto del conocimiento práctico no es otra cosa que la *representación* del efecto posible por la acción, esto es, del objeto del arbitrio. Ahora bien, la *representación* del objeto que puede ser producido no consiste *meramente* en una "imagen" de un estado de cosas futuro que se anhela (*wünschen*) alcanzar, sino principalmente en la *relación* que hay entre ese objeto y la propia causalidad o, por decirlo en los términos que Kant emplea aquí, entre la "voluntad y la acción".

Aquello que la razón práctica conoce es la regla que la facultad desiderativa debe seguir para producir el objeto en cuestión, esto es, una máxima. De un modo más preciso, podría afirmarse que el conocimiento práctico tiene como resultado la generación de una máxima en la que se pone en relación el objeto (fin) con la determinación del arbitrio (de la que se sigue la acción) para su realización. Éste es el sentido en el que Kant afirma que "ser un objeto del conocimiento práctico *como tal* [*als einer solchen*], significa, pues, *sólo* la relación de la voluntad con la acción" (*KpV*, Ak. V 57; se ha añadido la cursiva).

Cuando se advierte –como nuestro autor hace expresamente– que la conexión establecida entre la voluntad y la acción puede tener como resultado "el objeto *o su contrario*", queda fuera de toda duda la necesidad de diferenciar entre el objeto de la razón práctica (o del conocimiento práctico), que consiste en la "relación", y el objeto de la facultad desiderativa (o del arbitrio), que es el efecto de la acción. Si se tratara en ambos casos de un único objeto, primero simplemente representado, y posteriormente producido en la realidad, no habría motivo para precisar que el resultado del conocimiento práctico puede ser *también* producir "lo contrario" del objeto representado. En cambio, si se tiene en cuenta que la función de la razón práctica *en general* es precisamente la de, tomando como principio el imperativo de la felicidad, establecer un orden entre los diversos objetos que a la facultad desiderativa se le presentan como posibles y deseables, se comprende que *no* quepa identificar el conocimiento de esos objetos con el conocimiento de la relación que la voluntad *debe* (*soll*) tomar con respecto a las acciones que conducirían a su realización. Este último es el conocimiento de la máxima, que puede prescribir que se produzca el objeto en cuestión o, por el contrario, que se ignore, puesto que no conduce a la felicidad, por muy apetecible que resulte en un momento concreto. Así pues, en esta primera parte (1) del párrafo aparecen dos objetos: el de la razón práctica *en general* y el

de la facultad desiderativa (o arbitrio)[23]. Hay que considerar ahora qué puede significar que esos objetos sean efectos *posibles por la libertad*.

El objeto del conocimiento práctico o de la razón práctica (*en general*) es una (determinada) "relación de la voluntad con la acción" como "efecto posible por la libertad". Entiendo que *aquí* lo que la libertad permite producir es *principalmente* la relación de la voluntad con la acción y, de modo derivado, la acción misma[24]. En último término, el "efecto" de la libertad es la determinación del arbitrio y, por ese motivo, la "relación" debe entenderse como una máxima, ya que ésta no es otra cosa que una regla práctica que conecta el efecto con la causalidad y que puede tomarse como fundamento de determinación[25]. Además, cabe describir dicha máxima como "un efecto posible por la libertad", puesto que la razón práctica (*en general*) consiste en la capacidad de generar máximas para la determinación del arbitrio.

Por su parte, el objeto de la facultad desiderativa es el fin que la acción permite alcanzar, esto es, el (previsible) efecto de la acción. Como ya se ha explicado, este objeto se encuentra intrínsecamente relacionado con el de la razón práctica (*en general*), en la medida en que determina el fin de la máxima que la razón práctica genera. La representación de ese objeto o fin se encuentra siempre en el origen de las máximas, pues éstas proporcionan el principio de la necesaria relación de la voluntad con la acción para alcanzar dicho fin. Ahora

---

[23] Hay dos términos alemanes que se traducen por "objeto": "*Gegenstand*" y "*Objekt*". Tanto en el lenguaje ordinario como en el kantiano tienen, en principio, el mismo significado. En el pasaje citado se ha añadido cuál de ellos emplea Kant en cada caso, para mostrar que los diferentes significados de la noción de "objeto" *no* responden a un uso determinado de uno u otro término. Por lo general, Kant emplea en sus obras los términos "*Gegenstand*" y "*Object*" como sinónimos intercambiables. Ni en la traducción de García Morente ni en la de R. Aramayo hay referencias a esta cuestión. En el diccionario de Mellin se puede corroborar que "*Gegenstand*" y "*Object*" son términos intercambiables, que refieren un mismo concepto, pues la entrada "*Object*" remite a la de "*Gegenstand*", que da como términos equivalentes "*Object, objectum, objet*" y, además, el segundo apartado de esa entrada –titulado "II. Gegenstand der praktischen Erkenntnis"– comienza así: "Ein Gegenstand, Object, die Materie des Begehrungsvermögen...". Cfr. "Gegenstand", en Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, vol. 2, p. 778 y ss.

[24] La acción del arbitrio también es un "efecto posible por la libertad", pero en una significación diversa. La libertad práctico-empírica que se predica del arbitrio consiste *principalmente* en la capacidad de la razón de proporcionar la regla por la que éste se determina a producir la acción. De modo que el objeto del arbitrio es un efecto posible por la libertad, *puesto que* la regla que guía su producción no procede de la naturaleza, sino que ha sido (espontáneamente) generada por la razón (aunque, como es bien sabido, ésta a su vez, no tenga *completa* independencia de la naturaleza).

[25] El conocimiento práctico proporciona una regla que pone en relación el fin (u objeto) de la acción, la capacidad (*Kraft*) de la facultad desiderativa y el arbitrio como la instancia que puede determinar esa capacidad para realizar el fin *de acuerdo con* la regla contenida en la representación que procede de la razón práctica.

bien, no hay que olvidar que las máximas también pueden prescribir que se evite la producción del objeto representado.

Este esquema –ciertamente, algo complejo– recoge todos los casos en que la *posibilidad física* del objeto que la acción produce *precede* a la determinación de la facultad desiderativa. Lo cual significa que las máximas de la razón práctica *en general* dependen de la representación de un efecto que se *puede* producir. En efecto, ésa es la condición necesaria, pero todavía no la suficiente. Que, además, se *desee* producirlo depende del juicio de la razón práctica, por el que ésta dictamina que tal objeto *debe* realizarse ya que forma parte de la felicidad[26]. En estos términos cabe interpretar las siguientes palabras del primer párrafo del capítulo que se está considerando: "Si el objeto es admitido como fundamento de determinación de nuestra facultad desiderativa, la *posibilidad física* de ese objeto por medio del uso libre de nuestras fuerzas tiene que preceder al juicio de si es un objeto de la razón práctica o no" (*KpV*, Ak. V 57). Por este "juicio" (o enjuiciamiento) acerca de si el objeto de la facultad desiderativa es "objeto de la razón práctica o no" debe entenderse la elaboración de la máxima que establece si se debe realizar "el objeto o su contrario", es decir, si el objeto que el arbitrio *puede* producir[27] es compatible con el principio de la felicidad o no y, por tanto, si es éste el que se *debe* producir o, más bien, su contrario. En definitiva, se puede afirmar que el objeto de la razón práctica *en general* es la "relación" o máxima, que incluye siempre –como uno de sus elementos– la representación del objeto de la facultad desiderativa, como el efecto que se pretende obtener mediante la acción. O, en su caso, como un efecto que debe evitarse por medio de otra acción (u omisión).

Aunque no hay modo de saberlo con certeza, es probable que Kant no se entretuviera en hacer estas precisiones –al margen de la celeridad con que redactó la segunda *Crítica*–, porque lo que le interesaba era, más bien, el contraste entre la posibilidad física *del objeto* y la posibilidad moral *de la acción*. En lo examinado hasta ahora, la posibilidad física del objeto, cuya representación forma parte de la máxima y, por tanto, del fundamento de determinación de la acción,

---

[26] El conocimiento de la posibilidad física de un objeto se formula en una regla de la habilidad, que expresa el carácter práctico-posible del efecto. Por su parte, la máxima que la razón prescribe, por medio de un imperativo pragmático o de la felicidad, convierte al objeto en práctico-necesario, en un *deber* (*Pflicht*). Esta terminología que se acaba de emplear procede de la importante distinción entre lo práctico-técnico, que incluye lo práctico-posible/necesario, y lo práctico-moral que se hizo al comentar –en el epígrafe 2.3.1.– la Introducción a la *Crítica de la facultad del juicio*. Cfr. KU, Ak. V 172. La "posibilidad física" a la que se refiere Kant aquí es la de los principios práctico-técnicos, mientras que la "posibilidad moral" –que aparece a continuación– es la propia de los práctico-morales.

[27] Entiéndase: el arbitrio *por medio de* la fuerzas (*Kräfte*) de la facultad desiderativa, que activa al determinarse por una máxima. Cfr. epígrafe 2.1.1 c) y d). Por eso se puede hablar indistintamente el objeto de la facultad desiderativa o del objeto del arbitrio.

era siempre condición necesaria de la determinación de la causalidad humana. Y, en consecuencia, la libertad en la que se fundaba la posibilidad del objeto de la razón práctica *en general* era la práctico-empírica.

En la segunda parte (2) de la cita se ocupa Kant de la *posibilidad moral* de la acción, esto es, de "la posibilidad o imposibilidad de *querer* la acción por la cual, si tuviéramos facultad para ello (cosa sobre la cual tiene que juzgar la experiencia), un cierto objeto sería realizado". Esta distinción la establece el juicio "de si algo es o no un objeto de la razón *pura* práctica", que no es un juicio sobre la posibilidad *del objeto* que sería realizado, sino sobre la posibilidad de *querer la acción*. Al igual que en la razón práctica *en general*, hay también aquí una referencia al objeto del arbitrio, *pero*, a diferencia de lo que allí sucedía, este objeto no interviene de ninguna manera en la constitución del objeto de la razón *pura* práctica[28].

El objeto de la razón *pura* práctica es –al igual que el de la práctica *en general*– una relación de la voluntad con la acción (una máxima)[29]. La diferencia entre ambos estriba en que, ahora, las consecuencias de la acción (el objeto del arbitrio) no intervienen en el establecimiento ni en la configuración de esa relación, porque se trata del uso *puro* de la razón, independiente de los objetos de la sensibilidad. Aquí es la ley moral la que se toma como fundamento de determinación, es decir, como móvil para la adopción de la máxima. Una máxima es objeto de la razón pura práctica cuando se juzga que está determinada por la razón pura práctica, es decir, que el fundamento para tomar una regla práctica como principio de la causalidad es la ley moral y no el placer en la representación de la realidad de cualesquiera objetos.

El objeto de la razón *pura* práctica no tiene *contenido*, pues simplemente expresa la *forma* que deben tener las máximas. Por eso dice el filósofo de

---

[28] Así lo explica nuestro autor: "Por el contrario, si la ley *a priori* puede ser considerada como el fundamento de determinación de la acción, y por tanto esta acción puede ser considerada como determinada por la razón pura práctica, es totalmente independiente de la comparación con nuestra facultad física, y la cuestión es tan sólo la de si nosotros tenemos derecho a *querer* una acción enderezada a la existencia de un objeto, estando éste en nuestro poder; por consiguiente, tiene que preceder la *posibilidad moral* de la acción; pues entonces no es el objeto, sino la ley moral de la voluntad el fundamento de determinación de la acción" (*KpV*, Ak. V 57-58).

[29] La importancia que para la moralidad tiene "la relación" se puede encontrar ya en el Teorema I de la Analítica: "Pues el fundamento de determinación del arbitrio es entonces la representación de un objeto y aquella *relación* de la representación con el sujeto por la cual es determinada la facultad desiderativa para la realización del objeto. Pero semejante relación con el sujeto se llama *el placer* en la realidad de un objeto" (*KpV*, Ak. V 21; se ha añadido la primera cursiva). Kaulbach lo explica de la siguiente manera: "Der moralische Wert des 'Gegenstandes' hängt von den 'Verhältnis' des Subjekts zur Sache ab: je nach der 'Bestimmungsgrund' der Willkür in der Vorstellung eines 'Objekts' oder in der eines praktischen Gesetzes liegt, liegt ein 'empirisches Verhältnis des Subjekts zur Sache' oder ein 'intelligibles' vor" (Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, p. 294).

Königsberg que se trata *sólo* de la posibilidad (o imposibilidad) de *querer* la acción. Al igual que sucede en muchos otros lugares, aunque aquí se emplee el término "acción", éste significa propiamente la "máxima de la acción", como claramente se desprende de la insistencia en distinguir la "*acción*" del "*objeto* de la acción". Querer una "máxima de la acción" significa tomarla como principio de la propia causalidad para producir el efecto correspondiente. En rigor, "querer" significa aquí adoptar una regla práctica como fundamento de determinación del arbitrio, para lo cual se precisa la intervención de algún móvil que lleve a tomar tal regla y no otra. Según se mostró al explicar la existencia de dos órdenes de máximas, la actitud interior (*Gesinnung*) es el principio que establece qué móviles se aceptan y cuáles no. Habitualmente el móvil procede del placer en la representación del objeto y, por eso, el principio de la causalidad –el principio práctico– es material. En este caso, la actitud interior tiene la forma del amor a sí mismo y se encuentra bajo la legalidad natural. En cambio, cuando la voluntad es libre, sus principios son necesariamente formales y su móvil sólo podrá ser la conformidad con la ley moral. Únicamente de una actitud interior moralmente buena pueden surgir principios práctico-morales.

La actitud interior determina la *relación* que puede haber entre la voluntad (en general) y las acciones o, expresado de un modo más preciso, entre la razón pura o voluntad (*Wille*) y el arbitrio (*Willkür*). Una actitud interior buena no acepta máximas que no sean conformes con la ley moral, por muy deseable o beneficioso que sea su objeto. Antes de considerar cualquier máxima particular, la voluntad (*Wille*) está determinada ya por un principio (una máxima de la voluntad) que se expresa en la actitud interior. Esa determinación es la forma del querer o la configuración de la voluntad, de la que dependen las posteriores relaciones que establecerá con las máximas de las acciones y la consiguiente determinación del arbitrio.

Pues bien, tras lo expuesto, cabe afirmar que el objeto de la razón *pura* práctica es precisamente la *forma* de la voluntad. Semejante afirmación resulta quizá sorprendente, pero no es más que una consecuencia del formalismo moral kantiano. La interpretación que Beck hace de este punto coincide con la que se acaba de exponer; y él reconoce que, aunque se trata de un significado "inusual" de objeto, es un resultado necesario de la argumentación. Lo explica con las siguientes palabras:

> La palabra 'objeto' denota dos cosas bien distintas. Puede significar un estado de cosas (...) que puede ser producido por medio de la acción. La producción de tal objeto requiere conocimiento empírico de sus causas y habilidad para aplicar ese conocimiento. Este es el único sentido en que la palabra 'objeto' se emplea al analizar una razón práctica empírica. Pero la palabra posee otro significado, bastante inusual. Se puede referir a una disposición interna [*internal setting*] de la voluntad, [es decir] a un acto de decisión que no tenga en cuenta la causalidad de la voluntad en la producción de su objeto (en el primer sentido) [sino úni-

> camente el móvil por el que esa causalidad se determina]. (Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 92)[30]

Éste sería el objeto de la razón pura práctica y coincidiría –según una buena intuición de Beck– con el "objeto" del interés moral, que consiste precisamente en no actuar por interés en la existencia del *objeto* de la acción, sino tomando interés en la propia acción o, como también podría decirse, "por" interés en que la determinación a obrar –es decir, la decisión– sea buena (conforme con la ley moral)[31]. Así lo da a entender Kant en una conocida nota de la *Fundamentación*:

> La voluntad humana puede también *tomar interés* en algo, sin por ello *obrar por interés*. Lo primero significa el interés *práctico* en la acción; lo segundo, el interés *patológico* en el objeto de la acción. Lo primero demuestra que depende la voluntad de principios de la razón en sí misma; lo segundo, de los principios de la razón respecto de la inclinación. (*Grundlegung*, Ak. IV 414)

La ley moral no ordena la producción de ningún objeto, sino la configuración de una forma del querer, de modo que sólo se acepten máximas (de acciones) conformes con la ley moral. Lo cual exige que esta conformidad pueda ser móvil para la determinación del arbitrio, porque, de lo contrario, el móvil sólo podría proceder del placer en la representación del objeto. Si somos libres es precisamente porque podemos sustraernos a ese orden natural, de manera que el fundamento para realizar las acciones debidas no dependa de que su objeto nos resulte agradable o conveniente.

La distinción de los dos sentidos que el objeto de la razón práctica depende de la noción de libertad con que Kant opera en cada caso. El objeto de la razón *pura* práctica es el objeto de la causalidad por libertad, es decir, de la causalidad de una voluntad (*Wille*) dotada de libertad práctico-trascendental. Esta causalidad no se orienta a la producción de una acción como efecto en el mundo, sino a la configuración del fundamento de determinación del arbitrio. El "efecto" de esta causalidad es la determinación del arbitrio por un móvil que

---

[30] En una nota se añade: "It is essential for Kant to use the word 'object' in this unusual way, for otherwise moral action as such would have to be declared without object, i.e., without interest or purpose. When he says that there is an interest present in all action but that interest need not be assumed as the determining cause of all action, he is referring to interest in the existence of the object, which is the first sense. But there can be an interest in making the right decision whether the decision can be rendered effective in the world or not. The latter is moral interest, and its object is a certain setting of the will to act from a certain motive. This is the sense of 'object' in chap. ii of the Analytic, when Kant is discussing the object of pure practical reason" (p. 92, nota).

[31] Cfr. Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 135-136. La misma idea se puede encontrar en el comentario de Pieper: "Der eigentliche Gegenstand der reinen praktischen Vernunft ist demnach der Wille als Adressat der Forderung des Sittengesetzes..." (Pieper, A., "Zweites Haupstück (57-71)", en Höffe, O. (Hg.), *I. Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie, Berlin, 2002, p. 118).

procede de la razón pura: la conformidad de la máxima con la ley moral[32]. El imperativo categórico no se refiere al objeto de la acción, sino al *modo* en que ésta se realiza, es decir, no al contenido, sino a la forma. Como escribe el regiomontano en otro lugar, "el mero querer es lo que debe ser determinado completamente *a priori* por aquella regla. Ahora bien, si se encuentra que esa regla es prácticamente exacta, entonces es una ley, porque ella es un imperativo categórico" (*KpV*, Ak. V 21)[33].

El objeto de la razón *pura* práctica es, pues, la *forma* de la voluntad. Cuando esta forma es la de la ley moral, queda expresada en una actitud interior *buena* y el bien es, por tanto, una consecuencia de la determinación de la voluntad por la ley moral. Buena de modo irrestricto es únicamente la voluntad moralmente configurada, es decir, aquella que *sólo* admite máximas conformes con la moralidad (y precisamente *por* esa conformidad, que es el móvil). Al contrario, una voluntad que aceptase máximas incompatibles con la ley moral, sería una mala voluntad[34]. Kant logra de este modo uno de las principales aspiraciones de su filosofía moral: la caracterización *formal* del bien, puesto que los principios prácticos materiales tienen su fundamento de determinación en el objeto de la acción y todos ellos son incompatibles con la libertad y la moralidad. Si la voluntad es libre, sólo puede admitir principios prácticos formales, según se argumenta en los cuatro teoremas de la Analítica, y el principio de la moralidad no puede ser otro que la autonomía de la voluntad, es decir, "la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del arbitrio por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz" (*KpV*, Ak. V 33). Así

---

[32] Cuando Kant dice que la *representación* de la ley moral es *móvil* suficiente para la *determinación* del arbitrio, está indicando que el conocimiento es ahí *causa* de la realidad de su objeto. Conocer la ley moral es suficiente para producir una actitud interior buena. Se trata de un conocimiento práctico *puro*. La realidad de los objetos de ese conocimiento se encuentra precisamente en la "relación práctica". Más adelante, al examinar la doctrina sobre las categorías de la libertad, volveremos sobre esta cuestión, pues guarda estrecha relación con una tesis fundamental, a saber, que los conceptos prácticos "producen la realidad [*Wirklichkeit*] de aquello a que se refieren" (*KpV*, Ak. V 66).

[33] "Thus the connection between action and its object is much more intimate for pure practical reason than for practical reason in general. (...) The object that is absolutely good can be obtained only in and by acting in a certain way, (...) because acting in a certain way is the (...) only [thing] commanded by an imperative based on the law. The form and the object, so far as the object is the moral good, of the maxim coincide. The object of pure practical reason is not an effect of action but the action itself; the good will has itself as object" (Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 134).

[34] Hay un tercer ámbito, que es el de la voluntad que admite máximas conformes con la ley moral, pero tomando como móvil el beneficio que se obtiene de su cumplimiento. En este caso no hay moralidad, sino únicamente legalidad. Pero no sería ésa una mala voluntad *en sentido estricto*, porque no actúa contra la ley. Cfr. la "propensión" (*Hang*) al mal en el corazón humano en *Religion*, Ak. VI 28-32.

pues, la determinación del concepto del bien no precede al principio moral, sino que es consecuencia de él. Si primero se define en qué consiste el bien, todo principio práctico resulta heterónomo, porque el fundamento de determinación se encontraría en el "objeto" que ha sido definido como bueno y, por tanto, la ley práctica dependería de la ley natural y no cabría la acción libre.

Kant mantiene la correspondencia entre ley moral y bien: actuar bien es cumplir la ley moral. Para él, sólo lo bueno en sí puede fundar un deber incondicionado. La novedad que introduce su giro copernicano en la ética es la precedencia de la ley moral; pero no se debe entender como una burda primacía del deber sobre el bien, sino como una consecuencia del –según las coordenadas de su filosofía– imprescindible carácter formal de la ley moral. Los principios *prácticos* de la razón *pura* determinan la voluntad y, con esa determinación, constituyen un objeto, que es el de lo bueno. La determinación de la voluntad por la ley moral es lo único bueno en sí mismo, de donde deriva cualquier otro bien. Pero lo más importante es que esa bondad queda *realizada* en la configuración de la actitud interior, es decir, en la forma del querer, como se pondrá de manifiesto en el estudio de la doctrina sobre las categorías de la libertad y la típica de la facultad pura práctica del juicio.

En este punto cobra todo su sentido la definición que Kant hace de lo bueno y lo malo: "Los únicos objetos de una razón práctica son, pues, los de lo bueno y lo malo. Pues por el primero se entiende un objeto necesario de la facultad desiderativa; por el segundo, uno de la de aborrecer; ambos, empero, según un principio de la razón" (*KpV*, Ak. V 58). Bien y mal son objetos de la razón *pura* práctica, porque se trata de objetos determinados "según un principio de la razón". Cuando lo bueno y lo malo son el "concepto de algo cuya existencia promete placer" (*KpV*, Ak. V 58), se trata de medios para otra cosa: algo es bueno porque resulta agradable, pero no por sí mismo. Así "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, sino siempre sólo algo bueno *para otra cosa*; el bien sería siempre lo útil, y aquello para que es útil debería siempre estar fuera de la voluntad, en la sensación" (*KpV*, Ak. V 59). En definitiva, lo bueno en sí (*an sich*) es *sólo* la *relación* que la voluntad establece con la acción, es decir, su forma o modo de obrar, según lo afirma Kant en un célebre pasaje:

> El bien o el mal empero significa siempre una relación en la *voluntad*, en cuanto está determinada por la *ley de la razón* a hacer de algo su objeto; 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 sería realizado). El bien o el mal es referido así, pues, propiamente a acciones, no al estado de sensación de la persona, y si algo debiese ser absolutamente (y en todo sentido y sin ulterior

> condición) bueno o malo o ser considerado como tal, sería solamente el modo de obrar [*Handlungsart*], la máxima de la voluntad, y por consiguiente, la persona operante misma, no empero una cosa lo que podría ser denominada buena o mala. (*KpV*, Ak. V 60)

3.1.3. La paradoja del método en el estudio del ser práctico

A la precedencia de la ley moral sobre el bien la califica Kant como la "paradoja del método" (*Paradoxon der Methode*) de una crítica de la razón práctica. No hay término medio: si no es la ley moral la que "determina y hace posible el concepto del bien, en cuanto éste merece absolutamente tal nombre" (*KpV*, Ak. V 64), entonces lo bueno y lo malo dependen de la conformidad del objeto con el sentimiento de placer y dolor y, por tanto, no puede haber leyes prácticas *a priori*. Lo que Kant quiere evitar a toda costa es que el bien dependa de su relación con el sentimiento de placer, porque entonces ni serían posibles las *leyes* morales (sino, únicamente, los consejos de la prudencia), ni las acciones podrían imputarse, porque la voluntad se encontraría en una dependencia absoluta de la legalidad natural[35].

El *Faktum* muestra que la razón dispone de principios prácticos *propios* y que, por tanto, no *toda* determinación de la voluntad sucede bajo el principio de la heteronomía. La justificación es la siguiente:

> El hombre es un ser con necesidades, en cuanto pertenece al mundo de los sentidos, y en ese 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 esta vida, y en lo posible, también de la vida futura. Pero el hombre, sin embargo, no es tan enteramente animal como para ser indiferente a todo lo que dice la razón por sí misma, y utilizar ésta sólo como instrumento para la satisfacción de sus necesidades como ser de sentidos. Pues no le eleva en valor sobre la mera animalidad el poseer razón, si ésta sólo ha de servirle para aquello que en los animales lleva a cabo el instinto; sería la razón entonces sólo una manera particular que habría usado la naturaleza de armar al hombre para el mismo fin al que ha destinado los animales, sin determinarlo para un fin más alto. Así, pues, necesita el hombre, según la disposición natural [*Naturanstalt*] que se encuentra en él, razón para traer a consideración, en todo caso, su provecho [*Wohl*] y perjuicio [*Weh*], pero la tiene además para una misión más elevada, a saber, no sólo reflexionar también so-

---

[35] Kaulbach ofrece una excelente interpretación de este punto, en relación con el objeto de la razón pura práctica y las categorías de la libertad. "Während in der traditionellen praktischen Philosophie derjenige Wille als 'gut' bezeichnet wird, der das 'Gute' dem 'Bösen' vorzieht, kehrt Kant die Randordnung zwischen der Qualität des Willens und derjenigen des von ihm interdierten 'Gegenstandes' um: der 'gute' Gegenstand des praktischen Erkennens und Handelns verdient sein Prädikat nur deshalb, weil er als Gegenstand eines 'an sich selbst guten' Willens auftritt. Der gute Wille zieht einen Inhalt nicht einem andern vor, weil er ihn besser findet, sondern dieser ist besser, weil er vom guten Willen vorgezogen wird. Diese Umkehrung des Fundierungsverhältnisses zwischen Wille und Gegenstand des Willens nennt Kant ein 'Paradoxon der Methode'" (Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, p. 161). Cfr. también Silber, J., "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Re-examined", en *Kant-Studien*, LI (1959/1960), pp. 85-101.

> bre lo que es en sí bueno o malo y de lo cual la razón pura no interesada sensiblemente puede juzgar, sino para distinguir este juicio enteramente de aquel otro y hacerlo la suprema condición de él. (*KpV*, Ak. V 61-62)

En último término, la conciencia de la ley moral y, por tanto, de la capacidad práctica de la razón pura, indican que la razón no es únicamente una facultad instrumental, sino que sus principios son los que elevan al ser humano sobre la condición de la mera animalidad y le proponen fines que éste debe hacer propios. El primero de esos fines es el de subordinar el juicio empíricamente condicionado sobre lo provechoso y perjudicial al de lo bueno y malo *en sí*. A esto está llamado el hombre, "según la disposición natural que se encuentra en él"[36].

La noción de "ser práctico" (*praktisches Sein*) propuesta por Kaulbach pretende dar cuenta de esta peculiar relación del sujeto moral con sus "objetos"[37]. En su actividad práctica, referida a la determinación de la facultad desiderativa, el sujeto se sitúa –al decir de Kaulbach– en una "constelación práctica", en la que no se hace abstracción de la materia (el objeto) del arbitrio, sino que se le confiere la *forma* de la legalidad de la libertad. Si el móvil para "hacer propio" el objeto del arbitrio es el placer, entonces la acción del sujeto está sometida a la legalidad natural. En cambio, si el objeto es sometido a la regla práctica de la razón pura (la ley moral), entonces la acción tiene a la ley de la libertad por principio.

Que la moralidad depende del orden de la *relación* del sujeto con la materia de su arbitrio, es una conocida tesis de Kant. La razón *pura* práctica *constituye* su objeto propio *a priori* en la medida en que determina cómo debe ser esa *relación*. El sujeto práctico es capaz de considerar la relación desde una perspectiva distinta de la meramente natural, es decir, en una "constelación práctica" donde

---

[36] La justificación se basa –una vez más– en la "*teleologia rationis humanae*" (*KrV*, A 839 / B 867). Si la razón (pura) tiene principios *propios*, no puede ser una facultad meramente al servicio de las inclinaciones, sino que tales principios indican que el ser humano pertenece a un orden distinto al de la animalidad, que es el de la personalidad. Esta argumentación aparece de nuevo en la *Religion* (cfr. Ak. VI 26), al distinguir las tres disposiciones (*Anlage*) del ser humano (animalidad, humanidad y personalidad), según se explicó –cfr. epígrafe 2.2.2. c)– anteriormente. En el pasaje que se ha citado no se emplea el término "*Anlage*" pero sí el de "*Naturanstalt*", de similar significado.

[37] Este "ser práctico" se define de la siguiente manera: "Die Willensverfassung dessen, der sich auf die Gesetzgebung eingestellt hat" (Kaulbach, F., *Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Interpretation und Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, p. 29, nota). Y también: "Trifft das praktische Denken noch nicht im Hinblick auf den Gedanken der Ausführung, sondern auf den des moralisch *richtigen* Handelns und an den moralischen Wert der Handlung seine Maßnahmen, so stellt es (...) eine moralische Verfassung, ein praktisches Sein, her. Das diesem Sein innewohnende Bewußtsein von sich selbst bestärkt dieses in seiner Entschiedenheit und Festigkeit, die Eigenschaften des intelligiblen Charakters sind" (Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, p. 260; cfr. también p. 206 y ss.). El ser práctico es para Kaulbach la actitud interior o el carácter inteligible.

los objetos dependen de principios prácticos de la razón pura. Estos principios determinan *a priori* los fines de la acción y se los imponen a la materia del arbitrio por medio de la determinación de la facultad desiderativa[38]. En la medida en que el objeto queda de esta forma constituido, se convierte en un objeto *posible* para la voluntad, es decir, en un objeto que la voluntad (*Wille*) *puede* querer.

En definitiva, una de los principales conclusiones a las que llega la crítica de la razón práctica es a la necesidad de modificar el "método de las investigaciones morales superiores" (*KpV*, Ak. V 64), pues, para Kant, la causa de "todos los errores de los filósofos" a la hora de determinar el principio supremo de la moralidad reside precisamente en el método empleado.

> Pues ellos buscaban un objeto de la voluntad para hacer de él la materia y el fundamento de una ley (la cual, entonces, debía ser el fundamento de determinación de la voluntad, no inmediatamente, sino mediante aquel objeto, referido al sentimiento de placer o dolor); ellos, en cambio, hubiesen debido buscar primeramente una ley que determinase *a priori* e inmediatamente la voluntad y sólo después, según esa ley, el objeto. (*KpV*, Ak. V 64)

La cuestión decisiva es si el objeto determina la voluntad o si, por el contrario, es la voluntad la que determina su objeto. En las páginas precedentes se ha mostrado que el efecto de la causalidad por libertad es la configuración de una voluntad (*Wille*) determinada por la ley moral, que constituye un objeto propio para imponer su forma a la materia de la facultad desiderativa (del arbitrio). Partiendo de la forma del querer de una voluntad determinada por la ley moral, se constituye el objeto de la razón *pura* práctica que determina *a priori* una *forma de relación* entre la voluntad y las máximas del arbitrio, y que recibe el nombre de *concepto* de "bien" o de "lo bueno" (*das Gute*)[39]. Ahora bien, en la

---

[38] Kaulbach interpreta las primeras líneas del capítulo segundo de la Analítica como referidas todas ellas al objeto de la razón *pura* práctica, porque precisamente este objeto consiste en que la *materia* del arbitrio "sea traída" (*gebracht werden*) a la *forma* legal del principio de la razón pura. Aunque Kaulbach no lo diga expresamente, los objetos de la "constelación práctica" serían aquellos objetos de la facultad desiderativa que han sido traídos, o sometidos, no sólo a los principios de la razón práctica *en general*, sino a los de la razón *pura* práctica, porque sólo así se trata de objetos posibles para una voluntad libre, no sometida a la legalidad natural. "Praktische Konstellation, in der sich das Subjekt dem 'Gegenstand' gegenüber so ver-hält, daß es ihm die Bedeutung der Brauchbarkeit oder auch des Handlungszieles gibt, wird durch die Tat als praktisch-wirkliches Verhältnis hergestellt. Auf Grund dieses verwirklichten, a priori konzipierten Verhältnisses gewinnt auch der praktische 'Gegenstand' Wirklichkeit, sofern ihm als der in der Erfahrung begegnenden Sache in praktisch-transzendentaler Handlung der Charakter der Brauchbarkeit oder des Zielseins übertragen wird. In dieser Perspektive wird er als Gegenstand des Handeln *erkennbar* und möglicher Gegenstand des Wollens" (Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, p. 294).

[39] El objeto de la razón pura práctica es la forma del querer, la relación que *efectivamente* se establece entre la voluntad y el arbitrio. Por su parte, bien y mal son *conceptos* que designan el *conocimiento* de esos objetos. La peculiar relación que se da en el conocimiento práctico entre concepto

constitución de este objeto la razón pura precisa de unos conceptos que traigan *a priori* a la unidad de la conciencia *todas las formas posibles* en que la voluntad se puede relacionar con el arbitrio, es decir, todas las formas posibles que el querer puede adoptar. Los conceptos que cumplen esa función son las categorías de la razón práctica o de la libertad (cfr. *KpV*, Ak. V 44)[40].

3.2. Las categorías de la libertad como funciones sintéticas de unidad de las formas del querer

Las categorías de la razón práctica desempeñan una tarea semejante a la de las categorías del entendimiento. Basta una somera observación de la arquitectónica de la segunda *Crítica* y de las explicaciones de Kant al respecto, para percatarse del paralelismo entre ambas obras (cfr. *KpV*, Ak. V 15-16, 90-93). Definidas de modo general, las categorías son siempre *funciones para la unidad sintética de lo diverso*, es decir, conceptos *puros* necesarios para conocer (cfr. *KrV*, A 76-79 / B 102-105)[41]. Sin embargo, no son menores las diferencias entre las categorías teóricas y las prácticas, porque el contenido y la "función" de estos conceptos cambia radicalmente cuando, en vez del conocimiento teórico, en el que lo diverso es lo dado a la intuición, se trata del práctico, donde no hay lugar para tal intuición.

A pesar de la brevedad del pasaje sobre las categorías de la libertad (cfr. *KpV*, Ak. V 65-67)[42], Kant se esmera en señalar las esenciales diferencias entre

---

y objeto (el conocimiento es causa de la realidad del objeto) permite a Kant afirmar que los únicos objetos de la razón práctica son los del bien y el mal.

[40] En ese lugar de la *KpV* se distingue entre "voluntad sometida a leyes de la naturaleza" y "naturaleza sometida a la leyes de la voluntad". Esta distinción señala la existencia de dos "perspectivas" o "constelaciones" en el sentido de legalidades o esferas (*Gebiete*). La deducción de los principios de la razón pura práctica tenía como uno de sus principales objetivos demostrar que es *necesario* (a) que haya otra perspectiva aparte de la natural y (b) que hay que adoptar el punto de vista de la libertad para hacer justicia a los objetos de la razón práctica (tanto en su uso general como puro).

[41] "La lógica trascendental tiene ante sí, por el contrario, lo diverso de la sensibilidad *a priori* que la estética trascendental le suministra, a fin de dar a los conceptos puros del entendimiento una materia sin la cual quedarían éstos desprovistos de todo contenido y, por tanto, enteramente vacíos. Espacio y tiempo contienen lo diverso de la intuición pura *a priori* y pertenecen, no obstante, a las condiciones de la receptividad de nuestro ánimo sin las cuales éste no puede recibir representaciones de objetos, representaciones que, por consiguiente, siempre han de afectar al concepto de tales objetos" (*KrV*, A 76-77 / B 102). Los conceptos producen la unidad de la síntesis que la imaginación ha realizado sobre lo diverso en la intuición, una unidad necesaria para poder pensar el objeto. La tarea propia de todo concepto puro o categoría es producir una "unidad sintética [*syntetische Einheit*]" (*KrV*, A 79 / B 104; la misma expresión aparece en *KpV*, Ak. V 65).

[42] Todos los intérpretes coinciden en señalar la complejidad y oscuridad de la doctrina sobre las categorías de la libertad. Cfr., por ejemplo, Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 126-127.

ambas clases de categorías, y recalca con particular insistencia que las de la libertad *no* son categorías para aplicar los conceptos de la razón pura práctica a los objetos particulares de la experiencia, es decir, a las acciones (*Handlungen*)[43]. Las categorías de la libertad *tampoco* desempeñan una función complementaria a las del entendimiento, como si la acción fuera el objeto de ambas, pero unas determinaran el aspecto fenoménico y las otras el nouménico. Algo así quebrantaría los principios más básicos del idealismo trascendental, porque se estarían aplicando conceptos suprasensibles a objetos (acciones, en este caso) dados en la sensibilidad. Ellas son, por el contrario, simplemente *modos* de la categoría de causalidad. A pesar de todo, son varios los estudios que han malinterpretado a Kant en este punto decisivo. En las explicaciones que siguen, se realiza una detallada lectura del pasaje que permita, además, descubrir la causa del error de dichas interpretaciones.

3.2.1. Bien y mal son modos de la categoría de causalidad

Nuestro autor comienza el pasaje de las categorías de la libertad afirmando que los conceptos de lo bueno y lo malo "son *modos* de una única categoría, a saber, la de la causalidad" (*KpV*, Ak. V 65)[44]. Esta categoría de causalidad no es ella misma una de las categorías de la libertad, sino que se trata de la categoría de causalidad del entendimiento. De manera que *todas* las categorías de la libertad son *especificaciones* de esa otra categoría de causalidad[45]. Desde luego, no se trata de especificaciones *en* o *del* objeto al que la categoría de causalidad se aplica, sino "en cuanto el fundamento de determinación [de la causalidad] consiste en la representación racional de una ley de la razón" (*KpV*, Ak. V 65). Las categorías de la libertad se refieren al *fundamento* de determinación de la causalidad –a la máxima– y no al objeto de esa causalidad (que es siempre perteneciente en la experiencia).

El objeto de la causalidad es el efecto en el mundo de la sensibilidad, es decir, el objeto del arbitrio (de la facultad desiderativa). En cambio, el fundamento de esa causalidad es, a su vez, el objeto de una causalidad distinta de la natural: la de la libertad. Esta idea es la que se ha tratado de mostrar en el primer apartado del presente capítulo (cfr. epígrafe 3.1.1). La causalidad por libertad no se refiere a la producción de objetos, sino a la determinación de la causalidad del

---

[43] Cfr. Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, p. 296.

[44] En el capítulo segundo de la Analítica no hay ningún apartado con el título "Sobre las categorías de la libertad". Sin embargo, todos los intérpretes coinciden en señalar que este "pasaje" comienza en el primer párrafo de Ak. V 65 ("Ahora bien, puesto que los conceptos del bien y del mal...") y se extiende hasta que comienza el apartado dedicado a la "Típica de la facultad pura práctica del juicio" (Ak. V 67).

[45] Esta cuestión resulta crucial y será examinada con detalle en el análisis textual del pasaje de las categorías.

ser humano, es decir, a la determinación del arbitrio. Tal determinación sucede siempre bajo un principio práctico (sea éste puro o empírico), que contiene la *forma* de esa determinación, es decir, la relación que se establece entre la razón y el arbitrio. Dicha relación se expresa en una regla práctica que, cuando es asumida como principio de determinación, se convierte en máxima.

La relación entre la razón y el arbitrio admite dos formas fundamentales: o bien la máxima elaborada por la razón viene determinada (precedida) por la materia del arbitrio, o bien, al contrario, es la regla de la razón *pura* la que determina la materia del arbitrio confiriéndole su forma propia (la de la ley moral). En el primer caso, la determinación de la causalidad humana tiene lugar bajo las leyes de la naturaleza, mientras que en el segundo transcurre por leyes de la libertad.

La manera en que la razón pura determina la materia del arbitrio no puede ser, lógicamente, la misma en que lo hacen las categorías del entendimiento. No se trata aquí de un concepto (el bien) que ha de aplicarse a una materia, de modo que el objeto pueda ser calificado como "bueno". Aunque, por otro lado, puesto que la causalidad por libertad tiene *realidad objetiva* (en sentido práctico), debe ésta aplicarse a algún "objeto". El objeto en cuestión es la *forma* del arbitrio, esto es, su determinación. Al conferir una forma a la voluntad, por así decir, se asegura que ésta no aceptará como principio práctico ninguna regla que no sea conforme con ella. Y, en consecuencia, toda materia (que está incluida en la regla práctica) será conforme con la ley moral.

Bien y mal, por tanto, son *modos* de la categoría de causalidad *por libertad*, es decir, modos de la determinación del arbitrio. Por supuesto, de la determinación del arbitrio se sigue la acción, por la que se produce un efecto en el mundo. Pero la *causa noumenon* sólo se refiere –y, por lo tanto, sólo tiene por objeto– a la determinación del arbitrio. La *continuidad* que hay entre ambas causalidades no sólo es algo *conceptualmente* necesario, sino también *realmente* posible. Es *posible* porque las categorías del entendimiento y, entre ellas, la de la causalidad, contienen la determinación de todo objeto *en general* y, por tanto, también de cualquier objeto que sea consecuencia de su determinación. Y es *necesaria* para la *imputación* moral de las acciones. Aunque la libertad –por medio de sus categorías– no determine la acción (*Handlung*), sino sólo el principio práctico bajo el que ésta ocurre –es decir, la máxima–, desde la perspectiva del mundo fenoménico, lo que se está determinando es el *modo* en que el arbitrio produce su efecto. A pesar de que el efecto está *completamente* bajo la legalidad natural, no es menos cierto que él depende de un principio que se encuentra en poder del sujeto y que, por lo tanto, le es imputable[46].

[46] Kaulbach dedica dos apartados en su libro a la "producción" de la acción en el mundo como efecto de la "causalidad por libertad", en los que se sirve de la "historicidad de las acciones" y del

Así pues, el bien y el mal son los dos *modos* fundamentales en que el arbitrio puede determinarse a obrar y, por lo tanto, las dos *formas* que la causalidad del ser humano puede adoptar. En sí mismos, no modifican la causalidad, pero sí configuran la manera peculiar de ejercerla (*Handlungsart*) (cfr. *KpV*, Ak. V 60) o disposición (*Gesinnung*) con que se lleva a cabo. La moralidad se convierte así en una cuestión de modalidades.

3.2.2. El argumento trascendental de la Analítica

Bien y mal son los conceptos que designan el objeto de la razón pura práctica. Buena es aquella configuración de la voluntad en la que la *relación* que se establece entre la razón y el arbitrio viene determinada por un principio práctico *puro*, por la ley moral. Tal *relación* se expresa en máximas de la voluntad o actitudes interiores (*Willensgesinnungen*), de las que dependen las máximas más "particulares", de primer orden, que sirven como fundamento de determinación del arbitrio[47]. Según se ha explicado, el conocimiento de la bondad o maldad de las máximas depende del enjuiciamiento (*Beurteilung*) de si la voluntad (*Wille*) puede quererlas o no; bien entendido que la voluntad (*Wille*) es ahí la razón pura práctica, es decir, la voluntad moralmente configurada[48].

El enjuiciamiento (*Beurteilung*) del que se habla en el segundo capítulo de la Analítica de la *KpV* no es un juicio sobre las máximas *concretas* por las que se determina el arbitrio, es decir, no es un juicio sobre las máximas de primer orden, ni mucho menos sobre las acciones como efecto en el mundo sensible. El uso que ahí se hace de la facultad del juicio es *puro* y *a priori*, y las máximas particulares están *empíricamente* condicionadas. Según se va a mostrar a continuación, la doctrina de las categorías de la libertad forma una unidad con el pasaje sobre la típica de la facultad pura práctica del juicio (*Typik der reinen praktischen Urteilskraft*), porque la determinación de la categoría de la *modalidad* requiere la

---

"principio de la corporalidad" para mostrar la unidad entre el aspecto fenoménico y el nouménico de las acciones. Esta propuesta es personal de Kaulbach (especialmente la referencia a la corporalidad), pero constituye, con toda probabilidad, uno de los esfuerzos más acabados para asegurar la frágil coherencia de teoría kantiana de la acción, particularmente en la relación de la moralidad con el mundo fenoménico. Cfr. Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, 300-316. En la explicación del carácter corporal del ser práctico remite Kaulbach a algunos desarrollos del *Opus postumum*. Cfr. *OP*, Ak. XXII 104 y ss., 546 y ss.

[47] Cfr. epígrafe 2.2.2. c).

[48] La razón pura práctica es legisladora e impone a la voluntad su ley. Sólo si la voluntad *no* la acepta, es ésta perversa y está completamente corrompida. Únicamente en ese caso "el modo de pensar [*Denkungsart*] es corrompido en su raíz (en lo que toca a la actitud interior [*Gesinnung*]) y por ello el hombre es designado como malo" (*Religion*, Ak. VI 30). Pero se trata sólo de algo excepcional. Lo habitual es la "impureza" (*Unlauterkeit*), es decir, una voluntad que tiene a la ley moral como móvil suficiente, pero no *sólo* a ella, porque precisa *además* de otros móviles "para mediante ellos determinar el arbitrio a aquello que el deber exige. Con otras palabras, que acciones conformes al deber no son hechas puramente por deber" (*Religion*, Ak. VI 30).

intervención de esta facultad. Tanto las categorías como la facultad del juicio cumplen en la Analítica una función trascendental: la de establecer las condiciones de posibilidad de *todo* querer bajo la legalidad de la libertad.

La clave de la autonomía moral estriba en que la razón pura constituya *por sí misma* su objeto propio. La constitución de la objetividad es la dirección a la que apunta todo el desarrollo de la filosofía crítico-trascendental, tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Pero es en su vertiente moral donde la autonomía alcanza su forma más depurada, precisamente la que –no por casualidad– dará paso al idealismo posterior, de carácter absoluto. La objetividad sólo puede fundarse en la subjetividad, hasta el punto de que el sujeto termina haciéndose objeto[49].

La constitución de la objetividad moral es el problema al que el regiomontano se enfrenta en la Analítica y, particularmente, en su capítulo segundo. El *Faktum* asegura que *debe* haber un objeto correspondiente a la voluntad *pura*, pero no explica cómo sea eso posible, ni bajo qué condiciones. Para resolver esta segunda cuestión, la de la posibilidad del objeto de la razón pura práctica, Kant se ocupa del concepto de bien (y mal), de las categorías de la libertad y de la típica de la facultad pura práctica del juicio; estos tres elementos proporcionan las condiciones necesarias para asegurar la posibilidad del objeto práctico puro. Puesto que se trata de establecer la posibilidad *a priori* de algo que *debe* ser posible, Kant elabora un argumento de tipo trascendental. En cierto sentido, el argumento no puede fracasar, porque su conclusión ya es conocida como necesaria; mas el razonamiento no se hace para llegar a la conclusión, sino que se parte de ésta para indagar cuáles son sus condiciones de posibilidad.

El objetivo del presente epígrafe consiste en llamar la atención sobre el carácter trascendental del razonamiento que Kant sigue en la Analítica de la *KpV*, pues sólo así se comprenderá la relevancia que la doctrina de las categorías de la libertad, junto con la Típica, tiene para la crítica de la razón práctica. Por desgracia, la mayor parte de los estudios se limitan a considerar la Deducción de los principios de la razón pura práctica en el primer capítulo, como si con la justificación de la ley moral quedaran satisfechos todos los requerimientos de la crítica. Pero, en rigor, el *Faktum* de la razón, es decir, la conciencia de la determinación de la voluntad por la ley moral, es precisamente lo que reclama una justificación acerca de cómo sea posible que la libertad determine la causalidad humana. El *Faktum* muestra que *debe* haber una determinación libre del arbitrio, pero no explica cómo es *posible* tal cosa ni, por tanto, cuáles son sus condiciones de posibilidad.

---

[49] "El sujeto funda la objetividad: he ahí la constante dirección –con diversas inflexiones– del argumento kantiano" (Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, p. 70).

El excelente estudio de Robert Benton ha mostrado convincentemente que los tres capítulos de la Analítica forman un argumento trascendental unitario[50]. La marcha de cualquier argumento trascendental sería la siguiente: "Esta clase de argumentos tiene la forma de probar primero que algo debe 'ser el caso' en general y, a continuación, mostrar que puede ser el caso en un ejemplo concreto. Por este motivo nos podemos referir a esa estructura como la del 'debe/puede' [*must/can*]"[51]. Esta estructura es la que se encuentra en la deducción trascendental de las categorías de la primera *Crítica*, que es, desde luego, el ejemplo más acabado y modelo para cualquier argumento trascendental. Lo cual no implica que *todos* los argumentos trascendentales sean *deducciones* trascendentales. En la segunda *Crítica* no hay –lo advierte el propio Kant– una *deducción* del

---

[50] Cfr. Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977. En el presente epígrafe me atengo fundamentalmente a su interpretación. El propio Benton reconoce que resulta "original" sostener que la Analítica en su conjunto constituye un único argumento trascendental completo, porque en ningún momento se expresa Kant de modo *explícito* en ese sentido, pero no es menos cierto que hay graves razones para entenderlo así. Lo que todos los intérpretes reconocen son las enormes dificultades interpretativas de la Analítica y, siguiendo a Benton, se puede afirmar que hasta la actualidad estas dificultades aún no se han resuelto adecuadamente; cfr. Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, p. 20. Resulta significativo, por ejemplo, que –a diferencia de lo ocurrido con la primera *Crítica*– sólo se hayan publicado dos comentarios a la *KpV*: el de Beck, y el más reciente de Sala; y que ninguno de ellos ofrezca una interpretación unitaria y coherente de la obra. Beck, por ejemplo, se ve obligado a modificar sustancialmente el orden de la Analítica para que la interpretación que él ofrece "encaje". Benton critica con cierto detalle el comentario de Beck, así como la línea interpretativa de Silber, en sendos apéndices a su libro, cfr. pp. 115-143.

[51] Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, p. 15. Los argumentos trascendentales presuponen la finitud humana y el carácter discursivo de su razón y, por ello, toman en consideración la "constitución psicológica", es decir, las facultades que componen el ánimo (*Gemüt*). Cfr. Inciarte, F., *Transzendentale Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus*, Bouvier, Bonn, 1970, p. 12 y ss. El argumento manifiesta la necesaria unidad que hay entre dos facultades que son heterogéneas: la sensibilidad y el entendimiento en el caso del conocimiento teórico y la razón y la facultad desiderativa en el caso del conocimiento práctico. Benton sigue en este punto a Henrich, que es uno de los que mejor ha estudiado la estructura propia de esta clase de argumentos. Cfr. Henrich, D., *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*, C. Winter, Heidelberg, 1976. También hace referencia a Hintikka, quien define los argumentos trascendentales de la siguiente manera: "A transcendental argument is one which shows the possibility of a certain kind of synthetic knowledge *a priori* by showing how it is due to those activities of ours by means of which the knowledge in question is obtained. This is, I take it, what Kant means by saying that a transcendental proposition 'makes possible the very experience which is its own ground of proof'" (Hintikka, J., "Transcendental Arguments: Genuine and Spurious", en *Noûs*, 6 (1972), p. 275). Por su parte, Flamarique examina las dos versiones de la deducción trascendental de las categorías (cfr. *Necesidad y conocimiento*, pp. 71-123), y explica que Kant "aspira a probar, no la experiencia, sino la unidad necesaria de la experiencia en virtud del *a priori* sintético que sólo es real y posible por la unidad sintética originaria" (p. 75).

principio moral y, sin embargo, se puede afirmar que su Analítica contiene un argumento trascendental[52].

En la deducción trascendental de las categorías de la primera *Crítica*, se comenzaba indicando que las intuiciones *deben* estar referidas a las categorías *a priori* (si es que han significar algo para nosotros) y, a continuación, se indagaba la manera en que esa referencia *puede* establecerse. Así pues, un argumento trascendental hace posible el fundamento de su prueba: lo que se posibilita es precisamente la experiencia cuya objetividad trata de justificar. La experiencia es el *marco* en el que los datos que forman parte de ella adquieren objetividad. Pero como el punto de partida del argumento son los datos *dados* en la experiencia, la prueba no puede depender únicamente de los datos que aparecen en ese *marco*, porque lo que se trata de justificar es precisamente la objetividad del marco y de sus datos, es decir, de la experiencia[53].

En la "Disciplina de la razón pura" se describe la naturaleza de las proposiciones trascendentales en los siguientes términos:

> De todas las intuiciones la única que se da *a priori* es la mera forma de los fenómenos, espacio y tiempo. Es posible representarse *a priori*, es decir, construir, un concepto de estas formas. (...) Pero la materia de los fenómenos gracias a la cual se nos dan *cosas* en el espacio y en el tiempo sólo puede representarse en la percepción y, consiguientemente, *a posteriori*. El único concepto que representa *a priori* este contenido empírico de los fenómenos es el de *cosa* en general, mas el conocimiento sintético *a priori* de ésta no puede suministrar más que la mera regla de la síntesis de aquello que la percepción puede ofrecer *a posteriori*, pero nunca proporcionar *a priori* la intuición del objeto real, ya que tal intuición tiene que ser necesariamente empírica. Las proposiciones sintéticas relativas a *cosas* en general cuya intuición no puede darse *a priori* son trascendentales. En consecuencia, las proposiciones trascendentales no pueden darse mediante la construcción de conceptos, sino únicamente por medio de conceptos *a priori*. No contienen otra cosa que la regla según la cual hay que buscar empíri-

---

[52] De este modo, indirectamente, se resuelve también la cuestión, planteada en la crítica de la razón pura, acerca de si la filosofía práctica es de carácter trascendental o no. La razón que allí se esgrimía para excluirla de la filosofía trascendental era que ésta no admite ningún concepto de origen empírico (cfr. *KrV*, A 14-15 / B 28-29, A 801 / B 829). La tesis de Benton –que coincide con lo mantenido en el primer capítulo de la presente investigación– es que Kant tuvo que "retocar" esa tajante afirmación inicial; no, desde luego, para admitir contenido empírico en la filosofía trascendental, sino para explicar que ésta puede referirse *a priori* a conceptos de carácter empírico (por ejemplo, el de *arbitrio*). "It was Kant's realization that these empirical concepts could be given Erklärungen making use only of 'terms belonging to the pure understanding' [*KpV*, Ak. V 9, nota] that allowed him to apply the methods of transcendental argumentation to moral philosophy" (Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, p. 24; cfr. también p. 106). La filosofía práctica forma parte de la filosofía trascendental en la medida en que sus conceptos son siempre *puros* y *a priori*, aunque deban ser *aplicados* a los conceptos empíricos. La reflexión trascendental establece las condiciones de posibilidad (el marco) para esa aplicación pero ella no se ocupa de investigar cómo tiene ésta lugar de modo efectivo.

[53] Cfr. Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, p. 13.

> camente cierta unidad sintética de aquello (las percepciones) que no puede ser representado intuitivamente *a priori*. (*KrV*, A 720-722 / B 748-750)

En la segunda *Crítica*, que es la que a nosotros interesa, en primer lugar se establece que es la razón pura la que *debe* determinar la facultad desiderativa (en el primer capítulo y la Deducción) y, a continuación (en los capítulos segundo y tercero), se muestra cómo *puede* la razón pura determinarla. El propósito del argumento queda sintéticamente recogido en las siguientes palabras de Benton:

> La Analítica trata de mostrar que hay un punto de vista práctico objetivo (distinto del punto de vista teórico) en el que la ley moral es la condición suprema de todo querer. Decir que la ley moral es la condición suprema de todo querer no significa que ésta sea condición de posibilidad de todo querer, porque en tal caso se seguiría la imposibilidad de un querer inmoral; lo que significa, en cambio, es que la ley moral es la única ley de la razón práctica y que ella limita *a priori* cualquier querer sensiblemente condicionado. Pero el que la ley moral sea la condición suprema de todo querer es ya una condición de la posibilidad de un punto de vista práctico, puesto que la unidad de los puntos de vista requiere que todos los condicionamientos sensibles del querer estén de algún modo relacionados con la ley moral (que es la única ley de la libertad). (Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, pp. 34-35; cfr. también p. 17)[54]

Las categorías de la libertad cumplen la tarea de referir *a priori* todas las formas posibles del querer con la ley moral y así establecen la unidad del "punto de vista práctico". Para ello, deben ser capaces de traer a la unidad de la conciencia *a priori* la diversidad de los deseos. Por eso es necesario que la crítica de la razón práctica no se limite al uso puro de la razón práctica, sino que examine por completo el uso práctico, pues sólo así puede asegurarse que no hay ningún condicionamiento sensible del querer sin relación con la ley moral[55].

Este problema que las categorías de la libertad tratan de solventar es, en el fondo, el problema –característico de la filosofía trascendental, como ya se ha dicho– de cómo pueden relacionarse dos facultades heterogéneas. El *Faktum* de la razón establece que la razón *pura* puede determinar la facultad desiderativa. Por medio del *Faktum* se tiene conciencia de la necesaria relación entre dos facultades *heterogéneas* del ánimo (*Gemüt*), en este caso, entre la razón pura (práctica) y la facultad desiderativa. El problema reside en que cada una de esas facultades pertenece a ámbitos diversos y funciona según reglas que, de entrada, resultan inconmensurables y, por eso, es preciso justificar *cómo* puede la una influir (legislar) sobre la otra o, lo que es igual, cómo puede haber un punto de

---

[54] Benton reconoce que su interpretación no está exenta de dificultades, pero resulta convincente su idea de que la finalidad de la Analítica no puede ser *únicamente* –a pesar de que así lo diga Kant (cfr. *KpV*, Ak. V 3)– mostrar que hay razón pura práctica, porque ese resultado se alcanza ya en el §7.

[55] Cfr. Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, pp. 32-34.

vista *unitario* acerca de esa relación. Una cosa es demostrar la ley moral como un hecho necesario de la razón y otra –bien distinta– es explicar cómo puede la ley ser la condición suprema de máximas, objetos y móviles.

El orden del razonamiento que Kant traza en el primer capítulo de la Analítica es el siguiente. En los primeros siete parágrafos (§§1-7) demuestra, en primer lugar, qué tipo de ley es la que *debe* determinar la voluntad si es que ésta es libre y, en segundo lugar, se "expone" que esa ley *puede* (y, de hecho, lo hace) determinar realmente la voluntad. En el §8 se extrae la necesaria conclusión: la voluntad *debe* ser libre. Por su parte, en la Deducción que sigue a esos parágrafos se indica la manera en que la voluntad *puede* ser libre: sólo como perteneciente a una esfera (*Gebiet*) distinta. Según Benton, en esta argumentación hay un doble movimiento que sigue la forma propia de los argumentos trascendentales, la del "debe/puede": (1) si la voluntad es libre, la ley moral *debe* determinar la voluntad, (2) la ley moral *puede* determinar la voluntad (3) la voluntad *debe* ser libre y (4) la voluntad *puede* ser libre como perteneciente a otra esfera[56].

Así pues, mientras que el primer capítulo de la Analítica justifica que *debe* haber una voluntad libre bajo la legalidad moral, el segundo se ocupa de las condiciones de *posibilidad* de la esfera práctica, es decir, la legalidad de la libertad. Se trata de mostrar la unidad del punto de vista de práctico, de manera que se establezca la relación que todo lo referente a la determinación de la voluntad tiene necesariamente que guardar con la ley moral, como principio supremo del querer. La diferencia en este punto entre la razón especulativa y la práctica resulta crucial. Mientras que la constitución de los objetos en la esfera teórica no queda completa hasta que éstos hayan sido *dados* en la intuición, en la esfera práctica la razón es capaz de constituir por sí misma su objeto propio, con independencia del contenido de éste, que procede de la diversidad de los deseos. Lo cual quiere decir que la razón práctica es capaz de establecer la unidad entre ella y la facultad desiderativa sin necesidad de intuir la materia del arbitrio.

Según explica Benton, la dificultad que el capítulo segundo de la Analítica tiene que superar consiste en que

> la posibilidad de que la voluntad se determine *por* objetos puede imponer condiciones al querer que son incompatibles con su pertenencia a un orden inteligible objetivo. No basta con probar (...) que la ley moral determina inmediatamente la voluntad, pues la voluntad también es determinable por la representación de objetos y no está garantizado que esos dos modos de determinación sean compatibles en una voluntad y establezcan una referen-

---

[56] Cfr. Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, p. 53-56. La *deducción* demuestra la necesidad de cambiar de esfera, ya que la teórica no puede proporcionar el "puede" (*can*) de que la voluntad "debe" (*must*) ser libre. Pero, una vez en la perspectiva práctica, el argumento debe ser completado mostrando que esta perspectiva *puede* hacerse cargo de la libertad y, por tanto, también de su objeto propio. Este "complemento" de la deducción se encuentra en los capítulos segundo y tercero de la Analítica.

> cia a la misma esfera [*realm*, *Gebiet*] objetiva. Es, al menos, concebible que los dos modos de determinación de la voluntad (puesto que dependen de dos autoridades distintas: la de la razón y la de la naturaleza) sean en realidad incompatibles y sea imposible su referencia a una esfera objetiva unitaria de la libertad. Para mostrar que la situación no es ésta, es preciso mostrar que el concepto de un objeto de la voluntad puede tener una referencia unitaria. Este problema se convierte en el de establecer un significado unívoco para el bien en el que la virtud sea la condición suprema de la felicidad. (Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, p. 68; cfr. también pp. 70-86)

El argumento para dar solución a este último problema tendría dos pasos. En primer lugar, hay que mostrar que el bien moral *debe* ser el bien supremo (*oberste Gut*) (cfr. *KpV*, Ak. V 57-64)[57]. Una vez concluida esta justificación, es preciso explicar cómo *puede* el bien moral ser el bien supremo (cfr. *KpV*, Ak. V 65-71)[58]. Lo cual depende de que "la virtud (...) sea la *suprema condición* de todo lo que nos pueda parecer sólo apetecible [*wünschenswerth*], por consiguiente, también de toda nuestra busca de la felicidad" (*KpV*, Ak. V 110). Esto es, que todos los objetos (lo apetecible) de la facultad desiderativa pertenezcan a una misma esfera (la de la libertad) y se encuentren, por tanto, relacionados –de algún modo– con la ley moral.

El argumento que Kant elabora para mostrar que el bien *debe* ser un concepto unívoco es de carácter analítico. Se parte de que tiene que haber una esfera objetiva (por el *Faktum* de la razón) y se aduce que la legalidad propia de toda esfera requiere "unidad sistemática bajo conceptos", para concluir que el concepto de un objeto de la razón práctica ha de ser unívoco. Benton señala que este razonamiento no toma en consideración la naturaleza de aquello que se somete a la unidad objetiva y, por eso, es necesario complementar el argumento con una segunda parte en la que se examinen las condiciones de posibilidad de la unidad sistemática de la facultad desiderativa, en la que ésta se relaciona con los objetos como efectos de su causalidad. Es preciso exponer la unidad de la doble causalidad, natural y libre, a la que la facultad desiderativa, junto con sus objetos, está "sometida"[59].

---

[57] Kant precisa que el concepto de lo sumo (*Höchtens*) puede significar lo supremo (*Oberste*, *supremum*), pero también lo consumado (*Vollendete*, *consumatum*), es decir, lo completo. Esta precisión le sirve para explicar que aunque el sumo bien (*höchtes Gut*) es el objeto consumado de la razón pura práctica en el sentido del objeto *completo*, la virtud (la ley moral) es el bien supremo (*Oberste Gut*) y condición de este sumo bien. Que esto es así, señala Kant que "ha sido mostrado en la analítica". Cfr. *KpV*, Ak. V 110-111; Spaemann, R., "Höchstes Gut", en Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, pp. 973-976.

[58] Cfr. Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 131 y ss.

[59] Cfr. Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, pp. 76-77. En términos similares (y complementarios) explica Martínez Marzoa acerca del objeto de la voluntad que "nada es un fin que la voluntad, en cuanto determinada por el imperativo categórico, necesariamente haya de proponerse. Sin embargo, puede aquí introducirse en la problemática del discurso práctico un giro homólogo del que para el discurso cognoscitivo he descrito como el

En suma, lo que la Analítica debe explicar es la "unidad objetiva" de la esfera de la libertad. La respuesta definitiva se encuentra en el pasaje de las categorías de la libertad –a cuyo análisis se dedica el siguiente epígrafe–, porque éstas, como acertadamente señala Benton,

> hacen posible querer un objeto sensible bajo una condición moral. Pero puesto que ellas no son, en sentido estricto, categorías morales, (...) queda pendiente probar que incluso en el caso en que las categorías son queridas bajo una condición no sensible (esto es, como categorías morales) pueden tener contenido sensible (una 'aplicación' a objetos sensibles) (Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, p. 69).

3.2.3. Análisis del pasaje de las categorías de la libertad

La *relación* de la voluntad con una acción moralmente buena es aquella que tiene a la ley moral como principio, es decir, un querer cuya forma es conforme con la ley moral. Es, por tanto, preciso tener *conocimiento* de esa relación, es decir, saber qué "formas del querer" (*Grundlegung*, Ak. IV 444) –qué tipos de relaciones de la voluntad con la acción– son conformes con la ley moral, y cuáles no, *antes* de poder determinar el objeto de la razón pura práctica. Ésta es precisamente la tarea que corresponde a la facultad pura práctica del juicio, ya que ella es la única capaz de determinar *a priori* la conformidad de las formas del querer (cuyo principio se encuentra en las máximas) con la ley moral. Aquellas que son conformes, porque la virtud es su principio supremo, reciben el nombre de "lo bueno" (*das Gute*).

Bueno y malo son las *modalidades* que puede tener una máxima, porque la modalidad se refiere a la relación de la máxima con la ley moral. Ahora bien, para poder comparar la máxima con la ley moral, es preciso que se encuentre ya formada, es decir, especificada según la cantidad, la cualidad y la relación. La comparación es obra de la facultad del juicio, que se aplica *a priori* a las formas del querer en todas sus determinaciones *posibles*. En el pasaje sobre las catego-

---

paso a 'lo incondicionado' en cuanto 'totalidad de las condiciones para un condicionado dado'. Se pasa entonces de considerar las condiciones de la posibilidad de una decisión en general a considerar que toda decisión está condicionada por otras que las subsumen, y así sucesivamente, con lo cual se apunta a la noción de una única decisión global, de la que todas mis decisiones particulares son aplicaciones a circunstancias concretas, o, lo que es lo mismo, pasaríamos de considerar las condiciones de la posibilidad de los objetos de la voluntad en general a considerar la noción de un *objeto total* de la voluntad o fin total o fin último o bien total o bien supremo. (...) Del mismo modo que el objeto total al que se refiere la 'Razón' como facultad de los *Prinzipien* y de las 'ideas' no es en verdad objeto alguno de conocimiento, tampoco el fin total o fin último es en verdad fin alguno, pues no es algo que la voluntad efectivamente decida; es una extrapolación o globalización del mismo tipo que la representada en el caso del conocimiento por la noción de lo incondicionado como totalidad de las condiciones para un conocimiento dado" (Martínez Marzoa, F., "Analítica y Dialéctica en la Razón (práctica) kantiana", en Muguerza, J. – Aramayo, R. R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la* Crítica de la Razón Práctica, Tecnos, Madrid, 1989, p. 72). En último término, el objeto es el sumo bien.

rías de la razón práctica –o categorías de la libertad[60]– se examina la manera en que esto tiene lugar.

Las categorías se refieren a la razón práctica *en general* y no sólo a la razón *pura* práctica, de modo que ellas contienen *a priori* todos los posibles principios prácticos y no sólo los puros. Si no fuera así, carecería de sentido que las categorías de la modalidad distinguieran entre los principios prácticos moralmente buenos y malos. El enjuiciamiento sobre la bondad depende de la configuración de la máxima (o principio práctico), es decir, de su cantidad, cualidad y relación. Las categorías de la libertad son funciones de unidad de lo diverso de los deseos que permiten compararlos con la ley moral y ser así enjuiciados por la facultad pura práctica del juicio[61].

Hay que recordar que el objeto de la razón (pura) práctica *es la relación* entre la voluntad y la acción, es decir, la actitud interior o disposición de la voluntad (*Willensgesinnung*). Sólo así se entenderán las afirmaciones de que la realidad a la que se refieren las categorías (y que ellas mismas producen) es la disposición de la voluntad. La perspectiva adecuada para acometer esta cuestión es la que sitúa el conocimiento práctico *entre* la razón práctica (o voluntad, en sentido estricto), como instancia que origina prescripciones (*Vorschriften*), y el arbitrio, como instancia que debe elegir una de esas prescripciones para guiar su actuación. Por así decir, el conocimiento práctico ofrece al arbitrio la "información" necesaria para que éste pueda elegir y determinarse. Cabría sostener que lo que la razón práctica conoce es la representación de las posibles determinaciones del arbitrio, es decir, la representación de la actitud interior (*Gesinnung*). De este modo, al seguir una de esas "representaciones de la razón práctica" en su determinación (elección), el arbitrio realiza (adquiere o modifica) una actitud interior concreta.

A pesar de su brevedad y de la poca atención que ha merecido por parte de los estudiosos, lo cierto es que el pasaje que Kant dedica a las categorías de la libertad al final del segundo capítulo de la Analítica ocupa un lugar central en la argumentación de la *KpV*[62]. En efecto, la unidad formada por la doctrina sobre

---

[60] Kant emplea ambos nombres indistintamente. Cfr. *KpV*, Ak. V 65.

[61] Las máximas son descripciones de la posible acción, que siempre tiene a su base algún tipo de deseo. Desde una perspectiva temporal, un deseo es lo que hace surgir la posibilidad de una cierta acción (como medio para realizarlo) y toda acción contiene una máxima. Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, pp. 34-42.

[62] Así lo afirman, entre otros, C. Graband y T. Kobusch. "An dieser zentralen Stelle der KpV spielen sie deshalb eine entscheidende Rolle" (Graband, C., "Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft", en *Kant-Studien*, XCVI (2005), p. 49). "Daß aber die Kategorienlehre trotz ihrer berüchtigten Kürze und Komprimiertheit einen zentralen Platz, ja das eigentliche Zentrum der Kritik der praktischen Vernunft einnimmt, kann nicht bezweifelt werden" (Kobusch, T., "Die Kategorien der Freiheit – Stationen einer historischen Entwicklung: Pufendorf, Kant, Chalybäus", en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 15 (1990), p. 21).

las categorías de la libertad junto con la típica de la facultad pura práctica del juicio, ofrece –según se ha explicado ya– la solución al problema de cómo *puede* el bien tener un significado unívoco, en el que la virtud sea la condición suprema de la felicidad. Que el bien *debe* tener tal significado es lo que se expone en la primera mitad del capítulo segundo de la Analítica, es decir, justo hasta el comienzo del pasaje sobre las categorías[63].

La elucidación de las breves y confusas líneas que componen el pasaje no es tarea fácil. Testimonio de ello son las diversas interpretaciones que se han propuesto y que no sólo difieren radicalmente en el significado de puntos concretos, sino que, como consecuencia de ello, hacen lecturas divergentes de la Analítica y, por ende, de la *KpV* en su conjunto[64].

---

[63] Hay, desde luego, una –probablemente inevitable– circularidad en la argumentación de la Analítica, porque para determinar qué objeto *debe* corresponder a la razón práctica (este sería el paso inicial del argumento), primero hay examinar *cómo* es la relación de la razón práctica con sus objetos y si la ley moral *puede* determinar *a priori* objetos de la voluntad (este sería el segundo paso). La Analítica muestra la existencia de esta circularidad cuando, al comienzo de los párrafos sobre las categorías de la libertad, se afirma que los conceptos de lo bueno (y lo malo) "son consecuencias [*Folge*] de la determinación de la voluntad" (*KpV*, Ak. V 65), después de haber argumentado en las páginas anteriores que el conocimiento de lo bueno, es decir, de lo conforme con la ley moral, está presupuesto en la determinación de la voluntad buena. Cfr. Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, p. 70.

[64] La bibliografía disponible sobre las categorías de la libertad es relativamente reciente y abarcable. A continuación se hace un breve repaso para indicar qué línea interpretativa se ha elegido. Beck tiene el mérito de haber sido el primero en llamar la atención sobre la relevancia que la doctrina de las categorías de la libertad posee para la comprensión de la crítica de la razón práctica. En su comentario examina con detenimiento el breve pasaje (cfr. Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 136-154). Sin embargo, según muestra Bobzien, la interpretación de Beck es poco precisa y desdibuja la función sistemática que las categorías desempeñan en la Analítica. El artículo de Bobzien ("Die Kategorien der Freiheit bei Kant", en Oberer, H. – Seel, G. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band I, pp. 193-220) ofrece una interpretación textual –línea por línea– que constituye un estudio fundamental de la cuestión, al que sólo se puede poner un reparo, pero de gran alcance. En mi opinión, se equivoca al afirmar –insistentemente– que las categorías de la libertad se aplican a las acciones *en cuanto fenómenos*, cuando en realidad su objeto propio es la *máxima* y no la acción. Si se pudiera poner entre paréntesis el "en cuanto fenómenos" y se entendiera por "acción" la "máxima de la acción" –según ella misma parece dar a entender en alguna nota–, su propuesta interpretativa seguiría siendo probablemente válida. Lo mismo le sucede al comentario de Sala, G. B., *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004, pp. 147-153, que sigue la interpretación de Bobzien. Es Graband quien en su artículo (Graband, C., "Das Vermögen der Freiheit", pp. 41-65), que es el más reciente y cuya propuesta se ha tomado aquí como principal referencia, señala esta confusión en la que incurre Bobzien. El "complemento" perfecto del estudio de Graband se puede encontrar en los dos trabajos de Benton: el ya citado *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, pp. 68-86 y un artículo posterior titulado "Kant's Categories of Practical Reason as Such", en *Kant-Studien*, LXXI (1980), pp. 181-201. Benton es quien mejor advierte la función propia de las categorías de la libertad en la constitución del objeto de la razón pura práctica, como uno de los pasos en el argumento trascendental de la Analítica. Además, es de los primeros en percibir la existencia de diversos niveles en la aplicación de la ley moral a las acciones, cuestión que será de importancia más adelante. Otro

Dado que aquí se considera la cuestión *desde* el problema general de las funciones de la facultad del juicio en la filosofía moral kantiana, el análisis de la doctrina sobre las categorías de la libertad –que seguirá el orden del texto de la *Crítica*– tomará en consideración dos *perspectivas* complementarias. En primer lugar, se prestará atención al rasgo definitorio de las categorías: proporcionar conocimientos prácticos en general (*überhaupt*). Ellas son algo así como una representación cartográfica *a priori* de la esfera de la acción racional, es decir, libre (sin especificar la clase de libertad). En segundo lugar, retomando la útil distinción metodológica entre el *principium diiudicationis* y *executionis*, se mostrará que las categorías se ordenan –en último término– al ámbito del enjuiciamiento moral que, aquí también, debe tratarse de modo independiente al de la ejecución del bien moral.

Las categorías de la razón práctica no son otra cosa que conceptos puros prácticos; el propio Kant se refiere a ellas como "conceptos prácticos elementales [*praktische Elementarbegriffe*]" (*KpV*, Ak. V 65). En cuanto conceptos, son representaciones intelectuales que permiten alcanzar la síntesis de otras representaciones, es decir, que conforman –según se explicó– "funciones de unidad" (cfr. *KrV* A 68 / B 93). Esta dimensión cognoscitiva de las categorías de la libertad es la principal, ya que ellas contienen la clave de la *exposición* –en sentido kantiano (cfr. *KpV*, Ak. V 46)– del concepto de un objeto de la razón práctica.

Las categorías de la libertad son ciertamente conceptos, y además puros, pero resulta que también son prácticos, y esto las sitúa en un ámbito radicalmente distinto al de los conceptos puros del entendimiento. La peculiaridad de cualquier conocimiento práctico, es que la representación de su objeto se encuentra siempre al inicio del proceso de la acción, de modo que esa representación puede convertirse en la causa de la realización del objeto. Dicha peculiaridad se complica aún más cuando nos situamos en el ámbito del cono-

---

excelente estudio que, además de indagar el trasfondo histórico de las categorías (y su proyección en el idealismo posterior), ofrece una correcta interpretación de su significado es el de Kobusch, Th., "Die Kategorien der Freiheit", pp. 13-37. Por otra parte, resulta de interés el cruce de artículos entre Bobzien y Haas: cfr. Haas, B. "Die Kategorien der Freiheit", en Oberer, H. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band III, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 41-76 y Bobzien, S., "Kants Kategorien der Freiheit. Eine Anmerkung zu Bruno Haas", en Oberer, H. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band III, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 77-80. Los trabajos de Schönrich, G., "Die Kategorien der Freiheit als handlungstheoretische Elementarbegriffe", en Prauss, G. (Hg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, pp. 246-270 y Simon, J., "Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant", en Koch, D. – Bort, K. (Hg.), *Kategorie und Kategorialität*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990, pp. 107-130, no se ocupan *textualmente* de las categorías de la libertad, sino que reflexionan sobre la relación entre naturaleza y libertad en la acción humana. Por último, el comentario de Pieper, A., "Zweites Haupstück (57-71)", en Höffe, O. (Hg.), *I. Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie, Berlin, 2002, pp. 115-133 pasa por alto las principales dificultades del pasaje sobre las categorías.

cimiento práctico *a priori*, porque su objeto no precede a la determinación, sino que es consecuencia de ella, en la configuración de la disposición de la voluntad (*Willensgesinnung*).

Ya se ha indicado que el paralelismo entre las categorías del entendimiento y las de la razón práctica es fundamentalmente de tipo formal o arquitectónico. Sin embargo, la propia noción de categoría es la misma en ambos campos: conceptos para pensar el objeto que corresponde a una facultad. En la *KrV*, las categorías son los conceptos de los que se sirve el entendimiento para pensar en un objeto lo diverso de la intuición que se da en la experiencia[65]. En la *KpV* las categorías de la libertad son conceptos para pensar el objeto de la razón práctica. La singularidad de la razón práctica reside precisamente en que el objeto que trata de conocer es algo que no debe ser en modo alguno *dado* o *presupuesto*, según sucede en el ámbito especulativo, sino que es enteramente resultado de la "determinación de la voluntad" (*KpV*, Ak. V 65), es decir, de la actividad de la propia razón práctica. Por ello, en la razón práctica el objeto es *consecuencia* (*Folge*) o resultado de su propia actividad.

Se puede decir que si los conceptos puros del entendimiento (o categorías de la naturaleza) constituyen la condición de posibilidad de cualquier conocimiento objetivo, por su parte los conceptos puros prácticos (o categorías de la libertad) son las condiciones de posibilidad de todo querer; y puede también afirmarse que los conceptos de lo bueno y lo malo designan la *modalidad* del querer de la voluntad en su relación con la ley moral. Son, por lo tanto, conceptos que pertenecen –dentro de la tabla de las categorías de razón práctica– a la categoría de la modalidad[66].

A continuación se presenta un análisis textual del pasaje de las categorías de la libertad. Tomando como ejemplo el artículo de Bobzien, se ha optado por dividir el texto de Kant en diversas secciones (once en total), que se irán comentando sucesivamente[67]. Éste ha parecido el mejor modo –aunque quizá algo trabajoso para el lector– de arrojar algo de luz sobre este oscuro rincón de la *KpV*[68].

---

[65] "Los conceptos que dan unidad [...] son el tercer requisito para conocer un objeto que se presente y se basan en el entendimiento" (*KrV*, A 78 / B 104). Y así "surgen (...) tantos conceptos puros referidos *a priori* a objetos de la intuición en general como funciones lógicas surgían dentro de la anterior tabla en todos los juicios posibles. (...) Llamaremos a tales conceptos *categorías*" (*KrV*, A 79 / B 105)

[66] Cfr. Kobusch, T., "Die Kategorien der Freiheit", p. 26.

[67] A pesar de las correcciones que aquí se van a hacer a la interpretación de Bobzien, es de justicia señalar que sus detallados análisis son de gran utilidad y, muy probablemente, el mejor modo de introducirse en la compleja argumentación.

[68] Sin necesidad de llegar a un análisis "micrológico" (*michrologisches*), como propone Schönecker, es cierto que textos complejos como este de las categorías requieren una lectura detallada. Cfr. Schönecker, D., "Textvergessenheit in der Philosophiehistorie", en Schönecker, D. – Zwenger,

Sección 1. Los conceptos de lo bueno y lo malo son modos de la categoría de causalidad[69]

> Ahora bien, puesto que los conceptos de lo bueno y de lo malo[70], como consecuencias [*Folgen*] de la determinación *a priori* de la voluntad, presuponen también un principio puro práctico, por consiguiente una causalidad de la razón pura[71], resulta que no se refieren originariamente (v.gr., como determinaciones de la unidad sintética de lo diverso de intuiciones dadas en una conciencia) a objetos, como los puros conceptos del entendimiento o categorías de la razón usada teóricamente, pues ellas consideran más bien estos objetos como ya dados anteriormente, sino que son en conjunto *modos* [*modi*] de una única categoría, a saber, la de causalidad, en cuanto el fundamento de determinación de la misma consiste en la representación 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. (*KpV*, Ak. V 65,5-15)[72]

El comienzo del pasaje enlaza con el razonamiento desarrollado a lo largo del segundo capítulo de la Analítica, que ya ha sido comentado en los epígrafes precedentes de esta investigación. No es necesario volver de nuevo sobre ello. Las categorías de la libertad no consisten en algo distinto de los conceptos de lo bueno y lo malo, sino que todos ellos son conceptos de la razón práctica, es decir, elementos de la representación del objeto de la razón práctica, aunque se refieran a diversas determinaciones (de cantidad, cualidad, relación o manera). Bueno y malo dependen del juicio en el que se compara el objeto así constituido (la máxima) con la ley moral, es decir, que refieren la modalidad del objeto. Tal es el motivo por el que Kant emplea, como intercambiables, las categorías de la libertad y los conceptos de lo bueno y lo malo[73].

Th. (Hg.), *Kant verstehen. Understanding Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, pp. 159-181. En el artículo, de carácter programático, sugiere la necesidad de replantear los métodos de investigación en filosofía, otorgando prioridad al análisis de los textos *desde* su literalidad, para evitar –en la medida de lo posible– la parcialidad y, en definitiva, el "olvido del texto".

[69] Bobzien titula este párrafo "Die Gegenstände der praktischen Vernunft als Erscheinungen".

[70] Modifico la traducción de García Morente, que vierte "*das Gute*" y "*das Böse*" por "del bien" y "del mal".

[71] Sorprende que R. Aramayo (p. 150) traduzca aquí "...una causalidad de la razón práctica...", pues el texto alemán –"...mithin eine Kausalität der reinen Vernunft..."– no da pie a esa interpretación.

[72] Los números finales de la referencia indican las líneas de la edición de la Academia.

[73] Algunos intérpretes han sugerido que el sujeto de la frase de esta sección podría no ser "los conceptos de lo bueno y lo malo", sino "las categorías de la libertad" en su conjunto. Así lo daría a entender, por ejemplo, el paralelismo con las categorías del entendimiento y el empleo del término "en conjunto" (*insgesamt*) en V 65,11-12. Beck ofrece una interpretación por separado del sentido que tendría el párrafo en función de cuál sea el sujeto. Cfr. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 137, 145. Pero, como bien señala Bobzien, apenas hay diferencia de significado entre ambas: "Die beiden Möglichkeiten der Interpretation sich inhaltlich kaum unterscheiden: da durch die Kategorien der Freiheit die Begriffe des Guten und Böse (...) erst konstituiert werden, kommt es letztlich auf das Gleiche heraus" (Bobzien, S., "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", p. 195). Los conceptos de lo bueno y lo malo expresan la modalidad de la

El rasgo distintivo de estos conceptos reside en que no se refieren *originariamente* –nótese el matiz ordinal– a objetos (de la experiencia posible). Ellos son, en cambio, consecuencia (*Folge*) de una determinación de la voluntad y, por lo tanto, presuponen un principio puro práctico (es decir, una causalidad de la razón pura). No necesitan estos conceptos referencia a objetos, porque los consideran "como ya dados anteriormente". El sentido de esta afirmación aparecerá en la siguiente sección del pasaje, al precisar la relación que hay entre la *causa noumenon* y la *causa phaenomenon* y explicar que la primera debe ser *conforme* (*gemäß*) con la segunda.

La principal tesis de la presente sección es que los conceptos de lo bueno y de lo malo "son *modos* de una única categoría". Esta "única categoría, la de causalidad" pertenece a las categorías del entendimiento y no a las de la libertad, como ya se ha explicado. Es posible pasar este aspecto por alto, ya que sólo cinco líneas más arriba (V 65,7) se decía que estos conceptos *son consecuencia* de "una causalidad de la razón pura"[74]. Pero nos encontramos claramente ante dos sentidos diversos de causalidad. El propio Kant explica –justo después de la tabla de las categorías– que la libertad, que es una "cualidad de un ser inteligible", tomada "como una especie de causalidad que está, empero, sometida a fundamentos de determinación empíricos", se refiere a "las categorías de su posibilidad natural", pero de modo que "el fundamento de determinación de aquella causalidad puede ser admitido también fuera del mundo de los sentidos" (*KpV*, Ak. V 67)[75]. Los conceptos de lo bueno y lo malo son modos de la categoría de la causalidad, *porque* sirven para *pensar* los dos modos en que tal causalidad puede ser ejercida: o bien con una voluntad determinada según la ley moral, o bien en contra de ella[76].

---

relación entre la voluntad y la ley moral. Pero esa modalidad es uno de los grupos de las categorías de la libertad, que sólo adquiere significado en relación con los otros tres grupos de categorías, que recogen las diversas especificaciones de esos conceptos de lo bueno y lo malo. El párrafo, por tanto, tiene como sujeto explícito a "los conceptos de lo bueno y lo malo", pero implícitamente se refiere a las categorías de la libertad, de las que estos conceptos son un resumen, como habrá ocasión de explicar más adelante.

[74] Bobzien cae en esta confusión al definir la categoría de la causalidad de V 65,12 como "der der Kausalität durch Freiheit" (p. 195).

[75] También en el apartado de la Típica hay una explicación similar: "La causalidad física, o la condición bajo la cual ésta tiene lugar, pertenece a los conceptos de la naturaleza, cuyo esquema lo bosqueja la imaginación trascendental. Pero aquí no se trata del esquema de un caso, según las leyes, sino del esquema (si esta palabra es aquí adecuada) de una ley misma; porque la *determinación de la voluntad* (no la acción en relación con su éxito) sólo por la ley, sin otro fundamento de determinación, enlaza el concepto de causalidad con otras condiciones muy distintas de las que constituyen la conexión natural" (*KpV*, Ak. V 68-69).

[76] Mellin lo expresa claramente: "[Die Begriffe des Guten und Bösen sind] zufällige Beschaffenheiten oder *Modi* einer einziger Kategorie, nehmlich der *Causalität*, in so fern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunft liegt. Die Vernunft wird nehmlich hier als eine

Sección 2. La *conformidad* de las categorías prácticas con las teóricas[77]

> Pero como las acciones, si bien *por una parte* están bajo una ley que no es ninguna ley natural sino una ley de la libertad y pertenecen por consiguiente a la conducta de seres inteligibles, *por otra parte*, empero, sin embargo, también como acontecimientos del mundo de los sentidos pertenecen a los fenómenos, resulta que las determinaciones de una razón práctica podrán sólo tener lugar en relación [*Beziehung*] con éste último, por consiguiente, según [*gemäß*] las categorías del entendimiento, si bien no, empero, con la intención de un uso teórico del mismo para traer *a priori* lo múltiple de la *intuición* (sensible) bajo una conciencia, sino sólo para someter *a priori* lo múltiple de los *apetitos* a la unidad de la conciencia de una razón práctica que manda con la ley moral o de una voluntad pura. (*KpV*, Ak. V 65,15-26)[78]

El contenido de la sección se puede resumir en dos tesis. En primer lugar, que las categorías de la libertad deben ser conformes (*gemäß*) con las del entendimiento. En segundo lugar, se afirma que las categorías de la libertad no tienen como función producir conocimiento, sino reunir la diversidad de los deseos para ponerla en relación con la ley moral. Consideraremos cada una por separado.

El párrafo comienza con una partícula *adversativa* –"pero" (*indessen*)– referida a la sección anterior, porque se quiere *precisar* lo afirmado antes, a saber, que la realidad de los conceptos de lo bueno y lo malo (de las categorías de la libertad) es independiente de la condiciones de la experiencia posible, pues tiene su fundamento en un principio puro práctico. El "pero" introduce el siguiente matiz: si bien el objeto de la razón pura práctica no está sometido a las condiciones de la experiencia posible, *no obstante* debe "ser conforme" (*gemäß*) con ellas[79]. Debido al doble carácter intelectual-sensible de las acciones, las determinaciones de una razón práctica sólo pueden tener lugar en relación con los fenómenos, es decir, "según [*gemäß*] las categorías del entendimiento".

La causalidad nouménica debe *ser conforme* con la fenoménica, puesto que los conceptos de lo bueno y lo malo son sólo *modos* de la categoría de causalidad, es decir, que la causalidad de la libertad se refiere –en este preciso sentido–

Causalität gedacht, indem sie durch die Vernunftvorstellung eines Gesetzes, welches sie, als Gesetz der Freiheit, sich selbst giebt, die Willkühr bestimmt, und sich dadurch *a priori* praktisch beweiset" ("Kategorie", en Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, p. 596).

[77] Bobzien titula este párrafo "Aufgabe und Anwendungsbereich der Kategorien der praktischen Venunft".

[78] Modifico ligeramente el orden de la frase traducida, para que se capte más claramente el sentido de la argumentación.

[79] Tal conformidad, según habrá ocasión de explicar con más detalle al examinar la doctrina sobre la típica de la facultad pura práctica del juicio, impone una doble exigencia. La primera es la más básica y consiste en la "no-contradicción" entre ambas legalidades o esferas: el objeto de la razón práctica no puede consistir en dibujar un círculo cuadrado. La segunda es la de mayor calado, porque afirma que lo ordenado por la libertad debe ser compatible con la *forma* de la legalidad natural.

al orden de la causalidad (natural). Si la causalidad por libertad tiene que poder determinar la causalidad del arbitrio, es imposible que se trate de causalidades *absolutamente* heterogéneas, porque entonces no sería posible ninguna relación entre ellas[80]. Pero tampoco pueden ser causalidades que pertenezcan al mismo orden, pues cada una depende de principios independientes. La conformidad entre ambas es sólo en aquello que tienen en común: la forma de la legalidad.

Esta conformidad no debe entenderse como un *paralelismo* entre las dos clases de categorías. Que ambas sean doce y estén divididas en cuatro grupos no quiere decir que su significado sea equivalente, ni que *cada una* de las categorías prácticas se relacione con su correspondiente teórica, según el número y orden de la tabla[81]. Tampoco implica que haya algo así como un "yo quiero" –al que nunca se refiere Kant– que cumpla una función semejante al "yo pienso"[82]. La semejanza *estructural* es, más bien, fruto del afán sistemático y arquitectónico característico en Kant.

En las categorías de la libertad se trata de la determinación de la voluntad y, por este motivo, su efecto es la producción de una actitud interior o disposición de la voluntad (*Willensgesinnung*), cuya *forma* y *realidad* no es la de las categorías de la naturaleza. Por eso, cuando nuestro autor escribe que las categorías de la libertad deben ser conformes (*gemäß*) con las de la naturaleza no para producir la unidad de la síntesis de lo diverso en la intuición pura, sino para traer lo diverso de los deseos a la unidad de la conciencia de una razón práctica legisladora, lo único que puede explicar el paralelismo entre ambas tablas categoriales es que el entendimiento sea el mismo tanto en el uso especulativo como en el práctico y, por tanto, sus *formas* judicativas coincidan: según la cantidad, la cualidad, la relación y la manera.

Sin embargo, y esta es la segunda tesis de la sección, a pesar de la necesaria conformidad recién expuesta, la función de las categorías de la libertad no es la de lograr la unidad de la síntesis de lo diverso en la intuición para producir conocimiento, sino la de traer lo diverso de los deseos a la unidad de una razón práctica que legisla según la ley moral.

---

[80] Acertadamente interpreta C. Graband el "*gemäß*" cuando escribe: "Die praktischen Kategorien werden aber 'den Kategorien des Verstandes gemäß' angewendet, weil die Objekt, die der Mensch durch die theoretischen Kategorien erkennt, bereits vorausgesetzt werden müssen. Niemand kann sich eine Willensgesinnung bilden (und somit auch nicht handeln), der nicht in irgendeiner Weise auf die äußere Welt Bezug nimmt" (Graband, C., "Das Vermögen der Freiheit", p. 51).

[81] Como se indica en Bobzien, S., "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", en Oberer, H. – Seel, G. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1988, p. 196.

[82] Según sugieren las interpretaciones de Beck, Simon, Haas y Pieper. Cfr. Graband, C., "Das Vermögen der Freiheit", p. 52.

Que las categorías prácticas no tienen como finalidad obtener conocimiento significa que los conceptos con los que se *piensa* la libertad no pueden producir conocimientos sobre objetos en el mundo, es decir, que "lo bueno" no constituye ninguna determinación cognoscitiva de un objeto dado en la experiencia. Las categorías de la libertad no pueden tener como función "sintetizar" lo diverso de los deseos para alcanzar algo así como un conocimiento *moral* de las acciones *en cuanto fenómenos*, porque eso sería hacer precisamente lo que Kant niega constantemente que sea posible: percibir (*einsehen*) las características morales de las acciones fenoménicas[83].

Las categorías someten lo múltiple de los deseos (*Begehrungen*) a la unidad de la razón práctica *en tanto* que ésta legisla según la ley moral, es decir, como voluntad pura. Las categorías pueden alcanzar dicha síntesis de lo diverso, porque se sitúan en un ámbito *a priori*. Mas este carácter apriorístico no quiere decir –en ningún caso– que los deseos sean pensados o conocidos en su aspecto teórico, pues lo relevante de los deseos aquí no es su realidad empírica (origen, eficacia, intensidad, etc.), sino únicamente la manera en que intervienen en las formas que la voluntad puede adoptar en relación con la ley moral. Lo cual significa que lo múltiple de los apetitos no es considerado en su aspecto fenoménico, esto es, como dado a la sensibilidad, sino –según indica Benton– como "una multiplicidad de determinaciones causales de esa facultad [la desiderativa], en virtud de las cuales somos capaces de producir la realidad de los objetos de nuestras representaciones"[84].

Las categorías de la libertad proporcionan los elementos necesarios para describir *a priori* las *posibles* configuraciones de una voluntad determinada o bien por los deseos, o bien sólo por la ley moral. No debe perderse de vista que la

---

[83] Justo esto es lo que parece que interpreta Bobzien cuando señala que las categorías de la libertad son el elemento de unión entre el concepto de lo moralmente bueno y la posibilidad del bien moral en el mundo fenoménico, olvidando que las categorías no establecen ni determinan nada sobre la *posibilidad* del bien en el mundo fenoménico. Cfr. Bobzien, S., "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", p. 194. Por eso resulta muy confusa su insistencia en la necesaria referencia de las categorías de la libertad a los fenómenos (*Erscheinungen*), sin especificar que tal referencia afecta *sólo* a lo "formal" *a priori* de los fenómenos, es decir, a la legalidad de la naturaleza. Desde luego, con esto no sostiene Bobzien que los conceptos procedentes de la libertad se apliquen *directamente* a los fenómenos, como bien precisa en p. 202, pero el tono de su trabajo no deja por ello de ser confuso en este punto. La aclaración que hace es la siguiente: "'Handlung' bedeutet für Kant in Zusammenhang der praktischen Philosophie immer ein Vorkommnis als Fall einer vorgestellten allgemeinen Regel. (...) Die Kategorien der praktischen Vernunft bestimmen also die Handlungen als mögliche gute bzw. böse über die entsprechenden zugrundegelegten Maximen. Insofern sagt Kant auch, das Gute oder Böse werde 'eigentlich auf Handlungen ... bezogen', aber 'schlechthin gut oder böse (könne) nur die Handlungsart, die Maxime des Willens ... gennant werde' (V 60,19-25)" (Bobzien, S., "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", p. 202).

[84] Benton, R. J., "Kant's Categories of Practical Reason as Such", en *Kant-Studien*, LXXI (1980), p. 195.

función de las categorías es inseparable de la típica de la facultad pura práctica del juicio, porque lo que estas categorías posibilitan es la comparación de los diversos *tipos* de acciones *posibles* con la ley de la razón práctica para que así se juzgue su bondad o maldad.

El enjuiciamiento moral *puro* no se puede realizar sobre acciones, que siempre son de carácter empírico, sino que el juicio de la razón pura práctica se realiza sobre las máximas, es decir, sobre los *tipos* de acciones. La razón pura práctica sólo contiene el principio supremo de la moralidad, formulado con la mayor formalidad en el imperativo categórico. La heterogeneidad existente entre las acciones particulares y la ley moral hace necesaria una mediación para establecer una relación entre ambas que permita compararlas y juzgar sobre su concordancia. Ese "nivel intermedio" es el de las máximas y tal es la tarea de las categorías de la libertad.

Las formas que la voluntad *puede* adoptar en su determinación para actuar reciben el nombre de *máximas*. Por eso, tal y como se acaba de decir, las categorías de la libertad refieren *a priori* las determinaciones (de cantidad, cualidad, relación y manera) de todos los posibles tipos de máximas. Pretenden ser algo así como la cartografía de la realidad práctica, que en sí misma está compuesta por conceptos *puros*, pero referidos, en parte, a elementos sensibles o empíricamente condicionados[85]. Por su carácter *a priori* no pueden más que referirse a las *formas* del querer, es decir, las formas en que la voluntad podría determinarse a ejercer su causalidad.

Lo que explica el carácter "empíricamente condicionado" de estas categorías es que las determinaciones de la razón práctica sólo pueden tener lugar en relación (*Beziehung*) con las acciones en el mundo de los sentidos. Por ello, no se trata de categorías *morales*, sino de conceptos la razón práctica *en general* (*überhaupt*).

Sección 3. La forma de una voluntad pura en vez de la forma de la intuición[86]

> Esas *categorías de la libertad*, que así queremos denominarlas en lugar de aquellos conceptos teóricos llamados categorías de la naturaleza, tienen una ventaja visible sobre estas últimas y es que, mientras que éstas no son más que formas del pensamiento que designan sólo in-

[85] Así lo explica Kobusch: "Wenn Kant bestimmte Kategorien der Freiheit 'sinnlich-bedingte' nennt, widerspricht das nicht dem apriorischen Charakter der Kategorie überhaupt. Denn obgleich die Kausalität der Freiheit wie auch ihre Modi, die Kategorien der Freiheit überhaupt, selbst für sich genommen reine Verstandesbegriffe sind und nichts Sinnliches enthalten, sind freilich Begierden, die die Kategorien vereinheitlichen, sinnlich bedingt" (Kobusch, T., "Die Kategorien der Freiheit", p. 27).

[86] Bobzien titula el párrafo V 66,12-15 "Objektive Realität der Kategorien der praktischen Vernunft".

> determinadamente, por medio de conceptos universales, objetos en general para toda intuición posible para nosotros, aquéllas en cambio, como van a la determinación de un *arbitrio libre* (para el cual, a la verdad, no puede ser dada ninguna intuición enteramente correspondiente, pero que tiene a su base *a priori* una ley pura práctica, cosa que no se encuentra en ningún concepto del uso teórico de nuestra facultad de conocer), como conceptos elementales prácticos tienen a su base[87], en lugar de la forma de la intuición (espacio y tiempo), que no se halla en la razón misma, sino que tiene que ser tomada de otra parte, a saber, de la sensibilidad, la *forma de una voluntad pura* como dada en la razón, por lo tanto en la facultad misma de pensar... (*KpV*, Ak. V 65,27-66,3)

Esta tercera sección recoge la primera parte del –en mi opinión– párrafo central de todo el pasaje. No presenta especial complejidad, porque recoge tres tesis que han sido comentadas más arriba. En primer lugar (V 65,27-32), señala Kant que las categorías prácticas no "van a" –se refieren a– la designación (*Bezeichnung*) de un objeto en general, sino a la determinación del arbitrio. El objeto de las categorías es la máxima, en tanto que ésta es principio de determinación del arbitrio al establecer la relación entre la voluntad y la acción[88]. A continuación (V 65,32-36), se recuerda que la función que corresponde a la intuición en las categorías del entendimiento, la realiza aquí la forma de una voluntad pura *dada* en la razón. Esta forma es la proporcionada por el *Faktum* de la ley moral. Y esa es la "ventaja" de la que habla Kant y cuyas consecuencias se extraen en la segunda parte de este párrafo. La condición de dicha ventaja, y aquí se encuentra la tercera tesis (V 65,36-66,2), es que los conceptos de la razón pura práctica, a diferencia de los conceptos puros del entendimiento, tienen a su base, no la forma de la intuición (espacio y tiempo), sino la forma de una voluntad pura. Las formas de la intuición vienen dadas por la sensibilidad, mientras que la forma de una voluntad pura procede de la razón, es decir, de la propia capacidad de pensar (*Denkungsvermögen*).

---

[87] Altero ligeramente el orden de esta cláusula.

[88] Las categorías prácticas sirven para conocer las acciones *en tanto que* éstas se encuentran bajo las leyes de la libertad, del mismo modo que las categorías del entendimiento sirven para conocerlas como sujetas a la legalidad natural. La acción se encuentra en una doble *relación* (*Verhältnis*) y las categorías son los conceptos que configuran dicha relación. Así lo explica Mellin: "Im letzteren Verhältnisse können sie [die Handlungen] allein durch die Kategorien Gegenstände des Erkennens seyn, allein in diesem Verhältnisse haben sie nichts Moralisches, sondern gehören für die Physik. Das erstere Verhältnis ist allein ihre moralische Seite, und von dieser müssen sie durch die Kategorien gedacht werden, weil sie doch in der Sinnenwelt geschehen sollen, aber dieses Denken soll nicht dienen, einzusehen, wie Handlungen aus freiem Willen möglich sind, sondern nur, sich zu Handlungen aus dem alleinigen Princip des moralischen Gesetzes zu bestimmen" ("Kategorie", en Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, vol. 3, p. 596-597).

Sección 4. La realidad objetiva de las categorías de la libertad

> ...y por eso ocurre que, como en todos las prescripciones [*Vorschriften*] de la razón pura práctica se trata sólo de la *determinación de la voluntad* y no de las condiciones naturales[89] (de la facultad práctica) para la *ejecución de su propósito* [*Absicht*], los conceptos prácticos *a priori* en relación con el supremo principio de la libertad pueden llegar en seguida a ser conocimientos y no esperar intuiciones para adquirir significación, y ello por este notable motivo, que ellos mismos producen la realidad [*Wirklichkeit*] de aquello a que se refieren (la disposición de la voluntad [*Willensgesinnung*]), lo cual[90] [*welches*] no es cosa de conceptos teóricos. (*KpV*, Ak. V 66,3-66,11)

Las primeras líneas de esta sección (V 66,3-6) recogen una doctrina central de la Analítica y de la entera filosofía moral kantiana: que en las prescripciones (*Vorschriften*) de la razón *pura* práctica, se trata *sólo* de la determinación de la voluntad (*Willensbestimmung*). La capacidad de la facultad práctica para ejecutar su objetivo, es decir, para *producir* (*bewirken*) la acción, no es parte *esencial* de la prescripción moral. Lo decisivo para que algo sea objeto de la razón pura práctica no es su "posibilidad física", es decir, las "condiciones naturales" de la facultad práctica que Kant menciona aquí, sino su "posibilidad moral" (cfr. *KpV*, Ak. V 57-58).

A continuación (V 66,6-11) se encuentra el argumento central sobre las categorías de la razón práctica. En este fragmento final del párrafo se hacen dos afirmaciones fundamentales. La primera (V 66,6-8) consiste en explicar que las categorías prácticas no precisan de intuiciones, sino que les basta la relación con la ley moral para adquirir significación y proporcionar así conocimiento. La segunda (V 66,9-11) se refiere al motivo por el que las categorías pueden alcanzar significación de esta peculiar manera, es decir, por qué producen la realidad a la que se refieren: la disposición de la voluntad (*Willensgesinnung*)[91].

La primera cuestión se puede formular asimismo en los siguientes términos: cómo adquieren "realidad objetiva" las categorías de la libertad. En la sección anterior –y en otros lugares del presente estudio– se ha explicado que estas categorías se refieren a la determinación del arbitrio y tienen por objeto la máxima, precisamente en el sentido de la relación que ella establece entre la voluntad y la acción. Se ha llamado a este nexo la "relación práctica" que hay

---

[89] Modifico ligeramente la traducción de García Morente ("condiciones de la naturaleza"), porque el texto original es: "...die Naturbedingungen (des praktischen Vermögens)...".

[90] Modifico la traducción de García Morente ("la cual"), de acuerdo con R. Aramayo, pues aclara el significado: la cláusula no se refiere tanto a la disposición de la voluntad (*Willensgesinnung*) –hubiera empleado entonces el género femenino para el relativo–, como a que los conceptos prácticos produzcan la realidad de aquello a que se refieren.

[91] Cfr. la detallada interpretación que se ofrece en Bobzien, S., "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", pp. 199-204. También son de interés las críticas y correcciones que allí se hacen a Beck en este punto crucial.

entre la razón (pura) y el arbitrio (*Willkür*). Los conceptos prácticos (aquí las categorías de la libertad) sólo pueden tener realidad objetiva *en* esa relación, es decir, que únicamente en ella hacen referencia o tienen aplicación a objetos[92].

La realidad práctica (*praktische Realität*) de la que se está hablando no debe confundirse con la realidad (*Wirklichkeit*) que las categorías de la libertad producen. Se dice que un concepto (también los prácticos) tiene realidad (*Realität*) cuando está asegurada su posibilidad, es decir, cuando no se trata de una mera representación *pensable*. Para *pensar* un concepto basta con que éste tenga posibilidad lógica (no sea contradictorio), mientras que sólo le corresponde realidad objetiva cuando, además, está en conexión con las condiciones de la experiencia posible –en el caso de los conceptos teóricos– o con la ley moral –en el caso de los prácticos–. La aplicación de esos conceptos prácticos que tienen realidad objetiva (*praktische Realität*) produce una disposición de la voluntad (*Willensgesinnung*), que es la realidad (*Wirklichkeit*) a la que se refieren dichos conceptos. Por tanto, una cosa es la realidad objetiva (*objektive Realität*), es decir, la posibilidad real (por la ley moral) de los conceptos de la razón pura práctica, y otra distinta la realidad (*Wirklichkeit*) que estos conceptos producen[93].

La *Realität* es tan sólo una determinación de la cualidad del concepto, mientras que la *Wirklichkeit* se refiere a la existencia del objeto al que se refiere el concepto. En el ámbito teórico esa existencia era un dato fáctico, es decir, el hecho de *estar dado* en la experiencia y, por lo tanto, ser fenómeno[94]. En la esfera de la acción humana, en cambio, algo es *prácticamente* real (*wirklich*) en la medida en que es efecto de la libertad de la voluntad (*Wille*). Los conceptos puros del entendimiento tienen realidad objetiva (*objektive Realität*) cuando se refieren a una experiencia posible, pero "no son más que formas del pensamiento que designan sólo indeterminadamente, por medio de conceptos universales, objetos en general para toda intuición posible para nosotros" (*KpV*, Ak. V 65). Estos conceptos producirán conocimiento completo acerca de la

---

92 La expresión "relación práctica" (*praktische Beziehung*) aparece con este sentido, al menos, tres veces en la *KpV*. Cfr. *KpV*, Ak. V 44, 56 y 137.

93 Es Kobusch quien más ha subrayado este punto: "Die Kantische Rede von der 'objektiven praktischen Realität' der Kategorien der Freiheit besagt vor diesem Hintergrund, da diese selbst den Gegenstand als gewolltes Objekt ermöglichen und somit zum gewollten Objekt gehören. Realität bedeutet auch hier so viel wie Sachgehalt oder Wesen, durch das Objekt überhaupt ein Was ist, ein Mögliches. Das Mögliche im Bereich des Wollens heißt bei Kant wie in der Schulphilosophie die 'moralische Möglichkeit' oder das, was wir wollen dürfen, dessen Bestimmungsgrund das moraliche Gesetz ist" (Kobusch, T., "Die Kategorien der Freiheit", p. 25). A lo que añade: "Auch [wie im theoretischen Feld] hier ist die Realität nicht die Wirklichkeit (des Wollens) selbst, sondern eine Bedingung derselben. Kategorien muß die Vernunft ja immer in Anspruch nehmen, wenn irgendein Gegenstand gedacht wird" (Kobusch, T., "Die Kategorien der Freiheit", p. 25). Cfr. *KrV*, A 180 / B 106 y ss.

94 Cfr. Llano, A., "Actualidad y efectividad", en *Estudios de Metafísica*, 4 (1973-1974), pp. 141-175.

realidad (*Wirklichkeit*) únicamente en cuanto efectúen la unidad de la síntesis de lo diverso en la intuición, que es para lo que sirven. Mientras no se apliquen a las intuiciones, sólo poseerán realidad objetiva (*objektive Realität*), pero no puede decirse que se refieran *de hecho* a la realidad (*Wirklichkeit*). En las categorías de la libertad, en cambio, no se da esta separación, porque la realidad (*Wirklichkeit*) a la que se refieren ya *está dada* (como un *Faktum*) en la ley moral. Por tanto, en la medida en que los conceptos puros prácticos tengan realidad objetiva (*objektive Realität*), es decir, estén referidos al objeto de la razón pura práctica, serán conocimientos de la realidad. El conocimiento práctico *a priori* asegura la realidad objetiva *práctica* de sus objetos a partir de su fuente, que es la ley moral.

Ya en la Introducción a la segunda edición de la *KrV* se refiere Kant, de pasada, a las "fuentes del conocimiento práctico" como capaces de conferir validez objetiva a un objeto. La argumentación que hace es la siguiente:

> El conocimiento de un objeto implica poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonia su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder si, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere algo más. Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico. (*KrV*, B XXVI, nota)[95]

Es decir, que la "realidad objetiva" de los conceptos prácticos *a priori* no depende de la intuición, sino de la ley moral[96]. En este punto, se recordará que al comienzo de la *KpV* se hablaba de un "enigma" que dicha obra estaba llamada a resolver:

> Aquí se explica, por primera vez, el enigma de la crítica, de cómo se puede *denegar realidad* objetiva al *uso* suprasensible de las *categorías* en la especulación y *concederles*, sin embargo, esa *realidad* en consideración de los objetos de la razón pura práctica; pues esto tiene que parecer necesariamente *inconsecuente*, mientras ese uso práctico se conozca sólo por el nombre.

---

[95] La realidad objetiva es la posibilidad real del objeto, distinta de la mera posibilidad lógica. Cfr. Rovira, R., *Teología ética*, pp. 71-72.

[96] A este respecto, Kobusch explica lo siguiente: "Daraus geht hervor, daß die praktische objektive Realität von der theoretischen unterschieden werden muß. Worin liegt der Unterschied? Die objektive Realität ist als solche eine Bestimmung, die dem Begriff zukommt. Diese Ausdrucksweise hängt mit der Entwicklung des traditionellen Begriffs des 'objecktiven Begriffs' zusammnen. Wie der 'objektive Begriff' in der spanischen Scholastik und in der Schulphilosophie die äußere Sache selbst als Realität, d. h. ihrer Möglichkeit nach bezeichnet, so ist auch die 'objektive Realität' des Begriffs nach Kant die Möglichkeit der Sache oder, skotistisch gesprochen, die logische von der realen Möglichkeit unterschieden werden: 'die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache (daß er sich nicht widerspricht) ist noch nicht hinreichend dazu, um die Möglichkeit des Sache selbst (die objective Realität des Begriffs) anzunehmen' [VI 382]. Deswegen haben nur die Begriffe objektive Realität, denen ein korrespondierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann" (Kobusch, T., "Die Kategorien der Freiheit", p. 22).

> Pero si, por medio de un análisis completo de este último, nos convencemos ahora de que esa realidad pensada no viene a parar aquí a *determinación* alguna teórica *de las categorías*, ni a ampliación alguna del conocimiento en lo suprasensible, sino que sólo se quiere con esto significar que en todo caso les corresponde, en esa relación, *un objeto*, porque o ellas están contenidas en la necesaria determinación *a priori* de la voluntad o están unidas inseparablemente con el objeto de la misma, entonces desaparece aquella inconsecuencia, porque se hace otro uso de aquellos conceptos que el que necesita la razón especulativa. (*KpV*, Ak. V 5-6)

Puede decirse que, con el estudio de las categorías de la libertad, el "enigma" queda resuelto por vez primera, ya que la realidad objetiva (*objektive Realität*) de la libertad, es decir, de la causa *noumenon*, procede del *Faktum* de la ley moral. La ley moral presupone la existencia de una voluntad pura, esto es, de una causalidad libre, capaz de determinarse a actuar por la mera representación de la ley. La *KrV* se quedó en la demostración de la *no-imposibilidad* de la libertad, en la no contradicción de pensar una "causalidad sensiblemente incondicionada" (cfr. *KrV*, A 444 / B 472 y ss.), y hasta la *KpV* no se consigue justificar la *realidad* de esa libertad, ya que

> se trataba de que este *poder* [*Können*] fuese transformado en un *ser* [*Sein*], es decir, de que se pudiese demostrar en un caso real, por decirlo así, mediante un hecho (*Faktum*), que ciertas acciones presuponen una causalidad semejante (la intelectual, sensiblemente incondicionada), sean reales o también sólo ordenadas, es decir, necesarias práctica y objetivamente. (*KpV*, Ak. V 104)[97]

Una vez asegurada la realidad objetiva de la libertad, puede demostrarse –ya en la Dialéctica– la realidad objetiva de los dos conceptos (ideas) de la razón: el alma inmortal y Dios. O, al menos, así queda implícito en la argumentación de Kant al indicar que ellas son condiciones necesarias de la posibilidad del objeto (completo) de la razón pura, el sumo bien.

> Así pues, por medio de la ley práctica, que ordena la existencia del sumo bien, posible en el mundo, queda postulada la posibilidad de aquellos objetos de la razón pura especulativa, la realidad objetiva que esta razón no podía asegurarles, por donde desde luego el conocimiento teórico de la razón pura recibe un aumento, consistente, sin embargo, tan sólo en que aquellos conceptos que para ella eran problemáticos (sólo pensables), son ahora afirmados asertóricamente como conceptos a los cuales corresponden realmente objetos, porque la razón práctica necesita inevitablemente la existencia de los mismos para la posibilidad

[97] Unas pocas líneas más abajo, concluye Kant: "Así, pues, aquella causalidad incondicionada y la facultad de la misma, la libertad, y con ésta, empero, un ser (yo mismo) que pertenece al mundo sensible, no sólo es, como perteneciente también al inteligible, indeterminada y problemáticamente *pensado* (cosa que la razón especulativa pudo encontrar hacedero), sino *conocido* y determinado asertóricamente hasta *con respecto a la ley* de su causalidad, y así nos ha sido dada la realidad del mundo inteligible y, a la verdad, *determinada* prácticamente, y esta determinación que sería *trascendente* en su sentido teórico, es en el práctico *inmanente*" (*KpV*, Ak. V 105).

> de su objeto, el sumo bien, que prácticamente en absoluto necesario, y la teórica queda autorizada, por tanto, a presuponerlos. (*KpV*, Ak. V 135)[98]

La "posibilidad moral" asegura que los conceptos prácticos *a priori* (tanto de las ideas de la razón como, en este caso, de las categorías de la libertad) son conocimiento, es decir, se refieren a un objeto y tienen, por tanto, realidad objetiva.

Por último, tras haber aclarado dónde se funda la realidad objetiva de las categorías prácticas, hay que referirse a la "ventaja" que las categorías prácticas poseen sobre las teóricas. Al final del párrafo (V 66,9-11) se afirma que los conceptos prácticos *a priori* producen la realidad (*Wirklichkeit*) de la que ellos mismos son conocimiento, es decir, la disposición de la voluntad (*Willensgesinnung*)[99].

La realidad (*Wirklichkeit*) que corresponde a las categorías de la libertad es *efecto* de la causalidad *por libertad*, pues se trata de la configuración de una

---

[98] Cfr. Kobusch, T., "Die Kategorien der Freiheit", pp. 23-26; Rovira, R., *Teología ética*, p. 53 y ss.; Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, p. 221 y ss.

[99] Aquí se encontraría el fundamento de la propuesta de Kaulbach sobre el "ser práctico". La realidad del ser moral es resultado de la libertad, pero no como una modificación del ser "natural", sino como la autónoma creación de una nueva realidad (*Wirklichkeit*), la de la moralidad. Kaulbach se detiene a comentar estas afirmaciones de Kant, por ejemplo: "Das Gute sei, so sagt Kant, 'in der Person selbst schon *gegenwärtig*', die danach handle und brauche nicht erst in der Ausführung der Handlung, also in der Wirkung erwartet werden [vgl. IV 401]. (...) Es ist auch an solche Aussagen Kants wie die zu erinnern, daß praktisches Denken zugleich *Verwirklichen* ist, sofern ich dadurch praktisches Sein in mir herstelle und eine Willensentscheidung treffe, die als wirklicher, kausaler Faktor in die Geschichte des Handelns eintritt" (Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, p. 312). El único "pero" que se le puede hacer es que establece una relación orgánica con el programa de la Analítica ni, apenas, con el problema de la "especificidad de lo práctico". La propuesta que aquí se está haciendo intenta sistematizar esa intuición de Kaulbach. Además de sus obras ya citadas, cfr. Kaulbach, F., *Einführung in die Philosophie des Handelns*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982, pp. 11-26. En una línea semejante, aunque sin citar a Kaulbach, Kobusch considera que las categorías de la libertad marcan el inicio de importantes desarrollos posteriores de la filosofía, que se pueden rastrear históricamente ya en Chalybäus: "Auf diese Weise ist auch zu Bewußtsein gekommen, daß der bisher faktisch von der Metaphysik behandelte Gegenstand nur das Sein der Naturdinge war, von dem der Bereich des Moralischen, d. h. des durch den Willen oder die Freiheit Bewirkten unterschieden werden muß. Wenn aber das Moralische als eigene Art der Realität anzusehen ist, dann müssen auch –so lautete die These Chalybäus'– diesem Seinsbereich eigene Kategorien verwendet werden, wenn diese Realität als solche und nicht verkürzt, verfälscht oder unangemessen dargestellt werden soll. Der Versuch des Chalybäus, das Sein der Freiheit von der Vorherrschaft der aristotelischen Naturkategorien zu befreien und die dem Bereich der Freiheit eigenen Kategorien zu thematisieren, ist von großer historischer Bedeutung. Denn er steht am Beginn einer Entwicklung, die im Sinne einer transzendentalen Grundlegung die dem Andern der Natur eigentümlichen Kategorien als –wie bei Dilthey– Kategorien des Lebens (Bedeutung, Wert, Zweck) oder –wie bei Heidegger– als Existenzialien des Daseins aufzuzeigen bestrebt ist" (Kobusch, T., "Die Kategorien der Freiheit", p. 37).

disposición de la voluntad (*Willensgesinnung*) o actitud interior (*Gesinnung*)[100]. A su vez, esta configuración se erige en principio para la determinación del arbitrio, de manera que también se podría decir que la realidad es la *determinación* del arbitrio libre. Como bien explica Mellin,

> los conceptos prácticos *a priori* (...) pueden por tanto convertirse en seguida en conocimientos en atención a la libre determinación del arbitrio, esto es, se realizan [*realisiert*] y se les confiere un objeto por la determinación del arbitrio, sin que sea necesario esperar primero a una intuición para adquirir significado. La razón de esto es que ellos mismos producen la realidad [*Wirklichkeit*] que corresponde a su objeto (la disposición de la voluntad), y no es necesario que primero algo les sea dado ("Kategorie", en Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, vol. 3, pp. 597-598)

La realidad objetiva (*praktische Realität*) de las categorías y su "realización" (*Wirklichkeit*) son, pues, dos cuestiones independientes. En primer lugar, las categorías se ordenan a la *constitución* del objeto de la razón práctica, es decir, a asegurar su "realidad objetiva"[101]. En segundo lugar, el motivo por el que las categorías no precisan de ninguna intuición es que ellas producen la realidad de su objeto, ya que se trata de conceptos *prácticos*. Lo singular de las categorías de la libertad es su carácter *a priori*. Que una representación sea causa –por medio de la facultad desiderativa– de la realidad del objeto representado no resulta algo especial, porque, al fin y al cabo, se trata de un enlace causal en la naturaleza. En cambio, que la razón *pura* produzca su objeto con independencia de la naturaleza exige una justificación, y eso es precisamente lo que el regiomontano trata de hacer en la Analítica. La realidad (*Wirklichkeit*) producida por los conceptos *puros* prácticos no puede ser la misma que la de los conceptos del entendimiento. En efecto, según se indicó en el segundo capítulo de la presente investigación, hay dos realidades, teórica y práctica, y dos esferas (*Gebiete*) en las que los conceptos son legisladores sobre los objetos (cfr. epígrafe 2.3.2).

Sección 5. Orden y estructura de las categorías de la razón práctica *en general*

> Sólo hay que notar bien que estas categorías no conciernen más que a la razón práctica en general (*überhaupt*), y así en su ordenación pasan, de las que están aún moralmente

---

[100] "Die Konstituierung der Willensgesinnung ist bereits ein Akt der Kausalität, insofern der Wille selbst das Vermögen der Kausalität aus Freiheit darstellt. Innerhalb dieser Kategorien geht es nunmehr nicht darum, wie dieser Wille auf etwas ihm Äußerliches wirkt, sondern darum, worauf er sich richten, d.h. welche Maximen er zu den seinen machen kann. Deshalb sagen auch die Kategorien der Relation nichts aus über die Wirkung einer Person auf eine andere (respektive den Zustand), sondern lediglich über die Art der zu bildenden Maxime, d.h. das, worauf sie sich richtet" (Graband, C., "Das Vermögen der Freiheit", p. 60).

[101] En cierto sentido, esta "constitución" del objeto de la razón práctica se puede tomar como sinónimo de la "formación" (*Bildung*) de la máxima.

> indeterminadas y condicionadas sensiblemente, a las que, sensiblemente incondicionadas, están determinadas sólo por la ley moral (*KpV* Ak. V 66,11-15)

Dos son las ideas de esta sección. La primera, que las categorías no se limitan a la razón *pura* práctica, sino que conciernen a todo uso práctico de la razón, ya ha sido explicada de modo suficiente. En cambio, no resulta tan sencillo acertar con el significado de la segunda idea: Kant explica que las categorías están *ordenadas* y que pasan de las moralmente indeterminadas y condicionadas sensiblemente a las incondicionadas y determinadas sólo por la ley moral.

Hay, al menos, tres interpretaciones sobre este punto. Beck considera que Kant se está refiriendo a cada grupo de categorías, de modo que la ordenación y el "paso" de las meramente prudenciales a las morales se daría en cada uno de ellos[102]. Esto es cierto –al menos, en apariencia– respecto del primer y el cuarto grupo, como se verá a continuación. Pero no hay fundamento suficiente para considerar que en las categorías de cualidad y de relación se dé esa transición.

Por su parte, Benton señala que la transición tiene lugar sólo al final, cuando se determina la modalidad de la máxima. Los tres primeros grupos de categorías proporcionarían las características básicas de cualquier máxima, moral o no. Con el enjuiciamiento de la máxima se completa su configuración y se transita –o se distingue– de las máximas empíricamente condicionadas a las incondicionadas. El problema es que, para justificar su propuesta, Benton, tiene que reinterpretar el primer grupo de las categorías, de modo que la tercera clase, la de los "principios *a priori*, tanto objetivos como subjetivos, de la libertad (leyes)" no se refiera exclusivamente a las máximas morales, sino que ahí se emplee "ley" en un sentido no exclusivamente moral. Benton recuerda que la ley no es *sólo* universal, sino *también* necesaria y que aquí se trata de la ley únicamente en su aspecto cuantitativo (el de la universalidad). También el imperativo de la felicidad requiere que las máximas sean universalizables y, en este preciso aspecto cuantitativo, se podría decir que son leyes[103].

Sin embargo, la propuesta de Benton fuerza en exceso el sentido del texto, porque Kant distingue claramente en su tabla entre las prescripciones, que mandan *objetivamente* (por ejemplo, el imperativo de la felicidad), y las leyes, que son principios *de la libertad*. De todos modos, sigue siendo válida su propuesta de lectura, puesto que la transición se produce en las categorías de la modalidad y no en cada grupo. Que en las categorías de la cantidad aparezca ya uno de los rasgos de las máximas morales no contradice esta interpretación, ya que se trata de *una* sola de las características necesarias para la formación de la máxima.

---

[102] Cfr. Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 142 y ss.

[103] Cfr. Benton, R. J., "Kant's Categories of Practical Reason as Such", en *Kant-Studien*, LXXI (1980), pp. 181-201, especialmente p. 185 y ss.

La tercera propuesta la hace Graband –y es la que se va a seguir aquí en el análisis de la tabla de las categorías–, quien considera que la transición se produce propiamente en el cuarto grupo de categorías, aunque en el primero también haya, en "cierto" sentido, una transición[104]. Graband indica que también las categorías de la libertad, al igual que las de naturaleza, se dividen en matemáticas y dinámicas (cfr. *KpV*, Ak. V 104, donde afirma que esta división afecta a "*todas* las categorías"). Así pues, según Graband, "las categorías de la cantidad y la cualidad se refieren únicamente a las máximas en sí mismas, mientras que las categorías de la relación y la modalidad designan la relación de la máximas que se han de construir [*zu bildenden*] a algo que se encuentra fuera de ellas mismas"[105].

Tras las explicaciones iniciales, que se han considerado en estas cinco secciones, Kant presenta su "Tabla de las categorías de la libertad en consideración de los conceptos del bien y del mal", estructurada en cuatro grupos con tres categorías en cada uno de ellos (cfr. *KpV*, Ak. V 66).

Sección 6. Categorías de la cantidad

> Subjetivamente, según máximas (*opiniones de la voluntad* [*Willensmeinungen*] del individuo)
> Objetivamente, según principios (*prescripciones* [*Vorschriften*])
> Principios *a priori*, tanto objetivos como subjetivos, de la libertad (*leyes*). (*KpV*, Ak. V 66,19-23)

La interpretación de estas primeras categorías que ofrece el propio Kant es la siguiente:

> Se sabe en seguida, por ejemplo, según la tabla anterior y el primer número de la misma, por dónde se tiene que empezar en las consideraciones prácticas; de las máximas que cada uno funda en sus inclinaciones, a los preceptos que tienen validez para una especie de seres racionales, en cuanto coinciden en ciertas inclinaciones, y finalmente, a la ley que tiene validez para todos, independientemente de sus inclinaciones, etc. (*KpV*, Ak. V 67)

Según la cantidad, por tanto, las máximas se clasifican de acuerdo con su validez[106]. En el caso de un principio subjetivo, que sólo tiene en cuenta al

---

104 "Die Kategorien der Modalität leisten nun den Übergang zu den Prinzipien der Sittlichkeit bzw. leiten ihn ein. Jede Handlung (jeder Akt der Willensgesinnung) wird durch mindestens je eine der Kategorien der ersten drei Gruppen (...) gewissermaßen geformt, bevor über ihre Modalität, d.h. über ihren sittlichen Wert entschieden werden kann und damit Gut und Böse erkennbar werden" (Graband, C., "Das Vermögen der Freiheit", pp. 60-61). Bobzien también mantiene esta postura, cfr. Bobzien, S., "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", p. 208.

105 Graband, C., "Das Vermögen der Freiheit", p. 53.

106 Graband considera que Kant recoge aquí una idea del comienzo de la Analítica, donde distingue entre principio prácticos objetivos (leyes) y subjetivos (máximas). Pero ese pasaje (el §1) es de difícil interpretación –según se mostró en el epígrafe 2.2.1.– y no coincide con la clasificación que

sujeto y es válido para él, se trata de una *mera* máxima (cfr. el epígrafe 2.2.1.). Cuando el principio tiene carácter objetivo, es decir, cuando se trata de un imperativo (o prescripción), su validez alcanza a todos aquellos que se encuentran bajo la condición del imperativo (en el caso de la felicidad, todos los seres humanos). Por último, los principios que proceden de la legislación de la libertad tienen validez universal, es decir, para todo ser sometido a esa legalidad (cualquier ser racional). Son principios que mandan categóricamente, con independencia de las condiciones particulares.

Sección 7. Categorías de la cualidad

> Reglas prácticas de *acción* [*des Begehens*] (*praeceptivae*)
> Reglas prácticas de *omisión* [*des Unterlassens*] (*prohibitivae*)
> Reglas prácticas de *excepción* [*der Ausnahmen*] (*exceptivae*) (*KpV*, Ak. V 66,24-31)

Según la cualidad, las máximas pueden adoptar tres formas: preceptivas, prohibitivas y exceptivas. Estas formas se pueden combinar con las cuantitativas. Según se mostró, las *reglas* prácticas se convierten en *principios* prácticos cuando el arbitrio se determina a actuar por ellos, es decir, cuando se convierten en máximas. Desde el punto de vista de la cantidad (de su validez), dichas máximas pueden ser *meras* máximas, prescripciones o leyes. Con independencia de su validez, o "cantidad", las reglas prácticas que se convierten en máximas tendrán alguna de estas tres configuraciones cualitativas, pues la determinación del arbitrio es necesariamente *para* realizar una *acción* (preceptiva) o para *omitirla* (prohibitiva)[107]. La tercera categoría es la que presenta alguna dificultad, que será preciso considerar más adelante, en el capítulo IV. Por excepción, no entiende Kant –por ejemplo, en el caso de una ley– algo que está permitido hacer en un caso concreto a pesar de que la "norma general" lo prohíbe[108]. Más bien, siguiendo el paralelismo de las categorías del entendimiento, dicha "excepción" significa la necesaria "limitación" de varias reglas preceptivas que entran en colisión. Cuando se produce ese conflicto no se trata de crear excepciones a la

---

ahora se hace. La de ahora es más clara, porque en los tres casos se trata de principios prácticos: subjetivos o máximas, objetivos o prescripciones y objetivos *a priori* o leyes.

[107] Así lo considera también Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 173-174. Por eso, no se trata –como parece sugerir Graband– de la cualidad de las reglas prácticas *con respecto* a la ley moral: "Es handelt sich um Regeln des Begehens, der Unterlassung und der Ausnahme, die, in Beziehung gesetzt zum Bewusstsein des moralischen Gesetzes, angeben, ob eine Handlung zu begehen oder zu unterlassen, oder ob eine Ausnahme zu machen ist von einer bestehender Regel" (Graband, C., "Das Vermögen der Freiheit", p. 57).

[108] Esta ha sido con frecuencia la interpretación que se ha hecho, especialmente en el ámbito anglosajón y con la intención de mostrar que la ética kantiana no es tan "rigorista" como parece. Cfr. Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 147. Esta cuestión se estudiará con detalle en el epígrafe 4.3.2.

regla, sino de *reinterpretar* las reglas *en el contexto* en el que coinciden diversas prescripciones o prohibiciones. Graband propone el siguiente ejemplo bien sencillo: "Cuando yo puedo evitar un accidente si (excepcionalmente) cruzo la calle con el semáforo en rojo. Excepción significa en este sentido la delimitación [*Einschränkung*] de una regla por otra"[109].

Sección 8. Categorías de la relación

> Con la *personalidad*
> Con el *estado* [*Zustand*] de la persona
> *Recíproca* de una persona con el estado de las otras (*KpV*, Ak. V 66,24-29)

La diferencia fundamental aquí presente es la que existe entre los conceptos de persona y personalidad. Hay, al menos, dos lugares en los que Kant se refiere expresamente a ellos. El primero es el Capítulo tercero de la *KpV* donde escribe:

> ...la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, sin embargo, al mismo tiempo como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por la propia razón, la *persona*, pues, como perteneciente al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en cuanto pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible. (*KpV*, Ak. V 87; la cursiva se ha añadido)

El segundo pasaje se encuentra en la Introducción a la *MS*:

> *Persona* es el sujeto cuyas acciones son *imputables*. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras). (*MS*, Ak. VI 223)

Por persona entiende Kant el sujeto, perteneciente al mundo de los sentidos, que se encuentra, al mismo tiempo, bajo el *poder de la razón* y al que, por lo tanto, sus acciones le son imputables. Persona es un concepto jurídico y moral. La personalidad es el aspecto *libre* (en sentido práctico-trascendental) de la persona por el que ésta siente "veneración" y considera "las leyes de la misma con el sumo respeto" (*KpV*, Ak. V 87). La moralidad reside principalmente en la personalidad. Así pues, la categoría de relación con la personalidad designa, según explica Graband, "la relación de la máxima a la personalidad como idea la ley moral y el respeto por ella. La máxima de una acción puede orientarse a este

[109] Graband, C., "Das Vermögen der Freiheit", p. 57.

idea y constituir de ese modo una disposición de la voluntad, que tiene como consecuencia una acción, que alcanza el núcleo de la moralidad"[110].

En segundo lugar, la categoría de relación con el estado de la persona establece de qué modo se refieren las máximas al estado de la persona. Dicho estado –según se describe en otros pasajes de la obra kantiana– puede ser de dos clases: estado moral y estado físico, con respecto a la felicidad o infelicidad[111]. Se advierte así de nuevo que las categorías no son de carácter exclusivamente moral, porque en ese caso, sólo podrían referirse al estado moral de la persona (a su personalidad). Por el contrario, también hay máximas que se forman tomando en consideración la situación "física" de la persona (sus circunstancias sociales, familiares, profesionales, etc.), y por referencia a su "estado de felicidad"[112].

Por último, la categoría de relación recíproca de una persona con el estado de las otras comprende las máximas que se refieren al estado moral o físico de otras personas. Esta categoría expresa que las acciones de una persona pueden tener *influencia* sobre otras, tanto en su estado físico como moral y que, por tanto, es uno de los aspectos que se deben tener en cuenta a la hora de elaborar las máximas[113].

Sección 9. Categorías de la modalidad

> Lo *permitido* y lo *no permitido*
> El *deber* y lo *contrario al deber*
> *Deber perfecto* y *deber imperfecto* (*KpV*, Ak. V 66,32-36)

Con las categorías de la modalidad se establece el valor moral de las máximas, es decir, se proporciona el conocimiento acerca de su bondad o maldad. Los tres grupos anteriores de categorías servían para *constituir* la máxima, pues

---

110 Graband, C., "Das Vermögen der Freiheit", p. 59.

111 Cfr. Beck, L. W., A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, p. 148.

112 Sobre los "deberes éticos de los hombre entre sí, atendiendo a su *estado* [*Zustandes*]", cfr. *MS*, Ak. VI 468-469, así como el epígrafe 4.2.3. en el que se analizan los tipos de deberes en la *MS*.

113 Se ha repetido ya en varias ocasiones que las categorías de la libertad son *modos* de la categoría de causalidad y que, por tanto, el paralelismo entre las dos tablas de categorías tiene mucho de afán arquitectónico. A pesar de que este punto resulta crucial, algunos intérpretes han tratado de aclarar el significado de las categorías de la libertad tomando como referencia las del entendimiento. Esto es posible –y resulta de gran ayuda– en los dos primeros grupos de categorías (cantidad y cualidad), pero al llegar al tercero, ese paralelismo desaparece, entre otras cosas, porque la causalidad (y dependencia) es una de las categorías de relación. Como *todas* las categorías prácticas se refieren a los *modos* en que esa causalidad puede tener lugar, en la tabla de la *KpV* no puede aparecer nuevamente la causalidad. En su "lugar" se encuentra la categoría de relación con el estado de la persona.

ésta –para tener sentido– debe ser especificada por, al menos, una de las categorías de los tres grupos precedentes[114].

La modalidad de las máximas queda determinada tras el enjuiciamiento (*Beurteilung*) de la facultad práctica del juicio, puesto que esta categoría contiene la relación de la máxima con la razón práctica, de modo similar a cómo la modalidad en las categorías del entendimiento "se refiere a la existencia de esos objetos [...] en su relación con el entendimiento" (*KrV*, B 110)[115]. La modalidad no modifica nada en el objeto, sino que refiere únicamente el tipo de relación de éste con la facultad cognoscitiva (cfr. *KrV*, A 218 / B 266; A 74-75 / B 99-100), en este caso, con la razón práctica.

Las categorías de la modalidad son el lugar propio para la transición desde lo sensiblemente condicionado a lo incondicionado (y determinado sólo por la ley moral). La modalidad de las máximas consiste en el principio del que éstas dependen, que puede ser de la naturaleza o de la libertad. Aquellas que dependen de principios naturales son principios *prácticos* de carácter *práctico-técnico*, mientras que las que dependen del principio de la libertad son, por el contrario, *práctico-morales*, porque las primeras toman en consideración la posibilidad *física* y las segundas la posibilidad *moral* (cfr. el epígrafe 2.3.1.). A continuación se mostrará que las dos primeras clases de categorías de modalidad (las de lo permitido/no permitido y el deber/lo contrario al deber) comprenden los principios práctico-técnicos[116], mientras que la última categoría (la del deber imperfecto/perfecto) es la que refiere propiamente a lo práctico-moral.

En una larga nota del Prólogo a la *KpV*, ofrece nuestro autor la interpretación correcta de estas categorías de la modalidad, por su temor a "que se

---

114 Si una regla práctica ha de ser máxima (es decir, principio práctico) no puede contener sólo determinaciones cuantitativas o cualitativas, sino que deber estar completamente determinada. El que las máximas deban ser especificadas según la cantidad, la cualidad y la relación y que la tabla de las categorías recoja todos las formas posibles que esas especificaciones pueden adoptar asegura que cualquier máxima puede ser traída a la unidad de la conciencia y, por tanto, que puede conocerse la relación en que se encuentra con respecto a la ley moral, que es justamente lo que determinan las categorías de la modalidad. Las tres primeras clases de categorías sirven para clasificar cualquier máxima posible y presentarla a la facultad del juicio. Estas tres primeras clases de categorías describen todos los tipos posibles de máximas, de modo semejante a como la categorías del entendimiento contienen todos los juicios posibles. Cfr. *KrV*, A 80-81 / B 106-107.

115 Asumiendo que las categorías de la modalidad deben comprenderse como resultado del enjuiciamiento de la facultad práctica del juicio, puesto que ésta juzga acerca de la relación entre la máxima (configurada mediante las tres primeras clases de categorías) y la ley, se puede afirmar que las categorías de la libertad proporcionan el conocimiento del bien y constituyen, junto con la facultad pura práctica del juicio, el entero *principium diiudicationis*.

116 También la segunda categoría puede referirse al deber *moral*, pero sólo en su aspecto *legal*, es decir, como la producción de una acción conforme con la ley moral. Desde el punto de vista de una máxima conforme con la ley moral, su legalidad queda determinada por la segunda categoría del grupo (si es lo debido, o no), mientras que la moralidad depende de la tercera categoría, en la que lo relevante no es sólo la conformidad, sino también el móvil.

interpreten mal (...) algunas expresiones que yo busqué con sumo cuidado para no dejar que se fallara el concepto a que se refieren" (*KpV*, Ak. V 11, nota). La tesis principal está contenida en la siguiente frase: "Aquí se trata sólo de la distinción de los *imperativos* en fundamento de determinación *problemático*, *asertórico* y *apodíctico*" (*KpV*, Ak. V 11, nota)[117]. Según se explicó en su momento, todos los imperativos son reglas prácticas que el arbitrio está, *en algún respecto*, obligado a tomar como principio práctico para determinar su causalidad. La *condición* bajo la que los imperativos obligan, esto es, el fundamento de su obligatoriedad, es lo que permite distinguir unos de otros. Según sea la condición, poseerán una u otra clase de *normatividad*, que es lo que queda recogido en las categorías de la modalidad. Tan sólo una obligatoriedad incondicionada (apodíctica) puede fundar el bien moral.

La explicación de las dos primeras categorías es la siguiente:

> "En la tabla de las categorías de la razón *práctica*, en el título de la modalidad, lo *permitido* y lo *no permitido* (práctica-objetivamente posible e imposible), tienen en el uso corriente del idioma casi el mismo sentido que la categoría que les sigue inmediatamente, la del *deber* y lo *contrario al deber*; pero, aquí, debe significar lo *primero*, aquello que está de acuerdo o en contradicción con una prescripción [*Vorschriften*] meramente *posible* (como, v. gr., la solución de todos los problemas de la Geometría y la Mecánica); lo *segundo*, lo que está en esa misma relación con una ley que reside *realmente* [*Wirklich*] en la razón en general [*überhaupt*]" (*KpV*, Ak. V 11, nota).

La primera categoría se refiere a las prescripciones de la habilidad, es decir, a aquellas que establecen los medios *necesarios*, los que *deben* emplearse (de ahí que se trate de una *prescripción*), para alcanzar un fin *meramente posible*. Que el fin sea meramente posible significa que la regla práctica se convertirá en prescripción, sólo cuando el sujeto desee obtenerlo[118]. Por tanto, lo permitido/no permitido depende del acuerdo o contradicción con esa prescripción meramente posible[119].

---

[117] La explicación que Mellin ofrece de las categorías de la modalidad sigue esta triple división: la primera sería la de los imperativos problemáticos, la segunda la de los asertóricos y la tercera la de los apodícticos. Cfr. "Kategorie", en Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, vol. 3, p. 604. Tan sólo será necesaria una pequeña modificación a esta explicación de Mellin para precisar la diferencia entre la categoría de "deber/contrario al deber" y la "deber perfecto/imperfecto".

[118] Benton señala con acierto lo siguiente: "This category could be thought of as a category of technically practical reason – reason that determines means/ends relationships" ("Kant's Categories of Practical Reason as Such", p. 189).

[119] Beck también ofrece esta interpretación. Cfr. Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 149. En cambio, Bobzien considera –erróneamente– que las tres categorías de la modalidad hacen referencia a la ley moral. Cfr. Bobzien, S., "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", pp. 213-214. La causa de su error se encuentra, en buena medida, en que acude a otras obras de Kant –la *Grundlegung* y la *MS*– en la que se habla también de "permitido" (*erlaubt*), pero en un contexto y con un sentido que no se puede extrapolar directamente a este pasaje de la *KpV*,

Nótese que Kant sigue el esquema de las categorías del entendimiento, la primera de las cuales es la *posibilidad*. La posibilidad de que aquí se trata es la de lo práctico-posible, pero bien entendido que la dualidad práctico-posible/práctico-necesario es una especificación de la posibilidad *física*. Por eso, práctico se emplea en este marco con el sentido de lo práctico-técnico, es decir, de lo posible por la libertad práctico-empírica. Por ello, lo permitido es lo práctico-posible por referencia al estado del sujeto. Al menos, eso es lo que da a entender el ejemplo que propone Kant: "Así, (...) a un orador como tal *no* le está *permitido* forjar nuevas palabras o nuevas construcciones; pero al poeta le está *permitido* en cierto grado" (*KpV*, Ak. V 11, nota). Quien sea orador, para alcanzar el fin de la oratoria (que puede definirse como el arte de hablar con *elocuencia*), *debe* seguir las normas lingüísticas y retóricas (entre las que se incluiría –por mor del ejemplo– la de no acuñar neologismos), y por eso *no* le está *permitido* hacerlo. En cambio, entre las prescripciones que atañen a un poeta no se encuentra la de no de emplear nuevos vocablos y, por eso, le está *permitido*. Se advierte claramente que la distinción permitido/no permitido *depende* (está condicionada) del fin que el sujeto se propone alcanzar en razón de su estado, que puede ser tanto momentáneo o circunstancial, como estable (profesional, social, familiar, etc.)[120].

La segunda categoría se refiere a la *existencia* (*Dasein*) (cfr. *KrV*, A 80 / B 106). Kant no emplea en esta tabla el término *Dasein* sino *Wirklichkeit*, pero ambos tienen el mismo significado en este contexto (cfr. *KrV*, A 145 / B 184). Ahora se trata de una prescripción *real* (*wirklich*), expresada en un imperativo de carácter asertórico, que el sujeto *debe* por tanto seguir, con independencia de la situación o del *estado* en el que se encuentre. Este rasgo es el propio de *todos* los imperativos, porque ellos expresan –en el sentido que se explicó (cfr. epígrafe 2.1.2.)– lo práctico-necesario. Los imperativos son prescripciones (o leyes) *objetivas* de la razón práctica y establecen los deberes (*Pflichten*) que corresponden al sujeto. Son prudenciales cuando se refieren a la consecución de la felicidad,

---

ni mucho menos, pretender que allí se encuentre la clave interpretativa. Por ejemplo, no debe confundirse el significado de lo "permitido" de las categorías con el que aparece en la Introducción a la *MS*: "Permitida es una acción que no se opone a la obligación [*Verbindlichkeit*]" (*MS*, Ak. VI 222), porque allí obligación tiene un significado estrictamente moral: "Obligación es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón" (*MS*, Ak. VI 222).

120 Siguiendo con la lógica de lo práctico-posible, quizás se podría incluir también aquello que el sujeto tiene permitido/no permitido hacer en función del fin que por veleidad (*willkürlich*) se ha propuesto. Así, le estaría permitido todo aquello que le acercara a su fin y prohibido lo contrario. Pero esta inclusión no sería correcta, porque aquí se trata sólo de lo "práctico-objetivamente posible" y no de lo práctico-subjetivamente posible. Es decir, que lo decisivo es el estado (*Zustand*) en el que se encuentra el sujeto, puesto que de él proceden exigencias (prescripciones) de carácter objetivo. En último término, a la hora de actuar, el sujeto se encuentra siempre ya en algún estado determinado, del que surgen exigencias y fines.

que es un fin necesario para *todos* los seres humanos, y categóricos si enuncian la obligatoriedad de actuar de cierta manera, con independencia de las condiciones empíricas del sujeto o de la ejecución (*Ausführung*), es decir, cuando enuncian deberes necesarios para *todo* ser racional. Los deberes impuestos por los imperativos de la prudencia tienen carácter condicionado, porque dependen de que la felicidad sea un *fin* para el sujeto y, por eso, su obligatoriedad está limitada a los seres que tienen como fin necesario la felicidad[121]. Por su parte, los imperativos categóricos poseen carácter incondicionado y obligatoriedad *necesaria* para cualquier agente racional (cfr. *MS*, Ak. VI 222).

La categoría del deber comprende todas las máximas que un imperativo establece como necesarias. En el caso de los imperativos de la felicidad, no es necesario ofrecer explicación adicional alguna acerca de por qué es esto así. Pero, ¿puede decirse que los deberes (máximas) derivados de un imperativo categórico caen también bajo esta categoría? Mi opinión es que sí, porque tal y como se acaba de exponer, un deber expresa la obligatoria determinación de la voluntad (o máxima), al margen de que ésta dependa de un principio asertórico o de uno categórico[122]. Además, lo dice expresamente nuestro autor en la nota del Prólogo: "[deber y lo contrario al deber es] lo que está en esa (...) relación [la de acuerdo o contradicción] con una ley que reside *realmente* en la razón *en general* [*überhaupt*]" (*KpV*, Ak. V 11, nota; la última cursiva se ha añadido)[123]. Sin embargo, los deberes *morales* –cabe denominarlos así– comparecen en esta segunda categoría sólo en su aspecto externo o *legal*, esto es, tomando en consideración únicamente la *conformidad* de la máxima con la ley moral. Cabe llamarlos *morales*, porque derivan de la ley moral (imperativo categórico), pero puesto que no se aclara el móvil por el que el arbitrio los convierte en máximas de su actuación, la *moralidad* de dichos deberes queda fuera de consideración.

El deber (*Pflicht*) manda adoptar una regla práctica, con independencia del móvil por el que esa regla se adopta. Es decir, lo que manda es la realización de una acción, pues la regla práctica es la que determina la causalidad del arbitrio en la producción de sus efectos. Esta categoría del deber comprende sólo la

---

121 El *fundamento* de la obligatoriedad de estos deberes reside en la búsqueda de la felicidad y, por tanto, el móvil que lleva a seguirlos es el placer.

122 Recuérdese la "Doctrina sobre el *Sollen*". Cfr. epígrafe 1.3.2. b).

123 A todas luces, resulta patente que Kant no se refiere aquí a la razón *pura*, sino a la razón (práctica) en general (*überhaupt*), cuyos principios pueden ser puros o no. Esta precisión –la de que se trata de la razón *überhaupt*– la omite Bobzien y por eso puede afirmar los siguiente: "Damit stimmt wieder die Bestimmung aus der Vorrede (...) überein, wirklich gut sei, was mit einem in der Vernunft *wirklich* liegenden Gesetz übereinstimmt (V 11, 12 f), wenn man dies so versteht, daß die in der Vernunft wirklich liegenden Gesetze genau die Gesetze sind, die durch das Sittengesetz als Faktum ihre Geltung besitzen" (Bobzien, S., "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", pp. 214-215).

legislación *externa*. En el caso de los deberes prudenciales (de la felicidad), los imperativos *siempre* se refieren a la legislación externa, es decir a la conformidad de las (máximas de las) acciones con el deber. En cambio, los deberes morales, *además* de legislar sobre esas máximas, también *exigen* que el móvil por el que se adoptan sea moral. Por este motivo se trata aquí sólo de la legalidad (*Legalität*), en esos dos sentidos[124]. Por su parte, lo decisivo para la moralidad es, además de la regla práctica, el móvil por el que ésta se asume como máxima. En la *MS* lo explica Kant de la siguiente manera:

> A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama la *legalidad* (conformidad con la ley), pero a aquélla en la que la idea del deber es a la vez el móvil de la acción, se le llama la *moralidad* [*Moralität*] (eticidad [*Sittlichkeit*]) de la misma. (*MS*, Ak. VI 219)

En definitiva, si la primera categoría era la de lo práctico-posible, la segunda es la de lo práctico-necesario, porque el sujeto tiene la obligación de determinar la causalidad del arbitrio según una máxima concreta. Lo decisivo es que en ambos casos se considera el arbitrio como una causa natural y, por tanto, dependiente de la posibilidad física y de los móviles naturales o patológicos (cfr. epígrafe 2.1.1.). También de los deberes jurídicos (*Rechtspflichten*) puede afirmarse lo mismo, puesto que su legislación es externa y lo que mandan es la realización de una *acción* (*Handlung*)[125]. No todos los deberes jurídicos son deberes éticos, porque "la ética tiene también sus deberes peculiares (por ejemplo, los deberes para consigo mismo), pero, no obstante, tiene también deberes comunes con el derecho, aunque no el modo de *obligación* [*Verpflichtung*]" (*MS*, Ak. VI 220).

Aunque el pasaje sobre las categorías de la modalidad es ciertamente complejo y quizá no haya una única lectura válida, de acuerdo con la argumentación que se ha seguido hasta aquí, la interpretación más consistente es la que sitúa el

---

[124] La oposición kantiana legalidad/moralidad se refiere únicamente a los deberes *morales*, pero no hay inconveniente –siempre que se hagan las necesaria precisiones– en extender el sentido de la legalidad a los deberes prudenciales, pues éstos también son obligaciones que proceden de imperativos, es decir, leyes objetivas de la razón (aunque no sea de la razón pura).

[125] Benton propone una interpretación semejante cuando escribe: "The fact that a maxim for action stands 'in a relation to' the moral law does not mean that that relation is a moral one. An action can fulfil a duty and yet be a merely prudential action. (...) Thus if we interpret the second category as meaning 'according to duty/contrary to duty', then the transition to morality in the strict sense (...) would not yet have occurred. In that case the second category could be thought of as a category of legality" (Benton, R. J., "Kant's Categories of Practical Reason as Such", p. 189). El problema es que él considera que el deber expresado en la segunda categoría es el procedente de la ley moral, porque interpreta que la "ley que reside *realmente* en la razón en general" es la ley moral. Si esto fuera así, ¿dónde quedarían los deberes que dependen de los imperativos prudenciales? Esos deberes no pueden incluirse en la primera categoría, porque ella recoge únicamente reglas prácticas *posibles*, y no deberes, que son reglas prácticas (máximas) *necesarias*.

ámbito de la moralidad (*Moralität*) en la tercera categoría, la de los deberes perfectos e imperfectos[126]. Esta categoría recogería deberes que mandan no sólo la realización de una acción (es decir, la obtención de un fin), sino *también* la adopción de máximas morales, esto es, aquellas que son conformes con la ley moral *y* en las que el móvil para adoptarlas es precisamente dicha conformidad[127]. En favor de esta interpretación cuenta el paralelismo con las categorías del entendimiento, en el sentido de que si las dos primeras –según afirma Kant en la nota del Prólogo– se correspondían con la posibilidad y la realidad (*Dasein/Wirklichkeit*), se puede considerar que la tercera categoría se refiere a la necesidad. En efecto, los deberes morales, o –por emplear una terminología más precisa– deberes de virtud (*Tugendpflichten*), son aquellos que convierten determinadas máximas en algo *necesario* para un arbitrio *libre* (en sentido práctico-trascendental). Ahora es la *posibilidad moral* la que se tiene en cuenta, es decir, el poder *querer* que la máxima elegida se convierta en ley universal (cfr. *MS*, Ak. VI 218-219)[128].

Como bien señala Benton, el concepto de "necesidad práctica" –en el sentido de práctico-moral– es la clave para la transición de las categorías de la razón práctica *en general* a las categorías morales[129]. La facultad del juicio, al

---

[126] Otra interpretación plausible, porque se basa en la tradición histórica de esta doctrina –especialmente en Pufendorf– es la de Kobusch, T., "Die Kategorien der Freiheit", p. 29.

[127] Coincido con la interpretación que Benton ofrece de esta tercera categoría: "Both [perfect and imperfect duty] are concerned with the adoption of ends. Thus both perfect and imperfect duties are here treated as duties of ethics, which commands the adoption and leaves the choice of ends to the individual. (...) So without identifying the perfect/imperfect distinction with the wide/narrow distinction, we can at least say that perfect duties are in a sense narrower and stricter than imperfect duties, since perfect duties allow less latitude to action. (...) In this respect the perfect duties resemble more closely juridical duties than do imperfect duties. But even so, since both are based on the necessity of certain ends of action, both must be considered as ethical duties" (Benton, R. J., "Kant's Categories of Practical Reason as Such", p. 191). En el siguiente capítulo –cfr. epígrafe 4.2.– habrá ocasión de mostrar la enorme complejidad de acertar con el sentido de las distinciones kantianas entre deberes perfectos/imperfectos, jurídicos/éticos y de obligatoriedad amplia/estricta, porque, como bien señala Benton: "Kant's treatment of perfect and imperfect duties in different texts is both sketchy and apparently self-contradictory" (p. 190). Bobzien, por ejemplo, considera que la tercera categoría se refiere a la distinción entre deberes jurídicos y éticos, pero eso plantearía problemas de no fácil solución. Cfr. Bobzien, S., "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", pp. 215-218.

[128] Todos los deberes de virtud son de obligatoriedad amplia (*weite Verbindlichkeit*), tanto los perfectos como los imperfectos, a diferencia de los deberes jurídicos que son de obligatoriedad estrecha (*enge Vebindlichkeit*). En el siguiente capítulo –cfr. epígrafe 4.2.2.– se estudiarán estas cuestiones con detenimiento.

[129] Benton explica lo siguiente: "It is this reference to necessary ends that is important for the presence of perfect and imperfect duties in the categories of modality. It has already been argued that the category of practical necessity is the crucial category for a transition from categories of practical reason as such to moral categories, since only the demostration of a practical necessity that is irreducible to natural necessity could stablish a truly practical realm that is not reducible to

enjuiciar las máximas, es decir, compararlas con la regla, prescripción o ley correspondiente, determina su modalidad.

Sección 10. El doble sentido de la causalidad y el tránsito *problemático* de los principios prácticos en general a los morales

> Pronto se observa aquí que en esta tabla la libertad, como una especie de causalidad que no está, empero, sometida a fundamentos de determinación empíricos, es considerada en relación con las acciones posibles por medio de ella, como fenómenos en el mundo de los sentidos; por consiguiente, se refiere a las categorías de su posibilidad natural, mientras que, sin embargo, cada categoría es tomada tan generalmente [*allgemein*][130], que el fundamento de determinación de aquella causalidad puede ser admitido también fuera del mundo de los sentidos, en la libertad, como cualidad de un ser inteligible, hasta que las categorías de la modalidad introduzcan el tránsito de los principios prácticos en general a los de la moralidad, pero sólo *problemáticamente*, no pudiendo estos últimos ser expuestos *dogmáticamente* hasta luego, por medio de la ley moral. (*KpV*, Ak. V 67,1-11)

Este pasaje no añade nada nuevo a lo que ya se ha explicado. Kant recuerda que la libertad es considerada aquí "en relación con las acciones posibles por medio de ella, como fenómenos en el mundo de los sentidos", es decir, la libertad como una causalidad *natural*. Pero añade que las categorías se refieren al fundamento de determinación de esa causalidad, que puede estar también "fuera del mundo de los sentidos, en la libertad". Resulta nítido lo que ya se adelantó (cfr. epígrafe 1.3.1.), a saber: que Kant maneja dos sentidos diversos de libertad y que las categorías de la libertad, por un lado, se refieren a los *modos* de ejercer la causalidad humana (libertad práctico-empírica) y, por otro, dependen de la libertad práctico-trascendental, puesto que uno de esos modos tiene su fundamento en la ley moral[131].

---

merely technically practical: Only if there is a kind of obligation that is not merely prudential or pragmatical can there be a transition to a truly moral use of practical reason" (Benton, R. J., "Kant's Categories of Practical Reason as Such", pp. 191-192).

[130] Modifico la traducción de García Morente: "universalmente".

[131] Presenta alguna dificulta el sentido de "...cada categoría es tomada tan generalmente [*allgemein*]...". Quienes –como Bobzien– pretenden que hay un paralelismo estricto (de estructura y correspondencia) entre las categorías de la libertad y las del entendimiento, consideran que Kant quiere decir que las categorías de la libertad se refieren sólo al fundamento inteligible de cada determinación del arbitrio y que las naturales lo hacen a la determinación de la producción de la acción correspondiente a ese fundamento en la naturaleza. Cfr. Bobzien, S., "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", pp. 193-220. Por el contrario, Benton sugiere –con acierto– que Kant se está refiriendo al problema de que la ley moral pueda tener aplicación en las acciones pertenecientes a la naturaleza. Que tal cosa es posible, queda asegurado *a priori* porque tanto la ley moral como la ley natural comparten la forma de la legalidad en general, tal y como se muestra en el pasaje sobre la Típica (cfr. *KpV*, Ak. V 67 y ss.). Cfr. Benton, R. J., "Kant's Categories of Practical Reason as Such", p. 200.

También queda ahora fuera de toda duda que "el tránsito de los principios prácticos en general a los de la moralidad" tiene lugar en las categorías de la modalidad y no antes. Lo único que no queda del todo claro es a qué se refiere el regiomontano al afirmar que el tránsito sólo tiene lugar "*problemáticamente*, no pudiendo estos últimos ser expuestos *dogmáticamente* hasta luego, por medio de la ley moral". Mellin ofrece una interpretación sencilla y acertada:

> Las categorías de la modalidad realizan finalmente el tránsito de los principios prácticos en general a los de la moralidad [*Sittlichkeit*], (...) aunque en lo que respecta a la moralidad [*Moralität*] sólo de modo *problemático*, esto es, como posible. Es la ley moral, como un hecho de la razón, la que [primero] hace reales [*realisiert*] estos conceptos, en la medida en que ella es para estas categorías, lo que la intuición para las categorías de la naturaleza. De este modo pueden por primera vez ser representadas [las categorías] de modo *dogmático*, esto es, como fundamentos de determinación del arbitrio fundados en la realidad [*wirkliche gegründete*]. ("Kategorie", en Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, vol. 3, pp. 604-605)

Sección 11. La cartografía de la filosofía práctica

> Yo no añado aquí nada más para la explicación de la presente tabla, porque ella es bastante clara por sí misma. Una división semejante, llevada a cabo según principios, es muy conveniente en toda ciencia, tanto para su construcción sólida, como para su claridad. Así se sabe en seguida, por ejemplo, según la tabla anterior y el primer número de la misma, por dónde se tiene que empezar en las consideraciones prácticas; de las máximas que cada uno funda en sus inclinaciones, a los preceptos que tienen validez para una especie de seres racionales, en cuanto coinciden en ciertas inclinaciones, y finalmente, a la ley que tiene validez para todos, independientemente de sus inclinaciones, etc. De este modo se ve de una ojeada todo el plan de lo que se ha de hacer, incluso cada cuestión de la filosofía práctica que hay que contestar, y al mismo tiempo el orden que se ha de seguir. (*KpV*, Ak. V 67,12-23)

Este párrafo, que cierra el pasaje de las categorías de la libertad, defrauda cualquier expectativa que el lector hubiera podido tener de encontrar una aclaración sobre el contenido de la tabla. Por lo demás, no hay duda acerca de que Kant concibió *inicialmente* esta tabla como el "plan" que la metafísica de las costumbres debía desarrollar, de modo semejante a la función que las categorías del entendimiento desempeñaron en los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*[132]. Aunque la *Metafísica de las costumbres* finalmente publicada no siga esa estructura, no por ello las categorías de la libertad pierden su sentido, ya que su función era la de asegurar la posibilidad de que la ley moral fuera principio de determinación del arbitrio y, para ello, era preciso mostrar que *todas* las formas del querer están *bajo el poder de la razón*, es decir, que pueden ser traídas *a priori* a la unidad de la conciencia.

---

[132] Cfr. Graband, C., "Das Vermögen der Freiheit", p. 65.

3.3. La ley natural en la típica de la facultad pura práctica del juicio

El apartado "De la típica de la facultad pura práctica del juicio" es uno de los pocos lugares del *corpus* kantiano dedicado explícitamente –y por extenso– a las funciones de la facultad del juicio en la filosofía práctica. Se ha indicado ya que este pasaje forma una unidad temática con la doctrina sobre las categorías de la libertad, pues para determinar la modalidad categorial es necesaria la intervención de la facultad del juicio. Además, puesto que –como ha podido comprobarse– la finalidad del capítulo segundo de la Analítica es la de mostrar cómo puede la voluntad pura darse a sí misma un objeto determinado por la ley moral, cabe afirmar que este pasaje de la Típica constituye una de las claves de bóveda de la entera crítica de la razón práctica.

Antes de comenzar, es preciso hacer dos breves precisiones, para no caer en frecuentes malentendidos. En primer lugar, hay que recordar que por objeto de la razón (pura) práctica debe entenderse una máxima y nunca una acción o su objeto (efecto) correspondiente. La modalidad del objeto de la razón práctica no es, según lo que se acaba de afirmar, otra cosa que la modalidad del principio práctico por el que se determina la causalidad del ser humano. Por este motivo, los conceptos de lo bueno y lo malo son modos (*modi*) de la categoría de causalidad. De esta manera, la referencia que hay en el comienzo mismo del pasaje a una "acción, posible para nosotros en la sensibilidad" (*KpV*, Ak. V 67), como aquello que corresponde juzgar a la facultad del juicio, no contradice esa primera aclaración; al menos, por dos razones. Por un lado, porque, más adelante, afirma también Kant con rotundidad que el enjuiciamiento consiste en la "comparación de la *máxima* de [tus] acciones con una ley universal" (*KpV*, Ak. V 69) y que "esa ley universal es un *tipo* del enjuiciamiento de las *máximas* según principios morales" (*KpV*, Ak. V 69). Por otro lado, el problema que Kant pretende resolver en la Típica es precisamente el de la *continuidad* entre la determinación moral de la voluntad y las acciones que se siguen de ella, esto es, la *efectividad* de la razón pura. Dicho de otra manera, nuestro autor se pregunta cómo puede reconocerse la moralidad de una acción en el mundo sensible, bien entendido que esa moralidad no es ninguna propiedad de la acción como fenómeno, es decir, algo que dependa de su posibilidad *física*[133]. La respuesta no deja lugar a dudas: sólo en la *máxima* de la acción, como principio de determinación de la causalidad, pueden percibirse los rasgos propios de la moralidad. La posibilidad *moral*, que es la que aquí está en juego en todo momento, es la de *poder querer* la máxima (de la acción) como ley universal.

---

[133] Tampoco cabe sostener, según parece proponer Sala, que se trata de la posibilidad moral *de la acción* y no "de la posibilidad de la *acción* como un suceso en el mundo de los sentidos" (*KpV*, Ak. V 68), porque la posibilidad *moral* no es una posibilidad *de las acciones*, sino de la determinación de voluntad (y, en consecuencia, del arbitrio). Cfr. Sala, G. B., *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar*, pp. 156-160.

Esta primera precisión es particularmente necesaria, porque resulta relativamente sencillo hacer una interpretación literal del texto –entendiendo por "acción" una acción como efecto del arbitrio–, a pesar de que eso conduce a aporías irresolubles en el seno del propio pasaje sobre la típica y, desde luego, resulta incoherente al considerar el conjunto de la Analítica[134].

La segunda precisión se refiere a la relación que hay entre el uso práctico de la razón y el de la facultad del juicio. En un sentido amplio, puede decirse que el enjuiciamiento práctico es obra de la razón, pero eso no debe conducir a la *identificación* de las funciones que desempeñan la facultad (pura) práctica del juicio y la razón (pura) práctica. Este último consiste en la *determinación* de la facultad desiderativa por medio de los principios prácticos racionales. Por su parte, lo que la facultad del juicio proporciona es el *conocimiento* necesario para esa determinación, pues –en conjunción con las categorías de la libertad– establece las diversas modalidades que el objeto de la razón práctica, como efecto de la determinación de la facultad desiderativa, puede presentar. Y, según sea la modalidad del objeto, el fundamento de determinación se encuentra en la razón *pura* o, en cambio, en el placer procedente de la representación de la realidad del objeto, es decir, que la modalidad conocida mediante el enjuiciamiento *condiciona* el uso práctico de la razón (pura). La determinación de la facultad desiderativa es siempre obra de la razón, pero el uso *práctico* que se hace de ésta es radicalmente diverso dependiendo de si la *regla* (o máxima) que debe convertirse en principio de su causalidad es de carácter necesario (moral) o meramente asertivo (prudencial).

Ahora puede percibirse en toda su trascendencia algo que ya ha sido apuntado con anterioridad, a saber, que las categorías de la libertad proporcionan el *conocimiento* necesario para la determinación de la voluntad, pero que ese conocimiento se distingue de la *efectiva determinación* de ésta, por la que se *produce* (se hace realidad) el objeto correspondiente. Según se explicó en el primer capítulo de esta investigación (cfr. epígrafe 1.3.2. b), se dice que la razón es práctica de dos maneras: (a) porque ella enjuicia moralmente y proporciona un principio para la determinación de la voluntad (*principium diiudicationis*) y (b) porque ese principio de la razón es, por sí mismo, capaz de determinarla

---

[134] En este error incurre, por ejemplo, Marty, quien sostiene lo siguiente: "Dans la typique, nous l'avons vu, Kant se met au point de vue de l'individu délibérant sur une action concrète; c'est à partir de cette action projetée, non à partir de la notion de maxime, qu'il rédige sa formule" (Marty, F. "La typique du jugement pratique pur. La morale kantienne et son application aux cas particuliers", en *Archives de Philosophie*, XIX (1955), p. 65). También, en buena medida, es ésta la lectura que hace Mellin, aunque, en otros puntos, su interpretación será de ayuda. Cfr. "Typus", en Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, vol. 5, p. 591 y ss.

(*principium executionis*)[135]. Esta diferencia también resulta crucial en la Típica, según dan a entender las siguientes palabras que Kant escribe tras presentar "la regla de la facultad del juicio bajo leyes de la razón pura práctica" (*KpV*, Ak. V 69) –el imperativo categórico– y poner como ejemplo la imposibilidad de querer que todo el mundo mienta, en las que se muestra claramente el error de identificar el conocimiento de lo debido con la determinación a realizarlo: "Ahora bien, cada cual sabe que si él permite secretamente el engaño, no por eso permite que lo haga todo el mundo; (...) por eso esta comparación de la máxima de sus acciones con una ley natural universal no es fundamento de determinación [*Bestimmungsgrund*] de su voluntad" (*KpV*, Ak. V 69)[136]. El mentiroso engaña a los demás porque sabe que en esta naturaleza en la que se encuentra, de hecho, no todos engañan. Aunque *conozca* la imposibilidad de querer que su máxima sea ley universal de la naturaleza, no por eso *necesariamente* dejara de mentir[137].

Una vez realizadas estas dos precisiones, procede ahora examinar la argumentación de Kant acerca de la típica de la facultad pura práctica del juicio. El presente apartado se divide en dos epígrafes. El primero muestra que el

---

[135] Puesto que la tarea judicativa de la razón no se puede realizar sin la facultad *práctica* del juicio, podría decirse que, hasta cierto punto, el *principium diiudicationis* corresponde a esta segunda facultad. Pero no debe olvidarse que la ley que sirve como principio de enjuiciamiento no procede de la facultad del juicio, sino de la razón pura. En la *Fundamentación* se refiere Kant a esta doble tarea que corresponde al imperativo categórico: ser principio de enjuiciamiento de las máximas (llegará a decir que es "canon del enjuiciamiento moral") y lograr el acceso (*Eingang*) de la ley moral en la voluntad (y, por consiguiente, su determinación moral). Cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 436-437 y Schönecker D. – Wood, A. W., *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, pp. 162-163.

[136] En el presente apartado y en todo el capítulo IV se va a mostrar de qué manera proporciona la facultad *práctica* del juicio el *conocimiento* necesario para la determinación de la voluntad. Sólo en el quinto capítulo (cfr. epígrafe 5.4.) se considerará la intrínseca relación que ese conocimiento –por su carácter *práctico*– tiene con el *principium executionis*.

[137] En este caso, en el que se admite una excepción, se puede decir que la "universalidad" se toma como mera "generalidad". Kant lo explica así: "Si ahora atendemos a nosotros mismos, en los casos en que contravenimos un deber, hallaremos que realmente no queremos que nuestra 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 aun sólo para este caso–, en provecho de nuestra inclinación. Por consiguiente, si lo consideramos todo desde uno y el mismo punto de vista, a saber, el de la razón, hallaremos una contradicción en nuestra propia voluntad. (...) Por donde la universalidad del principio (*universalitas*) [*Allgemeinheit des Princips (universalitas)*] tórnase mera validez común (*generalitas*) [*Gemeingültigkeit (generalitas)*]. (...) Aun cuando esto no puede justificarse en nuestro propio juicio, imparcialmente dispuesto, ello demuestra, sin embargo, que reconocemos realmente la validez del imperativo categórico y sólo nos permitimos –con todo respeto– algunas excepciones que nos parecen insignificantes y forzadas" (*Grundlegung*, Ak. IV 424; se mantiene el latín de "*generalitas*" y "*universalitas*", a pesar de que García Morente los traduce, y se incluye la "*universalitas*" que falta en la versión castellana de Tecnos). Acerca de esta importante cuestión, cfr. Mayer, V. "Das Paradox des Regelfolgens in Kants Moralphilosophie", en *Kant-Studien*, XCVII (2006), p. 356.

imperativo categórico, tomado como canon del enjuiciamiento moral, permite establecer un marco normativo básico (una "tipificación") bajo el rótulo de lo "moralmente posible" que, a su vez, proporciona el último elemento necesario para la constitución del objeto de la razón pura práctica. En el segundo epígrafe se plantea la cuestión acerca de por qué puede tomarse la ley de la naturaleza como tipo de la ley moral.

3.3.1. El imperativo categórico como canon del enjuiciamiento moral

a) La diversidad de reglas para el enjuiciamiento

La facultad *pura* práctica del juicio establece la *modalidad* de los principios prácticos de la actividad humana y, por tanto, los *modos* que la categoría de causalidad puede adoptar cuando el sujeto que la ejerce es un ser humano. Como se sabe, estos modos (*modi*) se resumen en los de lo bueno y lo malo, por referencia a la ley moral, pero puesto que las categorías proporcionan la síntesis *a priori* de *todos los posibles* deseos, también según su modalidad, la facultad práctica del juicio no puede limitarse a las modalidades morales (y a sus contrarios), sino que debe incluir también las del uso empíricamente condicionado de la razón práctica.

Según la tabla de las categorías de la libertad (cfr. *KpV*, Ak. V 66), la modalidad puede adoptar tres formas: (1) lo permitido (*das Erlaubte*) – lo no permitido (*das Unerlaubte*), (2) el deber (*die Pflicht*) – lo contrario al deber (*das Pflichtwidrige*) y (3) deber perfecto (*vollkommene Pflicht*) – deber imperfecto (*unvolkommente Pflicht*). Esta modalidad es una cualificación que recibe la máxima que ya está "constituida" según la cantidad, la cualidad y la relación, ya que sólo así la facultad del juicio puede reconocerla y enjuiciarla.

En todo juicio lo que se trata de establecer es la pertenencia de un caso particular a un conjunto general o, dicho en terminología kantiana, "la facultad del juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal" (*KU*, Ak. V 179). En todo juicio hay, por tanto, dos extremos –lo particular y lo universal– cuya conformidad o congruencia se trata de conocer. Y, puesto que habitualmente se refiere Kant a este "universal" como a una regla, se puede decir –sin necesidad de entrar en ulteriores precisiones– que lo que se indaga es la pertenencia del caso a la regla (cfr. *KrV*, A 131 / B 170 y ss.). La regla es, pues, el principio que se aplica en el enjuiciamiento, subsumiendo bajo él los casos particulares. La tarea propia de la facultad del juicio consiste en llevar a cabo esa aplicación y las diferentes formas (*Gestalten*) que la facultad puede adoptar dependen de la clase de regla que se aplique. En la filosofía práctica, dichas reglas pueden ser fundamentalmente de dos tipos: puras o

empíricamente *condicionadas*[138]. Las reglas empíricas expresan una determinación del *arbitrio* (*Willkür*) para la producción de la acción, mientras que las reglas puras se refieren *únicamente* a la determinación *a priori* de la voluntad (*Wille*).

En sentido propio, la facultad *pura* práctica del juicio es la encargada de aplicar la ley moral a los diversos objetos *posibles* de la voluntad, para conocer *a priori* su bondad o maldad. En el pasaje sobre la típica se estudian las condiciones y el método de ese enjuiciamiento. Ahora bien, se recordará que de las tres categorías de la modalidad, sólo la tercera (y, parcialmente, la segunda) se refería a los deberes *morales*, mientras que la primera establecía lo permitido por referencia a una regla de la habilidad y la segunda incluía también lo debido según un imperativo prudencial. Es preciso, por tanto, dilucidar el uso que se hace de la facultad del juicio para determinar lo permitido/no permitido y lo debido en un sentido prudencial, es decir, si se trata de un uso puro o empírico[139]. De entrada, parece que debería ser un uso empírico, pero eso contradice el carácter *puro* de las categorías de la libertad.

La manera más sencilla de resolver esta aparente dificultad consiste en mostrar que la triple división de las modalidades se corresponde con los tres sentidos de "lo bueno" que Kant maneja en el segundo capítulo de la Analítica: *bonitas problematica, pragmatica* y *moralis*[140]. En el primer caso, se dice de un objeto que es bueno *sólo* porque resulta útil para un fin *posible*; en el segundo, la bondad es pragmática, pues el fin (la felicidad) es algo *real*, pero únicamente en los seres humanos y, por tanto, condicionado; por último, aparece el bien moral, porque el objeto tiene carácter incondicionado y *necesario*, es decir, que lo bueno no es el fin que se alcanza, sino la propia acción que se realiza[141].

---

[138] En sentido estricto, no puede haber "reglas empíricas", pues todas las reglas son productos racionales. Lo que hay son reglas bajo una condición empírica, como dice Kant en la siguiente reflexión escrita hacia 1777: "Una regla empírica es aquella cuya condición es empírica y, por lo tanto, sólo depende del juicio de los sentidos, p. ej., aquello que te otorga más placer, te aporta la mayor ventaja" (R 7037).

[139] Esta cuestión permite comprender por qué en la Introducción a la *MS* los conceptos de obligación (*Verbindlichkeit*), permitido (*erlaubt*) y deber (*Pflicht*) tienen significado *exclusivamente* moral. Según se justificó por extenso, las categorías de la libertad comprenden *todas* las formas del querer, y no únicamente las morales; por eso, tienen que incluir también el sentido "no moral" de lo permitido y lo debido, sin, por ello, perder su carácter *a priori*.

[140] La terminología latina procede de las *VzM* (cfr. p. 30-31), donde Kant relaciona las tres clases de imperativos con sentidos "de lo bueno" y la obligatoriedad que corresponde a cada uno. La misma idea se puede encontrar en *Grundlegung*, Ak. IV 414-415. Además, por ejemplo, Beck emplea esta terminología para exponer la discusión de la Analítica acerca de lo bueno (*Gute*) y lo agradable (*Wohl*). Cfr. Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 131 y ss.

[141] El bien tiene, para Kant, un carácter más fundamental que el deber (cfr. epígrafes 3.1.2 y 3.1.3.). El bien moral impone un deber incondicionado, porque es bueno en sí mismo, sin ninguna restricción o supuesto. Sin embargo, son minoritarias las exposiciones de la ética kantiana que subrayan esta idea principal. Entre las que sí lo hacen destaca, sin duda, la de Paton. Cfr. Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, pp. 103-112 y 116-117. Más recientemente han llamado la

En los tres casos es la facultad *pura* práctica del juicio la que determina *a priori* la modalidad del objeto de la razón práctica[142]. En efecto, se trata de distinguir los sentidos en que se dice que el objeto es bueno, porque no todos ellos comprenden el bien moral. Precisamente la facultad del juicio es la que permite distinguirlos, atendiendo al principio o regla del que depende la "bondad" del objeto[143]. Como claramente se dice en el título de la tabla, las categorías se definen "en consideración de los conceptos del bien y del mal" (*KpV*, Ak. V 67) y –se podría añadir– para distinguir los diversos significados que pueden tener dichos conceptos.

Lo bueno (y lo malo, como su opuesto) tiene, fundamentalmente, dos sentidos. El criterio de demarcación entre ellos es el siguiente: o el objeto es bueno *en sí* (*an sich*) o lo es *para otra cosa*, es decir, o es bueno *en sentido estricto* o meramente *útil* (o agradable, *Wohl*). Lo bueno *en sí* depende de un principio de carácter necesario y *a priori* y podrá ser enjuiciado como el caso de una regla semejante, a diferencia de las otras acepciones de lo bueno, cuyo principio es *condicionado* o algo meramente *posible*. En esta clasificación no se considera directamente el contenido de la regla, sino tan sólo su modalidad: posible, real o necesaria[144]. Como acertadamente indica Benton, en el capítulo segundo de la Analítica se ha estado operando bajo una doble abstracción. La primera se re-

---

atención sobre este punto tanto Rawls como Herman. Cfr. Rawls, J., "Themes in Kant's Moral Philosophy", y Herman, B., "Justification and Objectivity: Comments on Rawls and Allison", ambos en Förster, E. (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three* Critiques *and the* Opus postumum, Stanford University Press, Stanford, 1989, pp. 81-113 y 131-141.

142 Según se indicó en la Introducción a la segunda parte de la presente investigación, la facultad del juicio en la *filosofía práctica* kantiana se emplea siempre en su uso *puro*. Tanto en la *KpV* como en la *MS* las reglas que la facultad ha de aplicar son puras, aunque con diversos sentidos, porque mientras que en la segunda *Crítica* de lo que se trata es de mostrar cómo *puede* la razón pura determinar *a priori* su objeto propio por medio de la ley moral, en la *MS* se estudia la aplicación de dicha ley moral, tomando en consideración el carácter sensiblemente condicionado del ser humano. Sólo en la casuística de la *MS* aparecerá esta facultad en su uso empírico y, por eso, dirá Kant que la casuística no forma *parte* del sistema de la filosofía (es decir, de la metafísica de las costumbres), sino que es sólo un *agregado*, aunque ciertamente muy necesario. Cfr. *MS*, Ak. VI 217 y 468-469. Esta cuestión será estudiada en el siguiente capítulo (cfr. epígrafe 4.2.4.).

143 Recuérdese que, en este contexto, objeto tiene un doble sentido: (a) objeto de la razón práctica como la regla práctica (máxima) por la que se determina la causalidad y (b) objeto de la facultad desiderativa, como el efecto de esa determinación. En el caso de la razón práctica empíricamente condicionada, ambos "objetos" están relacionados, porque el segundo (b) queda incluido en el primero (a), ya que la máxima incluye la referencia a éste como fin de la acción. En cambio, el objeto de la razón *pura* práctica es sólo el del primer sentido (a). Cfr. epígrafe 3.1.2. En *KpV*, Ak. V 67-68 aparece esta doble significación, al señalar Kant que una regla práctica de la razón *pura*, en cuanto *práctica* se refiere a la existencia de un objeto, pero como *pura* exige la determinación de la voluntad con independencia de todo lo empírico (esto es, de todo objeto o materia de la facultad desiderativa).

144 Sobre cada una de ellas se funda un tipo de obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) diversa. La obligatoriedad moral es la que corresponde a la necesidad práctica. Cfr. capítulo II.

fiere al *aspecto subjetivo* del objeto de la razón práctica, es decir, del contenido material de la voluntad[145]. La segunda abstracción se refiere a la cualificación moral de las máximas, ya que las categorías abarcan todas las posibles formas del querer, sin discriminar, *de entrada*, aquellas que son morales, de las que no lo son. Esta última abstracción desaparece al término del capítulo, cuando, mediante la típica de la facultad pura práctica del juicio, queda finalmente definido el objeto de la razón *pura* práctica, como aquél cuya modalidad es la de carácter (práctico-)necesario[146].

La modalidad, según quedó explicado en su momento, se determina comparando el objeto constituido por los otros tres grupos de categorías con la facultad cognoscitiva. El tercero de esos grupos es el de relación, por la que se especifica si la máxima remite a la personalidad, al estado de la persona (y éste puede ser físico o moral) o a la recíproca relación de unas personas con otras (cfr. epígrafe 3.2.3. Sección 8). Por tanto, al enjuiciar sobre la modalidad del objeto (o de la máxima) la facultad del juicio "sabe" ya con qué principio (o regla) debe compararlo, si es una de la habilidad, de la prudencia o de la moralidad[147]. Lo que distingue unas reglas de otras es su "origen", en el sentido de dónde tiene su fundamento el principio práctico. Las dos primeras proceden de la razón en su uso práctico *empíricamente condicionado* y se trata, por tanto, de reglas práctico-técnicas que dependen de la legalidad natural. La tercera, en cambio, procede exclusivamente de la razón pura y es, por ello, una regla práctico-moral que se funda en la legalidad de la libertad.

b) La constitución del objeto de la razón pura práctica

La Analítica está obligada a mostrar que el objeto de la razón pura puede constituirse *a priori*, si es que la autonomía de la voluntad ha de ser el principio supremo de la moralidad; pues sólo de ese modo tiene sentido pretender que la voluntad se determine sin depender del objeto y evite así la heteronomía.

El objeto correspondiente a una voluntad determinada por la ley moral es el de lo bueno (*das Gute*) y su opuesto, lo malo. Dado que los conceptos de lo bueno y lo malo son *consecuencia* de la determinación *a priori* de la voluntad, pre-

---

145 Cfr. Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, p. 82. Esta abstracción se mantendrá hasta el tercer capítulo, acerca de los móviles.

146 La necesidad práctica del objeto de la razón *pura* práctica no debe confundirse con la necesidad práctica basada en la posibilidad *física* del objeto. Aquí se trata de la posibilidad *moral* y, por eso, se puede describir lo malo como un objeto "moralmente imposible" (*KpV*, Ak. V 70). Cfr. Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, pp. 82-83.

147 En los dos primeros casos, la regla no procede de la razón *pura*, pero eso no significa que el uso que se hace de la facultad del juicio no sea puro, porque ésta considera la regla como objeto de conocimiento y no como principio de determinación del arbitrio. La facultad del juicio cualifica *a priori* los diversos objetos posibles de la razón práctica, tanto pura como empíricamente condicionada. Y en esa cualificación se atiende exclusivamente a la *forma* de los principios.

suponen la existencia de un principio práctico capaz de producir tal determinación. Que hay un principio semejante queda asegurado en el primer capítulo de la Analítica mediante el *Faktum* y, en consecuencia, el concepto de una causalidad de la razón pura (cfr. epígrafe 3.1.1.). Este segundo capítulo proporciona el utillaje conceptual necesario para la constitución del objeto en cuestión, por medio de las categorías de la libertad y la típica de la facultad pura práctica del juicio. La típica es la regla que permite conocer *a priori* la bondad (o maldad) y, por tanto, constituir el objeto de la razón *pura* práctica.

El pasaje sobre la Típica comienza del siguiente modo: "Los conceptos de lo bueno y lo malo [*des Guten und Bösen*] determinan primero un objeto a la voluntad. Pero ellos mismos se hallan bajo una regla práctica de la razón, que, si es razón pura, determina la voluntad *a priori* en consideración de su objeto" (*KpV*, Ak. V 67). Este arranque de Kant confirma lo que se ha venido argumentando hasta ahora. El concepto de lo bueno (y lo malo) tiene varias significaciones, dependiendo de la clase de regla bajo la que se halle. En el caso de que –nótese la cláusula condicional– la regla práctica sea de la razón *pura*, entonces ésta determina *a priori* la voluntad *en consideración* de su objeto. Esto es, que la determinación tiene lugar *por* la regla de la razón *pura* (por la ley), pero en consideración (*in Ansehung*) del objeto que, en este caso, es el de lo bueno en sentido moral.

¿Qué sucede, en cambio, cuando no se trata de una regla de la razón *pura*? El regiomontano no lo explica, posiblemente porque su atención en este momento va dirigida a la naturaleza del objeto práctico *puro* y no a la de los demás, cuya existencia no presenta especiales dificultades ni requiere justificación específica. Al fin y al cabo, lo novedoso no es que la razón *en general* sea práctica, sino que haya un uso práctico de la razón *pura*. De todos modos, a la luz de lo expuesto, se puede afirmar que Kant está pensando en esas otras clases de bondad, en las que la regla práctica sólo es capaz de determinar la voluntad cuando el sujeto se encuentra bajo la condición o estado correspondiente.

La autonomía de la voluntad es posible porque ésta constituye *a priori* su objeto propio a partir de la ley moral. Para ello, ha sido preciso justificar que lo diverso de los deseos puede ser conducido a la unidad *a priori* de la conciencia (*Bewußtsein*) y, por tanto, que todos ellos se encuentran bajo la ley de la razón pura práctica. Kant puede decir que el concepto de lo bueno "determina un objeto a la voluntad", esto es, que le proporciona el objeto correspondiente a su determinación (de la voluntad pura), de manera que ya no es preciso que el objeto preceda, porque *hay* una regla práctica de la razón pura que permite constituir un objeto semejante.

Por último, habría que añadir que el *concepto* de lo bueno no es, en rigor, el *objeto* de la razón pura práctica (o voluntad, *Wille*), sino –más bien– el "resu-

men" de la *constitución* del objeto realizada por las categorías de la libertad. Lo que se constituye es propiamente el *concepto* del objeto, que tiene realidad objetiva (*objektive Realität*), pero no el objeto mismo, que sólo se hace real (*wirklich*) cuando la voluntad queda determinada por la misma regla (la ley moral) que se ha empleado en dicha constitución[148].

c) La "tipificación" de marcos normativos en la función meramente determinante de la facultad pura práctica del juicio

La regla que Kant toma para el enjuiciamiento de la modalidad de las máximas es la siguiente: "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" (*KpV*, Ak. V 69)[149]. Por qué es ésta la regla para la facultad pura práctica del juicio es una cuestión que, de momento, puede quedar al margen (cfr. epígrafe 3.3.2.). Por ahora, basta con la siguiente justificación que apela al sentido común moral más básico: "Según esta regla juzga en realidad todo el mundo las acciones" (*KpV*, Ak. V 69) o "Así juzga hasta el entendimiento más vulgar [*gemeinste Verstand*]; pues la ley de la naturaleza se halla siempre a la base de todos sus juicios más ordinarios, incluso los de experiencia" (*KpV*, Ak. V 70; la misma expresión aparece en *KpV*, Ak. V 27). Esta regla es, por supuesto, *una* de las formulaciones del imperativo categórico, pero aquí el imperativo no se emplea como principio de determinación, sino únicamente como regla para el enjuiciamiento. En cualquier caso, lo que principalmente interesa ahora es aclarar qué permite conocer acerca de las máximas el enjuiciamiento por una regla semejante.

De entrada, parece que esta regla debe determinar la segunda categoría de la modalidad (el deber y lo contrario al deber)[150], así como la tercera (el deber perfecto y el imperfecto), porque ella expresaría la necesidad práctica propia de la moralidad. Sin embargo, según se ha explicado ya en buena medida, no sucede así, porque esta regla sirve únicamente para conocer la posibilidad (o imposibilidad) moral de una máxima. El texto no deja lugar a dudas: "Si la máxima

---

[148] Aquello que adquiere realidad (*Wirklichkeit*) es la buena voluntad. El objeto de la razón práctica se distingue del de la especulativa en que el conocimiento del objeto se convierte en causa de su realidad. Con el conocimiento *puro* práctica la situación es, todavía, más singular, según se explicó anteriormente (cfr. epígrafe 3.2.3. Sección 4). Por medio de esa determinación es cómo los conceptos prácticos (las categorías) producen la realidad (*Wirklichkeit*) a la que se refieren.

[149] Una excelente reconstrucción del proceso racional necesario para dar respuesta a esa "pregunta" se puede encontrar en Enskat, R., "Autonomie und Humanität. Wie kategorische Imperative die Urteilskraft orientieren", en Baumgarten, H.-U. – Held, C. (Hg.), *Systematische Ethik mit Kant*, Karl Alber, Freiburg – München, 2001, pp. 97-101 y 104-107.

[150] Recuérdese que esta segunda categoría *también* incluye lo debido según los imperativos prudenciales. Cfr. epígrafe 3.2.3. Sección 9.

de la acción no es de tal índole que sostenga la prueba con la forma de una ley de la naturaleza en general, es *imposible moralmente*" (*KpV*, Ak. V 69-70; se ha añadido la cursiva). Por el contrario, si la máxima supera el "test" no significa que sea obligatoria (un deber), sino tan sólo que es *moralmente posible* [151].

En mi opinión, Kant escribe que "esa ley universal es (...) *un* tipo del enjuiciamiento de las máximas según principios morales" (*KpV*, Ak. V 69; se ha añadido la cursiva y se ha eliminado la que había en "tipo") porque –aunque la afirmación que sigue exija forzar *un poco* el texto– existen también *otros* tipos (o reglas) de enjuiciamiento, que serían las demás formulaciones del imperativo categórico, particularmente la de la humanidad como fin en sí mismo[152]. Desde esta perspectiva, se podría decir que la fórmula de la ley de la naturaleza sirve *principalmente* como criterio *negativo*, para distinguir lo moralmente posible de lo imposible, pues –según indica Rodríguez– que algo "*pueda* ser un deber no quiere decir que lo sea efectivamente"[153]. En cambio, la formula del fin en sí mismo prescribe también *directamente* deberes *positivos*[154].

---

[151] Se observa aquí en seguida que lo posible/imposible es la primera de las categorías de la modalidad. En la tabla de las categorías de la libertad esas categorías son las de lo permitido/prohibido. Esto podría llevar a pensar que, en realidad, la primera categoría de la modalidad ya es moral y no –según se justificó a partir de la explicación del propio Kant– meramente referida a una regla de la habilidad. Sin embargo, la interpretación que se dio entonces es correcta, entre otras cosas, porque las categorías de la libertad cubren todo el ámbito de lo práctico, también el de lo sensiblemente condicionado. En mi opinión, cabría también elaborar una "tabla" de modalidades en sentido moral y eso es lo que aparece aquí, así como en la *Grundlegung* y en la *MS*. En último término, ambas doctrinas no pueden *coincidir*; lo cual no significa que sean incompatibles o contradictorias. Basta con sostener, desde las categorías de la libertad, que las modalidades morales formarían parte de la tercera categoría y, parcialmente, también de la segunda. Para ello, es suficiente con definir lo permitido en función de lo debido, tal y como se hace en *MS*: "*Permitida* es una acción (*licitum*) que no se opone a la obligación; y se llama permiso (*facultad moralis*) a esta libertad, que no está limitada por ningún imperativo opuesto. A partir de aquí se sobrentiende lo que no está permitido (*ilicitum*)" (*MS*, Ak. VI 222). De todos modos, se trata de una cuestión que debe quedar abierta, pues Kant no vuelve a referirse a la tabla de las categorías de la libertad en sus obras posteriores.

[152] Que la ley natural sea *uno* –entre otros– de los *tipos* posibles para la ley moral es una sugerencia que hace, por ejemplo, von Wolff-Metternich: "Aquí sería una tarea interesante aclarar si, además de la fórmula de la ley natural del imperativo categórico, pueden entenderse también todas las demás formulaciones del imperativo categórico que Kant menciona en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como una continuación de esa típica" (von Wolff-Metternich, B.-S., "Sobre el papel del juicio práctico en la filosofía moral de Kant", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), p. 744). Una idea semejante aparece también en Mayer, V. "Das Paradox des Regelfolgens in Kants Moralphilosophie", pp. 343-368 y en Marty, F. "La typique du jugement pratique pur. La morale kantienne et son application aux cas particuliers", p. 64.

[153] Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, p. 171. En esta interpretación de la ley natural como criterio negativo y la fórmula del fin en sí como criterio positivo, sigo la propuesta de R. Rodríguez, cfr. pp. 165-181. También Wieland mantiene algo semejante: "In seinem Kern has das Sittengesetz daher den Charakter eines Erlaubnisgesetzes, das unmittelbar einen Spielraum für legitimierungsfähige Maximen legitimiert und nicht ohne ihre Hilfe den Raum des von ihnen zu

En un celebérrimo texto de la *Fundamentación* (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 424) indica Kant que el imperativo categórico en su formulación de la ley universal – "hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción sea ley universal"– es "el canon del enjuiciamiento moral en general" (*der Kanon der moralischen Beurteilung überhaupt*) de la máxima[155]. La fórmula de la ley universal (o ley de la naturaleza) sirve como criterio negativo para la delimitación entre lo moralmente posible y lo imposible, mientras que la del fin en sí mismo permite establecer deberes positivos[156]. De todos modos, es cierto que, al determinar algo como imposible moralmente o prohibido, indirectamente se está afirmando que su contrario es algo obligatorio, según explica Rodríguez:

> Si una máxima no es universalizable, es moralmente rechazable y la acción u omisión que contiene son prohibidas. Pero entonces, en razón de una simple equivalencia de lógica

---

regulierenden konkreten Handelns erreicht" (Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 161). La siguiente afirmación de la Introducción a la *MS* casa perfectamente con lo que se acaba de explicar: "Según estas leyes [morales], determinadas acciones están *permitidas* o *no-permitidas*, es decir, son moralmente posibles o imposibles; pero *algunas* de ellas, o bien sus contrarias, son moralmente necesarias, es decir, obligatorias, y de ahí surge para ellas el concepto de un deber" (*MS*, Ak. VI 221; se ha añadido la última cursiva).

154 Refiriéndose a quienes critican el imperativo categórico como principio supremo de la moralidad, comentan Schönecker y Wood: "Freunde wie Gegner von Kants Ethik haben sich dabei vor allen auf UF [Universalisierungs-Formel] (bzw. NF [Naturgesetzformel]) konzentriert. Während die einen Unrecht damit haben, daß UF wie ein moralischer Algorithmus tatsächlich erlaubt, Maximen zu testen und Pflichten abzuleiten, irren die anderen darin, daß UF die entscheidende Formel ist. Wir werden sehen, daß UF die Ableitung von Pflichten nicht erlaubt. Die Kritik an UF wäre vernichtend, wenn das die einzige Formel wäre, die Kant anbietet, und sie wäre auch vernichtend, wenn diese Formel von allen Formeln wirklich die entscheidende wäre" (Schönecker D. – Wood, A. W., *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, p. 125). Ellos muestran que la fórmula decisiva para la ética kantiana es la del fin en sí mismo. Cfr. también *MS*, Ak. VI 388-389.

155 No deja de resultar significativo que añada ese "en general" (*überhaupt*), precisamente en la *Grundlegung*, donde se presentan las diversas formulaciones del *mismo* imperativo. La posibilidad de traducir entre sí todas las fórmulas del imperativo categórico es un tema abierto a la discusión. No queda claro si se trata, como pretende Kant, de diversas formulaciones de un único principio moral o si, por el contrario, son diversos principios morales complementarios entre sí. Esta cuestión debe quedar al margen de la presente investigación. Cfr. Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, pp. 130-131; Schönecker D. – Wood, A. W., *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, pp. 123-125 y 161-168; Timmermann, J., *Kant's* Groundwork of the Metaphysics of Morals. *A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 109-113.

156 La consabida distinción entre "poder pensar" y "poder querer" según la fórmula de la ley universal, con la que se correspondería la distinción entre deber estricto (*eng*) y amplio (*weit*), debe quedar, por el momento, al margen de la discusión, porque antes habría que aclarar el significado de deberes "estrictos" y "amplios", algo que se acometerá en el siguiente capítulo (cfr. epígrafe 4.2.). Cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 424. Como bien muestran Schönecker y Wood ése es uno de los pasajes más problemáticos de la *Fundamentación* y, en todo caso, los ejemplos que Kant propone no demuestran lo que pretende (la deducción de deberes perfectos e imperfectos a partir del imperativo categórico en su formulación de ley universal). Cfr. Schönecker D. – Wood, A. W., *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, pp. 129-137.

> deóntica podemos establecer que lo contrario de lo prohibido es *mandado* (es un deber). Pues, efectivamente, no deber hacer algo equivale a deber hacer lo opuesto de ese algo, y no deber no hacer algo, equivale a deber hacer ese algo. (Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, p. 172)

Así, por ejemplo, de que esté prohibido prometer en falso, se sigue el deber de la veracidad[157].

La existencia de un doble criterio (negativo y positivo) resulta crucial para el proyecto de la ética kantiana. En lo que respecta a la constitución del objeto de la razón *pura* práctica es suficiente con establecer qué es lo moralmente *posible*, sin necesidad de determinar los deberes positivos que se siguen de la ley moral. Por eso, el objeto es máximamente formal, sin contenido. Sólo en la *MS* aparecerán fines que son deberes, porque eso requiere ya un grado de *aplicación* del principio de la moralidad a la peculiar naturaleza de los seres racionales sensiblemente afectados. En cambio, en la *KpV* se trata únicamente de la justificación de ese principio y de sus condiciones de validez. Una de las cuales es, como ya se ha explicado, que la voluntad pueda proporcionarse a sí misma y *a priori* un objeto correspondiente con la determinación moral. Además, un requisito que este objeto debe cumplir es el de ser moralmente *posible*, es decir, no contradictorio con la ley moral. Y la facultad del juicio es la que indica en qué consiste dicha modalidad: en que la máxima de tu acción se pueda convertir en una ley de la naturaleza de la cual tú mismo fueras parte.

El objeto de la razón *pura* práctica no es una "cosa", ni siquiera un "estado de cosas", sino más bien la constitución de un *marco* normativo: el de aquello que cae en el ámbito de lo *moralmente posible*. O, dicho con otras palabras, el ámbito de los principios prácticos que una voluntad *pura podría* adoptar como fundamento de determinación de su causalidad, esto es, aquello que *puede querer* (*wollen können*). Se trata de un objeto de carácter relacional y formal, porque consiste propiamente en la demarcación de los límites de lo que aquí se ha venido a llamar un "marco". Una delimitación que tiene lugar *a priori*, antes de considerar el contenido de dicho marco[158].

---

[157] Por su parte, la tercera fórmula, la de la autonomía de la voluntad, también sirve para determinar lo prohibido y lo permitido. Cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 439.

[158] En esta misma línea interpretativa se situaría la idea del "constructivismo kantiano", que propuso Rawls y ha asumido, entre otros, Herman: "The idea of construction suggests the bringing into being of a moral world that is intelligible to us and expressive of our nature as reasonable and rational beings. Thus, the CI-procedure must offer more than an algorithm for permissibility that spits out well-formed moral results. The *procedure* must have moral content: actions should be rejected as morally impermissible for reasons that explain what is wrong with them. This is part of the conceptions of 'goodness' that Rawls sees built into the stages of the CI-procedure. What the CI-procedure should allow us to say is that an action or maxim is impermissible (wrong) because it fails to realize a certain kind of goodness" (Herman, B.,

Así pues, la constitución del objeto de la razón *pura* práctica por medio de la actividad de la facultad del juicio "bajo leyes de la razón pura práctica" establece un *marco normativo* general, el de lo moralmente *posible*, pero todavía no establece deberes particulares y positivos. En una de las escasas publicaciones que hay sobre esta cuestión von Wolff-Metternich muestra que

> no se puede pasar por alto que la 'típica de la facultad pura práctica del juicio' no es más que un *marco auxiliar*, que ayuda al juicio en la ejecución de sus tareas. Para la solución de las tareas concretas de subsunción no es suficiente la típica de la ley práctica. En esto coincide con su correspondiente teórico. Como juicio determinante –y así se puede caracterizar el juicio práctico en su función tipificante– facilita sólo un *patrón básico* para el enjuiciamiento de casos concretos de aplicación. (von Wolff-Metternich, B.-S., "Sobre el papel del juicio práctico en la filosofía moral de Kant", p. 744)

Según la clasificación que se presentó en la introducción a esta segunda parte de la investigación, puede decirse que la facultad *pura* práctica del juicio realiza una función *meramente* determinante, de estructura semejante a las que corresponde a la facultad trascendental del juicio en la primera *Crítica*. Wieland ha mostrado el paralelismo –así como las diferencias– que hay entre ambas. Según explica este autor, en la doctrina trascendental de la facultad del juicio, esta facultad relaciona las formas *a priori* del entendimiento con las de la sensibilidad, mientras que en la típica no se trata de la subsunción de acciones ni de casos individuales, sino que "ella analiza sólo de modo general determinados tipos de problemas de subsunción y desarrolla esquemas que puedan ayudar [*Hilfsraster*] a la facultad práctica del juicio en el desempeño de sus cometidos"[159]. En la *KrV* el uso meramente determinante de la facultad del juicio proporciona un resultado acabado, en la forma de conocimientos *a priori*, mientras que el marco normativo establecido por la típica no dice *por sí mismo* nada acerca de las acciones o las máximas de los agentes (que son el "caso" al que la típica se refiere), porque se mantiene en un nivel de normatividad universal. Para relacionar las (máximas de) acciones con la ley moral es precisa una *segunda* mediación de la facultad práctica del juicio; algo que no es necesario en el uso teórico de la razón, por la existencia de formas *a priori* de la *sensibilidad*[160].

"Justification and Objectivity: Comments on Rawls and Allison", en Förster, E. (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three* Critiques *and the* Opus postumum, pp. 137-138).

[159] Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, pp. 164.

[160] Cabría preguntarse si, del mismo modo que la función *meramente* determinante de la facultad trascendental del juicio es a la vez (*zugleich*) reflexionante, también en la típica hay mediaciones de carácter reflexivo. La respuesta no puede ser sino positiva, pues *cualquier* actividad judicativa presupone mediaciones reflexivas. En este caso, tales mediaciones permitirían percibir la forma de la legalidad común al imperativo categórico y al objeto de la razón pura práctica, es decir, a lo moralmente posible. La capacidad de "abstraer" –si esta palabra es aquí adecuada– la forma legal común a ambos es una tarea que sólo el uso reflexionante de la facultad pura práctica del juicio

¿Cómo desarrolla su tarea la facultad *pura* práctica del juicio? Puesto que no hay esquemas que permitan aplicar la regla práctica de la razón pura a las acciones posibles en la sensibilidad, la aplicación tiene aquí una significación diferente. Ya se ha dicho que no se aplica a acciones, sino a máximas. Pero, además, de éstas lo que se considera es únicamente la forma y no su contenido (su referencia a la materia u objeto del arbitrio), pues el contenido depende de las condiciones de la experiencia sensible y, además, la determinación de la voluntad por la ley de la libertad es independiente "de todo lo empírico (sólo mediante la representación de una ley en general y de la *forma* de ésta)" (*KpV*, Ak. V 68; se ha añadido la cursiva).

La facultad *pura* práctica del juicio puede realizar su tarea, porque "en la subsunción de una acción, posible para mí, en el mundo de los sentidos, bajo una *ley pura práctica*, no se trata de la posibilidad de la *acción* como un suceso en el mundo de los sentidos" (*KpV*, Ak. V 68), es decir, "no se trata del esquema de un caso", porque la acción no pertenece a la "causalidad física", en la que el "esquema lo bosqueja la imaginación trascendental" (*KpV*, Ak. V 68). En la causalidad por libertad de la que depende la acción, se trata, en cambio,

> del esquema (si esta palabra es aquí adecuada) de una ley misma; porque la *determinación de la voluntad* (no la acción en relación con su éxito) sólo por la ley, sin otro fundamento de determinación, enlaza el concepto de la causalidad con otras condiciones muy distintas de las que constituyen la conexión natural. (*KpV*, Ak. V 68-69)[161]

---

está en disposición de realizar. Sin dicha mediación, el imperativo categórico no serviría como regla para el enjuiciamiento moral.

[161] Sobre la peculiaridad de este "esquema práctico", cfr. la excelente interpretación que se encuentra en Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, p. 319 y ss. Por el contrario, no resulta tan convincente la interpretación de Silber, porque considera que el esquema de la razón práctica también debe ser el tiempo, pero con la diferencia de que, en vez de ser éste dado en la sensibilidad, debe la razón (práctica) producirlo en el sentido interno. Aunque sea algo extenso, la cita completa ejemplifica una postura distinta de la que aquí se ha mantenido: "Im Bereich der Sittlichkeit ist unsere Aufgabe vielmehr, durch einen Willensakt das Schema zu erzeugen, das etwa explizit wird, wenn man, mit Hilfe des moralischen Gesetzes als Kategorie, ein Moralbeispiel beurteilt. Im moralischen Handeln ist es unsere Aufgabe, Zeit zu einem Schema für die praktische Vernunft zu *machen*, ganz so, wie sie als Schema für den Verstand schon gegeben ist. Durch unsere Handlungsweise als moralische Subjekte müssen wir in innerer Erfahrung diejenige Ordnung der Vorstellungen und Objekte herstellen, die für uns selbt und für alle endlichen Vernunftwesen eine (moralisch) vernünftig geordnete Sinnlichkeit ausmacht; eine Welt, in der Zeit als Schema konstitutiv ist für das moralische Gesetz; eine Welt, in der die Ordnung der Vorstellungen und Gegenstände derart ist, daß ihre Verhältnisse sich von den Kategorien der Freiheit her verstehen lassen; eine Welt, die nicht nur Welt der Natur, sondern, als Verkörperung des höchsten Gutes, auch moralische Welt ist" (Silber, J., "Der Schematismus der praktischen Vernunft", en *Kant-Studien*, LVI (1966), p. 261). La continuidad entre la legalidad de la libertad y la de la naturaleza se da, según Silber, en el sentido interno del sujeto. Algo semejante había propuesto Willaschek y ya se criticó en su momento (cfr. epígrafe 2.2.2. b), porque la causalidad por libertad no cambia nada *en* los fenómenos, en cuanto fenómenos. Tampoco re-

Este carácter meramente determinante explica que la típica no satisfaga todas las exigencias del juicio moral. El imperativo categórico empleado como regla para el enjuiciamiento determina las condiciones *necesarias* de la moralidad, pero, debido a su carácter negativo, no contiene los requisitos *suficientes* para que algo sea una obligación moral[162]. De lo cual cabe inferir que, según la concepción kantiana, la ley moral es, en *primera instancia*, una ley que expresa lo moralmente permitido y prohibido[163].

Tomando la definición que en la primera *Crítica* se hace de "canon", como "el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognitivas" (*KrV*, A 796 / B 824), puede decirse que la típica (el imperativo categórico) es un canon para la facultad pura práctica del juicio[164] y, por tanto, una regla para su funcionamiento. La típica designa las condiciones necesarias para la aplicación de la ley moral y, para ello, establece un marco normativo. Este marco, sin embargo, no es suficiente para enjuiciar el valor moral de las máximas *particulares* (y, mucho menos, de las acciones), sino tan sólo el *primer* nivel de aplicación de la ley moral[165]. Empleando un par de conceptos que Kant presenta en la *MS*, se podría afirmar que la típica se sitúa en el nivel del "deber" propio de la obligación de virtud (*Tugendverpflichtung*), pero todavía no en el de los deberes de virtud (*Tugendpflichten*) (cfr. *MS*, Ak. VI 410). La obligación de virtud consiste en el respeto por la ley *en general*, antes incluso de plantearse qué fines son deberes.

Lo que se acaba de exponer en este apartado –cómo se determina la modalidad de los objetos de la razón (pura) práctica– constituye el primero de los asuntos que Kant resuelve en el pasaje sobre la típica. El segundo es el de la

---

sulta satisfactorio el recurso de Silber al "simbolismo" para sostener que esta "corporalización" de la moralidad consiste en que las acciones sean un "símbolo" del (sumo) bien (cfr. pp. 268-271).

162 Cfr. Mayer, V. "Das Paradox des Regelfolgens in Kants Moralphilosophie", p. 354; Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 162.

163 Tal y como mantiene Wieland: "Das Sittengesetz eröffnet seiner Natur als einer Erlaubnisnorm gemäß zunächst einen Spielraum" (Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 164). El mismo autor señala además –con buen juicio– que este rasgo es el que hace compatible el más estricto rigorismo en la fundamentación de los principios morales con la imprescindible liberalidad (*Liberalität*) que requiere su aplicación. Los límites de esta liberalidad vienen definidos precisamente por la facultad práctica del juicio, que es "soberana" en la *aplicación* de los principios morales, pero nunca en la modificación de éstos.

164 De modo semejante a cómo la Analítica de los principios es una especie de canon para la facultad trascendental del juicio. Cfr. *KrV*, A 132-136 / B 171-175.

165 Por máximas *particulares* puede entenderse aquí las máximas de primer orden, es decir, las máximas de acciones. De todos modos, a éstas máximas se subordinan, a su vez, otras máximas más concretas, como especies del mismo género. Las acciones son instancias o casos de estas máximas concretas. Cfr. epígrafes 4.2.4. y 4.3.

naturaleza de la "típica", es decir, por qué la legalidad de la naturaleza sirve como "tipo" de la ley moral.

3.3.2. La ley natural como tipo de la ley moral

Kant distingue dos características esenciales en cualquier regla práctica de la razón pura:

> *Primeramente*, como *práctica*, se refiere a la existencia de un objeto, y *segundo*, como *regla práctica* de la razón pura, lleva consigo necesidad, en consideración de la existencia de la acción, siendo, por lo tanto, ley práctica, y no por cierto ley de la naturaleza, por medio de fundamentos de determinación empíricos, sino una ley de la libertad, según la cual debe la voluntad ser determinable independientemente de todo lo empírico (sólo mediante la representación de una ley en general y de la forma de ésta). (*KpV*, Ak. V 67-68)

Ambos elementos son, en principio, independientes, puesto que, en el caso de las reglas de la razón pura, el objeto no debe intervenir de ningún modo en la determinación de la voluntad. Y, sin embargo, se trata de dos elementos inseparables, de los que se tiene que dar cuenta por igual.

Las reglas *prácticas* de la razón *pura* tienen, por tanto, una doble naturaleza. En primer lugar, su carácter *práctico*, por el que necesariamente se refieren al ejercicio de la causalidad y, por tanto, a la existencia de un objeto; en segundo lugar, su *pureza*, que significa que en nada dependen de lo empírico, entre lo que se incluye el objeto que se producirá por la determinación de la causalidad. La doctrina sobre el *Faktum* es suficiente para justificar y explicar el significado de este segundo aspecto. En cambio, el primer rasgo es precisamente el tema del pasaje sobre la típica, porque lo que está en juego es la existencia de un objeto correspondiente a la determinación moral de la voluntad.

Kant toma en consideración la problemática del objeto de la razón *pura* práctica, porque si la determinación moral de la voluntad no tuviera objeto correspondiente, carecería de un elemento esencial a toda actividad causal. La importancia que posee el objeto de la razón (pura) práctica es que en él se encuentra el nexo con la acción, como efecto de la causalidad de la facultad desiderativa, según se ha dicho ya en varias ocasiones (cfr. epígrafe 2.1.1.). Por objeto, en este contexto, debe entenderse la máxima o principio de determinación de la causalidad humana. Sin él sería incomprensible cómo puede la razón *pura* ser práctica, es decir, tener eficacia causal sobre las acciones. Y, puesto que las acciones se encuentran en el mundo de los sentidos, que la razón pura tenga eficacia causal implica, en último término, que haya *continuidad* entre la determinación libre de la causalidad y sus efectos correspondientes en el mundo de los sentidos.

El *Faktum* nos hace conscientes de que tal *continuidad* existe necesariamente y, por su parte, la doctrina de la típica muestra las condiciones de posibilidad:

que tanto las acciones en cuanto efectos en el mundo, como las máximas de esas acciones, posean la misma *forma*[166]. La legalidad de la naturaleza y la de la libertad pertenecen a esferas (*Gebiete*) diversas, pero ambas tienen en común su carácter legal, es decir, la regularidad y dependencia de principios. De este modo, queda asegurada la *aplicabilidad* de la ley moral a las acciones, porque la discontinuidad entre ambas legalidades no es *absoluta*, sino que en la forma –que es precisamente lo relevante para la moralidad– hay *conformidad* entre ambas. La radical diferencia entre ellas reside en el fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*), porque en el caso de la causalidad libre éste procede de la razón pura, mientras que en la causalidad natural el fundamento hay que buscarlo en el enlace causal de la naturaleza. La continuidad entre ambas consiste en el "enlace" (*Bindung*) del concepto de causalidad con "fundamentos de determinación" que no pertenecen a la "conexión natural" (cfr. *KpV*, Ak. V 68-69). Por eso puede Kant sentenciar: "Las leyes, como tales y en cuanto leyes, son idénticas, tomen de donde quieran sus fundamentos de determinación [*Bestimmungsgründe*]" (*KpV*, Ak. V 70).

La tabla de las categorías mostró que es posible traer *a priori* la diversidad de los deseos a una unidad bajo la ley moral, de manera que se pueda conocer la modalidad (el valor) *moral* de cualquier deseo o, en este sentido, objeto de la razón práctica (pura o no). Pero todavía quedaba pendiente la resolución de la otra cara del problema: la posibilidad de que una acción *moralmente* determinada tenga lugar en el mundo. Según explica Benton, el regiomontano

> resuelve explícitamente este problema (...) en la típica. En resumidas cuentas, opino que el argumento consiste en que la necesidad racional pura contenida en la ley moral es *a priori* aplicable a las acciones como sucesos en el orden de la naturaleza (en la medida en que consideremos esas acciones únicamente según la regla de su causalidad, su máxima), porque tanto la ley moral como los sucesos bajo leyes naturales muestran la misma 'forma de la legalidad en general', que proporciona el entendimiento. Por tanto, la aplicabilidad de la ley moral a objetos de la experiencia está garantizada *a priori* por el hecho de que tanto la ley moral como las reglas causales de los sucesos naturales presuponen la forma de la legalidad como tal. Esta legalidad queda tipificada en el pensamiento de una ley de la naturaleza por parte del entendimiento puro, y puede ser exhibida *in concreto* en la leyes naturales presentes. (Benton, R. J., "Kant's Categories of Practical Reason as Such", p. 200)

No hay, pues, *a priori* contradicción entre la legalidad de la naturaleza y la de la libertad; tal es la principal conclusión a la que se llega.

En mi opinión, Kant no se refiere a la *aplicabilidad* de las determinaciones morales a *esta* naturaleza sensible en la que nos encontramos[167]. Él tiene en

---

166 Cfr. "Typus", en Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, vol. 5, pp. 595-596.

167 Así lo entiende también Benton: "The question of 'application' here is not of the practical categories (under the moral law) to 'actions as events in the world of sense' (68) –we are not

mente, más bien, el concepto de una naturaleza *en general* (*überhaupt*), tal y como aparece en un texto citado unas páginas atrás: "Si la máxima de la acción no es de tal índole que sostenga la prueba con la forma de de una ley de la naturaleza *en general*, es imposible moralmente" (*KpV*, Ak. V 69-70; se ha añadido la cursiva). La legalidad de la naturaleza sirve como tipo de la ley moral, porque los objetos correspondientes a la determinación moral de la causalidad deben poder formar parte de una naturaleza (en general). Lo que hay de común entre la naturaleza sensible y la inteligible es la legalidad propia de todo sistema natural, en el que hay regularidad y las relaciones entre sus elementos están regladas. De este modo, "es (...) permitido usar la *naturaleza* del *mundo sensible como tipo* de una *naturaleza inteligible*" (*KpV*, Ak. V 70). Además, por naturaleza *inteligible* debe entenderse un mundo en el que la ley de *esa* naturaleza fuera la ley moral, es decir, un mundo en el que la "facultad física" fuera acorde con la determinación de la voluntad (cfr. *KpV*, Ak. V 15) o, lo que es lo mismo, un reino de los fines[168].

A este respecto, resulta significativo lo que explica Kant en el famoso §76 de la *KU*. Allí afirma que, puesto que

> la razón, que moralmente es absolutamente necesaria, es considerada físicamente como del todo contingente (es decir, que lo que necesariamente *debiera* ocurrir, sin embargo, a menudo, no ocurre), resulta claro que depende sólo de la constitución subjetiva de nuestra facultad práctica el que las leyes morales deban ser representadas como mandatos (y las acciones conformes a ellas como deberes) y la razón exprese esa necesidad, no mediante un *ser* (ocurrir), sino un *deber ser* [*Sein-Sollen*], lo cual no tendría lugar si la razón fuese considerada sin sensibilidad (como condición subjetiva de su aplicación a objetos de la naturaleza), según su causalidad, es decir, por tanto, como causa en un mundo inteligible, de acuerdo completamente con la ley moral, en donde no hubiera diferencia alguna entre deber y hacer, entre una ley práctica de lo que es posible por medio de nosotros y la ley teórica de lo que es real por medio de nosotros. Ahora bien: aunque un mundo inteligible, en que todo fuera real sólo porque (como algo bueno) es posible, aunque la libertad misma, como concepto

---

concerned with a synthetic relation between understanding and sensibility. Instead we are concerned with the relation between understanding and reason: The question is how categories of the practical understanding can be a priori subject to determination by pure reason. Transcendental imagination is therefore of no help here. Instead, the pure understanding itself must supply a pure formal representation that is homologous with, on the one hand, the sensibly conditioned use of the categories and, on the other hand, the moral law as a law of pure reason" (Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, p. 84).

168 Cfr. Schmucker, J., "Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants", en Oberer, H. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band III, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1997, p. 152. Recuérdese que –según se explicó al hablar del argumento trascendental de la Analítica– la legalidad era un requisito básico de la unidad del ámbito práctico y así, por ejemplo, en *KpV*, Ak. V 43 "naturaleza" significa la existencia de cosas bajo leyes. Lo que la naturaleza suprasensible establece es una relación unitaria de los fenómenos bajo leyes de la razón pura. Cfr. Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, p. 59.

> trascendente para nosotros, que no sirve de principio constitutivo para determinar un objeto y su objetiva realidad, sin embargo, según la constitución de nuestra (en parte, sensible) naturaleza y de nuestra facultad, sirve para nosotros y para todos los seres racionales que estén en relación con el mundo sensible (...), de *principio regulativo* universal, que no determina objetivamente la constitución de la facultad como forma de la causalidad, sino que hace, y por cierto con no menor validez que si ello ocurriese, de la regla de las acciones, según aquella idea, mandatos para cada cual. (*KU*, Ak. V 403-404)

El sentido del pasaje no deja lugar a dudas, porque el regiomontano se ocupa en él de la crucial distinción entre posibilidad y realidad, tanto en el ámbito teórico como en el práctico y reafirma así los principios y el carácter propio de su sistema filosófico[169].

Pero hay, además, un segundo motivo que explica por qué la ley natural sirve como tipo de la ley moral. En el segundo problema del Teorema III de la Analítica, Kant propone la siguiente tarea: "Supuesto que una voluntad sea libre, hallar la ley que sea sólo apta para determinarla necesariamente" (*KpV*, Ak. V 29). Y la solución que ofrece es bien conocida:

> Puesto que la materia de la ley práctica, es decir, un objeto de la máxima, no puede nunca ser dada más que empíricamente, y la voluntad libre, empero, debe ser sin embargo determinable como independiente de condiciones empíricas (es decir, pertenecientes al mundo de los sentidos). (...) *Fuera de la materia de la ley, no hay en la ley nada más que la forma legisladora* [*gesetzgebende Form*]. (*KpV*, Ak. V 29; se ha añadido la cursiva de la última frase)

Nos encontramos ante uno de los presupuestos básicos del pensamiento kantiano[170]. Si la voluntad ha de ser libre, la legalidad que debe regir su causalidad no puede basarse en la materia u objeto de las máximas, sino sólo en la forma legisladora. La ley moral no puede referirse a la materia o a los objetos de la facultad desiderativa, porque éstos no fundan propiamente ninguna legalidad, ya que están supeditados al placer y el dolor, que son una condición subjetiva (cfr. *KpV*, Ak. V 21-22). Una voluntad cuyos principios prácticos sean materiales está sometida a condiciones empíricas y, por tanto, a la legalidad de la naturaleza (cfr. *KpV*, Ak. V 27-28). Por eso, sólo es libre la voluntad cuyos principios (fundamento de determinación) no son materiales[171].

> 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. Así, pues, un ser racional o bien no puede pensar *sus* principios subjetivos prácticos, es decir, máximas, como leyes universales, o bien tiene que admitir que la mera forma de los mismos, según la cual *ellos se capacitan para una legislación universal*, por sí sola, hace de ellos leyes prácticas. (*KpV*, Ak. V 27)

---

169 Cfr. Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, p. 48 y ss.

170 Cfr. Schönecker D. – Wood, A. W., *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, pp. 125-140.

171 En *KpV*, Ak. V 28-29 se concluye que sólo una voluntad libre puede adoptar un principio de determinación que no sea material.

Libertad, moralidad y forma legal constituyen así una peculiar conjunción, característica del kantismo. El carácter *necesario* que corresponde a los principios morales exige, desde los presupuestos de Kant, la universalidad y *formalidad* propia de una ley. Lo decisivo es la necesidad, pero ésta no puede separarse de la universalidad y, por tanto, de la ausencia de cualquier materia, que truncaría la autolegislación en heteronomía. La ley natural *en general* es *tipo* de la ley moral, porque el contenido de ésta última es exclusivamente la forma de la legalidad[172]. Dicha forma asegura las condiciones mínimas exigibles para la cualificación de los principios morales[173]. En la Típica, Kant se aprovecha de esta "coincidencia", que abre una "perspectiva favorable para la facultad pura práctica del juicio" (*KpV*, Ak. V 68), porque la *forma* de la legalidad está "disponible" para el entendimiento puro. El concepto de la "*forma de la conformidad a una ley* [en] general" (*Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt*) está disponible (*stattfindet*) al uso más "vulgar" (*gemeinste*) de la razón (cfr. *KpV*, Ak. V 70) y, por eso, no es necesario una intuición empírica para emplearlo justificadamente. El concepto de naturaleza se emplea aquí exclusivamente "según las formas puras del entendimiento" (*KpV*, Ak. V 70)[174].

Dos son, por tanto, los motivos que justifican el empleo de la legalidad natural como tipo de la ley moral. El segundo, que se acaba de exponer, consiste en que la aptitud de un principio práctico (o máxima) para ser ley universal es un requisito *necesario* de su moralidad. El primer motivo, por su parte, fue explicado al comienzo de este epígrafe, y consiste en que la forma legal común posibilita la continuidad entre la legalidad de la libertad y la de la naturaleza y, por tanto, la aplicabilidad de los principios morales a las acciones. A esto último se refiere Kant cuando escribe que el entendimiento

> tiene, pues, esa ley [de la naturaleza] siempre a la mano, sólo que en los casos en que debe ser juzgada la causalidad por libertad hace de aquella *ley de la naturaleza* sólo el tipo de *una ley de la libertad*, porque sin tener a mano algo de lo cual pudiera hacer un ejemplo en los casos

---

172 Es significativo que el paso de la fórmula del imperativo categórico como ley universal a la de la ley de la naturaleza se base en la "universalidad" (*Allgemeinheit*): "La universalidad de la ley por la cual suceden efectos constituye lo que se llama naturaleza en su más amplio sentido (según la forma); esto es, la existencia de las cosas, en cuanto que está determinada por leyes universales. Resulta de aquí que el imperativo universal del deber puede también formularse: 'Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza'" (*Grundlegung*, Ak. IV 421).

173 Por qué la moralidad exige el formalismo y la universalidad es, desde luego, una cuestión mucho más compleja y amplia. Con lo aquí expuesto es suficiente para el propósito de la investigación. Cfr. Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, pp. 148-149 y 157-164; Korsgaard, Ch. M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 159-187.

174 Cfr. Bartuschat, W., *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Vittorio Klostermann, Franfurt a. M., 1972, pp. 54-78.

> de experiencia, no podría proporcionar a la ley de una razón pura práctica el uso en la aplicación. (*KpV*, Ak. V 70)

La razón es bien sencilla, y repetida una y otra vez por nuestro autor:

> En la subsunción de una acción, posible para mí, en el mundo de los sentidos, bajo una *ley pura práctica*, no se trata de la posibilidad de la *acción* como un suceso en el mundo de los sentidos; pues esa posibilidad pertenece, para el juicio del uso teórico, a la razón, según la ley de la causalidad, concepto racional puro para el cual ella tiene una *esquema* en la intuición sensible. (*KpV*, Ak. V 68)

En efecto, al convertir las leyes normativas en leyes de la naturaleza, se hacen "representables" los requisitos de su universalidad y la lógica de su causalidad[175].

La posibilidad *física* la determina la facultad teórica del juicio, sirviéndose del esquema que produce la imaginación trascendental. En cambio, para establecer la posibilidad *moral*, es decir, la posibilidad en una naturaleza inteligible, no hay "esquema de un caso", porque esta posibilidad la establece la facultad *pura* práctica del juicio al examinar la aptitud de la máxima para ser ley de la naturaleza. En vez de un esquema de la imaginación trascendental, la facultad *pura* práctica del juicio dispone "del esquema (si esta palabra es aquí la adecuada) de una ley misma" (*KpV*, Ak. V 68).

A este uso de la legalidad de la naturaleza como tipo de la legalidad moral lo llama Kant

> racionalismo de la facultad del juicio", porque "no toma de la naturaleza sensible nada más que lo que puede pensar también por sí la razón pura, es decir, la conformidad a la ley, y no introduce en lo suprasensible nada más que lo que se deja representar, en cambio, por acciones en el mundo de los sentidos, según la regla formal de una ley de la naturaleza en general. (*KpV*, Ak. V 71)

Dicho racionalismo previene tanto del empirismo como del misticismo de la razón práctica. El empirismo hace depender los conceptos de lo bueno y lo malo de los efectos de las acciones, es decir, de la felicidad o placer que se obtiene con ellas. El misticismo, por su parte, "de aquello que sólo servía como *símbolo*, hace un *esquema*, es decir, pone a la base de la aplicación de los conceptos morales, intuiciones reales y, sin embargo, no sensibles (de un reino invisible de Dios), y se pierde en lo trascendente" (*KpV*, Ak. V 70-71).

En definitiva, se puede decir que la función del "esquema" de la razón práctica no es el de proporcionar conocimiento acerca de las acciones, sino el de determinar *a priori* cómo *deben ser* estas acciones, si es que han de ser calificadas como moralmente posibles. El problema que Kant se plantea al comienzo del pasaje sobre la Típica –cómo se puede saber si una acción posible para

---

[175] Cfr. Schönecker D. – Wood, A. W., *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, p. 129.

nosotros en la sensibilidad cae bajo una regla práctica de la razón pura– no tiene solución, porque esa pregunta –en los términos en que está formulada– carece de significado. De las acciones en el mundo de los sentidos no se puede conocer nada más que sus determinaciones sensibles, entre las que no se incluye la cualificación moral. Pero al tratar de resolver ese problema, Kant descubrió las condiciones de posibilidad para una determinación moral de la voluntad, que tendría por objeto lo bueno y, en una naturaleza donde la ley natural y la de la libertad coincidiesen, también como resultado "acciones" buenas. De lo que se trata es de actuar –determinarse a actuar– como si se formara parte de esa naturaleza inteligible, pues, al menos en lo que respecta a las condiciones de determinación de la voluntad, el ser humano es trasladado por la conciencia de la ley moral a una naturaleza semejante.

CAPÍTULO IV

Enjuiciamiento y aplicación de la máxima en la doctrina de la virtud

En el capítulo anterior se ha estudiado la constitución del objeto de la razón pura práctica. Tal objeto es el que corresponde a una voluntad moralmente determinada y, por tanto, no *precede* a la determinación, sino que es *consecuencia* de ésta. Según se mostró, la constitución del objeto depende *únicamente* del principio práctico-moral de la razón, es decir, de la ley moral. Esa independencia de cualesquiera impulsos de la sensibilidad era un requisito imprescindible para la consistencia de la idea de una razón pura que debe ser práctica. Puesto que *toda* determinación de la causalidad se orienta a la consecución de algún objeto o fin, también la determinación *pura* debía tener su objeto correspondiente. Ahora bien, dado el carácter *formal* de dicha determinación, el objeto resultó vacío de contenido material. En el capítulo anterior se explicó en qué sentido resulta posible concebir un objeto sin materia; ahora se trata de estudiar las consecuencias que tiene la determinación de una voluntad a producirlo.

4.1. Los fines de la razón pura práctica como deberes de virtud

4.1.1. La antroponomía eleuterológica de los fines de la razón pura práctica

El objeto de la razón *pura* práctica es un objeto *formal*, que se define como aquello que una voluntad (*Wille*) *puede querer* o, de modo equivalente, como aquello que es *moralmente posible* (cfr. *KpV*, Ak. V 57 y ss.). Esta perspectiva es la propia de los escritos de fundamentación de la moral –*Grundlegung* y *KpV*–, puesto que su propósito principal consiste en indagar si, y bajo qué condiciones, hay un principio práctico formal, que sería el único acorde con la libertad de la voluntad. Sin embargo, el programa moral kantiano no se agota con la *crítica* de la razón en su uso práctico. No hay que perder de vista que la ley moral expresa, ante todo, la legalidad de la libertad y que ésta adquiere la forma de un deber ser (*Sollen*) únicamente cuando se aplica a los seres humanos, puesto que son "imperfectamente" libres. En ellos, la libertad adopta un carácter eminentemente negativo, que consistiría en la capacidad de resistirse a la heteronomía de los impulsos de la sensibilidad. Es cierto que la ley moral proporciona

principios *objetivos* para la causalidad humana que no necesariamente coinciden con los principios *subjetivos* por los que ésta de hecho se rige. Pero la ley moral no es, en sí misma considerada, un deber (*Sollen*), sino –por emplear la fórmula de Schmucker– una "ley del ser" (*Seingesetz*). La ley moral sería, propiamente, "la ley del ser de la voluntad racional [*Vernunftwillens*] en cuanto tal"[1], es decir, la que corresponde a la naturaleza inteligible. El aspecto imperativo (*Sollen*) de la ley moral es tan sólo algo derivado, que procede de la relación establecida entre la ley y el arbitrio (*Willkür*) de que disponemos los seres humanos.

En el caso de un ser santo (*heilig*) o, mejor aún, de un mundo de seres santos, la ley moral coincidiría con la legalidad *de la naturaleza* formada por esa comunidad de seres *libres* (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 414)[2]. En un mundo semejante se haría realidad el sumo bien, porque a la moralidad correspondería la felicidad (cfr. *KpV*, Ak. V 122). Por ello, el sumo bien es el objeto *completo* de una voluntad moralmente determinada (cfr. epígrafe 2.3.2.).

En estos escritos morales de fundamentación, Kant examina la ley moral para mostrar que ella es la única legalidad acorde con la libertad. Si la ley moral aparece en esos escritos bajo el aspecto del deber (*Sollen*) es únicamente *por contraste* con la ley de una voluntad santa. En la observación que Kant incluye al final del §7 de la *KpV*, escribe lo siguiente:

> Ese principio de la moralidad (...) lo declara la razón al mismo tiempo ley para todos los seres racionales, en cuanto en general tienen una voluntad, es decir, una facultad de determinar su causalidad por la representación de reglas. (...) Así, pues, no se limita sólo a los hombres, sino que llega también a todos los seres finitos que tengan razón y voluntad y hasta incluye al ser infinito como suprema inteligencia. En el primer caso, empero, tiene la ley la forma de un imperativo. (...) En la inteligencia que todo lo alcanza, el arbitrio es representado con razón como incapaz de máxima alguna que no pueda ser al mismo tiempo ley objetiva, y el concepto de la *santidad*, que por eso le corresponde, lo pone por encima, si bien no de todas las leyes prácticas, sí, empero, de todas las leyes prácticamente restrictivas y, por consiguiente, de la obligatoriedad y del deber [*Verbindlichkeit und Pflicht*]. (*KpV*, Ak. V 32)

En los escritos de fundamentación se subraya que "la relación de una voluntad semejante [la humana] con esa ley es de dependencia bajo el nombre de

---

[1] Schmucker, J., "Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants", en Oberer, H. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band III, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1997, p. 110.

[2] Cfr. Rovira, R., *Teología ética*, pp. 104-108, quien enumera cuatro determinaciones positivas, partiendo del hecho de que el mundo nouménico tiene la forma de una naturaleza: 1) "Es una naturaleza habitada por seres personales y únicamente por ellos, ya que sólo a ellos cabe atribuirles una voluntad libre", 2) es una "naturaleza en la que la voluntad es la causa de los objetos" y, por tanto, "una naturaleza que se halla bajo la autonomía de la razón pura práctica", 3) es una "naturaleza constituida por el conjunto de los seres que son fines en sí mismos o, con expresión de Kant, por el *reino de los fines*", y 4) es una "naturaleza arquetípica que debe encontrar su copia en la naturaleza sensible de estos seres".

obligatoriedad [*Verbindlichkeit*], que significa una *constricción* [*Nötigung*] (...) hacia una acción, llamada por eso deber [*Pflicht*]" (*KpV*, Ak. V 32). Por así decir, la perspectiva en la fundamentación de la moralidad es la de la razón pura o voluntad (*Wille*), que debe ser capaz de constituir *a priori* un objeto correspondiente a su determinación[3]. En cambio, la *MS* adopta más bien la perspectiva del arbitrio (*Willkür*) del ser humano; no, desde luego, en sus particularidades psicológicas o antropológicas, sino en cuanto que debe ser determinado por esa voluntad. Por ello, en absoluto es casual que la introducción general a la *MS* comience con un detallado estudio de la "relación de las facultades del ánimo humano con la leyes morales" (*MS*, Ak. VI 211)[4].

La pregunta que la *Tugendlehre* trata de responder es la siguiente: ¿cuáles son los fines a los que se dirige la causalidad de un arbitrio humano determinado por la ley moral? En el capítulo II de la presente investigación se mostró que la determinación moral del arbitrio pertenece al orden de los móviles (*Triebfedern*), y que aquello que la ley moral configura en la facultad desiderativa humana es propiamente su fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*), de manera que ésta admita únicamente máximas conformes con la moralidad. Pero como también se explicó entonces, las máximas son reglas prácticas y, por tanto, "contienen" una referencia al objeto o fin de la causalidad de la facultad desiderativa. Ese contenido del que hasta este momento se ha hecho abstracción –pues no debía intervenir en la determinación de la moralidad de la máxima–, se convierte ahora en el centro de atención[5].

Los "fines que son deberes" refieren la *clase* de fines correspondientes a la determinación moral de la causalidad humana. Es más, esos fines son los que la ley moral prescribe a un ser racional sensiblemente condicionado. La libertad de este ser consiste en que los fines que surgen de los impulsos de la sensibilidad no determinen su causalidad, y en que él sea capaz de determinarse a actuar al margen de la *consideración* de dichos fines, es decir, por un *móvil* que no proceda del placer en la representación de la realidad del objeto. Pero esto no significa,

---

[3] Cfr. Schmucker, J., "Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants", p. 129.

[4] Cfr. Esser, A. M., *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Frommann – Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2004, pp. 249-254.

[5] Según explia Rodríguez, "al formalismo de la ética de Kant le es inherente, contra la versión habitual, extendida también entre profesores y filósofos, una teoría de los fines objetivos, una consideración de aquel conjunto de fines necesarios que nuestra razón práctica nos propone. El formalismo es precisamente para Kant el modo seguro de reconocer esos fines; de ahí que, mediante la aplicación del Imperativo Categórico, él mismo hiciese una catalogación de ellos en la *Metafísica de las costumbres*" (Rodríguez, R., "Autonomía y objetividad", en Rodríguez, R., *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid, 1993, p. 65). Reconoce que la concreta elaboración del sistema no está exenta de dificultades pero que, en cualquier caso, forma parte esencial del programa kantiano.

lógicamente, que las acciones "morales" carezcan de fines. Lo que sucede es que la ley moral aplicada al arbitrio establece *por sí misma* los fines que éste debe perseguir, dada su constitución racional empíricamente condicionada[6].

También se ha repetido en varias ocasiones que, para Kant, no es posible la determinación de la causalidad sin la presencia de un fin que se convierta en el objeto a producir por medio de ella: la acción humana es intrínsecamente intencional[7]. En el caso del ser humano, los fines no vienen impuestos por la naturaleza, sino que es él quien libremente los acepta en su máxima. El regiomontano insiste en este punto: no hay ningún modo de *imponer* un fin a un arbitrio libre, porque la asunción de fines es un acto estrictamente libre. Lo que sí cabe imponer es la realización de una acción, como en el caso de la legislación externa de los deberes jurídicos, porque se puede emplear coacción (*Zwang*) para que alguien produzca un efecto (la acción). Pero el fin por el que se realiza tal acción depende del sujeto. Por ejemplo, la Administración pública tiene la potestad de emplear medios coercitivos para que los contribuyentes paguen sus impuestos, pero nunca será capaz de conseguir que, además, los paguen *por respeto* a la legislación, si el contribuyente se niega a ello y lo único que le motiva es la sanción que pretende evitar.

Nuestro autor afirma que "yo puedo ciertamente ser obligado por otros a realizar acciones que se dirigen como medios a un fin, pero nunca a *proponerme un fin*, sino que sólo yo puedo proponerme algo como fin" (*MS*, Ak. VI 381). La ley moral ordena precisamente la adopción de determinados fines y, por eso, se refiere a la legislación interior y a la libertad del sujeto. Dada la constitución del ser humano, esos fines se presentan como deberes, porque surgen de la constricción (*Nötigung*) que la ley moral ejerce sobre el arbitrio, es decir, surgen del imperativo categórico.

> *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 y, puesto que nadie puede tener un fin sin proponerse *a sí mismo* como fin el objeto de su arbitrio, tener un fin para las propias acciones es un acto de la *libertad* del sujeto agente y no un efecto de la *naturaleza*. Ahora bien, ya que este acto que determina un fin es un principio práctico, que no ordena los medios (por tanto, no ordena condicionadamente), sino el fin mismo (por

---

[6] La bibliografía sobre la cuestión es más bien escasa. Cfr. Allison, H. E., "Kant's doctrine of obligatory ends", en Allison, H. E., *Idealism and freedom*, pp. 155-168, quien dedica la mitad de su artículo a comentar otro sobre la misma temática: Potter, N., "Kant on ends that are at the same time duties", en *Pacific Philosophical Quarterly*, 66 (1985), pp. 78-82. Cfr. también Edwards, J. "Universal Lawgiving and Material Determining Grounds in Kant's Moral Doctrine of Ends", en M. Heinz – U. Rameil (eds.), *Metaphysik und Kritik*, Walter de Gruyter, Berlin, 2004, pp. 55-75; así como los capítulo 11 y 12 ("Obligatory Ends" y "Moral Improvisation") en Herman, B., *Moral Literacy*, pp. 254-299.

[7] Cfr. Gregor, M., Laws of freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysics of Morals, Basil Blackwell, Oxford, 1963, p. 86.

> tanto, incondicionadamente), un imperativo categórico de la razón pura práctica, por consiguiente, es un imperativo que une un *concepto de deber* con el de un fin en general. (*MS*, Ak. VI 384-385)[8]

Esta cuestión que se acaba de exponer queda sintéticamente recogida en la Introducción a la segunda parte de la *MS*, es decir, a la "Doctrina de la virtud". Allí recuerda el regiomontano que el concepto de deber (*Pflicht*) surge precisamente de esa oposición entre la ley moral como una ley de la libertad y la resistencia que ésta encuentra en la causalidad humana, dada su peculiar constitución.

> El *concepto de deber* es ya en sí el concepto de una *constricción* [*Nötigung*] (coacción [*Zwang*]) del arbitrio libre por la ley; esta coacción puede ser o bien *exterior* o bien *autocoacción*. El *imperativo* moral da a conocer mediante su sentencia categórica (el deber incondicionado) esta coacción, que no afecta, por tanto, a los seres racionales en general (entre los cuales podría haber también *santos*), sino a los *hombres*, como *seres naturales* racionales [*vernünftige Naturwesen*], que son suficientemente impíos como para poder tener ganas de transgredir la ley moral, a pesar de que reconocen su autoridad misma, y para, aunque la sigan, hacerlo sin embargo a *disgusto* (resistiéndose a ello su inclinación), siendo en esto en lo que consiste propiamente la coacción. (*MS*, Ak. VI 379)[9]

Los deberes, por tanto, sólo adquieren sentido en relación con el ser humano, pues sólo para el ser humano la ley moral es *constrictiva*, ya que "los impulsos [*Antriebe*] de la naturaleza suponen (...) *obstáculos* al cumplimiento del deber en el ánimo humano y fuerzas que oponen resistencia" (*MS*, Ak. VI 380). Surge de este modo la constricción (*Nötigung*) que la ley moral ejerce sobre el arbitrio humano y, con ella, el concepto de deber moral, que Kant llama "deber *de virtud*", porque consiste en "oponer resistencia (...) al adversario de la actitud interior [*Gesinnung*] moral" (*MS*, Ak. VI 380).

La metafísica de las costumbres se ocupa de los deberes, tanto si éstos proceden de una legislación *externa* (deberes jurídicos) como si dependen de una ley interna, en el caso de la ley moral. Así lo explica Kant al comienzo de la *Tugendlehre*:

---

[8] Como es sabido, los imperativos condicionados toman su *necesidad* del fin. Según explica Gregor: "[They] prescribe actions as rationally necessary on the assumption that we have the ends to which the actions are the rational means. Categorical imperatives, on the other hand, prescribe action as rationally necessary in themselves, quite apart from the relation of their results to our inclinations. In the case of conditioned imperatives, it is not the end itself that is rationally necessary; the end is considered to be given on the basis of our inclinations, and the principle of reason concerns only the action, as the means to the end. In order for an end to be rationally necessary in itself, it would have to be an end of pure practical reason and hence an end prescribed by a categorical imperative" (Gregor, M., *Laws of freedom*, p. 87). Por tanto, si no hubiera fines de la razón pura práctica, no podría haber imperativos categóricos.

[9] En una nota señala Kant que, como ser moral (*moralisches Wesen*), tampoco hay ningún ser humano "tan perverso" que no le produzca algún disgusto transgredir la ley moral.

> El término *ética* significaba antaño *doctrina de las costumbres* (*philosophia moralis*) en general, que también se llamaba *doctrina de los deberes*. Más tarde se ha creído conveniente transferir este nombre sólo a una parte de la doctrina de las costumbres, es decir, a la doctrina de los deberes que no están sometidos a leyes externas (para ella se ha creído adecuado en Alemania el nombre de *Tugendlehre* (doctrina de la virtud)), de modo que ahora el sistema de la doctrina universal de los deberes se divide en el sistema de la *doctrina del derecho* (*ius*), que es adecuada para las leyes externas, y de la *doctrina de la virtud* (*ethica*), que no es adecuada para ellas. Démoslo por bueno. (*MS*, Ak. VI 379)

Queda, pues, claro que el concepto de deber lo origina la constricción (*Nötigung*) o coacción (*Zwang*) que una ley ejerce sobre el arbitrio del ser humano. Si se trata de una ley que se refiere al ejercicio *meramente* externo de la libertad, el deber es jurídico. En cambio, cuando se trata de la determinación *interna* de la facultad desiderativa, el deber es de tipo ético (cfr. *MS*, Ak. VI 394).

A los deberes jurídicos está dedicada la primera parte de la *MS*, bajo el título de "Principios metafísicos de la doctrina del derecho [*Rechtslehre*]". Ella "estaba relacionada únicamente con la condición *formal* de la libertad externa (la concordancia consigo misma cuando su máxima se convertía en ley universal), es decir, con el *derecho*" (*MS*, Ak. VI 380). Por el contrario, la ética y sus deberes correspondientes proponen *fines* necesarios. Esta introducción de los fines no es más que una consecuencia de la estructura de la causalidad humana. "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" (*MS*, Ak. VI 380-381). Por todo ello, concluye Kant –en una feliz sentencia– que "la ética puede definirse (...) como el sistema de los *fines* de la razón pura práctica" (*MS*, Ak. VI 381), es decir, como el estudio de la ley moral *en* el ser humano. La razón pura prescribe esos fines como la *materia* del arbitrio en tanto que éste es *libre*.

Los fines procedentes de la razón pura práctica, según ha quedado explicado, no son más que la necesaria consecuencia de que haya un objeto correspondiente a la voluntad *pura*, tal y como se concluye en la *KpV*. Dicho objeto, constituido exclusivamente a partir de la ley moral, era una de las condiciones de posibilidad de la libertad de la voluntad. Ahora, en cambio, se considera lo que –por así decir– acontece cuando el ser humano, moralmente determinado, convierte tal objeto en el fin de su causalidad[10]. La consecuencia es que tales fines adquieren la forma de deberes, ya que se presentan como fines "objetivamente necesarios, es decir, como un deber para el hombre" (*MS*, Ak. VI 380),

[10] El objeto de la razón pura práctica –lo bueno– es "un objeto necesario de la facultad desiderativa" (*KpV*, Ak. V 58). La misma idea se repite al indicar Kant el método que debe seguirse en las investigaciones morales: "Buscar primeramente una ley que determin[e] *a priori* e inmediatamente la voluntad y sólo después, según esa ley, el objeto" (*KpV*, Ak. V 64).

de manera que sólo la ética puede ocuparse de ellos, puesto que ella "es la única que comprende en su concepto la *autocoacción* según leyes (morales)" (*MS*, Ak. VI 381).

La ética sigue el camino inverso al derecho. Éste parte de los fines que los seres humanos se han propuesto para, desde ellos, "decretar las máximas que ha de adoptar, es decir, su deber" (*MS*, Ak. VI 382). Pero si la ética hiciera eso, todos "los fundamentos de la máximas serían fundamentos empíricos" (*MS*, Ak. VI 382), lo cual haría imposible un imperativo categórico. Por eso, el concepto de deber de la ética prescribe fines y, a partir de ellos, las máximas correspondientes.

Los fines que son deberes pueden resumirse en la propia perfección y la felicidad ajena[11]. Ellos derivan del principio supremo de la doctrina de la virtud, que Kant formula con estas palabras:

> Obra según una máxima de *fines* tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal.– Según este principio, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás (con lo que puede ser también indiferente frente a ellos), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general. (*MS*, Ak. VI 395)

A pesar de su parecido, esta fórmula no es *exactamente* igual que la del fin en sí mismo que aparece en la *Fundamentación*: "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 simplemente como un medio" (*Grundlegung*, Ak. IV 429). Lo que se añade ahora es el carácter *positivo*, es decir, que no basta con *no* emplear la humanidad *sólo* como medio, sino que, además, hay que actuar según máximas en las que ella sea propiamente el fin. "La doctrina de la virtud (...) [tiene que presentarse] como una *doctrina de los fines*: de tal modo que el hombre está obligado tanto a pensarse a sí mismo como a pensar cualquier otro hombre como *su* fin" (*MS*, Ak. VI 410; se ha añadido la cursiva)[12]. Esta

---

[11] La cuestión de por qué son precisamente estos dos no está exenta de dificultades. En el siguiente apartado habrá ocasión de estudiar el desarrollo del sistema de los deberes. Por el momento, es suficiente la consideración de que estos dos fines forman parte del sumo bien. Cfr. Allison, H. E., "Kant's doctrine of obligatory ends", en Allison, H. E., *Idealism and freedom*, pp. 164-165 y Gregor, M., *Laws of freedom*, pp. 91-94. Por su parte, Wood afirma que los dos fines se basan en la dignidad de los agentes racionales: "These ends have worth based on the dignity of the rational beings whose perfection and happiness they are. The same is true of acting on a principle, since such action makes no sense unless the principle is seen as expressive of a value. This is why FUL [Formula of Universal Law] requires FH [Formula of Humanity] to complement it" (Wood, A. W., *Kant's Ethical Thought*, p. 142).

[12] Schmucker señala que con el imperativo de la *Grundlegung* se podría haber desarrollado parte de la metafísica de las costumbres, pero sólo la referida a los deberes perfectos, tanto hacia sí mismo como hacia los demás, ya que éstos tienen un carácter eminentemente negativo. En cambio, no hubiera sido suficiente para establecer los deberes imperfectos, por los que la humanidad (en

ampliación del imperativo formal –según se ha explicado ya– es la necesaria consecuencia de la aplicación de la ley moral a la naturaleza humana[13].

Kant considera que, como imperativo categórico, no es posible probar el principio supremo de la doctrina de la virtud, pero que sí cabe "deducirlo" a partir de la razón pura práctica. Para el regiomontano resulta evidente que, puesto que ella es la facultad de los fines, "aquello que *puede* ser fin en la relación de los hombres consigo mismos y con los demás hombres, *es* fin para la razón práctica; (...) y, por lo tanto, *no interesarse en ellos*, es una contradicción" (*MS*, Ak. VI 395; se ha añadido la cursiva)[14]. Lo que puede ser fin con respecto al propio ser humano es la humanidad (cfr. *MS*, Ak. VI 386-387)[15] y, por eso, "es para el hombre un deber progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, de la animalidad (*quoad actum*) hacia la humanidad, que es la única por la que es capaz de proponerse fines" (*MS*, Ak. VI 387). El ser humano debe cultivar sus facultades, de modo que mejore su capacidad de proponerse los fines que la razón pura le prescribe y se convierta así en un "instrumento" digno de la humanidad en su persona. También es un deber "progresar en el cultivo de su *voluntad* hasta llegar a la más pura actitud interior [*Gesinnung*] virtuosa" (*MS*, Ak. VI 387). En relación con los demás seres humanos también nos proponemos como fin su propia perfección, pero, puesto que la perfección *moral* de los demás sólo puede conseguirla y fomentarla uno mismo, lo único que cabe es proponerse la perfección de su estado, es decir, la felicidad de los demás[16].

---

nuestra persona y la de los demás) debe convertirse en fin positivo. Cfr. Schmucker, J., "Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants", p. 138.

13 Wood hace algunas interesantes apreciaciones sobre esta cuestión: "It is from FH [Formula of Humanity as end in itlsef] that Kant derives our innate right to freedom in the Doctrine of Right. He glosses Ulpian's principle of natural right, *honeste vive*, as 'asserting one's worth as a human being in relation to others, a duty expressed by the saying: 'Do not make yourself a mere means for others but be at the same time an end for them' [*MS*, Ak. VI 237]. The innate right to freedom is said to 'belong to every human being in virtue of his humanity' [*MS*, Ak. VI 237]. There are fourteen ethical duties explicitly enumerated by Kant in the Doctrine of Virtue. Of these, only one, beneficence to others, is grounded on FUL [Formula of universal law]. (...) Eleven of the remaining fifteen ethical duties are explicitly based on FH, and the other four are based on it by implication" (Wood, A. W., *Kant's Ethical Thought*, p. 140).

14 Allison critica en este punto a Kant, porque, a su entender, el argumento propuesto para la "deducción" no sería concluyente. De todos modos, considera que es posible reelaborar el argumento. Cfr. "Kant's doctrine of obligatory ends", en Allison, H. E., *Idealism and freedom*, pp. 161-163.

15 En la terminología de la *Religion*, también quedaría –en cierto modo– incluida aquí la personalidad, es decir, "la susceptibilidad del respeto por la ley moral" (*Religion*, Ak. VI 27). El ser humano es fin en sí mismo por su carácter moral. Cfr. Schmucker, J., "Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants", pp. 146-147.

16 Cfr. Schmucker, J., "Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants", pp. 136-137

En último término, los deberes se fundamentan en que el ser humano no es simplemente un "ser dotado de razón" (*Vernünftiges Wesen*), sino esencialmente un "ser racional" (*Vernunftwesen*) , que "sólo se puede reconocer en las relaciones práctico-morales, en las que se hace patente la propiedad inconcebible de la *libertad* por el influjo de la razón sobre la voluntad internamente legisladora" (*MS*, Ak. VI 418)[17]. El innegable carácter racional del ser humano no es suficiente para dar cuenta del fenómeno de la obligación (*Verpflichtung*), porque "como *ser natural* dotado de razón (*homo phaenomenon*), puede ser determinado por su razón, como *causa*, a realizar acciones en el mundo sensible, y con esto todavía no entra en consideración el concepto de una obligatoriedad [*Verbindlichkeit*]" (*MS*, Ak. VI 418) en sentido estricto (o moral), ya que podría tratarse también de un uso meramente pragmático de la razón. Propiamente, que el ser humano sea un ser racional (*Vernunftwesen*) significa que se trata, por así decir, de un "ser *de la* razón"[18], lo cual únicamente se advierte desde la perspectiva de la personalidad[19].

La propia perfección tiene como objetivo la progresiva moralización del ser humano, es decir, que llegue a ser plenamente "racional", aquí en el sentido de regido por la razón. De la distancia que media entre el estado presente del "ser dotado de razón" y el "ser racional" surge el aspecto obligatorio de la ley moral. Y, también, la naturaleza "virtuosa" de los deberes correspondientes, porque todos ellos se refieren a la "fortaleza moral de la voluntad" (*MS*, Ak. VI 405), que

> está siempre *progresando* y, sin embargo, también empieza siempre *de nuevo*.– Lo primero se sigue de que, *objetivamente* considerada, sea un ideal e inalcanzable, pero que, no obstante, sea un deber aproximarse a él continuamente. Lo segundo se fundamenta, *subjetivamente*, en la naturaleza del hombre, afectada por inclinaciones; bajo la influencia de tales inclinaciones, la virtud, con sus máximas tomadas de una vez por todas, nunca puede descansar y detenerse, sino que, si no progresa, decae inevitablemente; porque las máximas morales (...), si su práctica se convirtiera en costumbre, el sujeto perdería con ella la *libertad* al adoptar sus máximas; en lo cual consiste, sin embargo, el carácter de una acción hecha por deber. (*MS*, Ak. VI 409)

---

[17] Esta misma distinción la elabora Kant con más detalle en la *Anthropologie* (cfr. Ak. VII 321-322).

[18] Esto es, como si estuviera *poseído por la razón*, según dan a entender las siguientes palabras: "La virtud, considerada en su perfección plena, no se representa como si el hombre la poseyera, sino como si la virtud poseyera al hombre" (*MS*, Ak. VI 406).

[19] Esta cuestión aparece al justificar la existencia de deberes hacía sí mismo en el §3 de la *Tugendlehre* (cfr. *MS*, Ak. VI 417-419). Pero la distinción no se limita a esa clase de deberes, sino que se encuentra en el fundamento de todos ellos. Entre otras cosas, porque "suponiendo que no hubiera semejantes deberes [hacia sí mismo], no habría ningún deber en general, tampoco deberes externos" (*MS*, Ak. VI 417).

En la "Doctrina de la virtud", por lo tanto, se despliega el programa ético kantiano, donde se aplican los fines de la razón pura práctica a la peculiar naturaleza del ser humano. Mas esta aplicación no debe entenderse como la elaboración de un conocimiento de tipo *antropológico*. Tal intento sería típicamente pre-crítico y puede encontrarse en las *Lecciones* sobre filosofía moral: "La moral no puede sostenerse sin la antropología; pues es preciso conocer primero al sujeto, y si se encuentra capacitado para realizar lo que se le exige que debe hacer [*tun soll*]" (*VzM*, 6). En cambio, lo que Kant elabora en la *MS* es una "*antroponomía*, trazada por la razón incondicionadamente legisladora" (*MS*, Ak. VI 406), que nada toma de los conocimientos de experiencia, sino que simplemente parte de la consideración de la particular situación de la *libertad* en un ser que no es *todavía* plenamente racional. Por eso puede calificar su sistema moral de "eleuteronomía" (*MS*, Ak. VI 378), es decir, el que tiene como principio la libertad de la legislación interior, por contraposición a la eudaimonía[20]. En este sentido, cabe afirmar que la *Tugendlehre* –la ética kantiana– es la doctrina de los deberes que surgen al aplicar los principios de la libertad al arbitrio del ser humano o, por aprovechar la terminología kantiana, una antroponomía eleuterológica[21].

4.1.2. Funciones de la facultad del juicio en la Doctrina de la virtud

Las diversas funciones que la facultad del juicio desempeña en la *Tugendlehre* pueden reunirse alrededor de tres ejes fundamentales. El primero de ellos es el desarrollo del sistema de los deberes a partir de la ley moral. En él la facultad se usa de modo *principalmente* determinante, pues de lo que se trata es de *especificar* el objeto que corresponde al arbitrio libre determinado por la ley. Se puede considerar como una *aplicación* o extensión de la típica de la facultad pura práctica del juicio, referida ya a la naturaleza humana, según se ha mostrado en el epígrafe anterior.

En segundo lugar, es preciso "saber distinguir en qué casos tienen aplicación [los deberes] y en cuáles no" (*Grundlegung*, Ak. IV 389), para lo cual hay que comprobar la correspondencia entre unas circunstancias concretas –un "suceso"– y lo prescrito por la ley moral. Se trata de un uso *principalmente* teórico de la facultad del juicio, tanto reflexionante como determinante, pero que guarda una relación intrínseca con la percepción moral de la situación, es decir, la capacidad de captar los rasgos moralmente relevantes del "suceso" y, por

---

[20] Sobre el sentido en que Kant emplea el concepto de eudaimonía, cfr. Tafani, D., *Virtù e felicità in Kant*, Leo S. Olshki Editore, Firenze, 2006, pp. 34-42.

[21] Hay una excelente explicación de este punto en Conill, J., "Eleuteronomía y antroponomía en la filosofía práctica de Kant", en Carvajal, J. (coord.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, pp. 265-284.

tanto, también interviene el uso práctico de la facultad. Ambos elementos, teórico y práctico, son los que permiten realizar la "descripción de la acción", paso previo imprescindible para el ejercicio del juicio moral.

Por último, estaría la función más característica de la facultad *práctica* del juicio, por medio de la que se intenta responder la pregunta "¿Qué debo hacer?". En su respuesta intervienen tres elementos. Los dos primeros son los que se acaban de nombrar. En primer lugar se encuentra el propio sistema de los deberes, que prescribe los fines acuerdo con los que *deben* formarse las máximas. En segundo lugar está la descripción de la acción, que permite determinar la relación en que un suceso se encuentra con respecto a los diversos deberes. El tercer elemento lo proporciona la facultad práctica del juicio, por medio del "enjuiciamiento moral" y la "deliberación moral"[22]. El enjuiciamiento consiste en la comparación (función reflexionante) de la descripción de la acción con el sistema de los deberes, con el fin de *determinar* cuál es la obligación que hay que cumplir. Para ello genera una "máxima subordinada" (*MS*, Ak. VI 411), en la que se expresa la obligación que surge de la situación. El enjuiciamiento es, en este preciso sentido, una función "rutinaria", ya que forma parte de la vida moral cotidiana y se lleva a cabo de un modo "habitual", es decir, que, en cada decisión, no es necesario elaborar expresamente un razonamiento que tenga como principio la ley moral en su más abstracta formulación, a continuación considerar los diversos deberes, preguntarse por su correspondencia con la situación para, tras este largo proceso, eventualmente decidir que la decisión –valga la redundancia– se tiene que posponer por falta de certeza práctica. Algo así haría imposible la vida moral y, por lo tanto, la vida misma. Por enjuiciamiento debe entenderse aquí tan sólo el uso *ordinario* de la facultad práctica del juicio, en el que los rasgos moralmente relevantes de la situación, por un lado, y las correspondientes prescripciones, por otro, indican con claridad *suficiente* cómo se debe actuar.

Los dilemas morales o, mejor dicho, las situaciones en que ese ejercicio ordinario de enjuiciamiento no bastan para determinar qué se debe hacer –por ejemplo, porque dos deberes entran en conflicto– forman también parte de la vida moral, pero son algo poco frecuente y, en este sentido, excepcional. Para resolverlos es necesaria la "deliberación moral", que realiza una más detenida "descripción de la acción" y reflexiona sobre la naturaleza de las diversas

[22] Esta distinción no la hace Kant. En rigor, se trata únicamente de diversas facetas de la facultad práctica del juicio, pero diferenciarlas permite resolver algunas confusiones. Sigo en este punto la propuesta que se hace en los capítulos "Moral deliberation and the derivation of duties" y "Obligation and performace" en Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 1996, 132-183.

prescripciones que entran en liza, de manera que pueda determinarse *el* (en singular) deber que surge de esa situación.

El estudio de estas tres funciones es el objeto principal del presente capítulo[23]. A continuación, en este epígrafe, se considerará la primera de ellas: la contribución de la facultad del juicio en la elaboración del sistema de los deberes. Las otras dos funciones aparecen en la *MS* en relación con el margen de acción propio de los deberes de virtud, que, a su vez, depende de la distinción entre deberes perfectos e imperfectos. Por ello, primero se considerará la naturaleza de ese margen acción y el criterio seguido por Kant en la división de ambas clases de deberes para, ya en el siguiente apartado analizar las otras dos funciones de la facultad del juicio, que se acaban de enumerar.

4.1.3. La facultad del juicio en la elaboración del sistema de los deberes

En el primer epígrafe de este capítulo IV se ha mostrado la conexión entre los escritos morales de fundamentación, de carácter *crítico*, y la metafísica de las costumbres, donde tiene lugar el despliegue del *sistema* de la moralidad. La metafísica de las costumbres surge de la aplicación de la ley moral y de los correspondientes fines de la razón pura práctica a la peculiar naturaleza humana, que está "dotada de razón" (*vernünftiges Wesen*), pero no es plenamente racional (*Vernunftwesen*), y se encuentra sensiblemente condicionada. Lo que en aquel epígrafe importaba era el fundamento de la continuidad entre crítica y sistema. Ahora, en cambio, interesa mostrar que la elaboración del sistema de los deberes es también una tarea propia de la facultad del juicio.

Según se explica en la *EE*, la facultad del juicio

> no produce por sí absolutamente ningún conocimiento (ni teórico ni práctico), y a pesar de su principio *a priori* no proporciona una parte de la filosofía trascendental en cuanto teoría objetiva, sino que sólo constituye la conexión de las otras dos facultades cognoscitivas superiores (el entendimiento y la razón). (*EE*, Ak. XX 242)

Esta afirmación aparece en un ámbito de cuestiones teóricas. Pero en un contexto práctico cabe afirmar de modo congruente que la facultad del juicio establece la conexión necesaria entre dos facultades: la razón y voluntad. Que esto es así se comprobó al examinar la doctrina sobre la típica de la facultad pura práctica del juicio y la doble función mediadora que le correspondía: entre la naturaleza y la libertad, y entre la razón y la voluntad (cfr. epígrafe 3.3.2.).

De acuerdo con el sistema de la crítica de la razón pura, al que Kant se refiere en la *EE*, la facultad desiderativa está determinada por el principio *a priori*

---

[23] Hay una cuarta función, la de la metodología moral (que se refiere al aprendizaje y desarrollo moral), de la que nos ocuparemos en el epígrafe 4.4.1.

que le proporciona la razón, a saber, la "finalidad que al mismo tiempo es una ley (obligatoriedad [*Verbindlichkeit*])" (*EE*, Ak. XX 245-246)[24]. De modo semejante, el entendimiento proporciona el principio *a priori* de la legalidad a la facultad cognoscitiva; y, por su parte, la facultad del juicio el de la finalidad al sentimiento de placer y displacer. Por tanto, según escribe a continuación el regiomontano,

> la naturaleza funda su legalidad en principios a priori del entendimiento en cuanto facultad cognoscitiva; el arte se rige en su finalidad a priori por la facultad del juicio en relación con el sentimiento de placer y displacer; finalmente, las costumbres [*Sitten*] (en cuanto producto de la libertad) están bajo la idea de una forma de la finalidad tal que es adecuada con valor general, en cuanto principio determinante de la razón con respecto a la facultad desiderativa. Los juicios que surgen de este modo de principios *a priori* propios de cada facultad fundamental del ánimo, son juicios teóricos, estéticos y prácticos. (EE, Ak. XX 246)

Los juicios que surgen de ese principio *a priori* de la razón (la finalidad que al mismo tiempo es una ley) son *prácticos*. Estos juicios prácticos son los que emite la facultad del juicio cuando aplica el principio *a priori* de la razón a la facultad desiderativa, esto es, a la naturaleza humana[25]. Serían, por así decir, el armazón que permite desarrollar el sistema de la metafísica de las costumbres, es decir, la aplicación del principio *a priori* de la razón a una facultad desiderativa racional, pero sensiblemente condicionada. De este modo, se puede entender que el producto (*Produkt*) de la aplicación de ese principio a la facultad desiderativa sean las costumbres [*Sitten*].

---

[24] En la versión publicada de la Introducción, este punto cambia, pues en vez de "finalidad que al mismo tiempo es una ley" se habla del "fin final" como principio *a priori* de la facultad desiderativa. Sin embargo, no hay contradicción entre ambas formulaciones, sobre todo teniendo en cuenta el contenido de los §§83-84 de la *KU*: "No tenemos más que una especie única de seres en el mundo cuya causalidad sea teleológica, es decir, enderezada a fines, y al mismo tiempo, sin embargo, de índole tal que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, y, al mismo tiempo, empero, como necesaria en sí. El ser de esa clase es el hombre, pero, considerado como nóumeno, es el único ser natural en el cual, sin embargo, podemos reconocer una facultad suprasensible (la *libertad*), y hasta la ley de la causalidad y el objeto que esa facultad puede proponerse como el más alto fin (el sumo bien [*höchste Gut*] en el mundo). Del hombre, pues (e igualmente de todo ser racional en el mundo) considerado como ser moral, no se puede preguntar ya para qué (*quem in finem*) existe. Su existencia tiene en sí el más alto fin; a este fin puede el hombre, hasta donde alcancen sus fuerzas, someter la naturaleza entera, o, al menos, puede mantenerse sin recibir de la naturaleza influjo alguno que vaya contra ese fin" (*KU*, Ak. V 435). De todos modos, el cambio resulta significativo, porque en la redacción de la *EE* aparece con mayor claridad la idea de que la razón prescribe a la facultad desiderativa una "finalidad que es al mismo tiempo una ley" (*Zweckmäßigkeit, die zugleich Gesetz ist*), es decir, fines que son deberes. Y que eso impone, además, una obligatoriedad (*Verbindlichkeit*).

[25] El sistema de las facultades del ánimo (*Gemütskräfte*) se refiere, evidentemente, a las facultades propias de una naturaleza racional sensiblemente condicionada, como es la humana.

Se trata, ciertamente, de una interpretación algo forzada del texto, puesto que éste no hace referencia expresa a la problemática de la *MS* y su redacción es muy anterior en el tiempo. De todos modos, uno de los principales asuntos de la *EE* es precisamente la relación que hay entre crítica y sistema de la filosofía, tanto en la metafísica de la naturaleza como en la metafísica de las costumbres (cfr. *EE*, Ak. XX 195-208). Lo que se pretende afirmar aquí es únicamente que, una vez hallado el principio *a priori* sobre el que se funda la legalidad de la filosofía práctica, Kant debería ser capaz de explicar cómo se desarrolla el sistema metafísico correspondiente, es decir, "el conocimiento racional por conceptos" (*EE*, Ak. XX 195), en este caso, de la libertad. En teoría, tal explicación debería encontrarse al comienzo de la *MS*, pero –según se ha mostrado– Kant es más bien críptico en lo relativo a la relación que hay entre la ley moral (o el principio de la razón pura práctica) y los dos principios supremos de la metafísica de las costumbres (el de la doctrina del derecho y el de la doctrina de la virtud)[26].

Una posible respuesta, coherente con todo lo expuesto hasta ahora y con el "espíritu" de ese pasaje de la *EE* es que los dos principios supremos de la metafísica de las costumbres proceden de la aplicación que la *facultad del juicio* hace del principio *a priori* de la razón a la facultad desiderativa. No se trataría de una aplicación que tuviera como resultado la *determinación* de la causalidad, pues eso es enteramente obra de la razón (o, si se prefiere, de la libertad); sino que esta aplicación tendría como resultado el *conocimiento* de los productos de tal determinación, es decir, la moralidad o costumbres (*Sitten*). Ese conocimiento quedaría expresado en los "juicios prácticos" mencionados por Kant y, a partir de ellos, sería posible desarrollar el sistema de las costumbres[27].

Al menos, es ésta una interpretación coherente con la siguiente afirmación del mismo capítulo de la *EE*: "Así se descubre un sistema de las facultades del ánimo, en relación con la naturaleza y la libertad, cada una de las cuales tiene sus propios principios *determinantes a priori*, y por tanto constituyen las dos partes de la filosofía (la teórica y la práctica) en cuanto sistema doctrinal" (*EE*, Ak. XX 246)[28]. Tal sistema doctrinal no es otra cosa que la metafísica, de la naturaleza y de las costumbres. Lo cual significa que los dos principios supremos de la metafísica de las costumbres son juicios prácticos, cuyo principio procede de la razón. Las proposiciones de la filosofía práctica serían juicios sintéticos *a*

---

[26] Cfr. Allison, H. E., "Kant's doctrine of obligatory ends", en Allison, H. E., *Idealism and freedom*, pp. 155-168.

[27] La justificación del fin que la razón otorga *a priori* a la facultad desiderativa se encuentra en la doctrina sobre el fin final, desarrollada en la *KU*. Cfr. *KU*, Ak. V 435, 447-450.

[28] Cfr. Mertens, H., *Kommentar zur Ersten Einleitung zu Kants Kritik der Urteilskraft*, p. 197 y ss.

priori[29], porque pondrían en relación la razón con la voluntad (facultad desiderativa), sin la intervención de nada procedente de la naturaleza.

Para el filósofo de Königsberg, toda legislación consta de dos elementos. Primero, "una ley que representa *objetivamente* como necesaria la acción que debe suceder, es decir, que convierte la acción en deber [*Pflicht*]; *segundo*, un móvil que liga *subjetivamente* con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción; por tanto, el segundo elemento consiste en que la ley hace del deber un móvil" (*MS*, Ak. VI 218). Las legislaciones se distinguen por los móviles: la que convierte el deber en móvil es *ética*. En cambio, la que admite otros móviles distintos es *jurídica*.

En la *MS* se pasa de la ley moral formulada en un principio formal (el imperativo categórico) a dos fórmulas referidas también al objeto de un arbitrio determinado por la ley moral[30]. Y este tránsito es obra de la facultad del juicio, porque únicamente ella se encuentra en disposición de aplicar el principio *a priori* de la razón a la facultad desiderativa y obtener el *conocimiento* del resultado de dicha aplicación. La legislación de la libertad se ramifica en ética y jurídica, porque en la aplicación del principio de la razón aparece como dato fundamental, por un lado, el carácter racional empíricamente condicionado de la facultad desiderativa y, por otro, la presencia comunitaria de otras facultades desiderativas que dependen del mismo principio[31].

En la elaboración del sistema, la facultad del juicio interviene tanto en su función determinante como reflexionante, porque debe *buscar* las correspondencias que hay entre el principio de la razón y las peculiaridades de la facultad desiderativa humana[32]. Es decir, tiene que encontrar un nuevo principio (el de la metafísica de las costumbres) como síntesis de la relación entre esos dos extremos (razón y facultad desiderativa). Este nuevo principio, como ya se sabe,

---

[29] El imperativo categórico, o ley de la moralidad, "es una proposición sintético-práctica *a priori*" (*Grundlegung*, Ak. IV 420). Cfr. Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, pp. 127-128.

[30] Un arbitrio determinado por la ley moral, puede estarlo de dos modos: o bien sólo en conformidad con la ley moral o, *además*, precisamente por su carácter legal, donde el deber se convierte en móvil.

[31] Cfr. Vigo, A. G., "Kant's Conception of Natural Right", en González, A. M. (ed.) *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept*, Ashgate, Aldershot, 2008, pp. 125-130. Por su parte, Herman llama "*middle theory*" al conocimiento fruto de la aplicación de la ley moral a las condiciones del ser humano, como por ejemplo, las relativas a su relación con otros arbitrios libres. Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, pp. 235-236.

[32] El riesgo que se debe evitar en la elaboración del sistema es, significativamente, la "anfibología de los conceptos morales de la reflexión", que consistiría, por ejemplo, en considerar como un deber hacia los demás lo que es sólo un deber hacia uno mismo. Este error se debe a un fallo en la reflexión. Aunque Kant se refiere a esta "anfibología" en relación con la atribución de deberes hacia otros seres no personales (naturaleza material o viva) o personales pero sobrehumanos, como los ángeles o Dios, cabe ampliarla también al conjunto del sistema. Cfr. *MS*, Ak. VI 442 y ss.

es doble, según se refiera al ejercicio externo o interno de la libertad. El principio supremo de la doctrina del derecho es el siguiente:

> Ley universal del derecho: obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal, ciertamente es una ley que me impone una obligatoriedad [*Verbindlichkeit*], pero que no espera en modo alguno, ni menos aun exige, que *deba yo mismo* restringir mi libertad a esas condiciones por esa obligación, sino que la razón sólo dice que está restringida a ello en su idea y que también puede ser restringida por otro de hecho; y esto lo dice como un postulado, que no es susceptible de prueba ulterior alguna. (*MS*, Ak. VI 231)[33]

Por su parte, el de la doctrina de la virtud es:

> Obra según una máxima de *fines* tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal.– Según este principio, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás (con lo que puede ser también indiferente frente a ellos), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general. (*MS*, Ak. VI 395)[34]

A partir del fin que la razón proporciona a la facultad desiderativa para la determinación de su causalidad, surgen con relativa sencillez los demás deberes de virtud, porque no son más que una consecuencia de los rasgos propios de una facultad racional sensiblemente condicionada[35].

4.2. De los deberes a las acciones: el doble margen de acción

En el anterior apartado se ha considerado el sentido que para Kant tiene la ética como una doctrina de la virtud y la manera en que las obligaciones morales adquieren la forma de virtud. También se ha indicado que estos deberes de virtud cuentan con un margen de acción (*Spielraum*) –en latín, *latitudo*– que hace imprescindible la intervención de la facultad del juicio. Según se va a mostrar, margen de acción y facultad del juicio son dos aspectos de un mismo fenómeno. El problema es que en el sistema de los deberes el margen de acción es

---

[33] Cfr. Potter, N., "Applying the Categorical Imperative in Kant's Rechtslehre", en *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 11 (2003), pp. 37-51.

[34] No debe pasarse por alto que, en rigor, el sistema contenido en la metafísica de las costumbres se compone sólo de *principios* metafísicos. Cfr. *MS*, Ak. VI 205-206. Sobre los principios metafísicos de la doctrina de la virtud, cfr. *MS*, Ak. VI 375-376.

[35] "Da es verschiedene Ausgestaltungsmöglichkeiten eines solchen Zwecks gibt, lassen sich verschiedene Tugendpflichten namhaft machen. Während die allgemeine ethische Orientierung, wie sie in der *Grundlegung* entwickelt wird, nur ein Handeln 'aus Pflicht' fordert und verlangt, (...) wird mit dem Begriff eines solchen objektiven Zwecks an ein materiales Gesetz gedacht. Die moralische Selbstorientierung richtet sich nun auf die Materie der Willkür und bennent bestimmte Zwecke, die der Handelnde Über seine privaten Zwecke stellen soll; diese sind nun aber nicht bestimmte Handlungsziele, sondern 'begründen' wie Kant es ausdrückt, ein Gesetz für die Maximen des Handelnden" (Esser, A. M., *Eine Ethik für Endliche*, pp. 254-255). Cfr. *MS*, Ak. VI 389, 390 y 395.

empleado con significaciones diversas y, al menos en apariencia, no fácilmente compatibles.

De modo general, la existencia de un margen de acción supone la necesidad de *interpretar* el principio general –en este caso, el deber– para determinar cuál es su campo de aplicación y de qué manera debe seguirse en un caso particular. Kant considera que dicha interpretación sólo la puede realizar la facultad del juicio. Además, puesto que *todos* los deberes de virtud –a diferencia de los deberes jurídicos– van acompañados de un margen de acción, parece claro que la facultad del juicio pertenece al núcleo de la ética kantiana[36].

En la tarea de esclarecer el significado del margen de acción se presenta una doble dificultad. En primer lugar, de carácter terminológico, porque –de manera similar a lo que sucede en la *Grundlegung* y la *KpV*– tampoco en la *MS* se emplean los términos de modo unitario[37]. En segundo lugar, las vacilaciones del regiomontano en la definición de algunas nociones que formaban parte del acervo filosófico del momento, pero a las que confiere una significación novedosa. De manera especial, ello sucede cuando Kant sigue la tradición –que se remonta, al menos, hasta Pufendorf– de distinguir entre deberes perfectos e imperfectos o estrictos y amplios, pero, sin embargo, tales divisiones tienen para él un nuevo sentido no equiparable con ninguno de los anteriores. Para prevenir posibles confusiones, en las que han incurrido con frecuencia algunos intérpretes, se traza en el siguiente epígrafe una sinopsis de la doctrina de los deberes que Kant recibió.

---

[36] Queda fuera del alcance de esta investigación la consideración *explícita* de la facultad del juicio en la *Rechtslehre*. El motivo principal es que en el ámbito jurídico –de las acciones (*Handlungen*)– la facultad del juicio desempeña una función (relativa a la descripción de las acciones) que también aparece en la *Tugendlehre*. Por lo demás, puede consultarse el excelente artículo de Wieland, W., "Kants Rechtsphilosophie der Urteilskraft", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 54 (1998), pp. 1-22 y, también, Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, pp. 169-170. Cfr. también O'Neill, O., *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York – London, 1975, p. 51.

[37] Lo cual puede deberse también, en este caso, al proceso de redacción de la obra. Ya desde 1767 tenía Kant la idea de preparar una publicación el título de *Metafísica de las costumbres*. Cfr. *Briefe*, Ak. X 73. Como se sabe, la *MS* consta de dos partes: "Doctrina del derecho" (*Rechtslehre*) y "Doctrina de la virtud" (*Tugendlehre*), que fueron redactadas y publicadas por separado, la primera en enero de 1797 y la segunda –junto con algunas adiciones a la primera– en agosto de ese mismo año. Cada una de las partes cuenta con una introducción propia, pero, además, Kant preparó una introducción al conjunto de la obra, que se publicó junto con la *Rechtslehre*. Cfr. Ludwig, B., "Einleitung", en Kant, I., *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 2. Auflage, neu herausgegeben von B. Ludwig, Felix Meiner, Hamburg, 1998, pp. XIII-XXVI y "Einleitung", en *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, neu herausgegeben und eingeleitet von B. Ludwig, Felix Meiner, Hamburg, 1990, pp. XIII-XXVIII.

4.2.1. La doctrina de los deberes recibida por Kant

El profesor de Königsberg elabora en la *MS* el "sistema de la doctrina universal de los deberes" (*MS*, Ak. VI 379), que, por su forma, se encuadra en la tradición del derecho natural moderno. Por este motivo, la terminología empleada procede del bagaje común del momento, aunque él hace de ella un uso muy personal, que no casa con ninguno de los sistemas y posturas precedentes. Particularmente, la fundamental división de los deberes en jurídicos y éticos responde a una elaboración de las habituales –y confusas– distinciones entre deberes perfectos e imperfectos o, también, obligatorios (*schuldige*) y meritorios (*verdienstliche*)[38].

El origen de la distinción entre deberes perfectos e imperfectos se remonta al *De officiis* de Cicerón, quien se basa para ello en algunos conceptos que provienen del estoicismo griego. De acuerdo con el tratado ciceroniano habría dos maneras de realizar *una misma* acción debida. En el primer caso, el de los "*officia media*", donde el deber *simplemente* se cumple, mientras que en el segundo, propio de los "*officia perfecta*", se cumple *además* con *perfecta rectitud* moral. En este último, no importa sólo *qué* se hace, sino también *cómo* se hace[39].

La distinción entre ambas clases de obligaciones llega al derecho natural moderno de la mano de Grocio. En su *De jure belli ac pacis* expone la doble manera en que se puede considerar el derecho subjetivo, en función de si de él surge una "*facultas*" o una "*aptitudo*". En el caso de la "*facultas*" se trata de un derecho "perfecto", porque puede ser legítimamente exigido, incluso por medio de la coacción. En cambio, la "*aptitudo*" es un derecho "menos perfecto", que no cabe exigir en el caso de que no se reciba lo debido[40].

---

[38] En las siguientes páginas sigo de cerca los trabajos de Schneewind y Kersting. Cfr. Schneewind, J. B., "Kant and the Natural Law Ethics", pp. 53-74 y *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 525-528, así como Kersting, W., "Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts", en *Studia Leibnitiana* XIV (1982), pp. 184-220, compilado en *Kant über Recht*, Mentis, Paderborn, 2004, pp. 197-232.

[39] "Atque etiam alia divisio est officii; nam et medium quoddam officium dicitur et perfectum. Perfectum officium rectum, opinor, vocemus, quoniam Graeci catorthoma, hoc autem commune officium <meson> vocant. Atque ea sic definiunt, ut rectum quod sit, id officium perfectum esse definiant ; medium autem officium id esse dicunt quod cur factum sit ratio probabilis reddi possit" (Ciceronis, M. T., *De officiis*, ed. M. Winterbottom, Clarendon Press, Oxford, 1994, I, 8). Cfr. Kersting, W., *Kant über Recht*, p. 202, quien recoge algunos de los comentarios de Garve al texto ciceroniano.

[40] Grocio los relaciona con la justicia conmutativa y distributiva de Aristóteles. "Facultatem respicit iustitia Expletrix, quae proprie aut stricte iustitia nomen optinet. (...) Aptitudinem respicit Attributrix, (...) comes earum virtutum quae aliis hominibus utilitatem adferunt, ut liberalitatis, misericordiae, providentia rectricis" (Grotius, H., *De iure belli ac pacis libri tres*, ed. P. C. Molhuysen, Lugduni Batavorum, Sijthoff, 1919, lib. I, cap. I, §VII, p. 24). Cfr. Schneewind, J. B., *The invention of autonomy*, pp. 66-81.

Pufendorf recibió la doctrina de Grocio y –según explica Schneewind– la

> convirtió en una distinción entre *deberes* perfectos e imperfectos; y la distinción fue tan ampliamente aceptada que se la puede considerar parte esencial del derecho natural moderno. Los deberes perfectos son determinables de manera muy precisa, como lo son los deberes que surgen de un contrato. Exigen que se cumplan con el comportamiento, pero no establecen ninguna exigencia acerca de la motivación interior; y aquel a quien se le debe un deber está facultado, si no hay otro modo de conseguir el cumplimiento exacto, para emplear la fuerza (directa o legal). El motivo de esta distinción reside en que el cumplimiento de los deberes imperfectos resulta esencial para la pervivencia de la sociedad. Realizar deberes imperfectos mejora la sociedad, pero la sociedad continuaría existiendo aunque fueran ignorados. Los deberes imperfectos no son susceptibles de una especificación exacta: ellos consisten en el deber general de ser benéficos. Su cumplimiento requiere la adecuada motivación interior. (...) En consecuencia, nadie puede ser obligado a realizarlos. Además, se confiere mérito a la realización de los deberes imperfectos, pero no a la de los perfectos. (Schneewind, J. B., "Kant and the Natural Law Ethics", pp. 62-63)

Los deberes perfectos se pueden resumir en el principio ulpiniano de "*neminem laedere*", mientras que los imperfectos se orientan a la construcción de una sociedad mejor[41].

Thomasius representa un tercer estadio en la elaboración de esta doctrina. Con él, la propia felicidad sustituye a la pervivencia de la sociedad como norma universal básica. El principal obstáculo para la consecución de la felicidad es la falta de paz, tanto externa como interna. Por este motivo, su propuesta incide en la existencia de tres ámbitos normativos, correspondientes a lo *justum* (que se orienta a prohibir las acciones que puedan ocasionar conflictos), *decorum* (referido a la solidaridad entre las personas) y *honestum* (cuyo objetivo es el autodominio y el establecimiento del orden interior adecuado)[42].

Para la presente investigación reviste particular interés la contribución de Thomasius a la demarcación de los ámbitos jurídico y moral. A esa triple división de los deberes, se añade la caracterización de los modos en que se puede estar obligado (*verpflichtet*) a realizar algo: externa o internamente. Según Thomasius, la "obligación [*obligatio*] en general es una inclinación de la voluntad mediante un temor"[43]. Esta obligación puede ser de dos clases:

---

[41] Cfr. Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo*, photographic reproduction of the edition of Amsterdam, 1688, Clarendon Press, Oxford – Humphrey Milford, London, 1934, p. 82. La misma terminología "*ad esse*" y "*ad bene/melius esse*" que aquí aparece, se utiliza en la *MS* cuando Kant se refiere a las diversas clases de deberes hacia sí mismo que, según se mostrará, permite distinguir entre deberes perfectos e imperfectos hacia uno mismo. Cfr. *MS*, Ak. VI 419-420. Schneewind, J. B., *The invention of autonomy*, pp. 131-134.

[42] Cfr. Kersting, W., *Kant über Recht*, pp. 205-209.

[43] Thomasius, Ch., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, ed. S. Rus – M. A. Sánchez, Tecnos, Madrid, 1994, cap. IV, §LX, p. 194.

> La interna, que nace de la conciencia de peligro natural, que opera necesariamente conforme al orden determinado por la potencia primera y eterna, de modo que no se puede esquivar, o de la conciencia de beneficio que emana también necesariamente de la naturaleza de la realidad; la externa, que nace del temor y de la esperanza del beneficio y del peligro incierto que depende del arbitrio humano, que se puede eludir tal vez con astucia o se puede esquivar de otro modo. (Thomasius, Ch., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, cap. IV, §LXI, p. 194)

Es decir, que las diferentes maneras en que pueda uno estar obligado a realizar algo dependen del origen del temor que inclina la voluntad a tratar de evitar las consecuencias negativas. Según Thomasius, la obligación decisiva es la interna y sólo "para los necios, la obligación intrínseca no es obligación, porque desconocen o desprecian la necesaria conexión de las cosas y temen más los males arbitrarios"[44]. Para los necios, sólo es obligatorio aquello que puede ser externamente *impuesto*, mientras que los sabios reconocen que también los *consejos* tienen fuerza para obligar, si uno considera las consecuencias *naturales* que se seguirán de ello. Según esta distinción entre imposición y consejo, Thomasius concluye que los deberes que proceden de lo *honestum* y lo *decorum* fundan consejos y su obligatoriedad es, por tanto, interna; mientras que lo *justum* es lo único capaz de proporcionar leyes en el sentido estricto, puesto que tan sólo puede exigirse la paz externa[45]. De este modo, distingue Thomasius entre

> el derecho natural en sentido lato y el derecho natural estrictamente dicho. Pues, aunque todo derecho natural sea inmutable, son más universales y perpetuos por su propia naturaleza los preceptos de la justicia que los de la honestidad y el decoro. De ahí que aquéllos siempre sean los mismos y éstos varíen y admitan realmente muchas limitaciones. Pues las reglas de la justicia refrenan lo que es extremadamente malo, esto es, lo que es evidentemente malo a juicio de todos los hombres; las reglas de la honestidad miran a lo que es extremadamente bueno, pero el modo de llegar a ello varía, porque varía el grado de error. Las reglas del decoro miran a distintos grados de bondad y de maldad intermedia, que son infinitos. (Thomasius, Ch., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, cap. V, §XLVII-XLVIII, p. 225)

Los deberes propios de la justicia, referidos a la paz exterior, se distinguen de los otros por su perfecta especificación (*Eindeutigkeit*) y alto grado de invariabilidad, y constituyen, en sentido estricto, el derecho natural. En cambio, los deberes referidos a la paz interior son necesariamente muy indeterminados y variables, como lo es el concepto de felicidad[46].

---

[44] Thomasius, Ch., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, cap. IV, §LXIII, p. 195.

[45] Cfr. Kersting, W., *Kant über Recht*, p. 208; Schneewind, J. B., *The invention of autonomy*, pp. 159-166.

[46] Cfr. Kersting, W., *Kant über Recht*, p. 208.

En Thomasius desaparece la idea de deberes imperfectos, porque los deberes se restringen al ámbito de lo legalmente tipificable. Y, según explica Kersting,

> coacción [*Zwang*], derecho y obligatoriedad externa [*äußere Verbindlichkeit*] se convierten así en conceptos que se definen unos en función de los otros. El derecho moral deja de tener espacio en esta concepción. La capacidad de coacción se convierte en un rasgo propio del concepto de derecho, y, por consiguiente, la relación jurídica en un rasgo característico del deber coactivo [*Zwangspflicht*]. (Kersting, W., *Kant über Recht*, p. 209)

De este modo, pasa a ser doctrina común del derecho natural moderno la existencia de dos clases distintas de deberes y obligatoriedades que se corresponden, en buena medida, con los ámbitos del derecho y de la ética. Para diferenciarlos, algunos autores contemporáneos a Kant se basan en el criterio tanto de la universalidad como de la posibilidad de formular los deberes en una ley positiva. Así, según Sulzer, los deberes perfectos o legales serían universalmente cognoscibles y exigibles por todos. Los imperfectos o éticos, en cambio, dependerían del agente particular, pues él es el único capaz de conocer todas las circunstancias relevantes[47]. Por su parte, Höpfner considera que hay deberes imperfectos que pueden ser conocidos con mayor claridad que los otros, como por ejemplo el de indicar el camino al viajero. Por eso, prefiere diferenciar entre deberes *negativos*, que señalan fines que se deben evitar y, en consecuencia, acciones que (no) se deben emprender, con independencia de las circunstancias; y *positivos*, que prescriben fines a realizar y dependen, por tanto, de las circunstancias[48]. Por su propia naturaleza, los primeros están *perfectamente* determinados, mientras que los segundos sólo admiten una determinación *imperfecta*[49].

Kant recibe todas estas influencias y elabora su propia doctrina sobre los deberes. La postura kantiana se distingue de las anteriores –particularmente de

---

[47] Cfr. Sulzer, J. G., *Vermischte philosophische Schriften*, Leipzig, 1773-1781, p. 390. (Citado en Kersting, W., *Kant über Recht*, p. 210).

[48] Cfr. Höpfner, L. J. F., *Naturrecht des einzelnen Menschen der Gesellschaften und der Völker*, bei Johann Christian Krieger, Giesen, 1783, pp. 21 y ss. Cfr. Kersting, W., *Kant über Recht*, p. 212. En la misma línea de Höpfner –según explica Kersting– también Mendelssohn presta particular atención a estas cuestiones y señala como rasgo distintivo de los deberes imperfectos la existencia de un margen de decisión. En los deberes perfectos, por el contrario, no hay tal margen, pues tanto quien está obligado como el receptor de lo debido conocen en qué consiste el deber. Por el contrario, en los imperfectos únicamente el agente se encuentra en condiciones de averiguar el contenido de su deber en tal situación.

[49] Cuando nos ocupemos de la división del sistema de los deberes que Kant hace en la *MS*, emplearemos como clave interpretativa esta noción de "deber perfecta o imperfectamente *determinado*", para precisar el sentido que para Kant tiene separar los deberes perfectos de los imperfectos. También entonces se aclarará que el criterio que Höpfner utiliza aquí para distinguir el ámbito del derecho del de la moral, en la *MS* sirve para establecer una diferencia *dentro* de los deberes éticos.

la más influyente de Thomasius– en los dos rasgos siguientes: en que está libre tanto de la carga de *psicologismo*, según el cual los deberes perfectos posen una mayor carga de motivación, como de la de *teleologismo*, por el que la naturaleza de un deber se basa en las consecuencias de su comisión u omisión[50].

Para el regiomontano, la distinción crucial es la que se establece entre derecho y moral, basada en el carácter formal y *negativo* del principio del deber jurídico, a diferencia del carácter material y *positivo* del principio de la doctrina de la virtud. En ese esquema no hay lugar para "deberes jurídicos imperfectos", ya que en el ámbito del derecho, todo deber va unido a la coacción externa de realizarlo y, por tanto, su contenido se encuentra perfectamente determinado. En cambio, los deberes de virtud sólo admiten una determinación *imperfecta*, puesto que prescriben la adopción de fines, a la que nadie puede ser externamente obligado. Así pues, cabe concluir –empleando las siguientes palabras de Kersting– que en Kant

> la frontera entre derecho y ética es intransitable en ambas direcciones: ni la legislación exterior puede hacerse valer en el ámbito de la disposición de los fines, ni tampoco la legislación material interna puede ampliarse hasta el campo de las acciones. La consecuencia de esta mutua limitación de las dos clases de deberes (...) es, por un lado, la irrelevancia de la actitud interior para el derecho y, por otro, la indeterminación de la acción para la ética. (Kersting, W., *Kant über Recht*, p. 221)

4.2.2. Legalidad y moralidad, deberes perfectos e imperfectos

Según se ha explicado, la principal dificultad a la hora de interpretar el sistema de los deberes elaborado en la *MS* reside en que, a pesar de que Kant emplea los mismos términos que Grocio, Pufendorf, Thomasius o Mendelssohn, les está confiriendo una nueva significación. No se pretende hacer ahora una revisión exhaustiva de los pasajes ni de la –más bien escasa– bibliografía sobre la cuestión. Lo único necesario para la presente investigación es aclarar los dos criterios fundamentales que el regiomontano utiliza para elaborar su sistema de los deberes. Estos criterios son, primero, la distinción entre el ámbito del derecho y el de la ética y, segundo, la caracterización de los deberes según su grado de determinación en perfectos e imperfectos. De estas aclaraciones conceptuales depende el sentido del margen de acción (*Spielraum*) inherente a los deberes de virtud. Esta adecuada definición del margen de acción permitirá avanzar en el estudio de las funciones que la facultad del juicio realiza en la aplicación de los deberes de virtud.

A pesar de que la panorámica histórica esbozada por Kersting ha sido de gran ayuda para conocer el origen de la doctrina sobre los deberes, no deja de

---

[50] Cfr. Kersting, W., *Kant über Recht*, p. 225.

resultar decepcionante la interpretación ofrecida por este autor sobre la distinción kantiana entre derecho y ética, ya que viene a equipararla con la que hay entre deberes perfectos e imperfectos cuando escribe:

> A la pregunta: ¿qué debo hacer? el derecho me ofrece un criterio que en cada acción conduce a una decisión inequívoca [*eindeutig*]; pero la doctrina de la virtud sólo me puede nombrar fines que debo hacer propios y, en referencia a las consiguientes preguntas acerca de su realización, me remite a la experiencia y a las circunstancias. Esta diferencia en la clase de información es la responsable de que Kant caracterice los deberes jurídicos como deberes perfectos y los deberes de virtud como imperfectos. (Kersting, W., Kant über Recht, p. 47)

Además, no se trata meramente de una confusión terminológica, porque más adelante, en la misma obra, establece la siguiente identificación: "Los deberes éticos [son] imperfectos y de obligatoriedad amplia, los deberes jurídicos por el contrario de obligatoriedad estricta y perfectos"[51]. Aunque Kersting reconoce –en una nota– que en la *Tugendlehre* también hay deberes perfectos, sin embargo considera que Kant los califica así *únicamente* por su carácter negativo[52]. Por lo que, de este modo, está confundiendo la clase de obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) con el grado de determinación de los deberes u obligaciones (*Pflichten*)[53].

El idioma castellano –al igual que el inglés[54]– facilita la confusión al admitir que "*Verbindlichkeit*" se traduzca por "obligación" en vez de por "obligatoriedad" o "modo de obligación", pues en castellano obligación no siempre se emplea en su sentido general de "exigencia", sino también para significar un "deber particular", por ejemplo: cumplir una serie de deberes u obligaciones[55]. Es cierto que el término latino que Kant traduce por "*Verbindlichkeit*" es

---

[51] Kersting, W., *Kant über Recht*, p. 224.

[52] "Es gibt allerdings nach Kant auch vollkommene Tugendpflichten: es sind dies die – uns hier nicht interessierenden – officia erga seipsum, die sich auf die physisch-moralische Integrität beziehen und den Status von Unterlassungspflichten haben, als Unterlassungspflichten jedoch nicht unter das Unbestimmtheitsmerkmal fallen und daher von Kant als vollkommen qualifiziert werden" (Kersting, W., *Kant über Recht*, p. 224, n. 190). La misma postura se encuentra en Kersting, W., "Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommene Pflichten", en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XXXVII (1983), pp. 404-421, especialmente pp. 413-415. Algo semejante sucede en Wood, A. W., *Kant's Ethical Thought*, pp. 44-45, 323-325.

[53] Además del error conceptual, parece que el pasaje de los *Vorarbeiten zu MS* que Kersting aduce como aval de su interpretación dice más bien lo contrario, porque Kant no escribe "*un- / vollkommene Pflicht*" sino "*un- / vollkommen Verdindlichkeit*" (*obligatio perfecta*) y la identifica con "*weite / enge Verbindlichkeit*". Cfr. *Vorarbeiten zu MS*, Ak. XXIII, 394.

[54] Cfr. Kant, I., *Practical philosophy*, ed. by M. J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 641-659.

[55] Según se advierte en las tres primeras acepciones del Diccionario de la Real Academia: "Aquello que alguien está obligado a hacer", "Imposición o exigencia moral que debe regir la voluntad libre" y "Vínculo que sujeta a hacer o abstenerse de hacer algo, establecido por precepto de ley, por voluntario otorgamiento o por derivación recta de ciertos actos". Cfr. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., 2 vols., Espasa Calpe, Madrid, 2003.

"*obligatio*", pero lo hace con el significado de "*Verpflichtung*" y no de "*Pflicht*", que se corresponde con el latino "*officio*"[56]. Kant otorgó gran importancia a la distinción de Grocio entre deberes perfectos e imperfectos y a lo largo de su vida fue elaborando gradualmente su propia doctrina al respecto[57]. En buena medida, esta evolución es la responsable de las confusiones terminológicas y conceptuales a las que venimos haciendo referencia[58].

Hay también otro par de conceptos que Kant emplea para dividir los deberes: debido/obligatorio (*schuldig*) y meritorio (*verdienstlich*). Aunque el regiomontano los utiliza para diferenciar clases de deberes hacia los demás, resulta relativamente sencillo confundirlos e identificarlos con la separación entre deberes jurídicos y de virtud. El pasaje que da pie al equívoco es aquel en el que Kant clasifica los deberes hacia los demás dependiendo de si proceden del respeto o del amor al prójimo.

> La división suprema [de los deberes hacia los demás] puede ser la división en deberes hacia otros, en tanto que al cumplirlos les obligas a la vez, y a aquellos deberes cuyo cumplimiento no tiene como consecuencia la obligación de otros.– El cumplimiento de los primeros es un deber *meritorio* [*verdienstlich*] (con respecto a otros); el de los segundos, es un deber *obligatorio* [*schuldig*]. El *amor* y el *respeto* son los sentimientos que acompañan a la práctica de estos deberes. (*MS*, Ak. VI 448)[59]

Un poco más adelante, para caracterizar estas dos clases de deberes hacia los demás, explica Kant que

> el deber del libre respeto hacia otros, aunque como mero deber de virtud, se considera como un deber *estricto* por comparación con el deber de amar, puesto que es propiamente sólo negativo (consiste en no elevarse por encima de otros) y, por tanto, análogo al deber jurídico de no rebajar lo suyo a nadie; por tanto, el deber de amar se considera como un deber *amplio*. (*MS*, Ak. VI 450)[60]

En el caso de los deberes hacia los demás, el regiomontano no emplea la terminología de perfectos e imperfectos, sino que prefiere la de obligatorios y

---

[56] Algunos ejemplos serían los siguientes: "...no toda obligatoriedad de virtud [*Tugendverpflichtung*] (*obligatio ethica*) es un deber de virtud [*Tugendpflicht*] (*officium ethicum s. virtutis*)" (*MS*, Ak. VI 410); "...obligatoriedad estricta [*strenge Verpflichtung*] (*obligatio perfecta*)..." (*Vorarbeiten zu MS*, Ak. XXIII 394). Cfr. también Baumgarten, A. G., *Initia philosophiae practicae primae*, Editio III (Halle, 1760), Ak. XIX 12 y ss., 27 y ss.

[57] Cfr. Gregor, M., *Laws of freedom*, p. 95.

[58] Según Schneewind, la tensión tendría su origen, en último término, en las dificultades encontradas por Kant para encajar el amor en el sistema de los deberes. Cfr. Schneewind, J. B., *The invention of autonomy*, p. 528 y ss.

[59] Una buena interpretación de este punto se puede encontrar en Herman, H., *The Practice of Moral Judgment*, pp. 159-183.

[60] Cfr. Gregor, M. J., "Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", en Kant, I., *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, neu herausgegeben und eingeleitet von B. Ludwig, Felix Meiner, Hamburg, 1990, pp. LVIII-LIX.

meritorios, pero se trata de divisiones paralelas[61]. El ejemplo que pone es el del respeto debido a los demás, del que dice que por ser "negativo" (*negativ*) es "análogo" (*analog*) a los deberes jurídicos (*Rechtspflichten*). Pero si dice expresamente que es *análogo*, no cabe –como hace Kersting– sostener que es *igual*[62]. La analogía entre unos y otros, según se ha explicado ya, proviene de la perfecta definición de lo prescrito por el deber que hay en ambos casos, aunque por motivos distintos (en uno por tratarse de acciones y en otro por el carácter negativo)[63].

Las primeras referencias a la división de los deberes se encuentran en el segundo capítulo de la *Fundamentación*, cuando Kant anuncia: "Vamos a enumerar algunos deberes, según la división corriente que se hace de ellos en deberes para con nosotros mismos y para con los demás hombres, deberes perfectos e imperfectos" (*Grundlegung*, Ak. IV 421). La explicación que ofrece es bien conocida:

> Algunas acciones son de tal modo constituidas, que su máxima no puede, sin contradicción, ser siquiera *pensada* como ley natural universal; y mucho menos que se pueda *querer* que *deba* serlo. En otras no se encuentra, es cierto, esa imposibilidad interna; pero es imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma. Es fácil ver que las primeras contradicen al deber estricto [*engeren*] –ineludible [*unnachlaßlichen*]–, y las segundas, al deber amplio [*weiteren*] –meritorio [*verdienstlichen*]–. (*Grundlegung*, Ak. IV 424)

Sin embargo, este criterio no se corresponde con el empleado en el sistema de los deberes en la *MS*. De hecho, esta "derivación" de las diversas clases de deberes en función de si se puede pensar y querer la máxima como ley universal no vuelve a mentarse luego en la *MS*[64]. Todo indica que se trata sólo de un ensayo, y que hay que tomarse en serio la aclaración incluida por Kant en una nota: "Habría que advertir en este punto que me reservo la división de los de-

---

[61] En la clasificación de los deberes de virtud que se ofrecerá más adelante, se considera que también los deberes hacia los demás también pueden dividirse en perfectos e imperfectos, precisamente por el motivo que se acaba de explicar.

[62] Cfr. Kersting, W., *Kant über Recht*, p. 225 y ss.

[63] A pesar de las confusiones en las que incurre Kersting, su estudio resulta, considerado de modo global, valioso. Por ejemplo, muestra con acierto que en el sistema kantiano de los deberes no hay lugar para acciones "supererogatorias". En efecto, para Kant los actos meritorios (*verdienstliche*) no se oponen a los obligatorios (*schuldige*), porque ambos son actos *debidos*, es decir, surgidos de una obligatoriedad (*Verbindlichkeit*). "Es gibt bei Kant kein moralisch relevanten Handlungsbereich, der nicht unter der Herrschaft des Pflichtkonzepts stünde" (Kersting, W., *Kant über Recht*, p. 230). Cfr. también O'Neill, O., *Acting on Principle*, p. 94-96 y, más recientemente, Baron, M., "Overdetermined Actions and Imperfect Duties", en Klemme, H. F. – Kühn, M. – Schönecker, D. (eds.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Felix Meiner, Hamburg, 2006, pp. 23-37.

[64] Cfr. Schneewind, J. B., *The invention of autonomy*, p. 526; Kersting, W., *Kant über Recht*, p. 201.

beres para una futura *Metafísica de las costumbres*; ésta que ahora uso es sólo una división tentativa [*beliebig*] para ordenar mis ejemplos" (*Grundlegung*, Ak. IV 421; se ha modificado ligeramente la traducción)[65].

El principio empleado por Kant en la *MS* para dividir los deberes en sus clases fundamentales –jurídicos y de virtud– es el de la capacidad de ser coaccionado o no a cumplirlo. "Yo puedo ciertamente ser obligado [*gezwungen werden*] por otros a realizar acciones que se dirigen como medios a un fin, pero nunca a *proponerme un fin*, sino que sólo yo puedo proponerme algo como fin" (*MS*, Ak. VI 381). Es decir, que el sistema de los deberes se divide en función de la clase de coacción (*Zwang*) o constricción (*Nötigung*) que corresponde a cada uno[66]. Al decir de Schneewind,

> Kant piensa que está expresando una proposición analítica cuando dice que los actos a los que alguien tiene derecho pueden ser propiamente obtenidos por coacción. Pero que la adopción de fines no puede, en principio, ser impuesta. La virtud debe surgir de la libre elección. Los teóricos del derecho natural, al considerar que la ley es ejecutable por definición, distinguieron lo moral de lo legal. (...) Nunca fueron capaces de explicar cómo podemos ser coaccionados a tener los motivos bondadosos exigidos para la realización de deberes imperfectos. Kant coincide con Thomasius (...) en resolver el problema sosteniendo que la coacción pertenece exclusivamente al ámbito de la legalidad, y que la ética se ocupa de un aspecto igualmente importante, pero completamente distinto de la acción. (Schneewind, J. B., *The invention of autonomy*, p. 526)

De todos modos, es preciso matizar que la "coacción" que pertenece exclusivamente al ámbito del derecho es la que se ejerce sobre la libertad externa, puesto que el regiomontano considera que también los deberes (la ley moral) ejercen una constricción (*Nötigung*) sobre la libertad interior del arbitrio (cfr. *MS*, Ak. VI 379-383).

En suma, las confusiones en esta materia sólo se resuelven cuando se advierte que el criterio para distinguir los deberes de virtud de los jurídicos reside en la clase de obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) propia de cada uno (estricta o amplia), y *no* el grado de determinación de sus prescripciones, que puede ser más o menos perfecta, dependiendo de si se satisfacen con *un* "acto" –como en el

---

[65] De todos modos, hay algunas valiosas propuestas que se sirven de este doble criterio –la contradicción en el pensamiento y la contradicción en la voluntad– para dar cuenta también del sistema de los deberes. Cfr. O'Neill, O., *Acting on Principle*, pp. 53 y ss.

[66] Este criterio de demarcación no aparece en la *Fundamentación*, según explica Schneewind: "The idea of compellability, strikingly absent from the Foundations, is given a role [in the *MS*]" (Schneewind, J. B., *The invention of autonomy*, 526). Sin embargo, al final del pasaje de la *Fundamentación* que se ha citado antes, puede leerse lo siguiente: "Y así, todos los deberes, en lo que toca al modo de obligar [*Art der Verbindlichkeit*] –no al objeto de la acción–, quedan, por medio de estos ejemplos, considerados íntegramente en su dependencia del principio único" (*Grundlegung*, Ak. IV 424). Pero es cierto que la cuestión no aparece de nuevo a lo largo de la obra, quizá porque Kant prefería reservarla para la futura metafísica de las costumbres.

caso de los perfectos o negativos– o no –como sucede con los imperfectos–[67]. En lo que sigue, se muestran las consecuencias que este criterio tiene para la elaboración del sistema de los deberes.

a) Los deberes de virtud perfectos son de obligatoriedad amplia

La diversa obligatoriedad de los deberes jurídicos y de virtud se funda en que la legislación jurídica se refiere a las acciones, mientras que la ética lo hace a las máximas de las acciones. Kant lo afirma en un conocido e inequívoco pasaje:

> Los deberes éticos son de obligatoriedad *amplia* [*weite Verbindlichkeit*], mientras que los deberes jurídicos son de obligatoriedad *estricta* [*enge*]. (...) Porque si la ley sólo puede ordenar la máxima de las acciones, no las acciones mismas, esto es un signo de que deja un margen de acción (*latitudo*) al arbitrio libre para el cumplimiento (la observancia), es decir, que no puede indicar con precisión cómo y cuánto se debe obrar con la acción con vistas al fin que es a la vez un deber. (*MS*, Ak. VI 390)

Esta definición no plantea ninguna dificultad en el caso de los deberes de virtud *imperfectos* como, por ejemplo, el del cultivo de las propias facultades o el deber de gratitud, porque en esos casos, resulta evidente que en cada sujeto o circunstancia el *mismo* fin que es deber, se implementará de modos muy diversos. En cambio, no resulta tan sencillo aceptar la definición si *también* debe incluir los deberes perfectos, por ejemplo, los que prohíben el suicidio o la mentira, porque se trata de deberes formulados en *negativo* y, por tanto, no parece que haya margen para precisar "cómo y cuánto se debe obrar con la acción" para no contravenir el fin de –en este caso– respetar la humanidad en la propia persona.

Sin embargo, el regiomontano insiste en que también esos deberes perfectos son deberes de virtud, que disponen de un margen de acción. Al explicar los principios empleados para la división de los deberes hacía sí mismo, Kant recalca que en todos los casos se trata de deberes de virtud.

> Por consiguiente habrá sólo una división *objetiva* de los deberes hacia sí mismo atendiendo a lo *formal* y lo *material* de los mismos; de entre tales deberes uno son *restrictivos* (deberes negativos), los otros son *extensivos* (deberes positivos hacia sí mismo): aquéllos *prohíben* al hombre

[67] Schneewind ofrece una buena síntesis de la relación entre deberes de virtud perfectos e imperfectos. "A distinction between perfect and imperfect duties retains a significant place within the Kantian domain of ethics. There are negative duties of virtue that are precise, and positive duties that are not. Thus the moral law forbids us to commit suicide, or to refuse to use our possession for our own well-being. Because these duties are precise, they are perfect; and we therefore have perfect duties to ourselves as well as to others, though we can only be compelled to carry out those involving the rights of others. Imperfect duties to ourselves, like those to others, require us to have certain ends, but we cannot determine on a priori grounds alone what to do in order to achieve them or what acts would best express our attachment to these ends" (Schneewind, J. B., *The invention of autonomy*, p. 527). Cfr. también Gregor, M. J., "Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", p. XXXVII.

> en lo que respecta al *fin* de su naturaleza, obrar contra él y persiguen, por tanto, sólo la *autoconservación* moral; éstos *ordenan* [*verbieten*] proponerse como fin un determinado objeto del arbitrio y persiguen la propia *perfección*; *ambos son propios de la virtud*: sea como deberes de omisión (*sustine et abstine*), sea como deberes de comisión (*viribus concessis utere*), *ambos son deberes de virtud*. (*MS*, Ak. VI 419; se han añadido las dos últimas cursivas)

Los primeros son negativos, porque el *fin* que ordenan proponerse es el de "conservar su naturaleza en su perfección (como *receptividad*)", es decir, tienen como fin la "salud moral del hombre (*ad esse*). Los segundos, puesto que el fin propuesto por ellos es el de la "riqueza moral (*ad melius esse*; *opulentia moralis*), que consiste en poseer una *capacidad* suficiente para todos los fines" (*MS*, Ak. VI 419), son positivos.

Desde esta perspectiva resulta más sencillo acertar con el significado de los deberes perfectos de obligatoriedad amplia, esto es, los deberes de virtud perfectos. Su "perfección" procede del carácter negativo, ya que al tratarse de prohibiciones queda perfectamente determinado su contenido[68]. Pero lo que se prohíben no son acciones, sino la adopción de máximas contrarias a un deber. Tal es la decisiva separación que hay entre los deberes *perfectos* de virtud y los deberes jurídicos: en el primer caso se trata de adoptar (o no) determinadas máximas, mientras que en el segundo de realizar (o no) unas acciones concretas. Por consiguiente, la doctrina de la virtud necesita –según indica explícitamente Kant– el "complemento" de una casuística, en la que se consideren las acciones que caen bajo la máxima, lo cual no sucede en la doctrina del derecho. Según explica nuestro autor,

> la *casuística* no es ni una ciencia ni una parte de la misma; porque en tal caso sería una dogmática, mientras que la casuística no es tanto una enseñanza de cómo algo debe *encontrarse*, como un ejercicio de cómo debe *buscarse* la verdad; de ahí que esté *unida fragmentariamente* a la ciencia y no sistemáticamente (como tendría que estarlo la primera), añadida únicamente como lo están los escolios al sistema. (*MS*, Ak. VI 411)

La necesidad de la casuística se convierte en un buen criterio de distinción. Además, por esta misma razón, la estructura de la *Tugendlehre* no coincide con la de la *Rechtslehre*, ya que a la doctrina elemental se añade una doctrina del método.

> Pero ¿cómo se me ocurre –se preguntará– introducir una división de la ética en *doctrina elemental* y *doctrina del método*, cuando pude dispensarme de ella en doctrina del derecho?– La razón es la siguiente: que aquélla trata de deberes *amplios*, mientras que ésta trata de deberes puramente *estrictos*; por eso, la última que, según su naturaleza, ha de ser estrictamente de-

---

[68] Salvo en el deber de conocerse a sí mismo (§14-15). Aunque éste podría también formularse en negativo, porque ese conocimiento tiene por objetivo evitar la parcialidad "al juzgarnos a nosotros mismos en comparación con la ley" y la falta de sinceridad "al autoconfesar el propio valor o la carencia de valor moral" (*MS*, Ak. VI 441). Los deberes perfectos hacia los demás serán examinados más adelante.

> terminante (precisa) [*strenge (präcis) bestimmend*], no necesita –como tampoco la matemática pura– un reglamento universal (método) de cómo se debe proceder al juzgar [*im Urteilen*], sino que lo verifica en la acción.– Por el contrario, la ética, gracias al margen de acción que deja a sus deberes imperfectos, conduce inevitablemente a preguntas que exigen a la facultad del juicio estipular cómo ha de aplicarse una máxima en casos particulares. (*MS*, Ak. VI 411)[69]

Es precisamente en las cuestiones casuísticas, que Kant incluye al final de los epígrafes dedicados a cada uno de los deberes de virtud, donde con mayor claridad se advierte la esencial diferencia que hay entre la prescripción de acciones y de máximas. Por ejemplo, en el caso del deber que prohíbe "destruir al sujeto de la moralidad en su propia persona", es decir, el suicidio, lo que se aduce como motivo para la prohibición es que eso sería

> tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia en la medida en que depende de él [del sujeto], moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad en su propia persona (*homo noumenon*), a la cual, sin embargo, fue encomendada la conservación del hombre (*homo phaenomenon*). (*MS*, Ak. VI 423)

Lo relevante es que el regiomontano considera que "*quitarse la vida* a sí mismo voluntariamente sólo puede llamarse *suicidio* (*homicidium dolosum*) si puede probarse que es un delito cometido contra nuestra propia persona" (*MS*, Ak. VI 422), es decir, cuando la humanidad ha dejado de ser fin para convertirse en medio. Y, por ello, en el apartado de cuestiones casuísticas no se pregunta si en tales o cuales circunstancias estaría *permitido* el suicido; tal posibilidad contradiría la propia noción de deber. Sino que Kant se plantea *si es suicidio*, por ejemplo, "lanzarse a una muerte segura (como Curtius) para salvar a la patria" (*MS*, Ak. VI 423) o si quebranta este deber quien "se decide a dejarse inocular la viruela, [y de este modo] arriesga su vida a lo incierto, aunque lo haga *para conservar su vida*" (*MS*, Ak. VI 424). De esta manera, nuestro autor indica que la *acción* que acaba con la propia vida no siempre coincide con la *máxima* de "disponer de sí mismo como un simple medio". Y, por este motivo, hay situaciones en las que arriesgar la vida no contraviene el deber de preservar la persona en la que habita la humanidad.

Algo semejante a lo que se acaba de explicar sucede en el caso de la mentira, pues

---

[69] Estos "deberes imperfectos de la ética" no deben entenderse en el sentido de genitivo objetivo, sino subjetivo, es decir, que aquí por "deber imperfecto" está refiriéndose Kant a todos los deberes de virtud que, por su propia naturaleza, son "deberes amplios" o, lo que es igual, deberes que no determinan de modo estricto o preciso aquello que prescriben. Cfr. Gregor, M. J., "Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", p. LIII y ss.

> la mentira (en el sentido ético de la palabra), como falsedad deliberada, no precisa *perjudicar* a otros para que se le considere reprobable. (...) Su causa puede ser la ligereza o la bondad, incluso puede seguirse con ella un fin realmente bueno, pero el modo de perseguirlo es, por la mera forma, un delito del hombre contra su propia persona y una bajeza que tiene que hacerle despreciable a sus propios ojos. (*MS*, Ak. VI 430)

El motivo último de la prohibición es que

> el hombre como ser moral (*homo noumenon*) no puede usarse a sí mismo, en tanto que ser físico (*homo phaenomenon*), como un simple medio (una máquina de hablar) que no estuviera ligado al fin interno (a la comunicación del pensamiento), sino que está sujeto a la condición de concordar con la declaración (*declaratio*) del primero y tiene para consigo mismo la obligación de la *veracidad*. (*MS*, Ak. VI 430)

Al considerar las cuestiones casuísticas tampoco se pregunta Kant si en determinados contextos es *lícito* mentir, sino, al igual que en el caso del suicidio, si "puede tomarse como mentira una falsedad dicha por cortesía (por ejemplo, el '*su más humilde servidor*' que aparece al pie de una carta)", puesto que "con ello nadie se engaña" (*MS*, Ak. VI 431). O, también, en un ejemplo menos trivial, si "un autor pregunta a uno de sus lectores: ¿qué le parece mi obra? Se podría dar en tal caso una respuesta capciosa, burlándose de lo insidioso de semejante pregunta; pero ¿quién tiene siempre a mano una chanza [*Witz*]? La mínima vacilación en la respuesta es ya una ofensa para el autor, ¿puede hablarle, pues, según lo que se espera de él [*darf er diesem also zum Munde reden*]?" (*MS*, Ak. VI 431; modifico la traducción). Kant parece indicar que ninguno de esos casos se trata de una mentira, aunque la *acción* pueda ser calificada como tal[70].

---

[70] El problema moral de la mentira es un asunto intrincado, especialmente para la filosofía kantiana que, en último término, no es capaz de ofrecer una solución definitiva satisfactoria, probablemente porque carece del utillaje conceptual necesario para una adecuada descripción de la acción. Por todo ello, el célebre artículo titulado "Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía", escrito por Kant en respuesta a Benjamin Constant, queda al margen de lo que aquí se discute. La tesis que Kant mantiene –contra viento y marea– es que "el ser *veraz* (sincero) en todas las declaraciones es, pues, un sagrado mandamiento de la razón, incondicionalmente exigido y no limitado por conveniencia alguna" (*Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*, Ak. VIII 427). El caso propuesto es bien conocido: ni siquiera para proteger la vida de un amigo refugiado en tu casa es lícito mentir al asesino que viene en su busca. Lo que nunca debería perderse de vista es que el regiomontano está defendiendo uno de los pilares de su filosofía moral: que el deber moral no puede depender de las consecuencias de las acciones, ya que éstas no están completamente en nuestro poder. O, como explica Herman: "I believe Kant's objection was directed quite precisely at the claim that one had a *right* to lie based on altruistic feeling" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 152, nota). El regiomontano insiste en que "todo hombre tiene, no sólo un derecho, sino también el más estricto deber de la veracidad en las declaraciones que no puede eludir, aunque puedan perjudicarle a él mismo o a otros. Con esto él no hace, pues, realmente daño a aquél a quien así perjudica, sino que el daño lo *causa* la casualidad" (*Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*, Ak. VIII 428). Y señala, con perspicacia, que tanto si se miente como si se dice la verdad, el resultado puede ser negativo, por ejemplo, porque el amigo se haya escapado de la casa y lo descubra el asesino por el camino al marcharse, creyendo que no se encontraba en ella. Además, la perspectiva desde la que Kant considera la cuestión es la del

La cuestión, por tanto, es la de si determinados sucesos caen o no bajo la máxima prescrita por un deber de virtud. Para dar cuenta de esos sucesos, que aparentemente infringen la ley, no hay que recurrir a las excepciones, que son incompatibles con el concepto de deber; lo que se descubre es que tales sucesos no son ni una mentira, ni un suicidio[71]. Lo que permite diferenciar sucesos en los que una persona se quita la vida, y que se realizan según la máxima del "suicidio", de otros que no lo son, como quien da su vida por la patria, es precisamente la presencia de un fin. A diferencia de la acción, en la que resulta indiferente el principio bajo el que se realiza, en la máxima lo decisivo es el fin para el que la acción es un medio[72]. Los deberes de virtud prescriben la adopción de fines y, consecuentemente, la realización de acciones que son medio para ellos. La acción es, para Kant, el suceso que se produce en el mundo. Por ello, cabe realizar una misma acción bajo distintas máximas, que serían dos "actos" distintos[73]. Por ejemplo, el de suicidarse y el de dar la vida por la patria.

---

derecho y no la de la ética (cfr. Ak. VIII 426, nota), es decir, que se refiere a la *acción* y no tanto a la *máxima* de mentir. De todos modos, el asunto queda sin una solución definitiva, porque Kant no se plantea aquí la descripción de la acción, es decir, si lo que hace la persona al mentir a quien persigue a su amigo es "decir una mentira" o, en cambio, "proteger su vida". Ni parece distinguir –al menos, en este artículo– las consecuencias que forman parte intrínseca de la acción de las que simplemente son previsibles. A tenor del texto, ciertamente, Kant no deja lugar para una descripción en la que proferir una falsedad –como algo distinto de mentir– forme parte de la acción intencional de salvar una vida. Cfr. el final de la Introducción a la *Rechtslehre* donde Kant afirma que "en *sentido jurídico* sólo debe llamarse mentira a la *falsedad que daña inmediatamente a otro en su derecho*; por ejemplo, el fingimiento falso de un contrato, sellado con alguien para robarle lo suyo" (*MS*, Ak. VI 238, nota; se ha añadido la cursiva). En mi opinión, sería cierta la objeción que Anscombe hace: "It never occurred to him [Kant] that a lie could be relevantly described as anything but just a lie" (Anscombe, G.E.M., "Modern Moral Philosophy", en *Ethics, Religion and Politics. Collected Philosophical Papers*, vol. III, Blackwell, Oxford, 1981, pp. 26-42). Una perspectiva similar es la que se adopta en Esser, A., "Kant on Solving Moral Conflicts" en Betzler, M. (Hg.), *Kant's Ethics of Virtue*, De Gruyer, Berlin – New York, 2008, pp. 291-302. Más adelante nos ocuparemos del problema de la descripción de la acción en el contexto de la filosofía kantiana (cfr. epígrafe 4.3.1.).

[71] Cfr. von Wolff-Metternich, B.-S., "Sobre el papel del juicio práctico en la filosofía moral de Kant", pp. 745-746. Las "excepciones" (*Ausnahme*) de las que habla Kant en alguna ocasión se refieren a la situación en que hay una colisión de deberes, donde lo que se hace es "limitar" una máxima por otra y, en ese sentido, se permite la "excepción" (que no es tal) de no cumplir en ese caso con *todos* los deberes. Sin embargo, no es que haya un deber que, excepcionalmente, se quede sin cumplir, sino que de la situación en la que se encuentra el agente surge *un nuevo deber* que resume todos los anteriores. Esta cuestión será estudiada más adelante (cfr. epígrafe 4.3.2.)

[72] Sin que, lógicamente, esto implica ningún tipo de planteamiento utilitarista.

[73] En este contexto, una buena definición de acto sería la ofrecida por Kant al comienzo de la *MS*: "Se llama acto [*That*] a una acción en la medida en que está sometida a leyes de la obligatoriedad [*Verbindlichkeit*], por lo tanto, también en la medida en que se considera al sujeto en ella desde la perspectiva de la libertad de su arbitrio. A través de un acto semejante se considera al agente como *autor* del efecto, y éste, junto con la acción misma, puede *imputársele*, cuando se

En suma, los deberes jurídicos prescriben acciones, es decir, sucesos en el mundo, mientras que los deberes de virtud prescriben la adopción de determinados fines como principios de actuación. La exactitud matemática propia de los deberes jurídicos se basa en que su cumplimiento queda verificado en la acción (el suceso) y, por tanto, no se plantea ninguna dificultad interpretativa ni es necesaria una casuística. En cambio, en los deberes de virtud perfectos, dado su carácter negativo, lo que se encuentra "perfectamente determinado" es la *máxima* que prescriben (o prohíben), pero no inmediatamente las acciones que caen bajo ella. Asimismo, podría decirse que son perfectos porque se satisfacen por medio de *una* determinación de la facultad desiderativa (o adopción de una máxima), que se evita.

b) Derecho y ética se distinguen por la clase de obligatoriedad

Al comienzo del presente apartado se advirtió de la importancia de no confundir el grado de determinación de los deberes con el modo de obligatoriedad que les corresponde. Es cierto que todos los deberes jurídicos, además de imponer una obligatoriedad estricta (por legislar sobre las acciones), están perfectamente determinados, justamente por referirse a acciones. Pero eso no implica de ningún modo que puedan equipararse ambas características, pues pertenecen a órdenes distintos. En las páginas precedentes se ha mostrado que también hay deberes perfectos que imponen una obligatoriedad amplia, por legislar sobre las máximas, es decir, por tratarse de deberes de virtud[74].

Sólo evitando esa confusión puede tener sentido algo que el regiomontano considera esencial para una metafísica de las costumbres: que los deberes jurídicos sean también, indirectamente, deberes éticos. La obligatoriedad propia de la ética, es decir, la de la legislación interior, no se limita a los deberes de virtud, sino que es más amplia. Por eso escribe Kant que "no toda *obligatoriedad de virtud* [*Tugendverpflichtung*] (*obligatio ethica*) es un deber de virtud [*Tugendpflicht*] (*officium*

---

conoce previamente la ley en virtud de la cual pesa sobre ellos una obligatoriedad" (*MS*, Ak. VI 223).

[74] O'Neill propone distinguir –con buen tino– entre "*duties of narrow obligation*" y "*duties of narrow requirement*", para dar cuenta del problema. "There are *duties of narrow obligation* which are duties because certain acts or omissions can be shown obligatory; there are *duties of wide obligation* which are duties because certain ends can be shown obligatory. But he also distinguishes between duties of wide and of narrow *requirements*. *Duties of narrow requirement* are fulfilled by specific acts and omissions; *duties of wide requirement* by adopting and implementing certain policies. The requirement that duties impose need not be of the same sort as their obligation. Certain duties of wide obligation may require specific acts and omissions as means to obligatory ends. The duties to refrain mockery, self-deceit, suicide, or drunkenness fall in this category" (O'Neill, O., *Acting on Principle*, p. 47). "*Obligation*" traduce "*Verbindlichkeit*", es decir, la clase de legalidad (jurídica o ética) de la que surge cada deber; en cambio "*requirement*" significa: "When we refer to the sort of requirement a duty imposes we indicate how it is to be fulfilled".

ethicum s. virtutis); con otras palabras: que el respeto por la ley en general todavía no fundamenta un fin como deber; y sólo el último es un deber de virtud" (*MS*, Ak. VI 410). Los deberes jurídicos (*Rechtspflichten*) se convierten en deberes éticos *indirectos* en la medida en que, además de realizar la acción debida, ésta tenga la actitud interior virtuosa de cumplir el deber por el deber "como fundamento subjetivo de determinación" (*MS*, Ak. VI 410; cfr. *MS*, Ak. VI 219-220).

Tanto el derecho como la ética tratan del "modo de estar obligado [*Art venbindlich zu sein*]" (*MS*, Ak. VI 410)[75], que depende de la clase de legislación de que se trate y, por consiguiente, del tipo de relación que ésta guarde con el ejercicio del arbitrio libre. El derecho se refiere a la legislación externa, mientras que la ética lo hace *exclusivamente* a la interna[76]. En la Introducción general a la *MS* aparece expresamente el modo de la obligatoriedad como el criterio que delimita la ética del derecho, a pesar de que puedan tener algunos deberes en común:

> La ética tiene (...) sus deberes peculiares, (...) pero, no obstante, tiene también deberes comunes con el derecho, aunque no el modo de *obligatoriedad* [*Art der Verpflichtung*]. Así, realizar acciones sencillamente porque son deberes y convertir en móvil suficiente del arbitrio el principio del deber mismo, venga éste de donde viniere, es lo específico de la legislación ética. Hay, pues ciertamente, muchos deberes *ético-directos*, pero la legislación interior hace también de todos los restantes deberes ético-indirectos. (*MS*, Ak. VI 220-221)

---

[75] "*Verbindlichkeit*" y "*Verpflichtung*" se emplean aquí como sinónimos.

[76] Gregor también mantiene esta interpretación, para la que ofrece la siguiente justificación: "Since we must examine separately the different aspects of the problem, a distinction should be drawn between the matter and the form of obligation, i.e. between the duty itself, that to which we are obligated (*Pflicht*, *officium*) and the moral necessitation to this duty (*Verpflichtung*, *obligatio*). As for Kant's terminology, 'wide obligation' and 'imperfect obligation' are synonymous, as are the corresponding set of terms, 'strict or narrow obligation' and 'perfect obligation'. Explaining his use of the terms 'perfect and imperfect' with reference to the form of obligation, Kant tells us that the laws are, respectively, '*stricte*' and '*late*' determining. His further usage of Latin terms confirms this identification. When the obligation is perfect (*obligatio perfecta*) the law obliges strictly (is *stricte obligans*): when the obligation is imperfect the law is not of narrow but only of wide obligation (is *late obligans*). Less frequently, Kant uses 'non-essential or contingent' as synonymous with 'imperfect' duty, and 'necessary' as synonymous with 'perfect' duty [*KpV*, Ak. V 159]. Although he seems more often to use the terms 'strict' and 'wide' with reference to the obligation and 'perfect' and 'imperfect' with reference to the duty, any term which can be used to describe a duty can, apparently, also be used to describe the corresponding obligation" (Gregor, M., *Laws of freedom*, p. 97). A pesar de lo cual, Gregor concluye que no hay modo de justificar la naturaleza de los deberes de virtud *perfectos* (p. 126), lo que acertadamente le reprocha O'Neill, O., *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, Columbia Unviersity Press, New York – London, 1975, pp. 52-53.

Esos deberes ético-directos son los "deberes de virtud, (...) aquellos para los que no hay ninguna legislación exterior" (*MS*, Ak. VI 410)[77].

En conclusión, el origen de las interpretaciones erróneas procede de esa peculiar clase de deberes que, además de ser de virtud, son perfectos. Están perfectamente definidos porque se trata de prohibiciones, es decir, de deberes fundados en su incompatibilidad con la máxima prescrita como deber. A pesar de ello, Kant insiste en considerarlos deberes de virtud y no deberes jurídicos, pues se refieren a máximas y no a acciones.

4.2.3. El sistema de los deberes en la metafísica de las costumbres

Tras las aclaraciones precedentes, se expone a continuación una clasificación de los deberes según la *Tugendlehre*, que será de gran utilidad para el resto de la investigación. El principal objetivo que se persigue con esta clasificación consiste en llamar la atención sobre la existencia de *dos* márgenes de acción *distintos*, inherentes a los deberes de virtud. De ahí que no coincida completamente con ninguna de las clasificaciones propuestas por Kant, aunque sea –lógicamente– coherente con su doctrina. El propio Kant ensayó diversos sistemas clasificatorios antes de hallar el que finalmente sirve para ordenar los parágrafos de la *Tugendlehre*[78]. De acuerdo con la organización de los parágrafos de la *Tugendlehre*, el criterio principal de distinción es el que divide los deberes, *primero*, en aquellos que se refieren a sí mismo y a los demás y, *luego*, cada uno de

---

[77] A lo que añade: "La ciencia que trata del modo de estar obligado [*verbindlich zu sein*] sin tener en cuenta una posible legislación externa, es la ética misma, considerada según su principio formal" (*MS*, Ak. VI 410).

[78] Ludwig explica que ni lo anunciado al redactar la *Rechstlehre*, ni la estructura de la obra que aparece en la Introducción a la *Tugendlehere* coinciden con el cuerpo de la obra definitiva. La diferencia entre la Introducción y el cuerpo de la *Tugendlehre* es significativa, porque mientras en la Introducción el principio para dividir los deberes es el grado de su determinación (perfecta o imperfecta), la obra se estructura en torno a la división de deberes hacia sí mismo y hacia los demás. Parece que se trata, en efecto, de un cambio de perspectiva; pero que no hace incompatibles ambas clasificaciones. No hay contradicción, sino más bien un cambio de acento y de interés. Cfr. Ludwig, B., "Einleitung", en Kant, I., *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, pp. XXI-XXIV. Sin embargo, no explica Ludwig por qué en su tabla de la página XXII excluye de la ética los deberes perfectos hacia otros y los incluye en el derecho, especialmente si se tiene en cuenta que –como también recuerda él mismo– Kant considera la distinción entre deberes perfectos/imperfectos como *inherente* a la ética, aunque lo diga expresamente sólo en un lugar de la Introducción. Quizás mantiene Ludwig esa postura porque considera que los deberes perfectos hacia sí mismo no prescriben la adopción de fines: "Im Unterschied dazu stehen jedoch die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst der §§5-18 nicht unter sich zu setzenden Zwecken (zumindest wäre das nicht offensichtlich)" (p. XXI). Pero ya se mostró que, en cuanto deberes de virtud, necesariamente se refieren a máximas, aunque lo hagan de modo negativo, porque se trata de máximas que contravienen la adopción de determinados fines que son deberes. Una interpretación en la mism línea de Ludwig se puede encontrar en Esser, A. M., *Eine Ethik für Endliche*, pp. 344-348.

ellos en perfectos e imperfectos[79]. Sin embargo, para el propósito de la presente investigación resulta preferible separar, *en primer lugar*, los deberes perfectos de los imperfectos y, *a continuación*, los que son hacia sí mismo de los que se refieren a los demás[80]. A continuación se presenta el esquema "simple" que permite tener la visión de conjunto y, después, se desarrolla la clasificación con las necesarias aclaraciones en notas a pie de página:

1. Deberes jurídicos
2. Deberes de virtud
    2.1. Deberes perfectos
        2.1.1. Hacia sí mismo
            a) Como un ser animal
            b) Como ser moral
        2.1.2. Hacia los demás
            a) Considerados únicamente como hombres
            b) [Atendiendo a la diversidad de su estado]
        [2.1.3. Hacia otros seres]
    2.2. Deberes imperfectos
        2.2.1. Hacia sí mismo
            a) Como ser animal
            b) Como ser moral
        2.2.2. Hacia los demás
            a) Considerados únicamente como hombres
            b) [Atendiendo a la diversidad de su estado]
        [2.2.3. Hacia otros seres]

***

[79] Cfr. la "Tabla de la división de la ética" al final de la obra, en *MS*, Ak. VI 492. La división de los deberes hacia los demás en perfectos e imperfectos no la hace *explícitamente* Kant (con esos términos), pero más adelante –en este mismo epígrafe– se justificará este punto.

[80] Aunque no sea decisivo para la presente interpretación, sirve como apoyo el que Mellin haga, junto al pasaje de la *Grundlegung* donde se ocupa de las diversas clases de deberes, una *detallada* clasificación de los deberes con una primera gran división entre perfectos e imperfectos y una subdivisión interna en función de si eran hacia sí mismo o hacia los demás. Cfr. Mellin, G. S. A., *Marginalien und Register zu Kants Kritik der Erkenntnisvermögen*, Teil 2: *Marginalien und Register zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, Neudruck der Ausgabe von L. Goldschmidt in Gotha 1902, Scientia Verlag, Aalen, 1969, pp. 26-29. O'Neill ofrece una tabla en la que muestra, con acierto, las relaciones que hay entre las diversas clases de deberes. Cfr. O'Neill, O., *Acting on Principle*, p. 57. A pesar de que evita la distinción entre deberes perfectos e imperfectos (la sustituye por "*narrow/wide requirement*"), la única objeción que cabría hacerle es la inclusión de unos supuestos deberes perfectos *de virtud* hacia los demás, que *otros pueden exigir* ("*which others can impose*"), cuando lo que distingue los deberes de virtud de los jurídicos es precisamente ese rasgo. La razón que ofrece es la siguiente: "Refraining from suicide, drunkenness, self-abuse, mockery, detraction, and so on could be exacted from us by others. This is not for those omissions which are required by perfect duties to oneself as a moral being– refraining from lying, self-deception, and so on. These do not need internal legislation. (...) Odd as it may sound, they are legal duties of virtue" (p. 53). Pero esta conclusión es, al menos, cuestionable y hubiera requerido una justificación más detallada por parte de O'Neill.

Sistema de los deberes en la metafísica de las costumbres

1. ***Deberes jurídicos***. Son de obligatoriedad estricta (*enge Verbindlichkeit*), pues se refieren a la acción. Conforman la esfera de la *legalidad* (cfr. *MS*, Ak. VI 236-242).
2. ***Deberes de virtud***. Son de obligatoriedad amplia (*weite Verbindlichkeit*), pues se refieren a la máxima. Conforman la esfera de la *moralidad*.

2.1. **Deberes perfectos (o perfectamente *determinados*)**[81]

2.1.1. *Hacia sí mismo*. "Persiguen la *autoconservación* sólo moral" (*MS*, Ak. VI 419)[82]. Son deberes negativos, restrictivos, de omisión,

a) *Como un ser animal*[83]. Autoconservación en su naturaleza animal (§5) y, por tanto, (contra) el suicidio (§6), la deshonra de sí mismo por la voluptuosidad (§7) y el aturdimiento por el uso inmoderado de la comida y la bebida (§8).

b) *Como ser moral*[84]. Autoconocimiento moral (§14-15), actuar como propio juez (conciencia) (§13), y (contra) la mentira (§9), la avaricia (§10) y la falsa humildad (§11-12).

2.1.2. *Hacia los demás (seres humanos)*[85]

---

[81] Kant no emplea la expresión "deberes perfectamente *determinados*", pero –según se ha mostrado en las páginas anteriores (cfr. epígrafe 4.2.2.)– los deberes son "perfectos" o "imperfectos" según el grado de determinación (la concreción de su prescripción) y no de si se trata de obligaciones estrictas o amplias (es decir, jurídicas o éticas). Los deberes perfectos son restrictivos o negativos porque prohíben, mientras que los imperfectos son extensivos o positivos porque mandan, pero "ambos son deberes de virtud" (*MS*, Ak. VI 419). Pasar por alto esta diferencia, propicia la confusión de los deberes *éticos* perfectos con los jurídicos.

[82] "*Prohíben* al hombre, en lo que respecta al *fin* de su naturaleza, obrar contra él" (*MS*, Ak. VI 419). "Se relacionan con la *salud* moral del hombre (*ad esse*), tanto como objeto de su sentido externo como de su sentido interno, para *conservar* su naturaleza en su perfección (como *receptividad*)" (*MS*, Ak. VI 419). "El primer principio del deber hacia sí mismo se encierra en la sentencia: vive de acuerdo con la naturaleza (*naturae convenienter vive*), es decir, *consérvate* en la perfección de tu naturaleza" (*MS*, Ak. VI 419).

[83] Su denominación exacta sería la de deberes del ser humano hacia sí mismo "como un ser *animal* (físico) y a la vez moral" (*MS*, Ak. VI 420), pero la que habitualmente emplea Kant es ésa.

[84] Su denominación exacta sería la de deberes del ser humano hacia sí mismo "*solamente como* ser *moral*" (*MS*, Ak. VI 420; cfr. también *MS*, Ak. VI 428), pero la que habitualmente emplea Kant es ésa. "Consiste en lo *formal* de la concordancia de las máximas de su voluntad con la *dignidad* del hombre en su persona; por tanto en la prohibición de despojarse del *privilegio* de un ser moral, que consiste en obrar según principios, es decir, despojarse de la libertad interna, convirtiéndose en juego de meras inclinaciones y, por tanto, en cosa" (*MS*, Ak. VI 420).

[85] Como ya se ha dicho, la división de los deberes hacia los demás en perfectos e imperfectos no queda claramente expresada en la *MS*, pero el criterio que Kant emplea –"deberes hacia otros, en tanto que al cumplirlos les obligas a la vez, y aquellos deberes cuyo cumplimiento no tiene como consecuencia la obligación de otros" (*MS*, Ak. VI 448)– es equivalente. Así por ejemplo, una clase de deberes hacia los demas prescribe "una máxima de benevolencia [*Wohlwollens*], (en tanto

a) *Considerados únicamente como seres humanos*. Los "deberes (...) cuyo cumplimiento no tiene como consecuencia la obligación de otros, (...) son *obligatorios* [*schuldige*]" (*MS*, Ak. VI 448). Son deberes en relación con el *respeto* debido (§37-41), que resulta contravenido por la soberbia (§42), la maledicencia (§43) y la burla (§44).

[b) *Atendiendo a la diversidad de su estado* (§45)][86]

[2.1.3. *Hacia otros seres* (§16-18)][87]

---

que práctica), que tiene como consecuencia la beneficencia [*Wohlthun*]" y la otra "una máxima de restringir nuestra autoestima por la dignidad de la humanidad en la persona de otro, por tanto, el respeto [*Achtung*] en sentido práctico" (*MS*, Ak. VI 450). O, también, en las máximas de "convertir en míos los *fines* de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales)" y de "no degradar a ningún otro hombre convirtiéndolo únicamente en medio para mis fines" (*MS*, Ak. VI 450). "El deber del libre respeto hacia otros, aunque como mero deber de virtud, *se considera como un deber estricto por comparación con el deber de amar, puesto que es propiamente sólo negativo* (consiste en no elevarse por encima de otros) y, por tanto, análogo al deber jurídico de no rebajar los suyo a nadie; por tanto, el deber de amar se considera como un deber *amplio*. (...) Al practicar con alguien el primer deber, obligo, a la vez a otro [*verpflichte ich zugleich einen Anderen*]; merezco su gratitud [*ich mache mich um ihn verdient*]. Cumpliendo el último deber, me obligo [*verpflichte*] 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" (*MS*, Ak. VI 449-450; las cursivas se han añadido). Aquí emplea Kant la terminología deber de virtud "estricto/amplio" en vez de deber "perfecto/imperfecto", pero su significado no deja lugar a dudas, porque en ambos casos se trata de deberes de virtud. Además, en otro lugar, traza Kant un paralelismo entre el carácter negativo de los deberes referidos al respeto y los deberes imperfectos: "*También* los deberes hacia el prójimo, que surgen del respeto que se le debe, se expresan sólo negativamente, es decir, este deber de virtud se expresará sólo indirectamente (prohibiendo lo contrario)" (*MS*, Ak. VI 465; se ha añadido la cursiva). "En el epígrafe anterior no nos hemos dedicado tanto a elogiar virtudes como a censurar los vicios opuestos a ellas; pero esto está implicado ya en el concepto de respeto, tal como estamos obligados a demostrarlo a otros hombres, y que es sólo un deber *negativo*" (*MS*, Ak. VI 467).

[86] Según la "Tabla de la divisón de la ética", los deberes hacia los demás se dividirían, a su vez, en dos clases: "Hacia los demás, considerados *únicamente como hombres*" y "hacia los demás, *atendiendo a la diversidad de su estado*" (*MS*, Ak. VI 493). Pero, en realidad, estos segundos "no pueden dar lugar a un capítulo especial en el sistema de la ética pura; porque no contienen principios para obligar a los hombres como tales entre sí, y, por tanto, no pueden constituir propiamente una *parte* de los principios *metafísicos* de la doctrina de la virtud, sino que son sólo reglas, modificadas según la diversidad de sujetos, para *aplicar* el principio de la virtud (según lo formal) a los casos que se presentan en la experiencia (lo material)" (*MS*, Ak. VI 468). Cfr. epígrafe 3.2.3. Sección 7 y 9.

[87] Pretender que haya tales deberes supone incurrir en "la anfibología de los conceptos morales de la reflexión: tomar como un deber hacia otros lo que es un deber hacia sí mismo" (*MS*, Ak. VI 442). Puesto que, "juzgando según la mera razón, el hombre no tiene deberes más que hacia el hombre (hacia él mismo o hacia otro); porque su deber hacia cualquier sujeto es una constricción [*Nötigung*] moral ejercida por la voluntad de éste. (...) No conocemos ningún otro ser capaz de [fundar] obligatoriedad [*Verpflichtung*] más que el hombre. (...) Su presunto deber hacia otros es sencillamente un deber hacia sí mismo; a este malentendido llega al confundir su deber *con respecto* [*in Ansehung*] a otros seres con su deber *hacia* [*gegen*] esos seres" (*MS*, Ak. VI 442). Estos "presuntos" deberes se referirían tanto a objetos *no personales* (naturaleza material o dotada de sensación y

2.2. **Deberes imperfectos (o imperfectamente *determinados*)**

2.2.1. *Hacia sí mismo*. "Persiguen la propia perfección" (*MS*, Ak. VI 419)[88]. Son deberes positivos, extensivos, de comisión.

a) *Como ser animal*. El desarrollo y aumento de la propia perfección natural, con un propósito pragmático (§19-20).

b) *Como ser moral*. Elevación de la propia perfección moral, es decir, con un propósito únicamente moral, o lo que es igual, la "pureza de la actitud interior de cumplir el deber (*Pflichtgesinnung*)" y el progreso para "lograr la totalidad del fin moral" (§21-22).

2.2.2. *Hacia los demás (seres humanos)*[89]

a) *Considerados únicamente como seres humanos*. Los "deberes hacia otros, en tanto que al cumplirlos les obligas a la vez, (...) son *meritorios* [*verdienstliche*]" (*MS*, Ak. VI 448). Son deberes en relación con el *amor al prójimo* (o filantropía): la beneficencia (§29-31), la gratitud (§32-33), el sentimiento de simpatía (§34-35) y los contarios que se deben evitar: envidia, ingratitud y alegría por el mal ajeno (§36).

[b) *Atendiendo a la diversidad de su estado* (§45)][90]

[2.1.3. *Hacia otros seres*: (§16-18)][91]

4.2.4. El doble margen de acción de los deberes de virtud

A lo largo de la *MS* no son muy numerosos –unos quince, en total– los pasajes en que Kant se refiere a la facultad del juicio (*Urteilskraft*), al enjuiciamiento (*Beurteilung*) o, en general, la función judicativa de la razón o el entendimiento (*Urteil der Vernunft*), pero sí lo suficientemente significativos[92]. Según se adelantó, la facultad práctica del juicio comparece principalmente allí donde se

---

arbitrio), como a objetos ciertamente personales pero sobrehumanos (los ángeles, Dios). De estas relaciones surgirían los siguientes deberes del ser humano *hacia sí mismo*: el de tener una religión (§18), así como los que van contra "la propensión a la simple destrucción de la naturaleza" (§17) y "el trato violento y cruel a los animales" (§17), ya que estos dos últimos previenen de la ruina de una "predisposición natural muy útil a la moralidad".

88 "Se relacionan con la *riqueza moral* (*ad melius esse*; *opulentia moralis*), que consiste en poseer una *capacidad* suficiente para todos los fines, en la medida en que ésta puede adquirirse y forma parte del *cultivo* de sí mismo (como perfección activa). (...) El segundo [principio del deber hacia sí mismo se encierra] en la proposición: *hazte más perfecto* de lo que te hizo la mera naturaleza (*perfice te ut finem*, *perfice te ut medium*)" (*MS*, Ak. VI 419).

89 Véase la nota correspondiente en los deberes perfectos.

90 Véase la nota correspondiente en los deberes perfectos.

91 Véase la nota correspondiente en los deberes perfectos.

92 Cfr. Roser, A. –Mohrs, Th. (Hg.), *Kant Konkordanz*, 10 vols., G. Olms, Hildesheim, 1992-1995.

abre un margen de acción (*Spielraum*). Y la clasificación que se ha propuesto del sistema de los deberes en la metafísica de las costumbres, tenía como objetivo mostrar la existencia de dicho *doble* margen de acción.

En primer lugar, todos los deberes de virtud, *tanto los perfectos como los imperfectos*, van acompañados de un margen de acción, puesto que se trata de prescripciones acerca de máximas y no de acciones. Es decir, que lo tienen como consecuencia del carácter *amplio* de la obligatoriedad que imponen. Lo expresa claramente Kant en un pasaje crucial, que ya ha sido citado antes:

> Los deberes éticos son de obligatoriedad *amplia*, mientras que los deberes jurídicos son de obligatoriedad *estricta*. Esta proposición es una consecuencia de la anterior [que unos prescriben acciones y los otros máximas], porque si la ley sólo puede ordenar la máxima de las acciones, no las acciones mismas, esto es un signo de que deja un margen (*latitudo*) al arbitrio libre para el cumplimiento (la observancia). (*MS*, Ak. VI 390)

Los deberes *perfectos* de virtud disponen *únicamente* de este margen de acción. De todos modos, el carácter negativo de estos deberes no resulta, de entrada, fácilmente conciliable con la descripción del margen de acción que proporciona el regiomontano como "margen (*latitudo*) [dejado] al arbitrio libre para el cumplimiento (la observancia)", puesto que, al tratarse de prohibiciones no se entiende –al menos, de entrada– que haya un "margen". Pero, justamente esta dificultad es la que permitirá diferenciar el margen de acción común a todos los deberes de virtud, de aquel que es exclusivo de los deberes imperfectos (y que se adecua más plenamente a esa definición que el regiomontano hace)[93].

Los deberes imperfectos, por su parte, disponen *además* de un margen de acción *subordinado* al anterior. En relación con la propia perfección, escribe Kant lo siguiente:

> Este deber es únicamente ético, o sea, un deber de obligatoriedad amplia. Ningún principio racional prescribe concretamente hasta dónde se debe ir en el cultivo (en la ampliación o en la rectificación de la facultad intelectiva, es decir, en los conocimientos o en la capacidad técnica); además la diversidad de situaciones en que los hombres pueden encontrarse hace

[93] El texto de Kant que se acaba de citar continúa de la siguiente manera: "...es decir, que no puede indicar con precisión cómo y cuánto se debe obrar con la acción con vistas al fin que es a la vez un deber". Esta caracterización del margen de acción, en rigor, se refiere tan sólo a los deberes imperfectos, porque en los deberes de virtud perfectos, dado su carácter negativo, no se plantea la cuestión de "cómo y cuánto". Resulta patente, según se mostró en los anteriores epígrafes (4.2.1. y 4.2.2.), la tensión interna al sistema de los deberes, precisamente para dar cuenta de los deberes *perfectos* de virtud. Por ejemplo, también en el mismo parágrafo escribe Kant que "por tanto, los deberes imperfectos son sólo [*allein*] deberes *de virtud*" (*MS*, Ak. VI 390), como si los perfectos *además* de ser virtud fueran, de algún modo, jurídicos: nuestro autor considera que son *análogos* a los "jurídicos", por la *precisión* de su prescripción. Una expresión semejante emplea el regiomontano para referirse al deber de la propia perfección: "*Sólo* este deber es *únicamente* ético, o sea, un deber de obligatoriedad amplia" (*MS*, Ak. VI 392; se ha modificado la traducción y se han añadido las cursivas).

> muy arbitraria la elección del modo de ocupación a que debe aplicar su talento.– Por tanto, no hay aquí ninguna ley racional para las acciones, sino sólo para la máxima de las acciones. (*MS*, Ak. VI 392)

En sus estudios sobre la *Metafísica de las costumbres*, Gregor también incide en la existencia de un doble margen de acción. Lo explica de la siguiente manera:

> Sea cual sea el margen de acción inherente a los deberes imperfectos, es la naturaleza de los principios que, respectivamente, subyacen a las leyes jurídicas y éticas lo que permite un margen de acción de cualquier clase en nuestro cumplimiento de las leyes éticas, y la naturaleza de esos principios es, por tanto, la cuestión principal. (Gregor, M., *Laws of freedom*, pp. 96-97)[94]

Hasta que no se aclare la naturaleza del primer margen de acción –el inherente a ambas clases de deberes– no será posible determinar lo que específicamente pertenece al margen de los deberes imperfectos.

Parte del problema reside en que en el parágrafo dedicado a la "Exposición de los deberes de virtud como deberes amplios" (*MS*, Ak. VI 391-394) Kant se ocupa con profusión de los deberes *imperfectos* referidos a la propia perfección y a la felicidad ajena, pero no nombra ninguno de los deberes *perfectos* que luego ocuparán diez parágrafos en el cuerpo de la obra. Por ello, las tres ocasiones en que –en ese pasaje– el regiomontano afirma que los deberes de virtud son de obligatoriedad amplia, *porque* prescriben máximas y no acciones, no sirven aquí para comprender la naturaleza del margen de acción común a ambas clases de deberes (perfectos e imperfectos)[95]. Así, por ejemplo: "Este deber [la beneficencia] es sólo un deber *amplio*; tiene margen de acción [*Spielraum*] para obrar en él más o menos, sin que puedan señalarse con precisión sus límites.– La ley vale sólo para las máximas, no para determinadas acciones" (*MS*, Ak. VI 393). Lo cual no es óbice para sostener que *también* los deberes perfectos (hacia sí mismo y hacia los demás) son de obligatoriedad *amplia*, porque Kant es claro a este

---

[94] O también: "To understand the nature of the latitude which imperfect duty permits, we should first consider the (...) laws enjoining perfect duties" (p. 100). Gregor se refiere a unas anotaciones en de las *Lose Blätter*, que resultan de ayuda para aclarar la cuestión. Cfr. *Vorarbeiten zu MS*, Ak. XXIII 393-395.

[95] Los tres lugares son: *MS*, Ak. VI 393 ("Por tanto, también este deber de no apreciar el valor de las propias acciones simplemente por legalidad, sino también por la moralidad (por la acitud interior), es únicamente de obligatoriedad *amplia*; la ley no ordena esta acción interna en el ánimo humano mismo, sino sólo la máxima de la acción de intentar con todas nuestras fuerzas que la idea del deber sea un móvil suficiente por sí mismo para todas las acciones conformes con el deber"), *MS*, Ak. VI 392 (que se ha citado unas líneas más arriba), y *MS*, Ak. VI 393 (que cita a continuación en el cuerpo del texto). Gregor ha llamado la atención sobre este punto, precisamente para subrayar la dificultad a la hora de interpretar el margen de acción de los deberes perfectos. Cfr. Gregor, M. J., "Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", p. LVI. En cambio, no se hace ninguna referencia a esta dificultad en Recki, B., "Prinzipien des Handelns und Spielräume der Urteilskraft. Die Elemente moralischer Orientierung", en Recki, B., *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt*, Mentis, Paderborn, 2006, pp. 48-52.

respecto. En cambio, resulta más complejo descubrir la *clase* de margen de acción que les corresponde, es decir, cuál es su significado y en qué se distingue del propio de los deberes imperfectos[96].

El origen de las dificultades se encuentra en el contenido de los deberes perfectos, ya que, de entrada, parece que ellos *no* prescriben la adopción de un fin –como notoriamente ocurre en los deberes imperfectos–, que es precisamente el rasgo definitorio de los deberes de virtud y fuente de su obligatoriedad amplia[97]. A primera vista, cabe considerar que los deberes perfectos prescriben (o prohíben) *acciones*, y no máximas. Un ejemplo de ello lo ofrecerían los casos –ya comentados– de la prohibición de mentir y de cometer suicidio, en los que se prohibiría la comisión de una acción o, al menos, la adopción de máximas específicas referidas a acciones concretas y no, como aparentemente sucede con los otros deberes, a fines genéricos. Hay, al menos, dos razones que favorecerían esta hipótesis, por la que se disolverían las dificultades anejas al concepto de un deber *perfecto*, pero de obligatoriedad *amplia*[98].

La primera razón procede del origen de la noción de "deber de virtud *perfecto*". Todo parece indicar que, en el momento de la redacción de la *Rechtslehre*, Kant consideraba esos deberes perfectos como deberes referidos al "derecho de la humanidad en la propia persona" (*MS*, Ak. VI 240), por contraposición tanto al "derecho de los hombres" como al "fin de la humanidad en mi propia persona". En efecto, de acuerdo con la "División según la relación objetiva de la ley con el deber" incluida al final de la Introducción a la *Rechtslehre*, cabría pensar que la diferencia entre deber perfecto e imperfecto (así como la que hay entre deber jurídico y deber de virtud) se fundaría en la prescripción del "derecho" o del "fin"[99]. Pero Kant habría modificado luego su planteamiento inicial. Ciertamente, conocer el plan original resulta de ayuda para comprender la sin-

---

[96] Por ejemplo, en el caso, que ya se ha considerado, de los deberes *negativos* hacia los demás referidos al respeto, según explica Gregor: "'Verhältnisweise' gegen die Liebespflichten ist die Pflicht der Achtung 'eng', für sich genommen jedoch ist sie eine 'weite', die ein Gesetz für die Maximen vorschreibt. Wie bei ihr ein Spielraum entstehen kann, ist jedoch nicht unmittelbar einzusehen" (Gregor, M. J., "Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", p. LIX).

[97] La solución que Gregor propone (al menos, para los deberes perfectos hacia los demás) no resulta satisfactoria, porque pretende convertir los deberes perfectos en una mera consecuencia o ampliación de los imperfectos: "Kants Erörterung der Pflicht der Achtung kann so als eine Erweiterung des Gebotes, Skandal zu vermeiden, gelesen werden, als die Pflicht, das Bewußtsein anderer für die Würde der Menschheit (...) nicht zu schwächen. Sollte dies keine befriedigende Lesart abgeben, so wäre vielleicht eine Korrektur der Einteilung der Zwecke, die zugleich Pflicht sind, vonnöten" (Gregor, M. J., "Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", pp. LIX-LX).

[98] Las dos las comenta Gregor, en un intento de aclarar precisamente el significado de los deberes de virtud perfectos.

[99] Cfr. Gregor, M. J., "Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", p. LXI.

gularidad del deber de virtud perfecto. Pero, sin embargo, no contribuye a captar mejor su naturaleza ni, tampoco, la del margen de acción que le corresponde. En primer lugar, porque la *Tugendlehre* es la versión definitiva y madura de su pensamiento y, en segundo lugar, porque Kant incluye una casuística también en los deberes perfectos, lo cual no sucede con los deberes jurídicos, ya que en la prescripción de *acciones* resulta innecesaria cualquier consideración casuística, según quedó explicado (cfr. epígrafe 4.2.1.).

La segunda razón que favorece la idea de que los deberes perfectos se refieren a acciones es que tanto el suicidio como la mentira prohíben la comisión de determinados actos perfectamente definidos, es decir, de acciones y no de principios subjetivos de actuación, susceptibles de ser satisfechos (o, en este caso, contravenidos) por *diversas* acciones. Sin embargo, como acertadamente comenta Gregor, lo que prohíbe ese deber perfecto es la "adopción de una máxima de la destrucción de sí mismo como sujeto de la obligatoriedad [*Verpflichtung*]. [Por tanto,] lo que en este caso se prohíbe son también vicios, máximas de acciones"[100].

Queda fuera de toda duda, por tanto, que en el sistema de los deberes comparecen dos márgenes de acción; el primero, común a ambas clases de deberes de virtud, y el segundo, exclusivo de los deberes imperfectos. En el caso de estos últimos, resulta relativamente sencillo comprender la naturaleza de ese margen o "latitud" (*latitudo*), porque la actuación bajo la máxima de un fin depende de múltiples factores –internos y externos– que no pueden quedar *perfectamente* determinados *a priori*. Se trata de cuestiones relativas a la especificación cuantitativa y cualitativa de la máxima particular o incluso de la acción misma[101]. En cambio, no resulta tan clara la necesidad de un margen de acción para los deberes perfectos, incluso aunque se trate de máximas y no de acciones. Estas cuestiones quedarán definitivamente resueltas con el estudio –que comienza a continuación– de las funciones que la facultad del juicio desempeña en la *aplicación* del sistema de los deberes y, particularmente, en la formación de la máxima.

4.3. De las acciones a los deberes: la formación de la máxima

Al comienzo del capítulo se indicó que las tareas de la facultad del juicio relacionadas con la metafísica de las costumbres, podían reunirse en torno a tres ejes: la elaboración del sistema de los deberes, la "descripción de la acción" y la respuesta a la pregunta "¿Qué debo hacer?" (cfr. epígrafe 4.1.2.). No es posible

---

[100] Gregor, M. J., "Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", p. LXIII.

[101] Téngase en cuenta que, además de los dos órdenes principales de máximas, hay también máximas subordinadas a las de primer orden, que especifican ya el principio práctico referido a la circunstancia particular del agente. Cfr. epígrafes 2.2.2. c) y 4.1.2.

separar unos de otros, puesto que todos ellos se orientan a dar respuesta a esta última pregunta. El apartado anterior se dedicó al análisis del sistema de los deberes y el que ahora comienza está dedicado a esos otros dos "ejes". Para hacerlo, se adoptará una nueva perspectiva, que es la que va *desde* la situación en la que el agente se encuentra *hasta* la determinación del deber que le corresponde. Se trata simplemente de un cambio de perspectiva para focalizar la atención en algunos aspectos que hasta ahora han quedado en la sombra. Sin embargo, el nivel de reflexión sigue siendo el de la *metafísica* de las costumbres. Lo que se pretende es descubrir si Kant proporciona los instrumentos necesarios para que un agente tome decisiones en conformidad con el sistema de los deberes.

La separación entre "enjuiciamiento moral" (o pregunta "¿Qué debo hacer?") y "descripción de la acción" responde únicamente a razones metodológicas, pues, en realidad, son dos aspectos de un mismo fenómeno: la toma de decisión o elección. También se podría hablar, con el mismo significado, de la "formación de la máxima"[102]. El presente apartado se divide en dos epígrafes. En el primero (4.3.1.) se estudian las funciones de la facultad del juicio en la descripción de la acción, que incluye una descripción *de la situación* y su correspondiente *enjuiciamiento* moral. Se mostrará que la descripción *completa* de la acción incluye ambos elementos. El segundo epígrafe (4.3.2.) está dedicado a la "deliberación moral", que –según se explicará– es una forma *especial* del enjuiciamiento moral.

4.3.1. Descripción de la situación y enjuiciamiento moral

En la perspectiva que parte de la situación concreta en que un agente se encuentra y está encaminada tanto al descubrimiento del deber moral correspondiente como a la elaboración de la máxima, se pueden distinguir tres niveles. Aunque se trata tan sólo de una "reconstrucción", se irá justificando su correspondencia con los diversos componentes de la ética kantiana. Además, éste que se propone ha sido el único modo de dar cuenta de algunas funciones esenciales de la facultad práctica del juicio[103].

a) Las tres etapas en la descripción de la acción

La vida moral no comienza, desde luego, con el imperativo categórico, sino con la situación concreta, a la que el agente se enfrenta y en la que tiene que

---

[102] En el capítulo II hubo ocasión de considerar con cierto detenimiento esta cuestión, en el epígrafe (2.2.1) dedicado a los elementos de la máxima.

[103] Sigo en este punto a Höffe, O., "Universalistische Ethik und Urteilskraft", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44 (1990), pp. 537-563.

tomar una decisión[104]. Desde esta perspectiva, y tomando como ejemplo una situación de emergencia (*Notfall*), la actividad de la facultad del juicio puede resumirse en tres etapas:

1. La percepción de la situación, que tiene dos aspectos:
   a) teórico: percepción de una situación como "hay vidas humanas en peligro", es decir, captar o *describir* las circunstancias como "emergencia".
   b) práctico: percepción de la exigencia de reaccionar ante la emergencia; es decir, captar una situación como "emergencia" *demanda* una respuesta por parte del agente.
2. La formación (*Bildung*) de las máximas, que contienen posibles respuestas a la situación, en las que lo específico de la situación descrita se considera como caso de una regla. Esta máxima no puede ser sólo "ayudar" o "no ayudar", sino que también debe indicar cómo, cuándo, etc.
3. El enjuiciamiento moral de tales máximas que, en su caso, puede requerir además una deliberación moral[105].

El margen de acción inherente a *todos* los deberes de virtud es el ámbito propio de la descripción de la acción. La interpretación, tanto de la norma como de la situación, es inevitable, porque las máximas que son deberes no pueden determinar *a priori* todos los factores. Y precisamente la existencia de una casuística –que no forma parte de la *metafísica* de las costumbres, aunque sí sea un complemento necesario– muestra que a la aplicación de la ley moral pertenece un *ineludible* ejercicio interpretativo (cfr. *MS*, Ak. VI 411)[106].

Sólo la *tercera etapa* es independiente de la experiencia y, por tanto, tarea de la facultad *pura* práctica del juicio, aunque *presupone* las otras dos etapas. Por su parte, a las dos primeras les corresponde una tarea que realiza la facultad prác-

---

[104] Cfr. Enskat, R., "Autonomie und Humanität. Wie kategorische Imperative die Urteilskraft orientieren", pp. 82-123 y Rodríguez, R., "El formalismo ético como lógica de la conciencia moral", en Muguerza, J. – Aramayo, R. R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la* Crítica de la Razón Práctica, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 76-86.

[105] La distinción entre enjuiciamiento y deliberación se toma de Herman y quedará justificada en el epígrafe 4.3.2. De momento, es suficiente con notar que, para cada decisión que se toma, no puede ser necesaria una *larga* deliberación, sino que el enjuiciamiento moral es relativamente "rutinario", en el sentido de no problemático. Sólo cuando aparece la perplejidad y el agente es incapaz de tomar una decisión, es necesario –en este sentido– "deliberar".

[106] Lo contrario sería una "tiranía", ya que "puede considerarse como virtud ficticia la de aquél (...) que siembra todos sus pasos de deberes, como de cepos, y que no considera indiferente que me alimente de carne o de pescado, de cerveza o de vino, cuando ambos me son de provecho; hay aquí una micrología [*Mikrologie*], cuyo dominio se convertiría en tiranía si la incluyéramos en la doctrina de la virtud" (*MS*, Ak. VI 409). Cfr. también *MS Vigilantius*, Ak. XXVII 513 y Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 164.

tica del juicio *en general* y que puede resumirse con las siguientes palabras, ya conocidas:

> Si una acción, posible para nosotros en la sensibilidad, es caso que cae o no bajo la regla, esto pertenece decidirlo a la facultad práctica del juicio, por medio de la cual, lo que se ha dicho en la regla universalmente (*in abstracto*) es aplicado *in concreto* a una acción" (*KpV*, Ak. V 67)[107]

En la *primera etapa* (la percepción de la situación como "emergencia") interviene también la facultad (*teórica*) del juicio, tanto en su función reflexionante (al percibir las circunstancias), como determinante (en la medida en que subsume esas circunstancias bajo el concepto de "vidas humanas en peligro"). Además, la percepción de que ante una emergencia se *debe* acudir en ayuda es obra de la facultad *práctica* del juicio, puesto que presupone la presencia de una "receptividad moral" en el ánimo (*Gemüt*) y, en este caso, también de la "filantropía" (*Menschenliebe*)[108].

En el proceso de formación de la máxima (*segunda etapa*), se descubre que hay diversas máximas que satisfacen el deber de beneficencia correspondiente a esa situación de emergencia. Por tanto, cualquiera de ellas es buena como fundamento de determinación del arbitrio. Aquí se advierte que, en el caso de los deberes *imperfectos*, corresponde al agente determinar la máxima *subordinada* en la que se aplica el deber de beneficencia a esta situación particular[109].

---

[107] Aunque la cita se encuentre en el pasaje de la Típica, no se refiere a la facultad *pura* práctica del juicio, según se justificó en su momento –cfr. epígrafe 3.3.– al analizar con detalle ese pasaje.

[108] Este último requisito no es de fácil justificación, pues Kant parece considerar que la presencia de unas "prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos de deber en general" (*MS*, Ak. VI 399) es algo "innato" en los seres humanos, ya que "si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas. (...) Tenerlas no es obligatorio, porque están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad. En su totalidad son predisposiciones del ánimo [*Gemütsanlagen*], *estéticas* pero naturales (*praedispositio*), a ser afectado por los conceptos del deber; *no puede considerarse como deber tener esas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas*" (*MS*, Ak. VI 399; se ha añadido la última cursiva). La razón última de su presencia en el ánimo remite al *Faktum* de la razón: "La conciencia [*Bewußtsein*] de ellas no es de origen empírico, sino que sólo puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto de la misma sobre el ánimo" (*MS*, Ak. VI 399). Cfr. Buchheim, Th., "Wie Vernunft uns handeln macht", p. 385 y Esser, A. M., *Eine Ethik für Endliche*, p. 269 y ss.

[109] Este punto queda bien explicado en Thurnherr, U., *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, pp. 69-82. De todos modos, la principal tesis mantenida en ese libro, acerca de la relación entre la facultad del juicio y la filosofía moral, resulta, cuando menos, algo forzada: "Im Hinblick auf die Thematik dieser Arbeit stellt sich dabei die entsprechende Aufteilung als wesentlich heraus, dann nämlich Kant die Bemerkung einer subjektiven Zweckmässigkeit als Aufgabe der ästhetischen Urteilskraft sowie die Feststellung einer objektiven Zweckmässigkeit als Leistung der teleologischen Urteilskraft erachtet. Aus diesem Grunde ist ferner der Schluss erlaubt, dass auch die praktischen Maximen, bei welchen es jeweils um eine subjektive Zweckmässigkeit geht und welche darum als Hervorbringungen der

Las dos siguientes secciones se dedican al estudio de estas cuestiones con mayor detalle. En primer lugar –en el apartado b) del presente epígrafe–, nos ocuparemos de la primera etapa, la relativa a la percepción de la situación, en la que intervienen tanto funciones teóricas como prácticas de la facultad del juicio. Las teóricas no son objeto de la presente investigación[110]. En cambio, la percepción de que una determinada situación exige una respuesta por parte del agente, presupone un uso práctico de la facultad del juicio, en su función reflexionante. Se basa en la existencia de una "sensibilidad moral" y la mejor propuesta para interpretarla –por lo que conozco– es la que hace Herman, con su concepto de "reglas de relevancia moral" (*rules of moral salience*)[111]. Esta descripción de la situación es uno de los elementos imprescindibles en la formación de cualquier máxima, pues de ella depende el objeto ("estado de cosas") que se convierte en el fin de la acción.

La segunda etapa, la de la formación de la máxima, ya fue estudiada en el capítulo segundo de la presente investigación, pero ahora –en el epígrafe 4.3.2.– interesa considerar no tanto la formación de máximas en general, sino la elaboración de una máxima que sirva como principio para responder –según el ejemplo propuesto– a la situación de emergencia, porque ahí interviene la facultad del juicio de modo decisivo. Este segundo nivel presupone el primero, en el que se describe la situación, en función de la que se elabora ahora la máxima[112]. Dicha máxima será el resultado del enjuiciamiento y, en su caso, la

---

reflektierenden Urteilskraft angesprochen worden sind, in einem genaueren Verständnis Erzeugnisse der *ästhetischen Urteilskraft* repräsentieren" (Thurnherr, U., *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, p. 90). En mi opinión, Thurnherr confunde aquí los sentidos que la finalidad tiene en el ámbito práctico y en el estético/teleológico. En el primer caso, se trata –en su formulación más general– de la producción de un objeto, *porque* la representación de su realidad está acompañada del sentimiento de placer *sensible*. En cambio, la percepción de la belleza depende de la concordancia entre entendimiento e imaginación. "Sowohl das Urteil über das Schöne als auch die Maxime stützen sich auf eine subjektive Zweckmässigkeit, d. i. eine Zweckmässigkeit, deren Grund nicht ein objektiver Begriff darstellt, sondern auf der subjektiven Gefühlsebene anzusiedeln ist" (Thurnherr, U., *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, p. 100; la misma idea aparece de nuevo en p. 121). Pero no es cierto que la finalidad de la máxima no sea "objetiva", porque depende siempre de la representación de un objeto, que, a su vez, depende de un principio objetivo (sea éste proporcionado en exclusiva por la razón o fundado en el conocimiento del mundo).

110 Se trata de un problema de teoría del conocimiento, es decir, de cómo puede la teoría kantiana dar razón de los conocimiento particulares. En el caso del ejemplo propuesto: la captación de la situación como una "emergencia".

111 Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, pp. 73-93. Cfr. también Brewer, T., "Rethinking our Maxims: Perceptual Salience and Practical Judgment in Kantian Ethics", in *Ethical Theory and Moral Practice*, 4 (2001), pp. 219-230.

112 En rigor, ambos niveles son inseparables, porque no cabe una "descripción *de la acción*" si no es con la intención de elaborar una máxima *para actuar*. Es decir, no es lo mismo la descripción de

deliberación moral, según se ha explicado. En este punto, resulta crucial la tesis kantiana de que, en sentido estricto, los conflictos de deberes *no* tienen cabida en su teoría de la moralidad, es decir, que no hay deberes *incompatibles*.

b) Las reglas de relevancia moral y la "rutina" del enjuiciamiento moral

En los escritos de Kant nunca se hallará una noción semejante a la de "reglas de relevancia moral". Se trata de un concepto elaborado por Herman a partir de su "reconstrucción normativa" del proceso de enjuiciamiento moral, desde la perspectiva del agente[113]. Para Kant, todo el mundo –"hasta en el entendimiento más vulgar" (*KpV*, Ak. V 70)– emplea el imperativo categórico para juzgar moralmente. Y son prolijos los argumentos elaborados para justificar que ese imperativo expresa el principio de la moralidad. Sin embargo, nunca se detiene a considerar las condiciones "subjetivas" necesarias que hacen posible el empleo del imperativo como canon –o "test", según gusta decir a los filósofos angloamericanos[114]– de la moralidad de las máximas. Desde luego, no es una tarea propia de la fundamentación de la ética, pero tampoco es una cuestión meramente pragmática o antropológica, sino que se sitúa en el ámbito propio de la antroponomía. Dichas condiciones pertenecerían a la antropología si fueran parte del *contenido* de las cuestiones casuísticas que acompañan a los deberes de virtud. Pero ellas constituyen la estructura que hace posible la *reflexión* casuística. Cuando Kant se plantea si algo es o no suicidio, está poniendo en juego toda una serie de recursos de los que no da cuenta *explícitamente*, pero sin los cuales su planteamiento carecería de la coherencia necesaria. Las reglas

---

una situación cuando quien la realiza es un agente que debe tomar una decisión, que cuando la hace, por ejemplo, un observador imparcial, que se encuentra al margen. Por eso, describir la situación es sólo el primer paso en la descripción de la acción. Se puede decir que la acción queda descrita una vez que se ha formulado la máxima, es decir, una vez que el agente ha determinado su relación con la situación en la que se encuentra. Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, 1996, pp. 143, 221-222. Esta cuestión se retomará más adelante, al cuestionar el estatuto –teórico o práctico– de la descripción de la acción.

113 "We might think of this project as a normative reconstruction of Kantian ethics: the ultimate object is to present a plausible moral theory that is clearly and distinctively Kantian" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 73). Al final del capítulo indica lo siguiente: "But how much, if any, of this account is actually in Kant? I believe that there is evidence to support it in the way Kant sets out his examples, in the use he makes of ordinary moral consciousness in the *Groundwork*, and in a plausible interpretation of the practical import of the Fact of Reason. I do not want to say, however, that this is enough evidence to show the presence of anything like rules of moral salience in any of Kant's texts. I *do* want to say that a Kantian account of moral judgment will not work without rules of moral salience, or something very much like them" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 93).

114 Hay un reciente artículo en el que se expone con detalle este punto: Illies, Ch. F. R. " Orientierung durch Universalisierung: Der Kategorische Imperativ als Test für die Moralität von Maximen", en *Kant-Studien*, 98 (2007), pp. 306-328.

de relevancia moral vienen a cubrir este "hueco" en la teoría kantiana del enjuiciamiento práctico. Serían parte de esa "facultad del juicio bien templada y acerada por la experiencia" que las leyes morales necesitan "para saber distinguir en qué casos tienen aplicación y en cuáles no, y para procurarles acogida en la voluntad del hombre y energía para su realización" (*Grundlegung*, Ak. IV 389)[115].

Un fácil error que se debe evitar es el de considerar que estas reglas son leyes morales o una especie de máximas (principios de determinación de la voluntad). Pero mientras que las reglas de relevancia moral son reglas para el *enjuiciamiento*, las leyes morales y las máximas son reglas para la *determinación* de la voluntad. El objetivo de las primeras es asegurar las condiciones para que el enjuiciamiento tenga lugar correctamente. En cambio, las segundas pretenden que la determinación de la causalidad sea la moralmente correcta.[116]

Por enjuiciamiento debe entenderse el empleo del imperativo categórico como criterio para determinar el carácter moral de las máximas que el agente adopta como principio práctico. Pero para que tal juicio tenga lugar, se necesita que *primero* estén formadas las máximas que hay que enjuiciar. Y en ese ámbito de elaboración de las máximas es donde se situarían las reglas de relevancia moral, pues ellas contienen el conocimiento moral necesario para su formación. Dicho conocimiento es *anterior* al que proporcionan los juicios morales o al que proviene del sistema de los deberes de la *MS* y su resultado no es –según se ha explicado ya– la determinación de la voluntad, sino la descripción de la acción[117].

Puesto que las máximas son principios prácticos *subjetivos*, ellas deben contener todos los elementos relevantes acerca de la situación del agente y la relación que se establece entre él y la acción propuesta[118]. Las reglas de relevancia moral aseguran que la máxima se ha formado *correctamente*, de manera que su

---

115 La noción de "facultad de juicio acerada por la experiencia" remite a la Didáctica moral, que se estudiará en el epígrafe 4.4.1 del presente capítulo. Pero aquí se trata sólo de examinar las condiciones de posibilidad de ese "aprendizaje moral" que luego se ejercita en el enjuiciamiento moral.

116 Cfr. Brewer, T., "Rethinking our Maxims: Perceptual Salience and Practical Judgment in Kantian Ethics", in *Ethical Theory and Moral Practice*, 4 (2001), pp. 219-230.

117 Las reglas de relevancia moral realizarían la función que –desde la publicación de *Intention* en 1957– se conoce habitualmente como "descripción de la acción". Cfr. Anscombe, G.E.M., *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000 y Torralba, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Eunsa, Pamplona, 2005. Es O'Neill quien ha llamado la atención sobre la relación entre lo planteado por Anscombe y la filosofía trascendental, al mostrar que la necesidad de hacer una "descripción *apropiada*" (*relevant description*) de la acción es algo común a cualquier teoría moral, también a la kantiana. Cfr. O'Neill, O., "Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions", en O'Hear, A. (ed.), *Modern Moral Philosophy*, Royal Institute of Philosophy, *Philosophy* Supplement: 54, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 309.

118 Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 75.

comparación con la ley moral por medio de las formulaciones del imperativo categórico tenga todas las garantías, ya que la capacidad del imperativo categórico para enjuiciar el valor moral de las máximas *presupone* que éstas han sido adecuadamente formadas. *Antes* de determinar si una máxima es buena o mala como principio de acción en una circunstancia particular, es preciso saber si la máxima es correcta o no, es decir, si lo que contiene como principio de determinación de la causalidad se corresponde con la situación.

Precisamente porque la ley moral no depende de las circunstancias, ni la calidad moral de las máximas se basa en los resultados o consecuencias, resulta fundamental que hayan sido correctamente formadas, captando todos los elementos (moralmente) relevantes, para que el imperativo categórico pueda servir como orientación en su enjuiciamiento moral. Pero, en ningún caso, estas reglas sustituyen al imperativo categórico como instancia de enjuiciamiento[119]. Como bien señala Herman, "saber que algo es un rasgo moralmente relevante de una situación no es lo mismo que saber qué debe uno hacer: las reglas de relevancia moral no generan deberes por ellas mismas"[120].

La correcta descripción de la acción requiere que los agentes sean capaces de una "comprensión moral" de lo que ocurre en el mundo del que forman

---

[119] A este respecto, Herman se plantea si, puesto que en buena medida las reglas se transmiten por medio de la educación y la cultura, el relativismo es inevitable. La respuesta es que no. "If the RMS [rules of moral salience] that are necessary for moral judgment can be mistaken, and those mistakes taken up into the CI [Categorical Imperative] procedure (in agents' maxims), it seems that agents using mistaken RMS may make errors of moral judgment that will not be caught by the CI procedure. This suggests that it can be permissible for agents with mistaken RMS to act in ways that would be judged impermissible if their RMS were correct. If this is so (and I think it is), can we refrain from judging such acts as violations of duty in the strict sense without at the same time embracing relativism?" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, 1996, p. 89). A lo que añade: "Can we, for example, condemn Nazis when they might be said to be acting responsibly under defective RMS? I think we can. We will want to distinguish cultures with defective RMS from those whose rules of moral practice are deviant or blatantly invalid" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, 1996, p. 91). O'Neill parece olvidar esta explicación cuando escribe: "If (...) 'rules of moral salience' (...) can provide this much, it may seem tempting to cast the weight of moral judgment on them, if at the price of flirting with forms of relativism. Yet it is quite unclear to me how either of these approaches could resolve the problem of relevant descriptions. What shows that 'rules of moral salience' or 'capacities to read situations' fasten on the (morally) relevant descriptions of the acts being considered?" (O'Neill, O., "Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions", p. 310).

[120] Y continúa así: "The agent is not to instantiate an RMS [rule of moral salience] but to acknowledge, when a RMS applies, that the feature it picks out must be included when moral judgment is made. Thus when two RMS apply, they do not pick out two things an agent ought to do; they reveal the presence of two morally salient features of the situation which must be acknowledge" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 79). Por eso, resulta injustificada la crítica de O'Neill, quien considera que con estas reglas el imperativo categórico resultaría superfluo en el juicio moral. Cfr. O'Neill, O., "Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions", pp. 309-310.

parte[121]. Tal es, precisamente, la función de las reglas de relevancia moral, que Herman define de la siguiente manera:

> [Estas reglas,] adquiridas por medio de la educación moral, (...) estructuran la percepción que un agente tiene de su situación, de manera que lo que percibe es un mundo con características morales. Ellas le permiten reconocer los elementos que exigen atención moral de las circunstancias en que se encuentra o de las acciones que se propone. (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 77)

La definición consta de dos elementos. El primero de ellos se refiere a su origen y fundamento; el segundo, a la función que realizan para el juicio moral.

Ninguna persona es *completamente* insensible a los aspectos morales de la realidad y de la vida. Salvo en casos patológicos, Kant considera que no existe algo así como la "idiotez moral", entre otras cosas, porque la sensibilidad moral forma parte de nuestra identidad como personas (seres morales) y carecer de ella sería casi tanto como no tener personalidad (*Persönlichkeit*) moral. En referencia al "sentimiento moral" –uno de los componentes de dicha sensibilidad–, afirma el regiomontano que

> no hay ningún hombre que carezca por completo de [él]; porque en el caso de que careciera por completo de receptividad para esta sensación estaría moralmente muerto, y si (por hablar en el lenguaje de los médicos) la fuerza vital moral ya no pudiera estimular este sentimiento, la humanidad se disolvería en la mera animalidad (...) y se confundiría irremediablemente con la masa de los otros seres naturales. (*MS*, Ak. VI 400)

Por eso, llega a afirmar que todos los seres humanos poseen "en sí mismos" una metafísica de las costumbres, es decir, unos conocimientos *a priori* acerca de la libertad del arbitrio y los consiguientes deberes, "aunque por lo común sólo de un modo oscuro" (*MS*, Ak. VI 216)[122].

---

[121] "In short, what I have argued here is that, because the CI [Categorical Imperative] procedure assesses maxims of action and because maxims contain only those descriptive elements that belong to an agent's conception of his action and circumstances, the CI cannot be an effective practical principle of judgment unless agents have some moral understanding of their actions before they use the CI procedure" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 77). Aunque, de acuerdo con las tres etapas propuesta, aquí se ha distinguido entre la descripción del suceso y la formación de la máxima, Herman considera –acertadamente– ambas tareas como unitarias. La diferencia es que ella se sitúa en el momento *antes* del enjuicimianto moral y, por tanto, se trataría de la formación de máximas *posibles* que sólo tras su enjuiciamiento terminarían en la elección de una de ellas como principio de determinación de la causalidad. Esta última máxima sería la de la segunda etapa propuesta más arriba. En el siguiente epígrafe se considerará precisamente el modo en que se forma tal máxima, prestando particular atención a los conflictos de deberes.

[122] O, también, acerca de la expresión coloquial "ese hombre no tiene conciencia", comenta: "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 atribuirse nada como conforme al deber o reprochárselo como contrario al deber y, por consiguiente, tampoco podría concebir en modo alguno el deber de tener una conciencia moral" (*MS*, Ak. VI 400-401).

En cambio, sí que es posible la "idiotez teórica", es decir, la situación en la que se encuentra un "entendimiento corto" (*eingeschränkte Verstand*) al que, por medio de la educación, se le pueden ofrecer

> reglas a montones e inoculárselas, por así decirlo, tomándolas de otra inteligencia, pero la capacidad [*Vermögen*] para emplearlas correctamente tiene que hallarse en el aprendiz mismo. Ninguna de las reglas que se imponga a éste con tal propósito se halla exenta del riesgo de ser usada inadecuadamente, si falta dicha disposición natural [*Naturgabe*]. (*KrV*, A 133 / B 172)

Y en una nota añade:

> La falta de esta capacidad es, de hecho, lo que llamamos idiotez [*Dümmheit*] y tal defecto no tiene remedio. Una cabeza obtusa o limitada, a la que no falta sino el correspondiente grado de entendimiento y los conceptos de éste, puede muy bien llegar, a base de estudio, hasta la misma erudición. Pero teniendo en cuenta que también en tales casos suele faltar la facultad del juicio (...) no es raro encontrar hombres muy cultos que, al hacer uso de su especialidad científica, dejan translucir ese incorregible defecto. (*KrV*, A 133 / B 172)

Esta sensibilidad moral de la que no carecemos ninguno se hace patente bajo la forma de la obligatoriedad (*Verbindlichkeit*), es decir, ante la conciencia de que el propio arbitrio libre se ve constreñido por exigencias que no proceden de los incentivos de la sensibilidad ni del deseo de felicidad, sino de la ley moral. En último término, la justificación de que los seres humanos sean susceptibles a los requerimientos morales y se pregunten "¿qué debo hacer?" hay que buscarla en el *Faktum* de la razón (cfr. epígrafe 3.1.1.).

Herman hace una interpretación muy rica de las consecuencias que el *Faktum* tiene para la concepción kantiana de la moralidad. En primer lugar, señala que éste permite explicar "que podamos percibir las cosas bajo categorías morales"[123]. Aunque Herman, a pesar de emplear el término "categoría", no se esté aquí refiriendo –directamente al menos– a las categorías de la libertad, en su momento, al tratar sobre el argumento trascendental de la Analítica de la *KpV* (cfr. epígrafe 3.2.2.), se mostró que Kant elabora la tabla de esas categorías para asegurar la unidad del ámbito práctico, es decir, que no haya nada relacionado con la causalidad y libertad del arbitrio que no guarde alguna relación con la moralidad. Por eso es por lo que cabe percibir el significado moral de los elementos que forman parte de la acción humana.

En segundo lugar, Herman indica que el *Faktum* hace imposible que, una vez percibido el significado moral de la situación, permanezcamos indiferentes, pues la conciencia del deber (*Sollen*) no permite –en sentido propio– la indife-

[123] Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 85.

rencia moral, pues esa postura tendría *ya* un valor en sí misma[124]. A esto se refiere el regiomontano cuando afirma que "*poseer* una tal metafísica [de las costumbres] es en sí mismo un *deber*" (*MS*, Ak. VI 216), es decir, tener una "ética" –la que sea– es el *primer y principal* deber[125]. Cabe discrepar –y aun equivocarse– acerca de lo que sea bueno y debido, pero lo que no cabe es afirmar que son lo mismo el bien y el mal.

Por último, esa conciencia inmediata de la ley moral –a través del *Faktum*– revela nuestra propia identidad como agentes morales que, para Kant, constituiría la identidad humana básica, fundamento de su dignidad. En cuanto agentes morales, sujetos a la ley moral, somos necesariamente libres y capaces de actuar con independencia de los impulsos de la sensibilidad[126].

Buena parte de lo que Herman dice sobre las reglas de relevancia moral guarda estrecha relación con lo expuesto por Kant en el §12 de la Introducción a la *Tugendlehre*, dedicado a las prenociones estéticas (*ästhetische Vorbegriffe*) de la receptividad (*Empfänglichkeit*) del ánimo para la ley moral (*MS*, Ak. VI 399)[127]. Kant enumera cuatro: sentimiento moral, conciencia moral, amor al prójimo y respeto por sí mismo. La conciencia moral será objeto de detenido estudio en el capítulo V de la presente investigación (cfr. epígrafe 5.2.2.). Ahora es suficiente considerar brevemente la primera de estas prenociones.

El sentimiento moral "es la receptividad para el placer o desagrado, que surge simplemente de la conciencia de la coincidencia o la discrepancia entre nuestra acción y la ley del deber" (*MS*, Ak. VI 399). Pero

> no puede haber ningún deber de tener un sentimiento moral o de adquirirlo; porque toda conciencia de obligación tiene como base este sentimiento para hacerse consciente de la constricción [*Nötigung*] que encierra el concepto de deber; por el contrario, todo hombre

---

124 Recuérdese que, para Kant, la libertad (práctica) tiene, ante todo, un valor *positivo*, es decir, como capacidad para cumplir la ley moral (cfr. epígrafes 1.3.1. y 2.1.2). Y él considera una *carencia* de libertad el obrar que se no sigue la ley moral. Cfr. *MS*, Ak. VI 213-214.

125 Para Kant, la pregunta "¿Por qué ser moral?" (*why to be moral?*) carecería por completo de sentido. Cfr. Schönecker, D., "Warum moralisch sein? Eine Landkarte für Moralische Realisten", en Klemme, H. F. – Kühn, M. – Schönecker, D. (eds.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Felix Meiner, Hamburg, 2006, pp. 299-327. Schönecker conluye tras su repaso a buena parte de la filosofía moral del siglo XX que, también al margen de la filosofía kantiana, esa pregunta carece de sentido: "Wenn es das an sich Gute gibt, dann ist kein Grund mehr denkbar, der darüber hinaus anzugeben wäre, warum die Gebote, die aus dem Gute fließen, einzuhalten sind. Aber *gibt* es das an sich Gute? Ich hoffe es, und ich sehe keine Argumente, die stark dagegen sprechen. Und mehr als die mögliche Verteidigung unserer tiefsten Überzeugungen können wir von der Philosophie nicht erwarten" (p. 324).

126 Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 85-86.

127 Es una lástima que Herman no cite expresamente estos pasajes de la obra de Kant, porque resulta patente que se está refiriendo a ellos. De todos modos, se trata de la tónica general en su libro, que no pretende ofrecer una interpretación de la obra kantiana, sino "hacer filosofía" de corte kantiano.

> (como ser moral) lo tiene originariamente en sí; la obligación se limita a *cultivarlo* y a fortalecerlo incluso. (*MS*, Ak. VI 399-400)

Kant insiste en que no debe confundirse este sentimiento, que consiste en la "receptividad del libre arbitrio para ser movido por la razón pura práctica (y su ley)" (*MS*, Ak. VI 400) con un sentido moral, porque "con el término 'sentido' se entiende por lo común una facultad teórica perceptiva [*theoretisches Wahrnehmungsvermögen*], referida a un objeto" (*MS*, Ak. VI 400), mientras que el sentimiento es algo meramente subjetivo. Tampoco debe considerarse este sentimiento *moral* como si fuera patológico. La receptividad del deber no se basa en el agrado o desagrado que produce su representación, sino que el sentimiento es consecuencia del *conocimiento*[128].

Sobre esta receptividad del sentimiento moral se fundan las reglas de relevancia moral[129]. Ellas proceden del respeto que las personas, como fin en sí mismo, despiertan. "Lo relevante" que estas reglas captan es la humanidad en mi persona o en la de los demás. Por eso afirma Herman:

> Concibo las reglas de relevancia moral como una interpretación, en forma de regla, del respeto por las personas (...) que es el objeto de la ley moral. Su función es guiar en el reconocimiento de los ámbitos en que el hecho de que las personas son personas morales, debe ser tomado en consideración [*instruct*] por los agentes. (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 86)

De esta manera, dichas reglas ayudan al agente a percibir los rasgos moralmente relevantes de una situación y a buscar la máxima adecuada. Por ello, la educación moral tendría como objetivo prioritario la transmisión de estas reglas[130].

Ahora bien, ¿cuáles y cuántas son dichas reglas? No hay, por supuesto, un catálogo cerrado. Ni siquiera hay un catálogo, sino que se trata más bien de una serie de orientaciones generales que todo agente debería tener en cuenta. Se pueden resumir –según indica Herman– en las tres preguntas siguientes: ¿Quién es un agente moral o fin en sí mismo?, ¿cuáles son las condiciones de la actuación de los fines en sí mismos? y ¿cuáles son los rasgos distintivos de las exigencias y restricciones *razonables*? Para esta autora,

---

128 Así lo explica Herman: "What distinguishes the Kantian agent's moral sensibility from plain emotional sensitivity (say, to the suffering of others) is the fact that the Kantian agent's responsiveness is shaped by moral knowledge (from the RMS [rules of moral salience]), and his attendant motivation includes a higher-order (or regulative) concern for the permissibility of his actions and projects. So even if moral concern is achieved by means of heightened emotional sensitivity, the sensibility of a Kantian agent requires more than the development of emotional traits (such as sympathy)" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 83).

129 Se puede decir –desde esta perspectiva– que la filantropía y el respeto (incluso, en cierto sentido, también la conciencia) son aspectos complementarios del sentimiento moral.

130 Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 78-82.

> estos son los asuntos que un agente debe conocer, en cierta medida, para ser capaz de formular máximas adecuadas para la evaluación por medio del imperativo categórico. (...) El *fundamento* de las reglas de relevancia moral es la concepción de una persona como un agente moral (o fin en sí mismo) que procede de la experiencia de la ley moral como *Faktum* de la razón. (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 87)[131]

De lo expuesto hasta ahora, cabe concluir que las reglas de relevancia son un producto de la facultad *práctica* del juicio, que opera aquí de modo reflexionante, pues su objetivo es, a partir de la situación, descubrir los rasgos moralmente relevantes. Esta función, según se ha indicado ya, es paralela a la que realiza la facultad *teórica* del juicio en su uso reflexionante, y ambas en común son capaces de ofrecer una adecuada descripción de la acción que, a su vez, pueda incluirse en la máxima que se someterá al enjuiciamiento del imperativo categórico.

El ámbito de la descripción de la acción es el propio del margen de acción inherente a *todos* los deberes de virtud. Es cierto que también en los deberes jurídicos se plantea el problema de la descripción. Por ejemplo, cuando hay que pagar una deuda se pueden aducir diversos eximentes o circunstancias que modificarían la naturaleza del acto requerido para satisfacer la deuda. Sin embargo, lo que se ha expuesto –tal y como se indicó– se refiere propiamente a los deberes de virtud, porque forma parte de la descripción de la acción la capacidad de captar, y resolver, la exigencia moral que la situación plantea. Dicha exigencia es la que ejerce una *constricción* (*Nötigung*) sobre el arbitrio libre, a diferencia de lo que sucede con los deberes jurídicos, en los que la constricción proviene del arbitrio de otra persona y es posible, por tanto, la coacción (*Zwang*) externa para exigir, en este ejemplo, el pago de la deuda. Puesto que los deberes de virtud prescriben (o prohíben) la adopción de fines, hay siempre un margen de acción que cubre el ámbito que va desde esos fines hasta la máxima que el agente elabora para responder a las exigencias morales que las circunstancias plantean.

La facultad del juicio es la que opera en ese margen de acción para descubrir la máxima adecuada; tarea que *habitualmente* no es difícil de resolver. En este sentido, se puede afirmar –empleando la distinción propuesta por Herman entre enjuiciamiento y deliberación moral– que el margen de acción común a

---

[131] El listado de asuntos que abarcan las reglas de relevancia moral sería el siguiente: "They must therefore instruct agents on at least three sorts of issues *before* questions of permissibility can be taken to a procedure of judgment. (1) Who is a moral agent or an end-in-himself? All humans? adults? rational adults? What are the marks that distinguish ends-in-themselves from other entities? (2) What are the conditions of agency for ends-in-themselves? In what ways are such agents vulnerable? Are agents self-sufficient or dependent on others (and in what ways) for sustaining themselves as agents? What forms of action interfere with the exercise of agency? What counts as force? deception? (3) What are the marks of reasonable claims and restraints? What are the areas of activity where they are likely to be present?" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 87).

ambas clases de deberes de virtud es el ámbito propio del enjuiciamiento moral (*moral judgment*), porque se trata de una función "rutinaria", especialmente en el caso de los deberes *perfectos*. Una vez que la acción ha sido descrita como "destruir al sujeto de la moralidad en su propia persona", se sigue de modo *casi* inmediato la valoración negativa de cualquier máxima que incluya tal descripción y, por tanto, ese conocimiento es suficiente para la determinación de la causalidad[132]. Además de este primer ámbito de la descripción de la acción, los deberes *imperfectos* requieren una ulterior concreción, porque, por ejemplo, saber que una situación exige una respuesta relacionada con la beneficencia no proporciona todos los conocimientos necesarios para determinarse a actuar.

Una importante consecuencia del planteamiento que se ha expuesto es que el error en el juicio moral no siempre procede de un error en el conocimiento de la ley moral, o en su aplicación, sino que también puede deberse a una deficiente o falsa descripción de la acción, según se explicó al comienzo de este apartado sobre las reglas de relevancia moral.

En este punto, resulta de interés la discusión que se ha establecido entre Herman y O'Neill a propósito del carácter teórico o práctico de la reglas de relevancia moral y, por tanto, el tipo de función que la facultad del juicio desempeña con ellas al elaborar la descripción de la acción. Por lo explicado acerca de las "tres etapas" –en el apartado a) de este epígrafe– en la descripción de la acción se hacen usos tanto teóricos como prácticos de la facultad del juicio. El *conocimiento* de la situación es algo principalmente teórico, mientras que la *percepción de la exigencia* tiene un contenido claramente práctico, pues es fruto de la sensibilidad moral. Las reglas de relevancia moral incluyen ambos elementos (teórico y práctico), pero ellas son *propiamente* de carácter práctico, pues lo decisivo es que permiten captar la exigencia *moral*, lo cual presupone haber captado adecuadamente antes –o a la vez– los "hechos" que conforman la situación en que el agente se encuentra.

Por ello, cuando O'Neill critica el planteamiento de Herman sobre del juicio moral, porque considera que no tiene nada que ver con la elaboración de juicios *prácticos*, está dando por supuesto que el problema de la descripción de la acción sería una cuestión meramente *teórica*, lo cual no es cierto[133]. La crítica

---

[132] Al margen queda la cuestión de la incontinencia, que también en la filosofía kantiana plantea interesantes cuestiones. Sería el caso en el que, a pesar de la *patente* valoración negativa de la máxima, el agente realiza la acción de quitarse la vida. Es decir, cuando el enjuiciamiento de la razón (*principium diiudicationis*) funciona correctamente, pero ésta carece de la fuerza suficiente para determinar la voluntad (*principium executionis*).

[133] Puesto que –según se ha explicado– ellas dependen del *Faktum* de la razón. Quizás por ello, la crítica de O'Neill se dirige también a la interpretación que Herman hace del *Faktum*. Cfr. O'Neill, O., "Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions", pp. 309-310.

está desencaminada, además, por el concepto de juicio práctico que O'Neill maneja. Según esta autora,

> en el enjuiciamiento *práctico* no juzgamos ningún acto concreto. La tarea del juicio práctico es la de conformar la acción *que todavía no se ha realizado*. (...) El objetivo del juicio práctico es configurar el mundo (en una pequeña medida), no identificar un modo en que el mundo está configurado. (...) El juicio práctico (...) no se encuentra con el problema de las descripciones apropiadas [*relevant descriptions*] porque no se dirige a instancias individualizables de acción. Mientras que el juicio determinante y reflexionante pretenden *captar* [*fit*] el mundo; (...) el juicio práctico pretende configurar el mundo en alguna medida, o especificar cómo debe ser configurado. (O'Neill, O., "Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions", pp. 312-313)[134]

La crítica de O'Neill es injusta, porque no distingue los diversos elementos que intervienen en el enjuiciamiento moral. Por supuesto, el juicio moral no es descriptivo, sino normativo, pero en su elaboración requiere conocimientos acerca del mundo.

4.3.2. Conflicto de deberes y deliberación moral

a) Naturaleza de la deliberación moral

En el anterior apartado se ha explorado el ámbito propio del margen de acción común a todos los deberes de virtud, que resulta ser aquel en el que la facultad del juicio se ocupa de la descripción de la acción. También se explicó que, tras la descripción, por medio del enjuiciamiento, surge la máxima que recoge la respuesta adecuada a la situación. Aunque es posible distinguir conceptualmente esos pasos o etapas (descripción, formación de la máxima, enjuiciamiento), en realidad forman una unidad. La máxima que el agente elabora a partir de la descripción de la acción para responder a ella tiene necesariamente en cuenta los principios del enjuiciamiento moral. Por ello, no es preciso someter cada una de las máximas al "test" del imperativo categórico antes de actuar, sino que basta con la "experiencia moral" del sujeto, que conoce la situación y los principios de la ética (el sistema de los deberes, se podría decir también). De ordinario, hay claridad suficiente para realizar todo ese proceso de modo "rutinario". En las situaciones en que el agente no es capaz de tomar una decisión rápidamente, es necesario lo que Herman ha llamado "deliberación moral".

Tanto el enjuiciamiento como la deliberación moral son funciones de la facultad práctica del juicio y, en este sentido, cabría denominarlas tareas del "juicio moral", pero por mor de la precisión, resulta aconsejable adoptar la

---

[134] La misma crítica aparece de nuevo en otro –por lo demás, excelente– artículo suyo: O'Neill, O., "Instituting Principles: Between Duty and Action", en Timmons, M. (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 332 y ss.

distinción que Herman propone. El motivo para separarlas es que "las máximas de agentes morales tienen contenido moral implícito, [y por ello] el enjuiciamiento moral no funciona sólo *tras* la formulación de la máxima: no es, en ese sentido, externo al querer del agente"[135]. El enjuiciamiento moral presupone que habitualmente actuamos en un "contexto moral", que es suficiente para orientar las decisiones. Basta con que el enjuiciamiento moral determine qué se debe hacer, tras haber tomado en consideración las diversas exigencias presentes, para que pueda determinarse la causalidad del agente[136].

Mientras que el enjuiciamiento es "rutinario", la deliberación es siempre "ocasional, en el sentido de que algo la ocasiona"[137]. La deliberación surge cuando no queda claro el significado de la exigencia moral que una situación plantea, porque se abren diversas posibilidades que son –de entrada– incompatibles entre sí. Sin embargo, no hay deliberación cuando lo que no está claro es *si* la situación plantea una exigencia moral[138]. La deliberación moral tiene como objetivo resolver la perplejidad en la que el agente se encuentra. Habitualmente se trata de una perplejidad provocada por la presencia de dos, o más, exigencias morales concurrentes en una misma situación. El agente capta ambas, pero no es capaz de elaborar una máxima que dé cuenta de las dos cosas, quizás porque no parece que algo así sea posible. Es el caso de los llamados "conflictos de deberes", al que Kant se refiere expresamente en la Introducción a la *Tugendlehre* (cfr. *MS*, Ak. VI 224)[139]. El interés que tiene esta cuestión es doble. En primer

---

135 Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 145.

136 En sentido estricto, no hay acciones moralmente *indiferentes* o *neutras* –tampoco las "permitidas"–, porque la moralidad no reside en la acción, sino en la actitud interior y ésta "respecto a la ley moral no es nunca indiferente (nunca ocurre que no sea ninguna de las dos cosas: ni buena ni mala)" (*Religion*, Ak. VI 24; cfr. también VI 22). Cfr. *KpV*, Ak. V 45-46. Lo cual no implica, de ningún modo, convertirse –según de indicó antes– en alguien "que siembra todos sus pasos de deberes, como de cepos, y que no considera indiferente que me alimente de carne o de pescado, de cerveza o de vino, *cuando ambos me son de provecho*; hay aquí una micrología, cuyo dominio se convertiría en tiranía si la incluyéramos en la doctrina de la virtud" (*MS*, Ak. VI 409; se ha añadido la cursiva). Kant señala que ese error procede de no reconocer que "haya cosas indiferentes (*adiaphora*)" desde el punto de vista moral. No *todas* las acciones son deberes positivos o prohibiciones, pero sí todas ellas guardan relación con la moralidad (por medio de su máxima). Por ejemplo, permitido es lo que no contraviene la ley moral.

137 Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 145.

138 Eso pertenece al enjuiciamiento moral. Recuérdese la pregunta que Kant se plantea en las cuestiones casuísticas sobre el suicidio: *si* esto o aquello *es* suicidio. Cfr. epígrafe 4.3.1. b)

139 No interesa considerar aquí los "casos límites", a los que tan aficionados son algunos intérpretes de Kant, olvidando que el carácter *excepcional* de tales casos es precisamente lo que los invalida como *ejemplo* de los principios morales. Además, la colisión de deberes a la que se refiere Kant no se puede reducir a la de los casos límites. En la vida ordinaria, con cierta frecuencia, se presentan situaciones en las que concurren varias exigencias morales, sin que eso implique que uno se encuentre en una situación límite (de la que *inevitablemente* se seguirá un mal, como sucede en el ejemplo del tranvía sin frenos que acabará con la vida de *más o menos* personas). La colisión de

lugar, su análisis permitirá comprender mejor la naturaleza de la obligatoriedad (*Verbindlichkeit*), pues lo que se plantea cuando concurren varios deberes (*Pflichten*) es qué debe (*soll*) hacer el agente. En segundo lugar, de modo derivado, contribuirá a aclarar la postura kantiana acerca de las excepciones y, en consecuencia, también la naturaleza del margen de acción inherente a los deberes imperfectos, porque, a tenor de algunas afirmaciones del regiomontano, lo característico de este margen de acción parece ser que permite excepciones en favor de la inclinación (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 421).

El punto de partida de la deliberación moral se encuentra también en las reglas de relevancia moral. Según explica Herman,

> para la finalidad de la *deliberación* moral, no es suficiente que estas reglas detecten lo relevante, sino que también deben establecer una presunción deliberativa para razones justificativas [*a deliberative presumption for justifying reasons*]. Antes de la deliberación el agente debe, *por un lado*, identificar la acción propuesta como perteneciente a una clase moral concreta (esto establece la presunción deliberativa) y, *por otro*, determinar la naturaleza de su interés en la acción (o su fin), en el que se fundamenta la posible refutación de la presunción. (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 151)

La deliberación moral, según se acaba de describir, es el lugar propio del imperativo categórico como canon del enjuiciamiento moral. Así se advierte, de paso, que la función del imperativo categórico no es *primordialmente* la derivación de deberes, como pueden dar a entender las páginas de la *Fundamentación*, sino la de expresar la ley moral en fórmulas que sirvan para orientar la acción en casos dónde no están claros los principios[140]. En este sentido, el imperativo categórico y la Típica serían "reglas para la deliberación moral"[141]. Con esto se quiere decir que la derivación de deberes, tal y como tiene lugar en el desarrollo de la metafísica de las costumbres, es sólo una tarea *vicaria* del imperativo categórico. El imperativo se refiere no tanto a los deberes (*Pflichten*) particulares (de virtud) como a la obligatoriedad (*Verbindlichkeit*), es decir, a la constricción (*Nötigung*) que unas determinadas circunstancias ejercen sobre la libertad del arbitrio del agente. Aunque esa constricción tenga su *origen* en las circunstancias (otras distintas, impondrían una constricción distinta), eso no implica que su *fundamento*

---

deberes forma parte de la moral ordinaria. Según se explicará a continuación, el modo de resolverla no es –desde la perspectiva kantiana– la de admitir excepciones, de manera que en un caso concreto estaría permitido *incumplir* o *transgredir* la ley moral.

140 En la *MS* no se emplea *directamente* el imperativo categórico para esa finalidad, que es precisamente donde Kant deriva los deberes jurídicos y de virtud. Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, 1996, p. 133.

141 Herman explica lo siguiente: "The role of the CI procedure is to regulate moral deliberation. Kant expresses a Rousseauian conviction that the Moral Law functions in the conscience of every normal person, leading us to assess actions by an intuitive appeal to a criterion of universalizability" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 134).

se encuentre en ellas, porque la obligatoriedad sólo puede tener su *principio* en la razón. El imperativo categórico es el medio del que ésta se sirve para establecer la normatividad (el *Sollen*). En estas coordenadas se examina, a continuación, el pasaje de la *MS* dedicado al conflicto de deberes y la concepción sobre las excepciones que de él se sigue.

b) El conflicto de deberes

Hay un breve apartado de los "Conceptos preliminares de la metafísica de las costumbres", en la introducción general a la *MS*, que Kant dedica al conflicto de deberes. No se encontrará allí una discusión de las estrategias más adecuadas para resolver tales conflictos, ni un elenco jerárquico de los diversos deberes, ni tampoco principios para determinar cuáles prevalecen sobre otros. La tesis esgrimida por Kant es que tal conflicto resulta sencillamente *imposible* y, a tenor de la brevedad del pasaje, cabe pensar que no le parecía necesaria una larga argumentación para demostrarlo. Ciertamente, sobre el trasfondo de la concepción kantiana de la normatividad resulta relativamente sencillo descubrir la verdad de esa tesis[142]. De todos modos, el análisis del pasaje permitirá aclarar la cuestión y será, además, un buen colofón al estudio del juicio práctico que se ha venido haciendo en este capítulo. El texto se ha divido en dos partes; la primera es la siguiente:

> Un *conflicto de deberes* (*collisio officiorum s. obligationum*) consistiría en una relación entre ellos, en virtud de la cual uno de ellos anularía al otro (total o parcialmente).– Pero, dado que deber [*Pflicht*] y obligatoriedad [*Verbindlichkeit*] en general son conceptos que expresan la *necesidad* objetiva práctica de determinadas acciones, y puesto que dos reglas opuestas entre sí no pueden ser a la vez necesarias, sino que cuando es deber obrar atendiendo a una, obrar siguiendo a la otra no sólo no es deber, sino incluso contrario al deber: es totalmente impensable una *colisión de deberes* [*Pflichten*] y obligatoriedades [*Verbindlichkeiten*] (*obligationes non colliduntur*). (*MS*, Ak. VI 224)

En primer lugar, es preciso llamar la atención sobre la terminología empleada, porque el razonamiento de Kant tienen como finalidad aclarar la relación que hay entre los conceptos de deber (*Pflicht*, *officium*), obligatoriedad (*Verbindlichkeit / Verpflichtung*, *obligatio*) y necesidad práctica (*praktische*

[142] En cambio, cuando falta ese trasfondo, la cuestión se torna oscura y llena de dificultades. Así se expresa uno de los comentaristas del pasaje en cuestión: "Kant clearly says too little here about a highly controversial issue. He makes things too easy for himself by considering duty only under the aspect of the necessity of an action – thus making a conflict of duties look like merely a modal (or rather a deontic) contradiction. But a duty has other aspects beside this – for instance, the failure to do a duty can create a further obligation to apologize or make a restitution–which give practical meaning to cases where an agent cannot avoid violating a duty. Kant does not explain how we can be sure that of two conflicting grounds, one must always be stronger than the other" (Wood, A. W., "Kant's Doctrine of Right: Introduction", en Höffe, O. (Hg.), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Akademie, Berlin, 1999, p. 32).

Notwendigkeit)[143]. En otros lugares de la presente investigación –cfr. epígrafes 2.3.2. b) y 4.2.1.– se ha indicado la importancia de no confundir esas nociones y este pasaje es, probablemente, uno de los lugares donde con mayor nitidez aparecen sus diversos significados.

Kant comienza describiendo el modo en que habitualmente se comprende el conflicto: una situación en la que resulta *imposible* que el agente cumpla con todos los deberes –ya sea por la contradicción que hay entre ellos o por su incompatibilidad– y, por tanto, la única solución es que uno de los deberes "anule al otro (total o parcialmente)". Lo cual supone la introducción de excepciones, porque la premisa de la que se parte es que todos ellos son deberes que el agente tiene la obligación de cumplir. Esta descripción del problema, al fin y al cabo, resulta bastante familiar y no se encuentra muy lejos de la concepción ordinaria de la moralidad, es decir, de lo que con frecuencia se ha llamado el "sentido común moral"[144].

Sin embargo, el regiomontano considera que una moral en la que, *por principio*, se admiten las excepciones, pierde de inmediato su naturaleza propia y es incapaz de fundar la *necesidad práctica* inherente a la ley moral[145]. La razón esgrimida por el regiomontano resulta bien sencilla: "Dos reglas opuestas entre sí no pueden ser a la vez necesarias". En efecto, si una regla tiene la necesidad práctica objetiva propia de la moralidad y, por tanto, exige su cumplimiento incondicionado, es contradictorio *con la propia naturaleza de la moralidad* que el agente se encuentre bajo otra regla *opuesta* que exija también su cumplimiento. A pesar de lo cual, parece que ésa es precisamente la situación de los conflictos de deberes o de los dilemas morales. La conclusión a la que Kant llega es que, por el carácter de la "necesidad práctica objetiva" propia de los deberes, no es posible la colisión de deberes. La explicación de cómo puede evitarse esa aparente colisión se encuentra en la segunda parte del pasaje:

> No obstante, en un sujeto y en la regla que él se prescribe pueden muy bien encontrarse dos *razones* de la obligatoriedad [Gründe *der Verbindlichkeit*] (*rationes obligandi*), de las que una u otra es, sin embargo, insuficiente para obligar [*zur Verpflichtung*] (*rationes obligandi non obligantes*), porque entonces una no es deber [*Pflicht*]. –Si dos razones [*Gründe*] semejantes se oponen entre sí, la filosofía práctica no dice entonces que la obligatoriedad más fuerte conserva la supremacía (*fortior obligatio vincit*), sino que la *razón* más fuerte para obligar [*Verpflichtungsgrund*] conserva el puesto [*behält den Platz*] (*fortior obligandi ratio vincit*). (*MS*, Ak. VI 224)

---

143 Cfr. O'Neill, "Instituting Principles: Between Duty and Action", pp. 338-347.

144 Cfr. Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, p. 147.

145 Aunque sea un apunte marginal, resulta significativo que Kant criticara la costumbre, habitual en el derecho de su época, de promulgar las nuevas leyes junto con un listado de posibles excepciones, porque en ese caso, habría sólo generalidad, pero no la universalidad propia de la ley. Cfr. *Frieden*, Ak. VIII 347 y Gregor, M., *Laws of freedom*, p. 100-101.

Sin duda, hay situaciones en las que el agente no es capaz de tomar una decisión porque, de entrada, la descripción que realiza incluye diversas exigencias morales y se plantea la necesidad de justificar las posibles máximas que podría adoptar. En este contexto comienza la deliberación moral.

La "regla que el sujeto se prescribe" es la máxima que el agente elabora para responder a la situación. Kant explica que en ella pueden encontrarse diversas *razones* (*Gründe*) de la obligatoriedad[146], pero eso no significa que todas ellas impongan una obligatoriedad, es decir, que sean "suficientes para obligar". Si ése fuera el caso, entonces el conflicto no podría resolverse más que por medio de excepciones. La solución pasa por distinguir el sistema de *los* deberes que, en sí mismos, imponen la obligación de ser cumplidos todos y cada uno de ellos, y *el* deber que un agente debe cumplir en la situación en que se encuentra[147]. Por así decir, cada deber de virtud constituye una razón que obliga (*rationes obligandi*), es decir, que debe ser incluida en la deliberación moral. Pero, además de esa fuente de obligatoriedad, la situación en la que el agente se encuentra tiene un significado propio que configura la decisión que el agente *debe* tomar. A la luz de la situación, algunas de las "razones de la obligatoriedad" (los deberes) pierden su obligatoriedad y, por consiguiente, la constricción que ejercen sobre la libertad del agente (*rationes obligandi non obligantes*).

La ética trata de dar cuenta del fenómeno de la obligatoriedad (moral), es decir, del deber ser (*Sollen*). Dicha obligatoriedad se expresa en el carácter *necesario* que poseen las reglas prácticas; y tal *necesidad práctica* no puede fundarse, de ningún modo, en la naturaleza, sino únicamente en la razón (cfr. epígrafes 1.3.2. y 2.1.2). No debe confundirse, en este contexto, el contenido obligatorio de los deberes de virtud (los fines que son deberes) con la necesidad práctica que posee la regla práctica por la que se determina la actuación del agente. Es esta última a la que el regiomontano se refiere cuando afirma que hay razones de la obligatoriedad que no son deber [*Pflicht*][148]. Por ello, no es que haya obligatoriedades más o menos "fuertes" (*stärkere*), en el sentido de más o menos

---

146 O'Neill también traduce "*Gründe der Verbindlichkeit*" por "*obligating reasons*" en vez de por "*obligating grounds*", y esta modificación resulta crucial para su interpretación del pasaje. Cfr. O'Neill, "Instituting Principles: Between Duty and Action", pp. 341-342.

147 Herman señala lo siguiente: "This is not only interpretation of the denial, however. He could equally well be (and I think he is) denying that we have duties (plural) in the strict, necessitating sense. We have a duty, in cases of conflict, that is determined according to the stronger of what Kant call two conflicting 'ground of obligation'" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 133). Y, más adelante, concluye: "Morality, as I believe Kant understands it does not impose duties or obligations (plural) and therefore, as he claims, *cannot* generate conflicts of duties" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 160).

148 El deber (*Pflicht*) tiene aquí el sentido más básico que se le otorga Kant, por ejemplo, en la *Fundamentación*: "El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley" (*Grundlegung*, Ak. IV 400).

importantes, como podría dar a entender, por ejemplo, la distinción entre deberes perfectos e imperfectos. Si esto fuera así, entonces la "más fuerte conserva[ría] la supremacía (*fortior obligatio vincit*)" y las demás deberían considerarse *excepcionalmente* postergadas[149].

Para el regiomontano, la obligatoriedad –es decir, la necesidad práctica– no es algo que dependa *de* las circunstancias, en el sentido de que aparezca y desaparezca[150]. Por este motivo, la colisión de deberes no queda resuelta con la "victoria" de uno de ellos sobre el resto. La imagen de vencedores y vencidos pervierte la moralidad, porque haría imposible el carácter necesario por el que los deberes se definen: puesto que incumplir cualquier deber (particular) es ya algo contrario al deber y a la ley moral. La imagen que Kant propone es muy distinta. Él considera que la necesidad práctica sólo aparece *tras* la deliberación moral y como *fruto* de ella. La deliberación tiene como resultado la formación de la máxima (o regla práctica) que guiará la actuación del agente en respuesta a la situación que planteaba el conflicto, es decir, la regla práctica que se adoptará como principio práctico subjetivo o fundamento de determinación de la causalidad.

Desde esta perspectiva se capta fácilmente el sentido de la frase final del pasaje: "La *razón* más fuerte para obligar conserva el puesto (*fortior obligandi vincit*)". Esa razón ya no coincide plenamente con ninguna de las anteriores, sino que es una nueva "razón" –o regla, se podría decir también– producida

---

149 En algo semejante a esto consiste la propuesta de Ross al introducir el concepto de "deberes *prima facie*". Lo explica así: "The ground of the actual rightness of the act is that, of all acts possible for the agent in the circumstances, it is that whose *prima facie* rightness in the respects in which it is *prima facie* right most outweights its *prima facie* wrongness in any respects in which it is *prima facie* wrong" (Ross, D., *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford, 1967, p. 46). Los deberes *prima facie* ofrecerían razones para actuar, pero sin carácter obligatorio. Y, de esta forma, el "conflicto" se resolvería tras *sopesar* las diversas razones. Tal planteamiento es incompatible tanto con el espíritu como con la letra de la moral kantiana.

150 Así, según un tradicional ejemplo de dilema moral, en el que hubiera dos personas en peligro y yo tuviera que elegir entre salvar a la una o a la otra, no estaría incumpliendo el deber de salvar una vida, cuando decido (empezar por) salvar "la otra". Pero –y aquí se encuentra el *quid* de la cuestión– en el caso de que las circunstancias cambiaran y pudiera salvar ambas vidas, no se añade ninguna obligación ni sucede que ahora estoy en disposición de cumplir todos los deberes presentes. Herman lo explica así: "The cases are situational variants of the same obligation to aid. In each case I am obligated throughout: I acknowledge need and am prepared to act. I do not become obligated only as there is opportunity to act. In each case, whether I act or not, I can have fulfilled my obligation. This is equally so when I am unable to act (...) and when I have good reason to refrain from acting. (...) As circumstances change (action becomes possible), the obligation that I *already* have is sufficient for action" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 171).

por la deliberación y que tiene en cuenta todas las anteriores "razones"[151]. La razón (pura), por medio del proceso deliberativo, introduce –según se mostró en el segundo capítulo de la investigación– su *orden* propio, es decir, el orden moral, que queda expresado en la regla práctica que se impone a la facultad desiderativa con necesidad objetiva (cfr. epígrafe 2.2.1). Así es como el imperativo categórico se convierte en el instrumento empleado para determinar la regla que tiene necesidad objetiva[152].

Según la interesante interpretación de Herman, las razones de la obligatoriedad serían una clase peculiar de *hechos* (*facts*).

> Tienen significación moral porque son rasgos definitorios de nuestra naturaleza racional (humana) que limitan lo que podemos querer racionalmente (según lo definido por medio del imperativo categórico). (...) Estos hechos se introducen en la deliberación moral portando la presunción deliberativa de que generarán la razón decisiva para la acción (obligatoriedad) a no ser que otros 'hechos morales' en las circunstancias de la acción refuten la presunción. (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 167)

Esta sería la explicación última de que no pueda haber conflictos de deberes, que es la tesis inicial de Kant en el pasaje. En sí mismos considerados, los diversos deberes no entran en conflicto. Sólo entrarían en conflicto si lo que exigieran de modo incondicional fuera la *realización* de determinadas *acciones*; pero no es eso lo que prescriben los deberes (de virtud).

---

[151] Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 169. Una interpretación similar es la que se ofrece en Hill, Th. E., Jr., "Moral Dilemmas, Gaps, and Residues", en Hill, Th. E., Jr., *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, Clarendon Press, Oxford, 2002, pp. 373-374.

[152] Herman indica lo siguiente: "The *result* of deliberation is obligation. The practical necessity that is the core of Kant's view of morality arrives as the agent determines which of the grounds of obligation present 'binds to duty'. Guided by the CI procedure, deliberation takes up grounds (plural) of obligation and determines obligation (singular). So we can say that a ground of obligation 'holds the [deliberative] field' when it is not rebutted by the other relevant moral facts in the agent's circumstances of action *as* determined by deliberation. Grounds of obligation by themselves do not give reason for action at all. They are presumptive: reason-giving only in the sense that they set terms of moral deliberation. The ought that Kantian deliberation yields is a moral ought, the ought of obligation and practical necessity. In holding that moral deliberation issues in a requirement of practical necessity, one might say we have offered Kant's interpretation of the idea that the conclusion of the practical syllogism is action" (Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 168). La última apreciación de Herman –que la deliberación moral como fuente de la obligatoriedad expresaría una idea semejante a la de Aristóteles cuando afirma que la conclusión del silogismo práctico es la acción– reviste una gran trascendencia. El propio Kant indica que la división de la Analítica de la *KpV* sigue la estructura de un silogismo (práctico), cuya *conclusión* es, precisamente, "la determinación subjetiva de la voluntad" (*KpV*, Ak. V 90). No hay oportunidad de mostrar las consecuencias de la cuestión; baste con indicar que éste es uno de los rasgos característicos de la especificidad de lo práctico.

En definitiva, el conflicto no está fuera, sino *en* el agente[153]. Y este hecho resalta un aspecto fundamental de la teoría kantiana de la moralidad: que la fuente de la normatividad no se halla en el sistema de los deberes, sino que surge *en* la deliberación moral del agente. El ser humano es, para Kant, constitutivamente moral y, por ello, el mundo en el que vive tiene una "realidad práctica" propia que se sustenta en la libertad y de la que sólo se puede dar cuenta desde la esfera de lo práctico, es decir, desde la perspectiva del agente. La noción de "ser práctico", a la que se ha aludido en diversas ocasiones, adquiere ahora nuevo relieve tras el análisis del enjuiciamiento y la deliberación moral (cfr. epígrafes 2.3.2. y 3.2.3). El ser humano habita un mundo moralmente configurado[154].

c) No hay permiso para introducir excepciones

Una vez expuesto el modo en que el aparente conflicto de deberes se resuelve en la deliberación moral, es el momento de aclarar la postura kantiana acerca de las excepciones. Esto permitirá despejar algunas confusiones acerca de la naturaleza del margen de acción de los deberes imperfectos. El origen de las interpretaciones erróneas se encuentra en el pasaje –ya comentado– de la *Fundamentación* en el que Kant escribe: "Entiendo *aquí* por deber perfecto el que no admite excepción en favor de las inclinaciones" (*Grundlegung*, Ak. IV 421). A pesar de que el propio autor indica que sus apreciaciones sobre la clasificación y definición de los deberes son sólo "tentativas", no es menos cierto, que también en la *MS* se refiere a los deberes de virtud en términos muy semejantes cuando escribe: "La doctrina del derecho quiere determinar a cada uno lo *suyo* (con precisión matemática), cosa que no puede esperarse en la *doctrina de la virtud*, que no puede rehusar un cierto espacio a las excepciones [*Ausnahmen*] (*latitudinem*)" (*MS*, Ak. VI 233)[155].

---

153 Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 167. Por su parte, desde una perspectiva algo distinta, también O'Neill argumenta que no sólo no hay principios intrínsecamente incompatibles, sino que todos los principios del deber son "intrínsecamente compatibles", puesto que no hay ninguna circunstancia en que no puedan ser satisfechos. La única excepción serían los deberes imperfectos, que contienen prescripciones positivas. Cfr. O'Neill, O., "Instituting Principles: Between Duty and Action", pp. 339-340. En el siguiente epígrafe se explica que ni siquiera los deberes imperfectos son incompatibles entre sí.

154 Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, pp. 179 y 182.

155 Es interesante que a continuación añada: "Pero, sin penetrar en la esfera ética, hay dos casos que exigen una decisión jurídica y para los que, sin embargo, no puede encontrarse nadie que decida. (...) Tenemos que separarlos primero de la doctrina del derecho propiamente dicha, a la que queremos pasar pronto, con el fin de que sus vacilantes principios no influyan en los firmes principios de ésta". Se trata de los casos "intermedios" entre la ética y el derecho (aunque pertencientes a la doctrina jurídica) que conforman el derecho equívoco, que Kant considera como "un derecho en sentio *amplio* (*ius latum*), en el que es imposible determinar mediante ley alguna la

Estos dos que se acaban de citar son los únicos lugares en los que Kant establece una ecuación entre margen de acción y excepciones. Aparte de las dificultades para precisar qué entendía el regiomontano por "deber perfecto" en la *Fundamentación*, hay otros conocidos pasajes en los que claramente niega Kant que el margen de acción implique la posibilidad de introducir excepciones (cfr. *MS*, Ak. VI 390)[156]. Pero, además de esos argumentos "exegéticos", la principal razón para negar que el margen de acción signifique que se admiten excepciones es la propia coherencia de la teoría kantiana de la normatividad. Así ha quedado de manifiesto en resolución de los conflictos de deberes: si Kant hubiera concebido que los deberes admiten excepciones, no tendría sentido el modo en que lo resuelve.

El conocido pasaje en el que se niega que los deberes de virtud concedan el derecho de hacer excepciones es el siguiente:

> Por deber amplio no se entiende un permiso para introducir excepciones a la máxima de las acciones, sino sólo el de limitar [*Einschränkung*] una máxima del deber por otra (por ejemplo, el amor universal al prójimo por el amor personal), con lo cual se amplía realmente el campo de la praxis virtuosa. (*MS*, Ak. VI 390)

El análisis de esa "limitación" permite profundizar en la comprensión del margen de acción propio de los deberes imperfectos[157]. El ejemplo que Kant propone resulta de gran ayuda, porque traslada el ámbito de discusión a los deberes *imperfectos*, que es donde con mayor frecuencia habría que admitir excepciones. Así, por poner un ejemplo, con respecto al deber de filantropía no se trataría de una excepción el caso en el que uno deja de colaborar activamente con los servicios sociales de la comunidad porque tiene que empezar a hacerse cargo de la atención de sus padres ancianos. No por ello está incumpliendo el deber del "amor universal al prójimo", como sí podría suceder en el caso de que se desentendiera por completo de los asuntos comunitarios para así disponer de mayor tiempo libre (en el que disfrutar de sus fines *egoístas*). La "limitación" debe entenderse en las mismas coordenadas establecidas para resolver los conflictos de deberes, puesto que es una las funciones propias de la facultad *práctica* del juicio[158].

---

capacidad de coaccionar" (*MS*, Ak. VI 234). Los dos casos son los de la equidad ("derecho sin coacción") y el derecho de necesidad ("coacción sin derecho"). Cfr. *MS*, Ak. VI 234-236.

156 Este pasaje se encuentra, significativamente, en la *Tugendlehre*. Todo parece indicar que Kant maduró este punto de su doctrina y que, por ese motivo, no coinciden *plenamente* las formulaciones de la "primera edición" de la *MS* (es decir, la "Introducción general a la metafísica de las costumbres" y la *Rechtslehre*) con las de la "segunda edición", en la que aparece la *Tugendlehre*.

157 Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 165.

158 A pesar de la crítica que antes se ha hecho a la postura de O'Neill, en este preciso contexto, resulta acertada la caracterización que ofrece del juicio práctico. "For practical judgement is the task of finding some particular act or pattern of action that meets the requirements. (...) In most

Con respecto al margen de acción de los deberes imperfectos, es preciso resolver una confusión, que surge al pensar que la determinación de en qué cosiste el cumplimiento de los deberes imperfectos queda al albur de la prudencia, en el sentido de que depende "de las inclinaciones" y de las circunstancias[159]. Lo cual implicaría que el margen de acción de los deberes imperfectos se sustrae de la obligatoriedad moral. Quizás Kant haya podido dar a entender algo así es una nota de la *Tugendlehre*. En dicho lugar se critica la doctrina que concibe la virtud como término medio entre dos vicios[160]. Allí establece la siguiente relación entre el margen de acción y las reglas de la prudencia:

> Es completamente natural exigir al maestro de la virtud que me señale este término medio [entre los dos extremos viciosos de la virtud]. Pero no puede hacerlo; porque ambos deberes de virtud tienen un margen de acción (*latitudinem*) y sólo se puede decidir lo que hay que hacer desde la facultad del juicio, atendiendo a las reglas de la prudencia (las pragmáticas) y no a las reglas de la moralidad (las morales), es decir, no como un deber estricto (*officium strictum*), sino solamente como un deber *amplio* (*officium latum*). (*MS*, Ak. VI 433)

El caso que el regiomontano trata de ilustrar aquí es el siguiente: "Entre la veracidad y la mentira (...) no hay término medio; pero sí entre la franqueza y la actitud reservada (...), cuando es verdad *todo* lo que dice quien expresa su opinión, pero no dice *toda la verdad*" (*MS*, Ak. VI 433). Lo que se sugiere es que sólo las circunstancias en las que se encuentra el agente permiten determinar *cuánto* de la verdad es un deber para él guardarse, porque, por ejemplo, se trata de asuntos que no incumben a la otra persona[161].

Considero que con "reglas de la prudencia (las pragmáticas)" no se refiere Kant a los principios de la felicidad, sino más bien a las reglas de la habilidad

---

cases *guidance is provided by the task of limiting one maxim by another*: we identify acceptable forms of beneficence by ruling out beneficence that relies on theft, or on deception, or on violence to others, and so on; we identify acceptable ways of avoiding deception if we rule out as beneath consideration those that injure, are cruel, involve self-abasement, and so on. (...) In each context of action, duty–as well as self-interest–makes multiple demands, *but this is generally useful rather than damaging in working out how to shape actions and lives*" (O'Neill, O., "Instituting Principles: Between Duty and Action", pp. 342-343).

159 Cfr. Gregor, M., *Laws of freedom*, pp. 91-93.

160 Y que él atribuye a Aristóteles. Kant considera que lo opuesto de la virtud es el vicio y que no hay, por tanto, entre ellos una diferencia de *grado*. Al margen queda el error del regiomontano al interpretar de ese modo la doctrina de Aristóteles, para quien la diferencia entre virtud y vicio nunca es "de grado", ya que la virtud siempre es un "extremo", como se muestra en Rovira, R. "¿Una sabiduría insulsa? Sobre la critica de Kant al principio aristotélico de la 'mesotez'", en *Isegoría*, 27 (2002), pp. 239-250.

161 Wieland comenta lo siguiente: "Soll nämlich ein konkreter Sachverhalt unter eine Norm subsumiert werden, so bedarf vielleicht auch die Norm, in jedem Fall aber dieser Sachverhalt selbst zunächts einer vorgängigen Auslegung. Hier wird deutlich, daß es kein factum brutum, sondern stets ein vorgängig bereits durch die Urteilskraft begrifflich gedeuteter Sachverhalt ist, der zum Gegenstand einer Normierung wird" (Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 165).

(cfr. epígrafes 2.3.1. y 3.2.3. secciones 7 y 9). Y esto sería aplicable al margen de acción de todos los deberes imperfectos, que requieren también el empleo de los conocimiento técnicos para el cumplimiento de lo prescrito por el deber: cómo, cuánto, dónde, etc. Lo que no cabe entender por "reglas de la prudencia" son reglas que *dependan* de las inclinaciones personales, *si eso significa* que tales inclinaciones pueden *modificar* lo prescrito por el deber. Cosa distinta es que, naturalmente, haya que tener en cuenta dichas inclinaciones para descubrir el mejor modo de que, por ejemplo, una persona irremediablemente perezosa cumpla con sus obligaciones para con los demás.

En definitiva, el margen de acción de los deberes imperfectos no significa que el agente pueda –veleidosamente– decidir si cumple el deber o no, como si el carácter imperfecto de los deberes significara que se trata de deberes "opcionales" o –en una mala interpretación de la doctrina kantiana– "meritorios", es decir, "para nota". En los deberes imperfectos queda indeterminado sólo el *modo* en que se debe actuar, pero no *si* se debe cumplir[162].

4.4. El acceso de la ley moral a la voluntad en la metodología de la metafísica de las costumbres

4.4.1. Didáctica y ascética moral: captar los principios en los ejemplos

Tras la lectura de los apartados precedentes, parece claro que la facultad práctica del juicio forma parte del núcleo del proyecto moral kantiano que, sin perder ni un ápice de su carácter puro, pretende orientar la actuación de los seres humanos. El modo –no exento de tensiones y dificultades– en que se articulan las diversas funciones de la facultad del juicio y los niveles de aplicación ha queda ya explicado. Se ha mostrado cómo la inevitable referencia a la experiencia del agente para determinar sus obligaciones no es necesariamente incompatible con el programa de una ética pura que prescinde de la antropología. Al contrario, se puede decir que esta referencia forma parte del proyecto kantiano, al menos, desde la *Fundamentación*, donde escribe lo siguiente:

---

[162] Así lo considera también Herman. Cfr. Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, p. 169. Por el contrario, Gregor sugiere que los textos kantianos permiten una doble interpretación. La primera en clave "rigorista", que no admitiría excepciones ni siquiera en los deberes imperfectos. La segunda –sostenida por ella, entre otros– reconocería que la ley moral deja siempre un ámbito al "arbitrio" de cada cual, en el sentido de que no a todo el mundo se le exige la "santidad moral" a la que apuntan los deberes imperfectos, sino tan sólo el respeto de las prohibiciones contenidas en los deberes negativos y el cumplimiento mínimo de lo prescrito en los imperfectos. Cfr. Gregor, M., *Laws of freedom*, 107-112. Así, por ejemplo, cuando Kant afirma que no hay excepciones, sino sólo la limitación de una máxima por otra, estaría inclinándose por una teoría rigorista, pero hay otros pasajes –que ya se han citado– que darían pie a una interpretación más "flexible". Gregor considera que ambas interpretaciones son coherentes con la doctrina kantiana, postura que no se comparte aquí. Cfr. Gregor, M., *Laws of freedom*, p. 96.

> Las leyes morales, con sus principios, diferéncianse, en el conocimiento práctico, de cualquier otro que contenga algo empírico; y esa diferencia no sólo es esencial, sino que la filosofía moral toda descansa enteramente sobre su parte pura y, cuando es aplicada al hombre, no aprovecha lo más mínimo del conocimiento del mismo (antropología), sino que le da, como a ser racional, leyes *a priori*. Estas leyes requieren ciertamente una facultad del juicio bien templada y acerada por la experiencia [*durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft*] para saber distinguir en qué casos tienen aplicación y en cuáles no, y para procurarles acogida [*Eingang*] en la voluntad del hombre y energía para su realización [*Ausführung*]. (*Grundlegung,* Ak. IV 389)

A la facultad del juicio, por tanto, corresponden dos tareas. La primera de ellas –"saber distinguir en qué casos tienen aplicación" las leyes– ha quedado ya suficientemente explicada y se correspondería con el *principium diiudicationis*. La segunda –"procurarles acogida en la voluntad del hombre y energía para su realización"– es el objeto de la doctrina del método, ya en la segunda *Crítica*, pero muy especialmente en la *Metafísica de las costumbres*, y se referiría a la función del *principium executionis*.

Considero que la distinción entre doctrina elemental y del método (o metodología) se puede identificar, en buena medida, con la doble tarea que Kant asigna a la facultad práctica del juicio. Al comienzo de la Metodología de la *KpV* escribe nuestro autor:

> Por esta metodología se entenderá (...) el modo como se pueda proporcionar a las leyes de la razón pura práctica *entrada* [*Eingang*] en el ánimo del hombre e *influencia* sobre las máximas del mismo; es decir, cómo se pueda hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica también en el sentido subjetivo. (*KpV*, Ak. V 151)

Y al final de la metodología se encuentra la siguiente rotunda tesis: "Y ahora la ley del deber, por el valor positivo que la observancia de la misma nos deja sentir, halla fácil acceso por el *respeto a nosotros mismos*, en la conciencia de nuestra libertad" (*KpV*, Ak. V 161). Sin embargo, la justificación de este punto quedó pendiente hasta la *MS*.

En la introducción a la "Doctrina de la virtud", explica Kant por qué divide la obra en doctrina elemental y del método. A diferencia de la doctrina jurídica, la doctrina de la virtud precisa de una casuística, que –según se explicó anteriormente– "no es tanto una enseñanza de cómo algo debe *encontrarse*, como un ejercicio de cómo debe *buscarse* la verdad" (*MS*, Ak. VI 411). La casuística no es una ciencia y, por ello, sólo forma parte de la metafísica de las costumbres de modo "fragmentario" (cfr. epígrafe 4.2.2).

La doctrina del método se ocupa de estudiar lo relativo al *ejercicio* de los deberes y tiene dos partes: la Didáctica y la Ascética. La Didáctica es un ejercicio teórico, mientras que la Ascética es práctico, ya que ella "se enseña, no sólo el concepto de virtud, sino también cómo pueden ponerse en práctica y cultivarse para la *capacidad para la virtud* y la voluntad para ello" (*MS*, Ak. VI 412). En este

sentido, la virtud es "el producto de la razón práctica en la medida en que ésta, con conciencia de su superioridad (por la libertad), adquiere sobre aquellas el poder supremo" (*MS*, Ak. VI 477). Dicha conciencia, y por medio de ella la virtud, se enseña en la didáctica ética a través del catecismo moral. En el catecismo el maestro guía el razonamiento de su pupilo y le ayuda a que descubra la ley moral en sí mismo y, sirviéndose de ejemplos preparados (del tipo de la casuística), comienza el alumno –incluso sin darse cuenta– a *tomar* interés en la ley moral (cfr. *MS*, Ak. VI 478 y 484)[163].

Resulta muy ilustrativo leer el "Fragmento de un catecismo" moral que Kant incluye como Observación a la "Didáctica ética" (cfr. *MS*, Ak. VI 480 y ss.). Se trata sólo de un ejemplo de lo que el regiomontano concebía como tarea de la didáctica moral. Lo que ese fragmento contiene es el argumento moral de la existencia de Dios, donde se exponen con gran sencillez los principales puntos del planteamiento ético kantiano. Según explica Rovira,

> al que conoce la prueba moral de la existencia de Dios propuesta por el filósofo, no le resulta difícil comprobar que en ese diálogo se contienen implícitamente los dos momentos principales en que se articula el razonamiento: en los artículos uno al seis se pone de relieve que el hombre tiene el deber de fomentar el bien supremo; en los artículos siete y ocho se enseña que la condición de posibilidad del cumplimiento de ese deber es la admisión de la existencia de Dios. (Rovira, R., "El catecismo moral de Kant: una versión popular de la teología ética", en *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 225-233)[164]

---

[163] Por medio de las 'contrapreguntas' que le hace el alumno, el maestro también descubre cómo debe él proceder para transmitir tales conocimientos. Cfr. *MS*, Ak. VI 478. Tiene cierto interés el comentario de Kant acerca de la "lógica del descubrimiento", cuando escribe: "Porque es una exigencia que se hace a la lógica y que no se ha tomado suficientemente en cuenta, la de que facilite también las reglas para *buscar* convenientemente, es decir, no sólo en pro de juicios *determinantes*, sino también de juicios previos (*iudicia praevia*) que nos conducen a pensamientos; una enseñanza que incluso puede servir al matemático como indicación para sus invenciones y que también aplica él a menudo" (*MS*, Ak. VI 478). Esta aclaración se refiere, en mi opinión, a la doctrina expuesta en *Logik*, Ak. IX 74 y al papel fundamental que desempeña la reflexión en la doctrina de la facultad del juicio. "A veces los prejuicios son juicios provisionales verdaderos. Es legítimo solamente el que para nosotros valgan como principios o como juicios *determinantes*. La causa de esta ilusión hay que buscarla en que las razones subjetivas se consideran falsamente como objetivas *por falta de reflexión* [*Überlegung*], que ha de preceder a todo juzgar. Porque aunque podamos admitir algunos conocimientos, por ejemplo, las proposiciones inmediatamente ciertas, sin *investigarlos*, es decir, sin examinar las condiciones de su verdad, no podemos y no nos está permitido juzgar, sin embargo, acerca de cosa alguna *sin reflexionar*, es decir, sin comparar un conocimiento con la facultad cognoscitiva en la cual debe tener su origen (la sensibilidad o el entendimiento)" (*Logik*, Ak. IX 75-76). Cfr. también *KrV*, A 260 / B 316 y ss.; *Logik Bauch*, 82 en *Logik-Vorlesung. Unveröffentliche Nachschriften I: Logik Bauch,* edición de T. Pinder, Felix Meiner, Hamburg, 1998, p. 133.

[164] En este mismo artículo explica Rovira que el catecismo formaría parte del intento kantiano de que el vínculo esencial que hay "entre la existencia de Dios y la vida moral", demostrado en las dos primeras *Críticas*, pueda ser "experimentado otra vez por todo hombre en toda su viveza, lejos de la abstracción filosófica, pero sin menoscabo alguno de rigor lógico" (p. 229). Dicho

Además de estas cuestiones relativas a los principios y fundamentos de la moralidad, también resultaría provechoso el empleo de cuestiones casuísticas. En estos ejemplos preparados se ejercita la estructura de la razón práctica, que tienen la forma de un razonamiento o silogismo: "...pasando de lo general en la *mayor* (principio moral), por medio de una subsunción de acciones posibles (como buenas y malas) emprendida en la *menor*, a la *conclusión*, a saber, la determinación subjetiva de la voluntad (interés en el bien práctico posible y la máxima en él fundada)" (*KpV*, Ak. V 90).

Los ejercicios del método doctrinal (de la didáctica ética) son *meramente teóricos* y requieren todavía un medio técnico para la formación de la virtud. Tal medio técnico es "para el maestro mismo el *buen* ejemplo (que se conduzca de un modo ejemplar) y para los otros el ejemplo *aleccionador*; porque la imitación es para el hombre todavía inculto la primera determinación de la voluntad para aceptar máximas que adopta en lo sucesivo" (*MS*, Ak. VI 479). ¿Cómo es posible la imitación? El regiomontano afirma que la imitación moral no puede ser un mero acostumbramiento o imitación *externa* de comportamientos. En esta imitación el alumno tiene que encontrar el modelo (*Exempel*), esto es, "un caso particular de una *regla práctica*, en la medida en que ésta muestra si una acción es o no factible" (*MS*, Ak VI 480, nota). La diferencia entre ejemplo (*Beispiel*) y modelo (*Exempel*) reside en la perspectiva: en el primer caso se trata de "la exposición meramente teorética de un concepto" (*MS*, Ak VI 480, nota), mientras que el segundo consiste en la percepción de una "regla práctica"[165]. Sólo es posible captar esta diferencia por medio de la comparación y la reflexión y esa es una función que realiza la facultad del juicio reflexionante.

En la introducción a la "Analítica de los principios" de la primera *Crítica* ya se había referido Kant a la diferencia que hay entre "aplicar las reglas como fórmulas, más que como principios" (*KrV*, A 134 / B 173). Y lo hizo precisa-

---

catecismo moral tendría una forma semejante a la de los catecismos religiosos, porque "la Teología moral [kantiana] enseña, con todo rigor filosófico, no sólo que la existencia de Dios ha de ser admitida por razones morales, sino también que esa existencia es para el hombre objeto de fe racional. Por tanto, ninguna versión popular de la Teología moral será más adecuada que un catecismo moral" (p. 230). Cfr. también Rovira, R., "Sobre el lugar de la fe racional en el idealismo trascendental", en *Anales del Seminario de Metafísica*, 20 (1985), pp. 113-140.

[165] Kant opone los sentidos de *Beispiel* y *Exempel*: "La palabra alemana *Beispiel* (ejemplo), que se usa comúnmente en lugar de *Exempel* (modelo) como si fuera equivalente, no significa lo mismo que ello. Tomar como modelo [*Exempel*] y citar un ejemplo [*Beispiel*] para que se entienda una expresión son conceptos totalmente distintos. El modelo es un caso particular de una regla *práctica*, en la medida en que ésta muestra si una acción es o no factible. En cambio, un ejemplo es sólo lo particular (*concretum*) representado como contenido en lo universal según conceptos (*abstractum*) y la exposicióin meramente teorética de un concepto" (*MS*, Ak. VI 480, nota). Cfr. Bacin, S., "Come provare di essere soggetti morali. Lettura della seconda parte della *Critica della ragione pratica*", en La Rocca, C. (ed.), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, ETS, Pisa, 2007, pp. 158-167.

mente en relación con el uso de ejemplos para "aguzar la facultad del juicio" (*KrV*, A 134 / B 173). Quien se dedicara meramente a imitar los ejemplos (*Beispiele*) de otros, estaría aplicando la regla (de comportamiento) contenida en él como una fórmula. Por eso los califica Kant de "andaderas de la facultad del juicio". En cambio, quien es capaz de captar el principio presente en el modelo (*Exempel*) que se le propone, lo hace propio y su actuación ya no es una imitación (externa) del comportamiento de otro, sino la adopción del mismo principio de determinación[166].

La didáctica ética se complementa con una ascética, puesto que

> la fuerza para practicar las reglas no se adquiere todavía por la mera enseñanza de cómo comportarse para adecuarse al concepto de virtud, (...) [ésta] tiene que *ejercitarse*, cultivarse; (...) porque no se *puede* enseguida todo lo que se *quiere*, si previamente no se han probado y ejercitado las propias fuerzas, y para ellos se debe haber tomado la decisión [*Entschließung*] totalmente de una vez: porque, si no, la actitud interior (*animus*), que capitula ante el vicio para abandonarlo poco a poco, podría ser en sí impura e incluso viciosa y, por tanto, tampoco podría producir ninguna virtud (en cuanto que ésta se apoya en un único principio. (*MS*, Ak VI 477)[167]

La noción de "cultivo de la virtud" remite al concepto de cultura que Kant desarrolla en el conocido §83 de la *KU*, "Del último fin de la naturaleza como sistema teleológico" (*KU*, Ak. V 429-434). Por cultura entiende Kant la aptitud "para toda clase de fines para los cuales pueda la naturaleza (interior y exteriormente) ser utilizada por el hombre" (*KU*, Ak. V 430)[168]. Allí distingue Kant entre la "cultura de la habilidad" (*Kultur der Geschicklichkeit*), que constituye "la

---

166 Wieland muestra la relación que hay entre esta cuestión y la tesis expuesta en la *KrV* acerca de que la facultad del juicio "es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado" (*KrV*, A 133 / B 172), a la que nos hemos referido en la Introducción a la segunda parte de esta investigación. Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, pp. 170-171.

167 Esta afirmación conecta con lo que se explicó acerca del anhelo (*Wunsch*) como uno de los actos de la facultad desiderativa. Cfr. epígrafe 2.1.1. a).

168 Este modo de concebir la cultura presenta cierta novedad con respecto a la de otros "teóricos" contemporáneos a Kant, particularmente Herder. Según explia Flamarique: "Kant discute la tesis central de Herder, según la cual el hombre es esencialmente culto, o *naturalmente* cultivado, porque, entre otras razones, implica un significado único del concepto de cultura que se realiza siempre en formas diferenciadas y no contiene un juicio de valor sobre ellas. La teoría de la cultura de Herder incluye necesariamente una referencia a las producciones que (...) inmediatamente son bienes: presentan la unidad de razón y naturaleza, el armonioso señorío del espíritu sobre la conformación natural, primero en el propio cuerpo, y después en el mundo exterior. Lejos de esta concepción del hombre se encuentra la antropología kantiana dominada por la estricta incomunicabilidad de los dos mundos a que pertenece el ser humano. Precisamente la idea de autonomía, tan característica de la ética crítica, suple la pérdida de eficacia que lleva consigo esa doble actividad. De la misma manera, según Kant, la cultura ha de estar al servicio de la carencia de racionalidad de la dotación natural" (Flamarique, L., "La cultura o la segunda epigénesis del hombre a través de la libertad", en Pérez-Ilzarbe, P. – Lázaro, R. (eds.), *Verdad, bien y belleza. Cuando los filósofos hablan de valores*, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 2000, p. 123).

condición subjetiva principal de la aptitud para la consecución de los fines en general" (*KU*, Ak. V 432) y la "cultura de la disciplina", que consistiría "en librar la voluntad del despotismo de los deseos [*Begierden*] que, atándonos a ciertas cosas de la naturaleza, nos hacen incapaces de elegir nosotros mismos, (...) según las exigencias de los fines de la razón" (*KU*, Ak. V 432)[169]. Ambas contribuyen a la educación moral de los seres humanos, de manera que por medio la obligación de virtud (*Tugendverpflichtung*), que –según se explicó en el apartado 4.2.2. b)– consiste en el respeto por la ley *en general*, algunos fines se toman como deberes de virtud (*Tugendpflichten*).

Que la educación moral ha tenido éxito se *percibe* por medio del respeto que despierta la ley moral (cfr. *KU*, Ak. V 209-210). Ahora bien, hay que tener en cuenta que

> el respeto (*reverentia*) es también algo meramente subjetivo; un sentimiento peculiar, y no un juicio sobre un objeto que tuviéramos el deber de producir o de favorecer. Porque sólo podríamos representárnoslo como deber por el *respeto* que tenemos por él. Tenerlo, pues, como deber significaría tanto como estar obligado al deber. (...) La ley presente en él le arranca inevitablemente el *respeto* por su propio ser, y este sentimiento (que es peculiar) es un fundamento de determinados deberes, (...) porque ya para poder concebir un deber en general, ha de tener en sí mismo respeto por la ley. (*MS*, Ak. VI 402-403)

Y Kant llama "estética de las costumbres" (*Ästhetik der Sitten*) a la capacidad de poseer este sentimiento (cfr. *MS*, Ak. VI 406; *KpV*, Ak. V 90)[170]. Pues

> una estética de las costumbres no [es] ciertamente una parte de la metafísica de las costumbres, pero sí una exposición subjetiva de la misma: en ella los sentimiento que acompañan a la fuerza constrictiva de la ley moral hacen sensible su efectividad (por ejemplo, la aversión, el miedo, etc. que hacen sensible la repugnancia moral), con el fin de aventajar a los estímulos *meramente* sensibles. (*MS*, Ak. VI 406)[171]

---

[169] Cfr. González, A. M., "La doble aproximación de Kant a la cultura", en *Anuario Filosófico* XXXVII (2004), pp. 679-711; "Cultura y felicidad en Kant", en *Teorema*, XXIII (2004), pp. 215-232.

[170] Conill ha sugerido, con acierto, que podría decirse que se trata de una "estética y pragmática de la libertad", cfr. Conill, J., *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 41-58. Esto no contradice lo que el propio Kant afirma en la "Aclaración crítica a la Analítica de la razón pura práctica", acerca de que el tercer capítulo, dedicado a los móviles de la razón pura práctica, se corresponde *temáticamente* con la Estética de la primera *Crítica*. Cfr. *KpV*, Ak. V 90.

[171] Cfr. Recki, B., *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2001. La interpretación que aquí se ha expuesto difiere en varios puntos esenciales con la de Recki. En la presente investigación ha parecido fundamental "depurar" la facultad *práctica* del juicio de la naturaleza "estética" (relacionada con la belleza) que algunos intérpretes le confieren. Entre ellos, Recki y Thurnherr. El principal problema de esas interpretaciones es que *reducen* el significado de la *Urteilskraft* kantiana al de "juicio de gusto", de modo que la relación de esta facultad con la moralidad quedaría circunscrita al §59 de la tercera *Crítica*: "De la belleza como símbolo de la moralidad" . En esa línea de interpretación ha tenido gran influencia la exposición que Gadamer hace de Kant. Cfr. Gadamer, H. G., *Verdad*

El objetivo principal de la Didáctica y Ascética es el cultivo y desarrollo de esta estética de las costumbres. De acuerdo con lo que se ha explicado, las funciones de la facultad del juicio implicadas en dicho cultivo son las que hacen posible que la voluntad acoja el deber moral y tenga energía suficiente para realizarlo (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 389).

4.4.2. La civilización como proceso moralizador

En el epígrafe anterior se ha señalado que la cultura es el marco en el que se inserta la educación moral. Hasta ahora se ha considerado la moralidad desde la perspectiva individual, del agente. Sin embargo, la noción kantiana de cultura nos traslada necesariamente a una perspectiva colectiva o social, según aparece en el célebre §83 de la *KU*. En ese lugar se explica que hay un doble movimiento para otorgar a la naturaleza la *aptitud* de "tener" fines[172]. El primer requisito es lo que Kant llama disciplina y que sería propiamente la tarea de la civilización[173], puesto que la civilización nos permite tener dominio sobre nuestros instintos más feroces. Además, ésta es una tarea que realiza la propia naturaleza. Una vez superado ese primer estadio –en el que todavía se encontraría la humanidad[174]–, los seres humanos estarían en condiciones de desarrollar plenamente la cultura de la habilidad y tendrían capacidad para *realizar*, también en la

---

y Método, Sígueme, Salamanca, 1984, pp. 61-74. Un análisis de las deficiencias de Gadamer en este punto se puede encontrar en Conill, J., *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 62-78.

172 En lo que sigue empleo parte de lo publicado en mi artículo "Entre la moral y la historia. Acerca de la noción kantiana de civilización", en Torralba, J. M. (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant*, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 2005, pp. 207-219.

173 "En lo que toca a la disciplina de la inclinaciones (…) las bellas artes y las ciencias, que hacen al hombre, si no mejor moralmente, sin embargo, más civilizado, por medio de un placer que se deja comunicar universalmente y por medio de las maneras y el refinamiento de la sociedad, ganan mucho terreno sobre la tiranía de la tendencia sensible, y preparan así al hombre para una dominación en la que sólo la razón debe tener poder; entretanto, los males con que en parte la naturaleza, en parte el intratable egoísmo de los hombres, nos abruman, excitan al mismo tiempo las fuerzas del alma, las aumentan y las templan para que no sucumbamos a esos males, haciéndonos sentir así una aptitud para fines más elevados, que está escondida en nosotros" (*KU*, Ak. V 433).

174 Sería preciso hacer referencia aquí a la noción kantiana de post-historia en *El fin de todas las cosas*. Cfr. Ak. VIII 327-339. Para Kant, una vez culminado el proceso de civilización, la humanidad (en tanto que naturaleza) se habría hecho apta para recibir los fines de la libertad. En ese momento viviríamos en una *duración infinita*. Tal estado del mundo puede ser una *utopía*, pero es sabido que la utopía puede funcionar en la filosofía kantiana como ideal regulativo: "…aproximarse constantemente a ese horizonte utópico no sólo es algo *imaginable*, sino que, en cuanto pueda compadecerse con la ley moral, constituye un *deber*…" (*Fakültaten*, Ak. VII 92; se trata del escrito "Replanteamiento sobre la cuestión sobre si el género humana se halla en continuo progreso hacia lo mejor", escrito como artículo independiente en 1797, pero publicado finalmente en 1798 como segunda parte de *El conflicto de las Facultades*). Cfr. Yovel, Y., *Philosophy of History and Action*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1974, pp. 117 y 129.

naturaleza, los fines de la razón. En ese momento surgiría una *cultura moral* –el tercer sentido de la cultura–, que precisaría tanto de la disciplina como de la habilidad[175]. En este significado pleno, la cultura consiste en dotar de sentido moral a la naturaleza.

Acerca del paso de la mera civilización a la moralización, se dice en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*:

> Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización. (*Idee*, Ak. VIII 26)

La civilización es algo extrínseco al ser humano (y por eso obra de la naturaleza), afecta a las formas y termina en el Derecho. Por su parte, la cultura (como habilidad) opera en el interior del ser humano, en sus disposiciones, y termina con su moralización en la *cultura moral*. Lo cual se corresponde en buena medida con el contenido del sumo bien[176].

La pregunta que falta por responder es la de qué modo tiene lugar este tránsito. La respuesta se encuentra en las obras relativas a la filosofía de la historia, donde Kant señala que, para desarrollar la cultura de la habilidad, es necesaria la existencia de la sociedad civil, y para que ésta aparezca es preciso un "todo cosmopolita" que la guerra contribuye secretamente a preparar. En este contexto, el cuarto principio de las *Ideas* indica que

---

175 Tomo esta idea de González, A. M., "La doble aproximación de Kant a la cultura", pp. 705-708. Cfr. *Anthropologie*, Ak. VII 322 y ss. La disciplina nos capacitaría para dominarnos, la habilidad para adaptarnos a fines diversos y la moralidad para proponernos fines morales. "Los seres humanso están (...) en el segundo grado del progreso a la perfección, cultivados y civilizados, pero no moralizados. Tenemos el grado más alto de cultura, que no podríamos poseer sin moralidad; la civilización tiene también su *maximum*. La necesidad en ambos producirá finalmente la moralización, y ésta por medio de la educación, la constitución del Estado y la religión. Así la religión no es otra cosa que una civilización a través de la disciplina" (*R* 1460). Esta reflexión se comenta en Aramayo, R. R., "El "utopismo ucrónico", en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. XXII-XXIII.

176 No es posible ocuparse con detalle del sumo bien. En los capítulos anteriores, al hablar del objeto de la razón pura práctica, se indicó en varios momentos que el objeto *completo* era el sumo bien (cfr. epígrafes 2.3.2. y 3.1.1.), es decir, la creación de un mundo que se corresponde con una voluntad moralmente determinada. La idea de cultura moral, así como lo que se indicará a continuación sobre la historia, es suficiente para la argumentación. Para ofrecer una panorámica completa habría que considerar muchos otros aspectos que aparecen en los escritos de Kant: la función del Derecho, el cosmopolitismo, la interpretación de la función moral de las iglesias, etc. Una perpectiva más completa sobre esta cuestión se puede encontrar en Gallois, L., *Le souverain bien chez Kant*.

> así transcurren los primeros pasos serios de la *rudeza* a la *cultura* [1], que consiste propiamente en el *valor social del hombre* [2]; los *talentos* [3] van desarrollándose poco a poco, se forma el *gusto* [4] y, mediante una continua *ilustración* [5], conviértese el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede *cambiar la ruda disposición natural* [6] para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la *coincidencia a formar sociedad* [7], *patológicamente provocada* [8], *en un todo moral* [9]. (*Idee*, Ak. VIII 21; se ha añadido la cursiva y los números entre corchetes)

El propósito de la cultura (de la disciplina) es la creación de la sociedad [2]. La sociedad es fruto del desarrollo de las capacidades naturales ya existentes en el hombre [3]. Ese desarrollo es *necesario* –con una necesidad propia de la naturaleza–, puesto que sería un contrasentido que no se desplegasen todas las potencialidades humanas. Hay un doble efecto producido por ese desarrollo: el enfrentamiento de los hombres entre sí (la guerra), y la creación de la sociedad [7]. En efecto, el hombre siente la necesidad de vivir con otros porque así desarrolla mejor sus capacidades mediante el refinamiento del *gusto* [4] y la *ilustración* [5], pero simultáneamente surgen los conflictos. Esta *insociable sociabilidad* es la que "acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones" (*Idee*, Ak. VIII 20-21), porque se hace preciso *disciplinar* la tendencia al enfrentamiento para posibilitar la vida en común. Esa "disciplina" es el Derecho, cuya necesidad surge de la naturaleza y al que todos *racionalmente* nos sometemos. Lo patológico [8] de esto es que el hombre sabe que encontrará la misma resistencia en todo lugar. Y precisamente

> esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar* pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*. (*Idee*, Ak. VIII 20-21)[177]

[177] Flamarique indica que, "pese al antagonismo que causa dolor al género humano, Kant entiende que la naturaleza *sabe mejor* lo que conviene al hombre y, por eso, le fuerza a entrar ese estado de antagonismo que se produce entre la libertad plena individual y la limitación de al misma. La *insociable insociabilidad*, debe culminar en el logro de una libertad bajo leyes exteriores que, sin embargo, sea perfectamente justas. La cultura es, por tanto, un *arte forzado* que sirve al desarrollo del plan secreto de la naturaleza; en modo alguno es la responsable de la realización de la humanidad. Esta tarea corresponde a la naturaleza, en cuanto dotada de razón y libertad. Las tensiones inherentes a la cultura son un reflejo de la doble ciudadanía del hombre; por un lado, pertenece al mundo de lo sensible en virtud de su especie y, por otro, se reconoce más plenamente como ser moral. La cultura se orienta a una forma perfeccionada del ser natural del hombre y, en ese sentido, es medio para la realización moral que sólo se alcanza racionalmente. Ella no desemboca por sí misma en la moralidad. En otras palabras, la altura de una libertad radical coincide con una libertad plenamente racional, pues sólo ésta es capaz de acompasar la acción voluntaria (el libre arbitrio) al ritmo de la tarea formadora que lleva a cabo la naturaleza" (Flamarique, L., "La cultura o la segunda epigénesis del hombre a través de la libertad", pp. 125-126).

Esto que sucede entre las personas individuales, llevado a las relaciones entre los estados, es la guerra. Por eso Kant, en *Hacia la paz perpetua*, se refiere a la necesidad de crear una legislación universal y una comunidad cosmopolita de estados que *discipline* la tendencia a la mutua destrucción. El punto creativo del regiomontano consiste en que la propia tendencia a luchar contra los otros es la que precisamente nos lleva a tener que ponernos de acuerdo (cfr. *Idee*, Ak. VIII 22).

Con lo dicho se explica el modo (*quid facti*) en que se desarrolla el proceso de civilización. Pero más importante aún será conocer la racionalidad del proceso civilizatorio (*quid iuris*), porque ella mostrará, desde una nueva perspectiva, la conexión entre naturaleza e historia. Como dice Kant,

> poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo –como un hilo conductor– la intención de la naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco. (*Idee*, Ak. VIII 17)

El hombre, en cuanto ser fenoménico, no es consciente del sentido real de sus acciones y como individuo particular tampoco podrá serlo, entre otras cosas, porque "independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse (…) acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas* de ésta, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural" (*Idee*, Ak. VIII 17)[178]. Es preciso adoptar otra perspectiva.

La perspectiva adecuada para comprender las "intenciones de la naturaleza" es la que señala Kant en el Octavo Principio de sus *Ideas para una historia universal*, a saber: "Considerar la historia de la especie humana *en su conjunto*" (*Idee*, Ak. VIII 27; la cursiva se ha añadido) ya que

> quizá dependa también de una mala elección con respecto al punto de vista desde el cual examinamos el rumbo de los asuntos humanos, el que dicho rumbo nos parezca tan absurdo. Al ser observados desde la tierra, los planetas tan pronto retroceden como se detienen o avanzan. Pero adoptando el punto de vista del sol… (*Fakultäten*, Ak. VII 83-84)

Según nuestro autor, la dificultad para comprender el progreso moral de la humanidad (que en eso consiste la intención de la naturaleza), reside habitualmente en cifrar ese progreso meramente en las disposiciones morales de los individuos particulares, sin adoptar una perspectiva global[179]. Las intenciones de

---

[178] Cfr. Anderson-Gold, Sh., *Unnecessary Evil*, p. 54.

[179] "…acaso [se] pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana *en bloque* un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución…" (*Idee*, Ak. VIII 17).

la naturaleza se sirven del conjunto de la humanidad para desarrollar sus fines y por eso no pueden ser conocidas ni por un sujeto individual, ni en las disposiciones morales de los sujetos particulares. Además, tampoco pueden ser conocidas de un modo "objetivo", pues no poseen realidad empírica. En cambio, esa intención de la naturaleza puede ser percibida por la facultad del juicio.

Es preciso recordar que la filosofía crítica de Kant no tiene por qué necesariamente suponer un rechazo *absoluto* de la teleología. Lo que sí hay en ella es un cambio de la teleología natural por una teleología racional cuyo fin, intención o interés es el de emancipar al hombre de la naturaleza. Ese fin se realiza a lo largo de la historia de la humanidad y es conocido medio de la facultad del juicio reflexionante. Lo que ésta busca en la historia son *signos* que pongan de manifiesto el progreso moral de la humanidad, para presentarlos como los resultados de la actividad humana (cfr. *Fakultäten*, Ak. VII 84-85)[180]. Dichos juicios tienen sentido sólo en un contexto práctico-moral y poseen un carácter normativo, pues mediante ellos se descubre y se puede afirmar que algunos objetos actúan de acuerdo a fines en su particular carácter fenoménico, sin por ello –al menos, tal es el deseo de Kant– romper con los principios del idealismo trascendental[181]. Lo cual implica que la naturaleza tiene fines en su carácter de sistema (como totalidad)[182].

Tras lo dicho, se puede entender ahora bien lo que Kant escribe al comienzo del §83, que si

> se debe encontrar en el hombre mismo lo que ha de ser favorecido como fin por medio de su enlace con la naturaleza, deberá ser ese fin, o bien de tal índole que pueda ser satisfecho por la misma naturaleza bienhechora, o será la aptitud y habilidad para toda clase de fines, para los cuales pueda la naturaleza (interior y exteriormente) ser utilizada por el hombre. El

---

[180] Cfr. Gallois, L., *Le souverain bien chez Kant*, p. 215 y ss., donde se explica la relación entre "historia" como suma de acontecimientos y "explicación histórica" como la interpretación de su significado.

[181] Cfr. Anderson-Gold, Sh., *Unnecessary Evil*, pp. 21-22.

[182] Cfr. Yovel, Y., *Philosophy of History and Action*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1974, p. 119; Gallois, L., *Le souverain bien chez Kant*, p. 137 y ss. Por su parte, Arana apunta –con sólidas razones– que esta solución, por la que no se puede *conocer* en la naturaleza la realización de los fines de la razón (ni individual ni colectivamente), lejos de resultar satisfactoria, sería el talón de Aquiles del planteamiento kantiano. "Las preguntas que nadie puede evitar entonces son: si la sensibilidad y el entendimiento no nos dan a conocer el ser, sino un mundo de representación que nada tiene que ver con él en cuestiones tan cruciales como la libertad, ¿para qué sirve entonces? ¿Es creíble que deje de ser, además de ocioso, contraproducente y perjudicial para los más alto intereses de la razón?" (cfr. Arana, J., *Los filósofos y la libertad*, p. 126). Tales (autoimpuestas) limitaciones del idealismo trascendental serían fruto de un "deficiente conocimiento (...) de los presupuestos ontológicos y epistemológicos de la ciencia moderna, que le llevó [a Kant] a deformar el significado de la necesidad natural y elevar gratuitos obstáculos al despliegue y la manifestación de la libertad" (Arana, J., *Los filósofos y la libertad*, p. 130; cfr. también pp. 75-103).

> primer fin de la naturaleza sería la *felicidad*; el segundo, la *cultura* del hombre. (*KU*, Ak. V 429-430)

La exposición precedente, sobre cultura, la civilización y la historia, complementa el cuadro acerca del modo en que Kant entiende las relaciones entre naturaleza y libertad. A la perspectiva individual, que es la que considerada a lo largo de la presente investigación, se añade ahora el punto de vista colectivo o social. El problema para acertar con la relación entre ambos focos es que el regiomontano no escribió ninguna obra dedicada a esa cuestión, sino que se trata de reflexiones más o menos dispersas. De todos modos, la rotundidad de varias de las afirmaciones kantianas que se acaban de recoger permite sacar algunas conclusiones. Para ello me sirvo, en buena medida, de la interpretación que hace Arendt en su libro sobre el juicio[183]. Se trata, desde luego, de una postura personal de esta autora, que no tiene como objetivo principal analizar los textos kantianos, sino más bien aprovechar algunos elementos para elaborar una teoría del juicio político e histórico[184]. Pero considero que sus apreciaciones dan, en buena medida, con el núcleo del problema de la relación entre la naturaleza y libertad.

Arendt considera que, de modo semejante a cómo en el campo artístico Kant distingue entre el genio como aquél que produce obras bellas y el espectador como el que percibe esa belleza por medio de la facultad del juicio, así en la historia se daría también esta dualidad entre actores y espectadores del curso histórico. Sólo los espectadores poseerían la perspectiva adecuada para descubrir los signos del progreso moral y, por tanto, comprender el modo en que la libertad se va realizando en la historia. Por su parte, los actores permanecerían en la ignorancia acerca del alcance de sus propias acciones. Según afirma Arendt, "los actores sólo comprenderían el guión en el caso de que llegasen a conocer todos los papeles del reparto, es decir, en tanto que se convirtieran en espectadores"[185]. La paradoja que plantea esto es que entonces, según Kant, el desarrollo de la naturaleza que promueve la realización de la libertad se convierte en un proceso necesario en el que los seres humanos –en cuanto *homo phaenomenon*, o actor–, no son más que piezas de un gran sistema (cfr. *Idee*, Ak. VIII 21). Sólo en cuanto espectadores —*homo noumenon*—, pueden percibir el sentido de su libertad y conocer en qué medida la historia camina hacia la reali-

---

183 Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, introd. y ed. de R. Beiner, Paidós, Barcelona, 2003.

184 E, incluso, una "facultad del juicio político". Tal intento es, cuando menos, discutible, pero no por ello menos interesante. Cfr. Vollrath, E., *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Ernst Kletta, Suttgart, 1977, quien parte de las intuiciones de Arendt (a partir del manuscrito todavía no publicado de su libro sobre el juicio) y analiza con cierto detenimiento los pasajes relevantes de las obras de Kant, entre otros filósofos.

185 Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 237.

zación de los fines de la razón. Para el regiomontano, la imposición de esta doble perspectiva sería el único modo de salvar la libertad humana pues, como señala Arendt,

> en definitiva, nos encontraremos ante la única alternativa posible respecto de tales cuestiones. O bien decimos con Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, dejando el juicio al éxito, o bien afirmamos, con Kant, la autonomía del espíritu humano y su independencia potencial de las cosas como son o como han llegado a ser. (Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 18)

Es cierto que, de esta forma, el sistema kantiano consigue preservar la libertad como "autonomía", pero, a cambio, tiene que pagar un precio quizá demasiado grande: el de sostener que el sujeto de la historia y de la propia civilización es el género humano en su conjunto.

Por ello, de acuerdo con lo que se acaba de exponer, comparto la crítica que Arana hace a Kant en este punto:

> Estos textos insinúan una tendencia hacia la *colectivización* de la idea de libertad, perspectiva más que inquietante a la vista del desarrollo que tendrá a lo largo y ancho del siglo XIX. Para manifestarse de este modo, como proyecto único que expropia el protagonismo a cada individuo, sería preferible que la libertad siguiera escondida. Desde mi punto de vista no es el mejor Kant el que anuncia este tipo de parusías anónimas (Arana, J., *Los filósofos y la libertad*, p. 130)[186]

Esta deriva colectivista, en la que se disolvería la libertad personal, es tan opuesta a los principios morales del kantismo como –según todo parece indicar– una inevitable tendencia[187]. Y por ello, si cabe, aún más preocupante; pero las coordenadas establecidas en la primera *Crítica*, a las que Kant demuestra una tenaz fidelidad, no admiten otra conclusión. La necesaria *continuidad* entre la causalidad libre y la natural, a la que en estas páginas se ha aludido en diversas ocasiones (cfr. epígrafe 2.2.2.), aparece ahora en su forma completa, con sus luces y –sobre todo– con sus sombras. Por todo lo cual, si es cierto que la libertad tiene que poder influir en la naturaleza y en la historia –y no se puede

---

[186] A continuación, añade: "Dejando a un lado sus repercusiones, sospecho que estamos ante un jirón más de la desechada armonía preestablecida. La idea de 'mónada de las mónadas' conjugaba allí la pequeña y gran historia, el proyecto de cada individuo y el vasto plan que los engloba a todos. Pero sin mediatizarlos o negarlos. (...) [No] debe alegrarnos que tuviese con la armonía preestablecida de Leibniz una relación tan ambivalente. Hubiera sido mejor para todos que se hubiera olvidado por completo de ella, o bien que hubiera reconocido sus auténticos contornos y atenido fielmente a ellos" (p. 130).

[187] Gallois es más optimista, quizás porque no ve tan problemática la transición de lo sensible a lo suprasensible, cuando escribe en la conclusión de su estudio: "L'historie, dans la forme du récit, vient en appui à la fonction critique du souverain [bien]. En effect, si cette fonction est celle du passage légitime de la raison du sensible au suprasensible, l'historie est cette forme, que la raison se donne, pour recueillir, dans le sensible, la signature du suprasensible (la liberté) qu'elle y imprime" (Gallois, L., *Le souverain bien chez Kant*, p. 261).

negar que Kant ofrece poderosas pruebas de ello–, entonces no hay más remedio que revisar la radical escisión entre fenómeno y noúmeno, o dicho con otras palabras, enriquecer la noción de experiencia como acceso del sujeto a la realidad.

4.5. Sentidos y niveles de aplicación de la ley moral

A lo largo de las páginas precedentes nos hemos referido en diversos momentos y contextos de la aplicación de la ley moral. En la primera parte de la investigación –capítulos I y II– se ha tratado de ofrecer una compresión cabal del concepto de libertad práctica así como de la teoría de la acción que sustenta la ética kantiana, de modo que se aclarara el "malentendido" acerca de qué ha de entenderse por "práctico" (cfr. epígrafe 1.2.). Así apareció el sentido originario y fundamental que la aplicación de la ley moral tiene en la filosofía crítica: la determinación moral de la voluntad. Son diversos los lugares del *corpus* kantiano en que se puede encontrar esta tesis (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 389; *KpV*, Ak. V 69-71; *MS*, Ak. VI 205, 433), pero es particularmente claro el siguiente pasaje de la segunda *Crítica*, que ya fue citado:

> El *principio formal práctico* de la razón pura, según el cual la mera forma de una legislación universal, posible por nuestra máxima, tiene que constituir el supremo e inmediato fundamento de determinación de la voluntad, es el *único posible* que sea apto para dar imperativos categóricos, es decir, leyes prácticas (que hacen de acciones deberes) y, en general, para principio de la moralidad, tanto en el juicio como en *la aplicación a la humana voluntad en la determinación de la misma*. (*KpV*, Ak. V 41; se ha añadido la última cursiva).

También se aclaró en esos dos primeros capítulos la peculiar relación en que el ámbito (o esfera) de lo práctico se encuentra con respecto a lo teórico, es decir, la relación que la libertad guarda con la naturaleza (cfr. epígrafe 2.3.2). Se pudo así distinguir entre principios práctico-técnicos y práctico-morales y, consiguientemente, entre dos sentidos de aplicación: aquella que consiste en la mera aplicación técnica de principios teóricos, y la aplicación propiamente práctica, que es la de la ley moral (cfr. epígrafe 2.3.1.).

El análisis de la "determinación *interna*" de la voluntad permitió mostrar el sentido en que la "relación práctica" constituye la esfera donde los principios morales adquieren realidad objetiva (cfr. epígrafe 2.1.). Y esto sirvió de fundamento para afirmar que la causalidad *por libertad* no tiene una *aplicación* menos real que la causalidad de la naturaleza, ya que su realidad "se deja exponer *in concreto* en actitudes interiores y máximas" (*KpV*, Ak. V 56) y "sólo se trata del querer" (*KpV*, Ak. V 15). De este modo adquiría su necesario marco trascendental el sentido básico de la aplicación como determinación moral.

En este sentido *básico* de aplicación de la ley moral cabe, a su vez, hacer una distinción, pues ésta tiene un doble efecto: directo e indirecto. Según se explicó, el efecto de la determinación de la voluntad es el objeto de la razón pura prác-

tica que, en su sentido más propio, consiste en "el bien" y se alcanza precisamente cuando la voluntad adopta la ley moral como principio práctico (cfr. epígrafe 3.1.2.). Esta conformación moral de la voluntad (aquí en cuanto *Wille*) es el efecto *directo* de la aplicación. Pero, puesto que la facultad desiderativa humana ejerce su causalidad en el mundo de la naturaleza, a la determinación moral le sigue la producción de una acción, por medio del arbitrio (*Willkür*). Si esta facultad desiderativa moralmente determinada dispusiera de la "facultad física adecuada a ella" (*KpV*, Ak. V 43), entonces se iría realizando el sumo bien, esto es, una naturaleza regida por las leyes de la libertad. Kant argumenta que esto *debe* ser posible, ya que forma parte del concepto de causalidad por libertad que la ley moral tenga tener influjo en la naturaleza. Pero lo que no queda tan claro es *cómo* pueda ser posible algo así (cfr. epígrafe 3.1.1.). Una de las vías –no exenta de aporías, como se ha indicado un poco más arriba– de este influjo es la que se recorre con la teoría de la civilización y la realización de la libertad en la historia, cuyo fin es la consecución del sumo bien (cfr. epígrafe 4.4.2.). Este sumo bien es sólo un *efecto indirecto* –aunque ciertamente necesario– de la aplicación de los principios práctico-morales. En cambio, el objeto *propio* de la aplicación, su efecto *inmediato*, es –según se acaba de explicar– la conformación moral del sujeto, es decir, la constitución moral de su carácter o actitud interior.

Cuando se dice que la aplicación de la ley moral consiste *principalmente* en la determinación moral de la voluntad, se está apelando al sentido básico de razón (pura) *práctica*. En efecto, si hay razón (pura) práctica, es porque ésta puede determinar *por sí misma* la voluntad. De este modo, se advierte que es la aplicación es obra de la razón, que actúa como agente de la determinación: la razón determina la voluntad. Ahora bien, no hay que perder de vista que, para Kant, la razón es práctica en dos sentidos: como principio de enjuiciamiento (*principium diiudicationis*) y principio de determinación (*principium executionis*). O, si se prefiere, que la practicidad de la razón consta de dos elementos complementarios. Esta clave hermenéutica ayuda a comprender adecuadamente los diversos sentidos en que el regiomontano emplea lo "práctico". En este lugar sistemático es en el que se sitúa la facultad *práctica* del juicio.

En la introducción a la segunda parte de la investigación, se explicó que la facultad del juicio (en general) es una facultad para *aplicar* principios a casos, pues "los conceptos pertenecen al entendimiento y la facultad del juicio se ocupa tan sólo de su aplicación [*Anwendung*]" (*KU*, Ak. V 169), esto es, la *subsunción* de lo particular bajo lo general. Este sentido de aplicación es, lógicamente, diverso del de la determinación de la voluntad. Sin embargo, la facultad del juicio en su uso práctico (o, si se prefiere, la facultad *práctica* del juicio) se corresponde con la función judicativa de la razón práctica, es decir, la que realiza los juicios práctico-morales. En estos juicios hay una aplicación del principio al caso, pues –expresado *grosso modo*– se trata de saber si tal acción cae bajo

tal deber; pero esta aplicación inicial está al servicio de la aplicación de la ley moral, pues no se trata simplemente de alcanzar un conocimiento puramente teórico o abstracto, sino de reunir lo necesario para la determinación de la voluntad. No debe olvidarse que, en el ámbito práctico, la perspectiva es siempre propiamente la del agente que actúa o se prepara para actuar. De esta manera puede advertirse que la facultad *práctica* del juicio forma parte esencial de la aplicación de la ley moral, pues de ella depende la razón práctica en cuanto *principium diiudicationis*.

En este marco que se acaba de trazar se sitúan el capítulo III y la mayor parte del IV, pues en ellos se consideran los diversos niveles de aplicación de la facultad práctica del juicio. Dichos niveles se distinguen en función de su mayor o menor grado de generalidad, es decir, dependiendo de la distancia que hay entre los elementos que el juicio pone en relación. Aplicación aquí –como bien se puede ver– no hace referencia *directa* a la determinación de la voluntad, sino al establecimiento de los principios prácticos que luego servirán para dicha determinación. Pero como en la facultad *práctica* del juicio el principio que se aplica al caso es precisamente la ley moral, también cabe hablar en este contexto –y así se ha hecho– de "aplicar la ley moral", en el sentido de ir mostrando de qué manera puede una ley absolutamente universal y formal establecer qué se debe hacer *en concreto*. Hay, pues, una cierta ambigüedad en el uso del término "aplicación", pero considero que el contexto deja suficientemente claro el sentido que tiene en cada ocasión y, además, la referencia que en todo caso hay a la determinación de la voluntad (por tratarse de juicios *prácticos*), hace legítimo tal uso.

En la aplicación de la ley moral que corresponde a la facultad práctica del juicio, se han distinguido tres niveles fundamentales: (a) el de la típica y la constitución del objeto de la razón pura práctica, (b) el de los deberes de virtud, que surgen de los fines correspondientes a una voluntad moralmente determinada, en los que se descubre la existencia de un margen de acción, y (c) el de la casuística. A continuación se repasa con cierto detalle –sintetizando las ideas explicadas a lo largo de la investigación– cada uno de estos tres niveles[188].

La típica constituye sólo el *primer* paso en la aplicación de la ley moral a las acciones, pues la constitución del objeto permite establecer un marco normativo básico, que es el de lo moralmente posible, pero no determina todavía deberes particulares, porque se trata de un marco *a priori*, de carácter formal, constituido antes y con independencia de su contenido. Dentro del marco cabe, por así decir, todo lo que una buena voluntad podría querer. En este sentido, la constitución del objeto de la razón *pura* práctica es, en el fondo, la constitución de dicho marco normativo, que sirve de *orientación* y de patrón básico para

[188] En las páginas que siguen, me sirvo de parte del contenido de mi artículo "Facultad del juicio y aplicación de la ley moral en la filosofía de Kant", en *Methodus. Revista Internacional de Filosofía Moderna / An International Journal for Modern Philosophy*, II (2007), pp. 1-30.

posteriores enjuiciamientos morales (cfr. epígrafe 3.3.). Y, desde esta perspectiva, se puede comenzar a entender que la ética de Kant es, por propio derecho, una ética de principios, de orientaciones, y no de exhaustivos y tediosos elencos de deberes y obligaciones.

Hay en este punto una significativa semejanza entre la facultad *pura* práctica del juicio y la facultad trascendental del juicio de la *Crítica de la razón pura*, pues en ambos casos se trata de un uso *meramente* determinante de la facultad. La diferencia es que mientras en la última está dado tanto la regla (la categoría) como el caso (las formas *a priori* de la sensibilidad), en la primera no puede estar dado el caso (sería la acción o la situación particular), porque la razón pura práctica no tiene acceso directo a la sensibilidad. Por eso, a pesar de que el sentido del texto de la *KpV* parece el contrario, *no* es tarea de la facultad *pura* práctica del juicio decidir "si una acción, posible para nosotros en la sensibilidad, es caso que cae o no bajo la regla" (*KpV*, Ak. V 67). Esa tarea corresponde a la facultad práctica del juicio *en general* y no a la *pura*. Aunque Kant emplee el término "acciones", en realidad está hablando de "máximas" y, más concretamente, de la *forma* de esas máximas. Lo que se trata de conocer es la posibilidad o imposibilidad *moral*, que nada tiene que ver con la posibilidad de la acción en cuanto suceso en la naturaleza, porque de las acciones no se puede *conocer* más que sus determinaciones sensibles, entre las que no se encuentra la moralidad.

Una vez constituido el objeto de la razón pura práctica se puede dar un *segundo paso* en la aplicación de la ley moral, que consiste en preguntarse por los *fines* a los que se dirige la causalidad de un arbitrio humano determinado por la ley moral (cfr. epígrafe 4.1.). Tales fines son los deberes de virtud. La existencia de deberes en la ética no es algo originario, sino derivado, puesto que la ley moral no es, en sí misma, una ley del deber ser (*Sollen*), sino más bien una "ley del ser": la ley del "ser práctico" en una naturaleza inteligible. Lo que sucede es que en los seres humanos la legislación moral adopta una forma constrictiva, porque somos imperfectamente libres. Somos seres "dotados de razón" (*vernünftiges Wesen*), pero todavía no plenamente "racionales" (*Vernunftwesen*). Por ello, cuando Kant se refiere a la ética como una "doctrina de los deberes" no está añadiendo nada nuevo a la definición que de ella hace como "el sistema de los *fines* de la razón pura práctica" (*MS*, Ak. VI 381).

Aunque el sistema de los deberes surja de la *representación* de la aplicación de la ley moral al arbitrio humano, no se trata –de ningún modo– de un conocimiento antropológico, sino de una antroponomía, porque no es la naturaleza humana concreta la que se toma en consideración, sino únicamente los *condicionamientos* formales que el ejercicio de la libertad encuentra en una naturaleza racional pero sensiblemente condicionada como la humana. Y, puesto que, en vez de tomar la felicidad como principio, prefiere el de la libertad interior (para

la adopción de fines), su sistema moral debe ser catalogado como eleuterológico y no como eudemonista (cfr. epígrafe 4.1.1.).

La elaboración del sistema es obra de la facultad del juicio, como continuación de la típica de la facultad pura práctica del juicio, pero aquí también en su función reflexionante, para captar los rasgos relevantes del ejercicio humano de la libertad (cfr. epígrafe 4.1.3.). Se corre, además, el riesgo de caer en la anfibología de los conceptos morales de la reflexión, que consiste en tomar como deberes hacia otros seres lo que no son más que deberes hacia uno mismo. Con este sistema se pasa de la ley moral formulada en el imperativo categórico a dos fórmulas, de manera que la legislación de la libertad se ramifica en jurídica y ética, porque la facultad del juicio descubre dos datos fundamentales: en primer lugar, el carácter racional empíricamente condicionado del arbitrio humano y, en segundo lugar, la constricción que otros arbitrios, que también dependen del mismo principio moral, ejercen sobre el propio arbitrio. Así pues, la *Tugendlehre* contiene las clases de máximas que son deberes y proporciona una serie de marcos normativos, que por ser más concretos que el de la típica, podrían llamarse "*de segundo nivel*", que facilitan la tarea orientadora del juicio moral y evitan que, en cada juicio, haya que emplear el imperativo categórico en toda su universalidad.

La doctrina de la virtud se distingue de la doctrina del derecho, además de por el carácter interno o externo de la legislación, también por la clase de obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) que imponen sus respectivos deberes (cfr. epígrafe 4.2.). Los jurídicos son de obligatoriedad estricta (*enge*), pues ordenan la realización de una acción, es decir, el fin que se debe producir, mientras que los deberes de virtud poseen una obligatoriedad amplia (*weite*), pues se refieren a la máxima de la acción. Esta distinción resulta crucial, porque la prescripción de máximas va acompañada de un margen de acción (*Spielraum*), es decir, de un margen de imprecisión que requiere de la facultad del juicio para interpretarlo. No se debe confundir en este punto la clase de obligatoriedad con el grado de determinación de los deberes: *todos* los deberes de virtud (tanto los perfectos como de imperfectos) son de obligatoriedad amplia, pues el fin que es a la vez deber, puede ser satisfecho con *diversas* máximas (de acciones particulares). En definitiva, siempre hay un "hueco" entre el deber y la situación concreta, lo que requiere la intervención de la facultad del juicio para interpretar las circunstancias a la luz del deber (cfr. epígrafe 4.2.4.).

Los deberes perfectos disponen únicamente del margen de acción común a todos los deberes de virtud, pues sus mandatos son negativos y completamente *determinados*: la descripción de una situación como contradicción de un deber no requiere ninguna ulterior intervención de la facultad del juicio para saber si la máxima contradice el deber o no. En cambio, los deberes imperfectos disponen

además de otro margen de acción, subordinado y dependiente del anterior. Puesto que sus mandatos son positivos y, por tanto, *indeterminados*, es necesario precisar, por medio de una máxima subordinada, cuándo, cuánto y cómo se van a cumplir. Pero lo que queda indeterminado es el *modo* de cumplirlos y no, como algunos interpretan, la *obligatoriedad* de su cumplimiento.

La máxima subordinada de los deberes imperfectos precisa, a su vez, de una nueva intervención de la facultad del juicio para aplicarla a la acción concreta. En esto consiste el *tercer* y último nivel de aplicación de la ley moral, que sería el propio de la casuística, recogida por Kant a modo de apéndice al final de la exposición de cada uno de los deberes. Se trata de un tránsito semejante al que se da desde la metafísica de la naturaleza a la física, pues se realiza mediante "esquemas o modos de aplicación", que no pertenecen a la ética como partes del sistema, sino tan sólo como un "agregado", pues ya se ha abandonado el ámbito *a priori*. De todos modos, para Kant, esta aplicación es necesaria para la exposición íntegra del sistema. Es lo que se había anunciado en la introducción general a la *Metafísica de las costumbres*: que sería preciso tomar en consideración la naturaleza humana para aplicar los principios morales, sin que por ello pierdan éstos su pureza y carácter *a priori*.

La relación entre los tres niveles en la aplicación de la ley moral que se acaban de presentar se comprende mejor si se adopta el punto de vista del agente que debe tomar una decisión (cfr. epígrafe 4.3.1.). En ese caso, la actividad de la facultad del juicio no comienza con el imperativo categórico, sino con la situación a la que se enfrenta el sujeto. Con este punto de partida, la tarea de la facultad práctica del juicio se puede resumir en tres etapas, tomando el ejemplo –que ya se propuso– de una situación de emergencia. La primera de ellas, es la percepción de la situación, que tiene dos aspectos: teórico (describir las circunstancias como "una emergencia") y práctico (*percibir* la obligación de reaccionar ante la emergencia). En segundo lugar, la formación de máximas que sirvan como reacción ante la emergencia, en las que la situación descrita aparece como caso de una regla. Esta máxima no se limita a decir "ayudar" o "no ayudar", sino que también indica la mejor manera posible de hacerlo. En tercer lugar, el enjuiciamiento moral de las diversas máximas para determinar cuál es la que posee necesidad práctica.

La tercera etapa es la única *completamente* independiente de la experiencia y obra de la facultad *pura* práctica del juicio, mientras que las otras dos corresponden a la facultad práctica del juicio *en general*. En la primera etapa interviene también la facultad (*teórica*) del juicio, en su función reflexionante (en la percepción de las circunstancias) y determinante (en la subsunción de las circunstancias bajo el concepto de "emergencia"). Además, la percepción de que en una

emergencia es *preciso* acudir en ayuda de los necesitados también es una tarea de la facultad del juicio, pero que presupone una "receptividad moral" en el ánimo.

El margen de acción presente en todos los deberes de virtud es el ámbito al que pertenecen los elementos que se acaban de mencionar. La interpretación (tanto de la norma como de la situación) es inevitable, porque las máximas que son deberes no pueden determinar *a priori* todos los factores. Por su parte, en la segunda etapa (la de la formación de la máxima) se trata de encontrar la máxima (o máximas) que sirven como respuesta *adecuada* a la situación. Esta máxima deberá hacer justicia a los diversos elementos y circunstancias presentes en la situación.

En el cuadro que se ha presentado hay dos líneas de fuerza. La primera de ellas es la capacidad de "describir la acción", de que todo agente dispone y que cualquier sistema moral, incluido el del idealismo trascendental, tiene que justificar. Este es, ciertamente, uno de los puntos flacos del planteamiento kantiano, porque los presupuestos epistemológicos de los que parte hacen difícil el cumplimiento de esa tarea. La noción de "reglas de relevancia moral", que guían a la facultad del juicio para captar los rasgos relevantes de la situación, aunque nunca la propusiera Kant, es probablemente el mejor intento de mostrar la coherencia de su planteamiento (cfr. epígrafe 4.3.1.). La segunda línea de fuerza es la referida a la deliberación moral, es decir, al descubrimiento de la máxima que tiene carácter necesario y que, por tanto, constriñe el arbitrio. Al hilo del problema del conflicto de deberes, se advierte que el regiomontano considera que no puede existir tal conflicto porque "dos reglas opuestas entre sí no pueden ser a la vez necesarias" (*MS*, Ak. VI 224). Lo cual no significa que haya permiso para introducir una excepción en favor de una de ellas (una ética en la que, *por principio*, se admitieran excepciones, estaría viciada); ni tampoco que el deber "más importante" sea el "más obligatorio", porque en la ética kantiana –y en esto sí demuestra su rigorismo– no hay lugar para "pecadillos" (*peccatillum*) sin importancia (cfr. *MS*, Ak. VI 440). Lo que el regiomontano está queriendo hacer ver es que, aunque de una misma situación surjan diversas "*razones* de obligatoriedad", es decir, deberes (*Pflichten*), la obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) moral es siempre *única* y se resume en la máxima por la que el agente debe determinar su causalidad (tomando en consideración, lógicamente, todos los factores relevantes). Habría conflictos de deberes, si la moralidad exigiera la comisión de *acciones*, y, por eso, puede decirse que el conflicto de deberes no está en la situación, sino sólo *en* el agente, que es quien, por medio del enjuiciamiento moral, tiene que dar con la máxima adecuada a la situación en la que se encuentra. Una interesante conclusión de todo este asunto es que la normatividad no procede del sistema de los deberes, ni tampoco desde luego de las circunstancias, sino que *surge* en la deliberación, mediante el ejercicio del juicio

moral. Por eso puede afirmarse que el ser humano es constitutivamente moral y habita un mundo moralmente configurado (cfr. epígrafe 4.3.2.).

Se han presentado ya los tres niveles de aplicación de la ley moral a las acciones y, también de modo complementario, las tres etapas en la formación de la máxima. Estos diversos niveles se correspondían con diversos usos de la facultad práctica del juicio: meramente determinante en la típica, determinante *y* reflexionante en los otros dos. Según se explicó, estos usos que se acaban de describir pertenecen al uso práctico de la razón en cuanto *principium diiudicationis*. Pero hay otros usos de la facultad del juicio que se sitúan más bien en el ámbito del *principium executionis*, es decir, en el referido a la determinación de la voluntad. Se pueden nombrar dos, principalmente: (a) las funciones de la facultad del juicio en la educación moral y (b) la conciencia moral. En efecto, la Didáctica y la Ascética que aparecen en la *MS* tienen como objetivo despertar el respeto por la ley moral y, de esta manera, darle acceso en la voluntad. Por su parte, en la conciencia –tal es la tesis que se expondrá en el capítulo V– confluyen el principio de enjuiciamiento y el determinación de la razón, pues en la conciencia, por un lado, comparece el uso meramente reflexionante de la facultad práctica del juicio y, por otro, se dispone de la capacidad para determinar la voluntad.

La conciencia (*Gewissen*) ocupa un lugar destacado tanto en la teoría moral kantiana como en el cuadro de las funciones de la facultad práctica del juicio. Hasta aquí se ha considerado la facultad del juicio principalmente como la instancia encargada de *determinar* si "algo es o no deber" o de encontrar el deber correspondiente, es decir, como facultad de los "juicios objetivos". Tales juicios son productos del uso determinante de la facultad, pues, aunque precisen mediaciones de tipo reflexivo, éstas se ordenan a la determinación. Al emitir esos juicios, el sujeto se puede equivocar, bien porque carece del conocimiento necesario (o éste es erróneo), bien porque todavía tiene que aprender a interpretar correctamente las situaciones ante las que se encuentra, antes de decidir si algo es un deber o no. El imperativo categórico, como canon del enjuiciamiento moral, es desde luego de gran ayuda, pero no basta para eludir el error.

Ahora bien, a la facultad del juicio *también* le corresponde juzgar ese enjuiciamiento "objetivo", es decir, asegurar el sincero interés del sujeto en que su juicio objetivo sea verdadero. Se trata de juzgar sobre la comparación de la máxima con la ley moral, es decir, sobre el juicio objetivo. Este otro juicio "subjetivo" no puede, a su vez, equivocarse "porque en tal caso no habría juzgado prácticamente en absoluto" (*MS*, Ak. VI 401). A este "juicio subjetivo" lo llama Kant conciencia moral. La conciencia kantiana no es un juicio acerca de la concordancia de un caso con la regla, pues esa tarea le corresponde a otra instancia de la facultad práctica del juicio. La conciencia se sitúa –por así decirlo–

en un "metanivel" del juicio sobre la acción, cuya única misión es juzgar si se ha puesto todo el cuidado debido en el enjuiciamiento objetivo. Se trata de un juicio del sujeto sobre sí mismo, por el que no se puede asegurar la verdad del juicio (objetivo), pero sí la sinceridad del sujeto, así como su grado de asentimiento y, por tanto, la seguridad necesaria para tomar una decisión –sea la de actuar o la de seguir deliberando– y evitar así, en cualquier caso, un regreso al infinito. En este sentido, la conciencia se define como "la facultad del juicio que se juzga a sí misma" (*Religion*, Ak. VI 186).

¿Cómo es posible un juicio semejante, en el que el sujeto se convierte en objeto? Precisamente porque en la conciencia la facultad práctica del juicio aparece en forma *meramente* reflexionante. No debe olvidarse que la conciencia pertenece a las "prenociones estéticas" (*ästhetische Vorbegriffe*), y el juicio que emite se puede definir como una percepción *sensible* de la propia subjetividad. En la conciencia, el sujeto se hace –por así decir– "transparente" ante sí mismo y no puede engañarse –no es posible el error– acerca de la sinceridad y el cuidado que pone en sus juicios morales.

Con el juicio reflexivo de la conciencia se completa el cuadro de las formas que constituyen la actividad judicativa de la razón, es decir, el *principium diiudicationis* de la razón (pura) práctica. Su misión consiste en proporcionar el conocimiento necesario acerca del bien y del mal. Pero la cuestión decisiva es la de cómo puede ese conocimiento *mover* la voluntad para que ésta se determine a obrar bien, es decir, cómo puede la razón ser también *principium executionis*. Pues bien, el punto de unión entre ambos principios se encontraría justamente en la conciencia, pues ella, no sólo juzga sobre la "seriedad" del agente, sino que además le *mueve* a seguir aquello que éste ha juzgado (sinceramente) como un deber moral. En efecto, la conciencia mueve la voluntad interviniendo en la configuración de los móviles para la determinación del arbitrio, por medio del sentimiento moral.

En los párrafos precedentes se ha tratado de mostrar que "aplicación" se ha empleado en la presente investigación principalmente con dos sentidos. En primer lugar, y fundamental, el referido a la determinación de la voluntad, que tiene como efecto *directo* la conformación moral del querer, y como *indirecto* la consecución del sumo bien. Ambos efectos conforman el objeto correspondiente a dicha determinación. En segundo lugar, por "aplicar la ley moral" se ha entendido la función propia de la facultad *práctica* del juicio, que consiste en emplear la ley moral (universal y abstracta) para orientar la acción (concreta y particular), lo cual tiene lugar por medio de la típica, el sistema de los deberes de virtud y el enjuiciamiento de las máximas.

Estos dos sentidos de aplicación se corresponden con los dos sentidos en que se dice que la razón (pura) es práctica: en cuanto *principium diiudicationis* y

principium executionis. Puesto el principio de enjuiciamiento (acerca de "si algo es deber o no") se ordena a la determinación de la voluntad, también pertenece al ámbito de lo práctico y de la aplicación de la ley moral en su sentido más básico y fundamental. Además, de acuerdo con el marco de las funciones de la facultad del juicio que se ha trazado, resulta que es precisamente en la conciencia donde los dos principios de la razón práctica se unen, de modo que el juicio de la razón termina por determinar la voluntad. En el siguiente, y último, capítulo de la investigación nos ocupamos de esta cuestión.

CAPÍTULO V

La conciencia y el juicio sobre la facultad práctica del juicio

La conciencia (*Gewissen*)[1] constituye la última de las tres formas fundamentales que la facultad práctica del juicio puede adoptar. Ya se avanzó –como hipótesis de trabajo– que en la conciencia comparece la facultad del juicio en su función *meramente* reflexionante. Pero, según se va a mostrar, la conciencia no puede quedar reducida únicamente a esa particular forma judicativa, porque ella es también el núcleo de la vida moral de la persona. Es en la conciencia donde la ley moral resuena sin remedio y también donde el ser humano determina su comportamiento. La fuente de la normatividad reside, para Kant, en la ley moral que se impone a la conciencia como un *Faktum*. Pero esta fuente quedaría –por así decirlo– cegada si no encontrara acogida en la voluntad; y la conciencia es precisamente el ámbito donde los mandatos *objetivos* de la razón pueden convertirse en principios *subjetivos* de la causalidad del agente. Por ello, el fenómeno de la conciencia posee una estructura esencialmente dual, pues es el mismo sujeto quien, mediante la ley moral, se sitúa *bajo* el poder de la razón y, a la vez, acepta o no sus mandatos.

5.1. La doctrina sobre la conciencia en las lecciones universitarias

Se puede afirmar que Kant no concede a la conciencia moral un lugar *específico* en su filosofía moral hasta la década de 1790. Los escasos lugares que nuestro autor le dedica se encuentran fundamentalmente en la *Religion* y en la *MS*, lo cual no significa, sin embargo, que se trate de algo nuevo ni, mucho menos, secundario[2]. Las *Lecciones* sobre filosofía moral dictadas por el profesor de Königsberg dan testimonio de la importancia otorgada a esta cuestión y,

---

[1] Se traduce "*Gewissen*" por "conciencia" o, en ocasiones, también por "conciencia moral". El término "*Bewußtsein*" se traduce asimismo por "conciencia". En los pasajes donde aparecen ambos términos, "*Gewissen*" y "*Bewußtsein*", el contexto es suficiente para determinar el sentido que tiene cada uno. De todos modos, con frecuencia se añade el término alemán entre paréntesis.

[2] Cfr. Hoffmann, Th. S., "Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen", en *Kant-Studien*, XCIII (2002), p. 425 y Heubült, W., *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797*, Bouvier, Bonn, 1980, pp. 99-100.

también, de las diferencias que hay –desde bien temprano– con el contenido de los manuales de Baumgarten. Al margen del innegable interés que las lecciones poseen para la comprensión del desarrollo de la ética kantiana en su conjunto, en lo que respecta a la conciencia ofrecen una ayuda insustituible para interpretar los pasajes que Kant dedica a esta cuestión en sus escritos "maduros". Por ejemplo, una afirmación tan conocida como que "una conciencia *errónea* es un absurdo (*Unding*)" (*MS*, Ak. VI 401), sólo adquiere su genuino significado sobre el trasfondo de la recepción crítica de la doctrina de Baumgarten; algo similar sucede con la relación –fundamental para la presente investigación– que hay entre la facultad del juicio y la conciencia. Por este motivo, se dedica este apartado a la doctrina sobre la conciencia expuesta por Kant en sus clases.

En sus lecciones universitarias, el profesor de Königsberg comentaba con cierto detalle la doctrina común sobre la conciencia moral y, particularmente, los apartados correspondientes de las obras de Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae* (1760) y *Ethica philosophica* (1763)[3]. Además, buena parte de los argumentos que aparecen en la *MS* y en la *Religion* se pueden encontrar ya –incluso textualmente– en las *Vorlesung*[4]. Adoptar este método cronológico en la

---

[3] Cfr. Baumgarten, A. G., *Ethica philosophica* (Editio Tertia, Halle, 1763), Ak. XXVII 872-1015 y *Initia philosophiae practicae primae* (Editio III, Halle, 1760), Ak. XIX 7-91. Sobre el uso que Kant hizo de las obras de Baumgarten para sus lecciones universitarias, cfr. Lehmann, G., "Einleitung", en Ak. XXVII 1039 y ss., así como Schwaiger, C., "Ein 'missing link' auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten", en *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 8 (2000), pp. 247-261.

[4] El manuscrito más completo y con mayores garantías de fidelidad a las lecciones pronunciadas por Kant es el *Kaehler*, que fue recuperado en 1997 y ha sido magníficamente editado por W. Stark como *Vorlesung zur Moralphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2004. No hay que olvidar que Kant impartió lecciones de ética desde mediados de los años 60 hasta finales de los 90 y que entre los diversos manuscritos que se han conservado no hay diferencias sustanciales. Cfr. Stark, W., "Nachwort", en Kant, I., *Vorlesung zur Moralphilosophie*, pp. 392-404. La edición castellana de las *Lecciones de Ética* (de R. R. Aramayo y C. Roldán, Crítica, Barcelona, 1988) se basa en el manuscrito *Collins* –denominado *Moralphilosophie Collins*–, completado en algunos pasajes con la edición de Menzer (*Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin, 1924), cuyo texto de referencia es la *Moral Mongrovius*, es decir, un texto datado entre 1780 y 1782. La *Moralphilosophie Collins* recoge las lecciones dictadas por Kant en el invierno del curso 1784-1785. Cfr. Aramayo, R. R., "Introducción: la cara oculta del formalismo ético", en *Lecciones de ética*, pp. 12-14. El manuscrito Kaehler recoge con toda probabilidad las lecciones pronunciadas por Kant en el invierno del curso 1776-1777. Resulta significativo que no haya diferencias relevantes entre todos estos manuscritos. Ciertamente, en la *Moralphilosophie Collins* faltan unos pasajes del epígrafe "*Vom principio der Moralitaet*", lo que sirvió a Lehmann para señalar –hacia 1979– que la redacción de las obras críticas produjo cambios significativos en las lecciones de Kant (cfr. Lehmann, G., "Einleitung", en *Kant's gesammelte Schriften*, Ak. XXVII, pp. 1037-1062). Sin embargo, en manuscritos posteriores, del invierno del curso 1788-1789 vuelven a aparecer esos pasajes, que coinciden en su redacción con los de las lecciones anteriores, como las de *Kaehler* de 1776-1777. Cfr. Stark, W., "Zu Kants Moralkolleg der 1770er Jahre. Die Relevanz der wiederentdeckten Nachschrift Kaehler", in Klemme, H. F., Ludwig, B., Pauen, M. und Stark, W., *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants und ihrem Umkreis*, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1999, pp.

exposición evitará tener que incluir luego largas e intrincadas explicaciones al estudiar los textos de la década de 1790[5].

Kant se ocupa de la conciencia en dos lugares de las lecciones: al final de la primera parte –dedicada a la *Philosophia practica universalis*–, en relación con el problema de la imputación moral (cfr. *VzM*, 129-130); y en la segunda parte –dedicada a la *Ethica Philosophica*–, dentro del capítulo sobre los *Officia erga te ipsum* al considerar los deberes relativos a la conciencia (cfr. *VzM*, 236-246).

En la primera parte de las lecciones, la conciencia aparece al final del apartado dedicado a la imputación. Por imputación (*imputation*, *Zurechnung*) entiende Kant "el juicio acerca de una acción en relación con ciertas leyes prácticas, en la medida en que surge de la libertad de la persona. En la imputación deben comparecer, por tanto, una acción libre y una ley" (*VzM*, 108; todas las traducciones de esta *Vorlesung* son mías). Si falta alguno de estos elementos, puede haber atribución (*zuschreiben*), pero no imputación. La imputación moral va acompañada de un mérito o demérito, en función de la relación que haya entre la acción y la ley correspondiente[6]. Ahora bien, existen diversos grados de imputación, que dependen del grado de libertad. Hay una serie de condiciones subjetivas de la libertad, entre las que Kant enumera la capacidad (*Vermögen*) de actuar, el conocimiento de lo referente a la acción, a los motivos y al objeto de la acción. Por ello, puede decirse que los niños no son sujetos de imputación, pero sí, por ejemplo, los actos del borracho, pues éstos dependen *indirectamente* de la libertad, ya que le es imputable la pérdida del dominio sobre sus facultades (cfr. *VzM*, 113-116).

Es importante notar que el concepto de imputación manejado por nuestro autor guarda una relación esencial con el uso de la libertad, entendiendo por ésta la fuerza para superar obstáculos. Por tanto, "cuantos más obstáculos tenga una acción, en mayor medida podrá ser imputada; cuanto menos proceda la acción de la libertad, en menor medida cabrá imputarla" (*VzM*, 117). La imputación "crece" así en función del "grado" de libertad que haya sido necesario emplear, de modo que, "cuanto más sea uno coaccionado [*gezwungen*] desde

---

73-103. Hay una cuidada edición inglesa de los manuscritos de Herder, Collins, Mongrovius y Vigilantius: Kant, I., *Lectures on Ethics*, ed. P. Heath – J. B. Schneewind, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

[5] Hübsch propone una reconstrucción similar. En Hübsch, S., *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, p. 96 y ss.

[6] Sobre la doctrina kantiana de la imputación, cfr. el reciente estudio de Sánchez-Ostiz, P., Imputación y teoría del delito. La doctrina kantiana de la imputación y su recepción en el pensamiento jurídico-penal contemporáneo, B de F, Montevideo – Buenos Aires, 2008. En las pp. 57-165 estudia la doctrina de la imputación en la MS, así como la distinción entre imputación moral y jurídica.

fuera a realizar una acción, en menor medida se le imputará la acción; en caso de que supere la coacción y abandone la acción, esto le será imputado en mayor grado" (*VzM*, 118).

La costumbre también reduce la imputabilidad, porque convierte la acción en algo necesario. Por ello, más que el acto que surge *de* la costumbre, es imputable el acto *por* el que se adquiere la costumbre[7]. Y si este acto ha sido involuntario, por ejemplo, porque así se ha transmitido en la educación desde pequeño, la posible imputación queda todavía más reducida. De todos modos, la posesión de un hábito es, a veces, la muestra más clara de que se ha cometido una acción repetidas veces y, en este sentido, la acción pude ser incluso más imputable (cfr. *VzM*, 119-121).

La imputación válida (*imputatio valida*) es aquella en la que los efectos de la imputación quedan suficientemente determinados por la ley, es decir, una "imputación con vigor legal [*Rechtskräftig*]" (*VzM*, 128). Esta noción resultará clave para la teoría de la conciencia, porque en ella se funda la distinción entre juzgar (*urteilen*) y sancionar (*richten*)[8].

> Nosotros podemos juzgar [*urteilen*] acerca de todos los seres humanos, y cada uno puede juzgar [*urteilen*] pero no sancionar [*richten*], porque nuestra imputación no es válida. Esto significa que mi juicio no tiene la potestad [*Befugniß*] de llevar a cabo [*actuiren*] las consecuencias determinadas por la ley. El juicio dotado de la potestad para obtener lo consectario, lo que la ley ha determinado, es una imputación con vigor legal [*rechtskräftig*], pero para poder [hacerlo] (...) tiene que tener fuerza [*Gewalt*]. (*VzM*, 127)

El juez y el tribunal disponen tanto de la potestad para juzgar con vigor legal como del poder (*Gewalt*, *Macht*) para que el juicio se lleve a cabo. "Un juez tiene potestad para juzgar, si un hecho [*factum*] es caso de una ley dada [*casus datae legis*], pero él tiene que ser capaz también de poder aplicar válidamente una ley a los hechos, esto es, el poder [*Macht*] para que la ley sea eficaz" (*VzM*, 128). A continuación define el foro como "la persona (ya sea física (...) o moral) que dispone de la potestad y el poder para juzgar las acciones con vigor legal" (*VzM*, 128). Por supuesto, hay diversos foros y la potestad sólo afecta a las personas o acciones del foro en cuestión; en los demás casos, el juez no es "competente".

---

[7] Cfr. Baumgarten, A. G., *Initia philosophiae practicae primae*, §166.

[8] "*Richten*" tiene el sentido de juzgar, cuando quien lo hace es un juez (*Richter*). En la sentencia no solamente se enjuician los hechos, sino que además se *manda* que cumpla el contenido de la *sentencia*; y esa orden se pronuncia con la potestad necesaria para que se cumpla. Por este motivo, habitualmente se traduce "*richten*" por sancionar, siguiendo en este caso a R. Aramayo y C. Roldán en su edición del manuscrito *Collins* de las lecciones sobre filosofía moral, quienes emplean en otras ocasiones el giro "juzgar de modo judicial" para traducir el mismo término. Cfr. Kant, I., *Lecciones de ética*, ed. y trad. de R. R. Aramayo – C. Roldán, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 107 y 169.

En este contexto aparece la primera definición de la conciencia como el "foro *interno*". El foro externo es el foro humano, de las leyes jurídicas, mientras que el foro interno es el foro de la conciencia, que guarda intrínseca relación con el foro divino, "pues, en esta vida, nuestros actos no pueden ser imputados ante el foro divino, si no es por la conciencia, y por ello, en esta vida, el foro interno es un foro divino" (*VzM*, 129). Los rasgos esenciales comunes a cualquier foro son los siguientes: puede coaccionar (*Zwang üben*), su juicio tiene vigor legal (*rechtskräfige Urteil*) y dispone del poder y la fuerza suficientes para llevar a cabo las consecuencias (*consectaria*) de la ley.

Kant quiere distinguir cuidadosamente el foro de la conciencia de otras dos instancias relacionadas con él: el juicio moral (*moralisches Urteil*) y el sentimiento moral (*moralisches Gefühl*). La conciencia no es simplemente la capacidad, proporcionada por el entendimiento, de juzgar lo que sea correcto o incorrecto; ni tampoco se identifica con el sentimiento para distinguir lo que agrada de lo que desagrada. Ella es un tercer elemento que el regiomontano describe aquí como un "instinto, un impulso [*Trieb*] involuntario e irresistible de nuestra naturaleza, que nos coacciona a juzgar con vigor legal sobre nuestras acciones, de manera que origina un dolor interno por las malas acciones y una alegría interna por las buenas, en función de la relación que la acción tenga con la ley" (*VzM*, 129)[9]. En este punto, el profesor quiere distanciarse, con toda claridad, de Baumgarten, quien se refiere a la conciencia como acto, facultad o hábito, pero en ningún caso como "instinto"[10]. En efecto,

> la conciencia es el instinto de juzgar [*urteilen*] y sancionar [*richten*] sobre nuestras acciones. No es una facultad [*Vermögen*] sino un instinto; si fuera una facultad arbitraria [*willkürliches*], no sería un tribunal [*Gerichtshof*], puesto que entonces no nos podría coaccionar. Si tiene que ser un tribunal interno, debe disponer de poder para obligarnos a juzgar sobre nuestras acciones sin arbitrariedad y para sancionar [*richten*], y para alabarnos o censurarnos interiormente. (*VzM*, 130; la misma argumentación aparece en *R* 7181)

---

[9] Es probable que esta concepción de la conciencia como un instinto la tome Kant de Crusius. Para éste, la conciencia sería una de las tres tendencias básicas de la naturaleza humana, relacionadas con la felicidad y la perfección. Así lo explica Schneewind: "The third basic desire is 'the natural drive to recognize a divine moral law'. This drive is evident in our active conscientiousness (*Gewissenstrieb*), a sense of indebtedness that moves us to do our duty and carry out our obligations" (Schneewind, J. B., *The invention of autonomy*, pp. 447-448).

[10] "Cum conscientia sit actus, vel facultas, vel habitus facta sibi imputandi, et his leges applicandi, de imputatione quae dicta sunt generatim hucusque, valebunt etiam de conscientia" (Baumgarten, A. G., *Initia philosophiae practicae primae*, §200, Ak. XIX 89). La discusión acerca de si la conciencia es una potencia/facultad, un hábito o un acto tenía ya una larga historia. Por ejemplo, el primer artículo de la cuestión sobre la conciencia en el *De veritate* de Tomás de Aquino se titula "Utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus". Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate. Cuestiones 16 y 17: La sindéresis y la conciencia*, ed. A. M. González, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 53-65.

Lo característico de la conciencia no es tanto que *juzgue* acerca de la moralidad de las acciones, como la *imparcialidad* con la que actúa. La conciencia es como un juez que nos somete a juicio, incluso a pesar de nosotros mismos. También aparece en este pasaje un rasgo distintivo de la conciencia con respecto a la *mera* capacidad de juzgar moralmente: el carácter teórico (*speculativ*) del último, que lo hace dependiente de nuestro arbitrio (*Willkür*), a diferencia de la conciencia, que nos sentencia (*richtet*), incluso contra nuestro arbitrio. Sólo si la conciencia es un instinto puede cumplir su función[11].

La segunda parte de las *Vorlesung* están organizadas de acuerdo con el esquema de la *Ethica philosophica* de Baumgarten, quien en su capítulo segundo dedicado a los "*Officia erga te ipsum*" incluye una sección sobre "*Officia erga conscientiam*"[12]. El arranque del apartado recoge lo ya expuesto en la primera parte de la obra:

> La conciencia es un instinto de sentenciarse [*richten*] a uno mismo según leyes morales; no es una mera facultad, sino un instinto, no de juzgarse [*urteilen*] a sí mismo, sino de mandarse [*richten*]. Tenemos una facultad para enjuiciarnos moralmente a nosotros mismos, pero de esta facultad hacemos un uso arbitrario [*nach Belieben*]. La conciencia, sin embargo, tiene una fuerza impulsiva [*treibende Gewalt*] para llevarnos, contra nuestra voluntad, ante la sede judicial, según la legalidad [*Rechtmäßigkeit*] o ilegalidad de nuestras acciones; es, por tanto, un instinto, un impulso natural y no meramente una facultad [*Vermögen*] para juzgar. (*VzM*, 236)[13]

Si la conciencia fuera un instinto para juzgar, entonces sería una facultad cognoscitiva (*Erkenntnisvermögen*). E insiste de nuevo en las diferencias que hay entre el juicio de cualquier persona y el juicio de un juez: "un juez no debe úni-

---

[11] Es muy posible que esta insistencia en el carácter no meramente especulativo de la conciencia tenga su origen en Rousseau, según explica Schneewind. Cfr. Schneewind, J. B., *The invention of autonomy*, pp. 477. También Hoffmann se refiere a Rousseau y añade que Kant se distancia de la concepción de la conciencia como el acto de la conclusión del *razonamiento* moral. Cfr. Hoffmann, Th. S., "Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen", pp. 427-428. Y lo mismo se apunta en Lesniewska, A., "Der Begriff des Gewissens bei Kant", en Lorenz, A. (Hg.), *Transzendentalphilosophie heute. Breslauer Kant-Symposion 2004*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007, p. 111. Por su parte, en un interesante artículo, Hill contrasta las posturas de Butler y Kant sobre la conciencia y señala que, en Butler, la conciencia aparece ya como un juicio moral reflejo cuyo resultado no es puramente especulativo, sino que sería como un "sentimiento del intelecto" o una "percepción del corazón". Cfr. Hill, Th. E., Jr., "Four Conceptions of Conscience", p. 293.

[12] Cfr. Baumgarten, A. G., *Ethica Philosophica*, §§175-190, Ak. XXVII 915-919.

[13] En una nota, Stark explica que el concepto de instinto que Kant emplea aquí puede definirse con relativa claridad, tomando como referencia las lecciones sobre antropología que dictaba en los mismos años. La definición sería la siguiente: "Un instinto es, en consecuencia, algo no heredado por el ser humano, sino algo interno [*Inneres*] que le ha sido concedido por la divinidad [*Gottheit*] o por la naturaleza, que proporciona un impulso [*Antrieb*] para determinadas acciones" (*VzM*, 189, nota, según la paginación de la edición).

camente juzgar, sino también condenar (*strafen*) o absolver (*lossprechen*)" (*VzM*, 236).

La conciencia juzga y sanciona siempre de acuerdo con las leyes *morales* y, por eso, es preciso no confundirla con la condena basada en reglas de la prudencia, que sería sólo un "símil de la conciencia" (*Analogon des Gewissens*), aunque con frecuencia se las identifique. La clave de la distinción reside en si la condena se hace por la acción en sí misma o por sus consecuencias. "Quien siente [*fühlt*] el desagrado del hecho [malo], con independencia de las consecuencias, ése tiene una conciencia" (*VzM*, 238). El ejemplo que pone es muy acertado:

> Un criminal que espera su ejecución, se enfada y se hace los peores reproches y se inquieta, pero principalmente por haber sido tan poco cuidadoso y astuto en sus acciones, que al final le capturaron; (...) si hubiera salido sin perjuicio, no se estaría haciendo ningún reproche, lo que sí tendría que suceder en el caso de que él tuviera conciencia. Por tanto, es preciso distinguir netamente el juicio según reglas de la prudencia del juicio de la conciencia. (*VzM*, 238)

Mientras que la prudencia tan sólo nos hace reproches (*Vorwürfe*), la conciencia nos procesa (*anklagen*). "El proceso de la conciencia es el único que no cabe ignorar, (...) [porque] no se funda [*beruhen*] en nuestra voluntad; quien ignora el proceso y la punzada [*Bisse*] de la conciencia, no lo hace por una especial fortaleza del alma, sino que eso es perfidia [*Ruchlosigkeit*] o, en terminología teológica, impenitencia [*Verstokkung*]" (*VzM*, 239)[14].

La condena de la conciencia adquiere "vigor legal cuando es sentida [*empfunden*] y cuando se lleva a cabo, de lo que surgen dos consecuencias: el remordimiento moral es el primer efecto de la sentencia y del veredicto judicial, el segundo efecto, sin el que la sentencia no tendría ningún efecto, consiste en que la acción suceda según el veredicto judicial" (*VzM*, 240). En este punto, Kant también se estaría distanciando de Baumgarten, para quien la conciencia sería una *facultad* para subsumir las acciones bajo las leyes, es decir, para juzgar (*urteilen*), pero no para sancionar (*richten*). Parece que el regiomontano entiende que la conciencia no se queda en el nivel (abstracto) del juicio, sino que hace siempre referencia a las acciones particulares y al ejercicio de la causalidad del sujeto, puesto que el objeto de la conciencia no son las leyes morales ni los principios generales, sino la propia acción del sujeto, en tanto que "hacedera"[15].

---

[14] Kant vierte el "*morsus conscientiae*" de Baumgarten por este "*Gewissensbisse*". Cfr. Baumgarten, A. G., *Ethica Philosophica*, §184, Ak. XXVII 918. Se traduce por "remordimiento de conciencia" o, en ocasiones, por la "punzada de la conciencia".

[15] Sobre este punto no dejan lugar a dudas las siguientes palabras recogidas por Vigilantius en sus notas de clase hacia 1793-1794: "El juicio de la conciencia se refiere a un hecho [*factum*], el juicio del entendimiento a una proposición universal [*allgemeinen*]. Un hecho sólo puede estar fundado en la coincidencia de las circunstancias a los hechos y en la verdad de éstas. La conciencia

La estructura de la conciencia es semejante a la del foro externo, es decir, al tribunal judicial. Lo importante es notar que la ley por la que se juzga no la crea el propio tribunal, sino que, en el caso de la ley moral, se trata de una ley que "yace en la razón, y cuya pureza y rectitud no nos es posible corromper ni falsificar. Esta ley moral constituye una ley santa e inviolable para el ser humano" (*VzM*, 241). Sin una legislación semejante, la figura del acusador perdería todo su sentido. A las acusaciones responde el abogado defensor aportando sus razones, basadas en el amor propio (*Eigenliebe*). Por su parte, el juez, que es la propia conciencia, delibera imparcialmente y falla una sentencia condenatoria o de absolución. El único modo posible de evitar que la conciencia cumpla su cometido es que el sujeto evite –en la medida en que algo así sea posible– que se inicie el proceso (*keine Gewissensuntersuchung anstellen*). Por tanto, "a una buena conciencia pertenece, primero: la pureza de la ley; después, el acusador debe estar atento a nuestras acciones; en el enjuiciamiento [*Beurteilung*] debe acertar; y, finalmente, la autoridad y fortaleza de la conciencia con respecto a la ejecución [*Execution*] del juicio según la ley" (*VzM*, 242). Este último rasgo de la "buena conciencia" reviste particular importancia, según se ha indicado ya, porque "la conciencia tiene que disponer de principios para la actuación [*Principia der Tätigkeit*] y no ser meramente especulativa [*speculativ*], por tanto debe poseer independencia y fortaleza para emitir su juicio" (*VzM*, 242)[16]. Por así decir, lo

---

[*Bewußtseyn*] de la verdad de éstas exige un examen de la verdad de las circunstancias, por lo que se funda en la certeza subjetiva [*subjective Gewißheit*] tras el examen resultante que le corresponde" (*MS Vigilantius*, Ak. XXVII 614). De todos modos, no comparto la interpretación que Hoffmann hace de este punto, cuando escribe: "Das Entscheidende ist, daß Kant damit das Gewissen auch allererst wirklich *auf Handlungen* bezieht, d. h. nicht nur *in abstracto* ethische Probleme lösen läßt – und zwar auf Handlungen, insofern ich mich in ihnen ja nicht nur logische Beispiele geschaffen, sondern mir selbst reelles Dasein gegeben habe oder geben will. (...) Es zeichnet sich gerade auch hierin ab, daß das Gewissen bei Kant so etwas wie die Realreflexion des praktischen Daseins des Individuums in seinen Handlungen ist" (Hoffmann, Th. S., "Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen", p. 435). Según Hoffmann, el motivo de que la conciencia no aparezca ni en la *Grundlegung* ni en la *KpV* es que ésta se refiere a las acciones. "Nach Kant [geht] die Ethik nicht auf Handlungen, sondern nur auf Maximen zu Handlungen, womit sie zunächst ein reinrationalles Geschäft ist, an dem jedes Vernunftwesen rein als solches teilhaben kann, ohne deshalb selbst schon ein handelndes Vernunftwesen zu sein" (p. 435). Hoffman parece olvidar que las máximas son principios subjetivos *de acción* y que, por tanto, recogen el contenido de la situación en la que el agente se encuentra. Además, la conciencia no se ocupa de las acciones en el sentido del derecho, sino que ella se refiere también a las máximas, pues sólo en éstas se encuentra el valor moral. Por eso, resulta desacertada la clase de relación que Hoffman establece entre el foro de la conciencia y el "*foro externum*": "Auf Handlungen bezieht sich dagegen das Jus – so auch die Rechtsprechung vor dem *forum internum*, die wesentlich nicht moralische Reflexion, sondern individuelle *Execution* des Anspruchs der auf meine Handlungen ist" (p. 435).

[16] La misma idea había aparecido ya en la primera parte de las *Vorlesung*. "Cada uno tiene una facultad para el juicio especulativo [*Vermögen speculativ zu urtheilen*], pero que depende de nuestro arbitrio; sin embargo hay en nosotros algo que nos fuerza [*zwingt*] a juzgar nuestras acciones, que

que la conciencia "añade" a la capacidad de enjuiciar moralmente las acciones es la autoridad para sancionar esos juicios y el poder necesario para determinar la facultad desiderativa de acuerdo con ellos[17].

A continuación aparece la controvertida cuestión de la conciencia errónea (*irrendes Gewissen*). La adecuada interpretación de Kant en este punto pasa por advertir que el "error *de* la conciencia" al que se refiere es el error en la *subsunción* del caso bajo la ley, ya sea por una incorrecta comprensión del caso o debido a un error en la ley que se le aplica. "El error de la conciencia puede ser de dos clases: *error facti* y *error iuri*" (*VzM*, 242)[18]. En principio, a quien sigue una conciencia errónea no le pueden imputar la mala acción. Pero con respecto al conocimiento de la ley que se debe aplicar, no todos los errores excusan, porque hay "errores culpables e inculpables" (*VzM*, 243)[19].

Hay tres clases de conciencia: natural, sobrenatural y artificial. Según Baumgarten la conciencia natural (*conscientia naturalis*) es la que aplica las leyes naturales, que debe oponerse a la conciencia sobrenatural o "revelada". Sin embargo, para Kant, toda conciencia es siempre natural, aunque ciertamente ella sea como un "representante del tribunal divino" (*VzM*, 244) y tenga como fundamento la conciencia sobrenatural[20]. Así pues,

> la conciencia representa la corte judicial divina en nosotros, en primer lugar, porque enjuicia nuestras actitudes interiores y acciones según la santidad y pureza de la ley; en segundo lu-

---

nos presenta la ley, que nos fuerza a aparecer frente al juez, que nos enjuicia [*richtet*] contra nuestro arbitrio; que es, por tanto, un verdadero juez" (*VzM*, 130).

17 La conciencia puede ser consecuente (*nachfolgende*), concomitante (*begleitende*) o antecedente (*vorhergehende*), mas el referente es siempre la consecuente, pues la condena o absolución tienen su sentido *pleno* una vez que la acción se ha realizado. Tanto en la antecedente como en la consecuente, hay una "determinación" de la facultad desiderativa: para determinarla a actuar o para exigirle una rectificación en los principios por los que ha actuado.

18 La postura de Kant acerca de la posibilidad de una conciencia errónea se modificará con el tiempo, en la medida en que vaya perfilando la distinción entre la facultad del juicio y la conciencia. Lo que ahora –siguiendo al pie de de la letra a Baumgarten– afirma, lo seguirá manteniendo luego, pero con otra denominación: el *error facti* y el *error iuri* ya no serán errores de la *conciencia*, sino del *juicio*. Cfr. Baumgarten, A. G., *Ethica Philosophica*, §177, Ak. XXVII 916 y *MS*, Ak. VI 401.

19 Kant considera que sólo cabe el error con respecto a las leyes positivas, pero no acerca de las naturales, puesto que "las leyes morales naturales [*natürliche moralische Gesetze*] no pueden ser desconocidas por nadie, ya que se encuentran en la razón de cada cual" (*VzM*, 242-243).

20 A pesar de que Kant esté comentando sus obras, no debe confundirse la noción baumgartiana de "conciencia natural" con la de nuestro autor. El concepto de conciencia natural lo emplea Kant en un sentido propio, pues para él toda conciencia tiene que ser natural. Cfr. Hoffmann, Th. S., "Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen", p. 430, nota.

> gar, porque no le podemos engañar; y finalmente, porque no podemos escapar de ella, puesto que es tan presente a nosotros como la omnipresencia divina. (*VzM*, Ak. 244)[21]

La conciencia artificial tendría su origen en la educación y la cultura, y se basaría no en la ley moral, sino en la mera costumbre. Pero Kant considera que algo así no puede recibir el nombre de conciencia, pues

> en caso de que esto fuera cierto, quien no hubiera recibido tal educación y ejercicio de la conciencia, podría escapar a los remordimientos de la conciencia [*Gewissensbisse*], lo cual no sucede. El arte y la enseñanza deben, por supuesto, perfeccionar aquello para lo que tenemos una disposición [*Anlage*] de la naturaleza, para lo cual necesitamos poseer con anterioridad el conocimiento de lo bueno y lo malo, si es que la conciencia ha de sancionar [*richten*]. Así como es posible cultivar el entendimiento, la conciencia, en cambio, no puede cultivarse. Por eso, la conciencia es únicamente una conciencia natural. (*VzM*, 244-245)

Tras el estudio de las lecciones del profesor de Königsberg, se advierte la necesidad de distinguir cuidadosamente los elementos que intervienen en el fenómeno de la conciencia, a saber: la ley moral, la facultad del juicio y la función *específica* de la conciencia. El símil del tribunal de justicia resulta de gran ayuda para comprender las relaciones que guardan entre sí. Kant identifica la conciencia con el juez, pues ella sanciona y manda (*richtet*). Pero para llegar a la sentencia, primero es preciso que el acusador presente los cargos y demuestre la trasgresión de la ley moral, lo cual sería tarea de la facultad del juicio. Además, es esencial al fenómeno de la conciencia el desdoblamiento del sujeto: como acusado y acusador; algo que sólo es posible por el carácter inviolable de la ley moral, que se *impone* al propio sujeto y le exige una justificación[22].

5.2. La conciencia como disposición natural y como deber hacia sí mismo

Tras una lectura inicial de las páginas dedicadas a la conciencia en la *MS*, la primera reacción es de confusión. Lo que se dice de la conciencia en la Introducción a la *Tugendlehre* no coincide con lo afirmado sobre ella dentro del epígrafe acerca de los deberes hacia sí mismo como ser moral. Porque, si bien parece que la conciencia forma parte de los deberes del ser humano hacia sí

---

[21] Esta íntima relación entre la conciencia (natural) y el juicio divino sobre nuestra moralidad es para Kant un rasgo fundamental. Cfr. Heubült, W., *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797*, pp. 40-44, quien acertadamente designa a esta conciencia sobrenatural como una "*Idealgewissen*", pues para Kant se trata del referente último para el funcionamiento de la conciencia "natural".

[22] Hubiera sido útil haber estudiado también la *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, que recoge las clases pronunciadas por Kant en 1793 ó 1794, pues su contenido es mucho más próximo a la redacción final de la *MS* y algunos pasajes de la *Religion*. Sin embargo, será suficiente con referirse a ella a lo largo del siguiente apartado, en la medida en que facilite la interpretación de esas dos obras. Cfr. *MS Vigilantius*, Ak. XXVII 613-620.

mismo –en este caso, como "propio juez innato" (*MS*, Ak. VI 437)–, Kant repite por dos veces que la conciencia no es un deber, precisamente porque ello supondría el absurdo de "tener el deber de reconocer deberes" (*MS*, Ak. VI 400; cfr. también *MS*, Ak. VI 401)[23]. ¿Es o no un deber la conciencia? La respuesta a esta pregunta pasa por distinguir –aquí también– dos sentidos de conciencia, que Kant apenas hace explícitos, pero que se corresponden –en buena medida– con cada uno de los contextos en que se refiere a ella: primero, como una más de las disposiciones (*Anlage*) para la receptividad de la ley moral y, segundo, como el tribunal interno al propio ser humano. A la primera se le llamará en este estudio "conciencia natural" y a la segunda, "racional"[24].

Otra cuestión que habrá que dirimir es la relación entre la facultad del juicio y la conciencia moral. Este asunto se pone en primer plano en la *Religion*, donde Kant define la conciencia como "la facultad del juicio que se juzga a sí misma [*die sich selbst richtende moralische Urteilskraft*]" (*Religion*, Ak. VI 186). Según se explicó al comienzo de la segunda parte de la investigación, la hipótesis inicial es que en la conciencia moral aparece la facultad del juicio en la tercera de sus formas fundamentales, la *meramente* reflexionante. Desde luego, esa definición de la *Religion* no deja lugar a dudas acerca del carácter reflexivo del juicio de la conciencia. Sin embargo, el análisis de los textos permitirá precisar con mayor detalle todavía la relación que hay entre la *facultad* del juicio y el *juicio* de la conciencia moral, al indagar a qué se refería nuestro autor cuando –en las lecciones universitarias– aseguraba que ésta no puede ser una facultad.

5.2.1. Conciencia natural y racional

Una excelente clave interpretativa para comprender la doctrina kantiana sobre la conciencia consiste en distinguir tres sentidos fundamentales: conciencia natural (*Naturgewissen*), conciencia racional (*Vernunftgewissen*) y conciencia

---

[23] Cfr. Reiner, H., "Gewissen", en Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, pp. 574-592, quien subraya el carácter confuso de las definiciones de la conciencia ofrecidas por Kant. Lo mismo se afirma en Cfr. Hübsch, S., *Philosophie und Gewissen*, p. 95 y Hill, Th. E., Jr., "Four Conceptions of Conscience", en *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, p. 300.

[24] Esta distinción, bajo la que se operaría en la *MS*, puede interpretarse como una versión madura de la inicial caracterización –en las *VzM*– de la conciencia como un instinto. Pues, como bien indica Hübsch, un instinto natural no resulta lo más adecuado para explicar una función racional como la de la conciencia. Cfr. Hübsch, S., *Philosophie und Gewissen*, pp. 97-98. Quizás nos encontremos ante algo semejante a lo que sucedía con la facultad del juicio, que en la *KrV* era descrita como un "ingenio natural" (*Mutterwitzes*) o "disposición natural" (*Naturgabe*), mientras que en la tercera *Crítica* se introduce el concepto de la heautonomía para explica su naturaleza propia, según se explicó en la introducción a la segunda parte de esta investigación.

ideal o religiosa (*Idealgewissen*)[25]. Este último sentido puede quedar –hasta cierto punto– al margen, puesto que Kant lo interpreta siempre *por referencia* a las otras dos formas de conciencia. En efecto, el juicio divino sobre las propias acciones –que tendrá lugar al término de la vida– se toma como el modelo *ideal* de cualquier otro juicio moral, por lo que la conciencia moral es como el juicio divino *en* nosotros[26]. De manera que cabe sostener que son dos los sentidos fundamentales de conciencia que el regiomontano maneja: la natural y la racional. La dificultad mayor reside, una vez más, en advertir a cuál de esos sentidos se refiere en cada ocasión, teniendo en cuenta que la frontera entre ellos no está nítidamente definida. Para evitar las confusiones, será de gran ayudar atender, en primer lugar, a las funciones atribuidas a cada una de ellas[27]; y, en segundo lugar, preguntarse por el valor de verdad del correspondiente "juicio de conciencia", pues de la conciencia proceden algunos juicios que pueden ser verdaderos o falsos, pero también hay otros que no admiten dicha posibilidad[28].

El regiomontano se refiere a la conciencia en diversas ocasiones a lo largo de sus escritos, pero cabe entresacar dos definiciones fundamentales[29]. La primera de ellas, en la que aparecen todos sus rasgos propios, se encuentra en la Doctrina elemental de la *Tugendlehre*, en el apartado donde se ocupa de "El deber del hombre hacía sí mismo, considerado como su propio juez innato [*als angeborene Richter*]". Allí afirma que "la conciencia [*Bewußtsein*] de un *tribunal interno* al hombre ('ante el cual sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí' [Epístola a los Romanos, 2, 15]) es la *conciencia moral*" (*MS*, Ak. VI 438). El fenómeno de la conciencia (*Gewissen*) no se limita *exclusivamente* a las acusaciones o disculpas –esto es, al juicio moral– que ese tribunal interno al hombre realiza, sino, que consiste, ante todo, en la propia conciencia (*Bewußtsein*) de que tal tribunal existe y que inevitablemente nos encontramos sometidos a él. Nuestro autor describe ese tribunal de la siguiente manera, poniendo en relación las tres facultades cognoscitivas superiores:

---

[25] Esta interpretación la ha propuesto Heubült en su detallado estudio sobre la conciencia en Kant. Cfr. Heubült, W., *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797* y "Gewissen bei Kant", en *Kant-Studien*, LXXI (1980), pp. 445-454.

[26] Cfr. Heubült, W., *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797*, pp. 40-46.

[27] Por lo que conozco, es Heubült quien con mayor detalle ha definido las diversas funciones y formas que la conciencia adopta, en función de su relación temporal con la acción y del acto que le es propio (mandato/prohibición, absolución/condena y comisión/omisión). Cfr. Heubült, W., *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797*, pp. 33-44 y 255-257.

[28] Wieland toma el valor de verdad de los juicios, es decir, si éstos son bivalentes (verdaderos o falsos) o monovalentes (sin posibilidad de error) como criterio fundamental para distinguir las diversas clases de juicios. Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 121 y ss.

[29] Cfr. Heubült, W., *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797*, pp. 72-86.

> Todo concepto de deber encierra una constricción [*Nötigung*] objetiva de la ley (como imperativo moral que restringe nuestra libertad) y pertenece al entendimiento práctico, que da la regla; pero la *imputación* interna de un acto [*Tat*], como de un caso que se encuentra bajo la ley (*aut meritum aut demeritum*), compete a la *facultad del juicio* (*iudicium*) que, como principio subjetivo de imputación de la acción, juzga con fuerza legal [*rechtskräftig*] si la acción se ha realizado o no como un acto (como acción que se encuentra bajo la ley); después de esto viene la conclusión de la *razón* (la sentencia [*Sentenz*]), es decir, el enlace del efecto jurídico con la acción (la condena o la absolución): todo ello sucede ante una *audiencia* (*coram iudicio*), llamada *tribunal* (*forum*), como persona moral que hace efectiva la ley. (*MS*, Ak. VI 437-438)

En estas apretadas líneas se recoge la idea de que la conciencia es el "foro interno" y que tiene una estructura paralela a la del "foro externo", según se explicó ya al hilo de las consideraciones sobre las lecciones universitarias.

La segunda definición se encuentra en el apartado de la Introducción a la *Tugendlehre* dedicado a las cuatro "prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general" (*MS*, Ak. VI 399). Una de estas prenociones estéticas (*ästhetische Vorbegriffe*) es la conciencia, que define como "la razón práctica que muestra al hombre su deber en cada caso concreto de una ley, absolviéndolo o condenándolo [*Lossprechen oder Verurteilen*]" (*MS*, Ak. VI 400). Los términos y el tono empleados no dejan lugar a dudas acerca de la unidad de esta definición con la anterior y del trasfondo "jurídico" común a ambas. Se podría decir que esta segunda definición subraya el tercer elemento del foro interno, es decir, la sentencia (*Sentenz, Spruch*). Lo significativo es que, a continuación, escribe: "Por tanto, no se relaciona con un objeto, sino únicamente con el sujeto (afectando al sentimiento moral con su acto); por consiguiente, es un hecho inevitable [*unausbleibliche Tatsache*], no una obligación [*Obliegenheit*] y un deber [*Pflicht*]" (*MS*, Ak. VI 400). La conciencia en esta segunda definición no hace referencia a objetos, es decir, a las acciones morales, sino que se refiere al propio sujeto. Lo esencial aquí es el efecto "sobre el sentimiento moral" que sólo la conciencia puede realizar por medio de su acto, es decir, por medio de la sentencia "absolutoria o condenatoria"[30].

Aunque requiera todavía algunas aclaraciones, se puede adelantar ya que este último "acto" *de* la conciencia es su rasgo esencial y más propio. Ciertamente, la sentencia presupone antes el juicio y, éste, la presentación de cargos y pruebas, pero en el caso del foro interno, también se tiene experiencia de que la conciencia puede sancionar (*richten*) incluso sin necesidad de ese "largo" proceso deliberativo. Hay ocasiones en que se "sabe" que algo está mal, incluso aunque no se pueda explicar por qué. La forma de esta experiencia basal es a la que aquí se da el nombre de conciencia natural. Ella está presupuesta en cualquier otra especificación de la conciencia y se halla presente en las dos defini-

[30] Cfr. Hübsch, S., *Philosophie und Gewissen*, p. 102.

ciones ya ofrecidas. En buena medida, se corresponde con la segunda, es decir, con "la razón práctica que muestra al hombre su deber" y, también, con el elemento inicial de la primera definición, es decir, con la conciencia (*Bewußtsein*) de un tribunal interior que juzga las propias acciones o, dicho con otras palabras más conocidas, con la conciencia del deber (que no es lo mismo que la conciencia, o conocimiento, de *los* deberes)[31].

Por su parte, el significado de la conciencia racional quedaría expresado en la parte final de la primera definición: sería el tribunal que toma la ley moral y la aplica al caso particular para emitir un juicio. Se le puede llamar racional, porque ante el tribunal siempre es preciso "demostrar" que el acusado es culpable o inocente, es decir, el juez tiene que *razonar* su sentencia. Esta forma de conciencia tiene carácter eminentemente *objetivo*, pues se ocupa del objeto, esto es, de la acción, para contrastar su moralidad. Desde luego, la conciencia *natural* también se refiere a la acción, pues al reo se le condena o absuelve por haber realizado *algo*; y, en este sentido, presupone siempre un cierto "proceso judicial", aunque no siempre sea necesariamente completo ni satisfaga todas las garantías procesales; pero su rasgo definitorio no es ése, sino la *autoridad* que tiene sobre el sujeto para hacerle cumplir lo establecido en la sentencia. Y, en este sentido, la conciencia natural es de carácter subjetivo, pues se refiere al sujeto.

Con respecto al valor de verdad de cada una de las formas de conciencia, de lo expuesto hasta ahora se sigue con facilidad que a la conciencia racional le es inherente la bivalencia, es decir, la posibilidad de equivocarse en su juicio, pues el proceso se lleva a cabo precisamente para determinar la verdad, es decir, la moralidad o no del acto en cuestión. En cambio, la conciencia natural es monovalente, debido a su carácter subjetivo. Esta panorámica marca las líneas maestras por las que debe discurrir el estudio de la noción kantiana de la conciencia moral y permite atisbar ya las principales cuestiones que será preciso considerar, así como algunos de los escollos y paradojas.

---

[31] El que se pueda hablar en la filosofía trascendental kantiana de la presencia de un sentido *natural* de conciencia, muestra –una vez más– que, en sus investigaciones éticas, Kant quiere ser fiel a la experiencia moral ordinaria, que siempre procura tomar como piedra de toque de las diversas elaboraciones intelectuales. Es sabido que en esto también resultó decisiva la influencia de Rousseau. Cfr. *Bemerkungen*, Ak. XX 156 y Henrich, D., "Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im Spekulativen Idealismus", p. 359. En este sentido, se ha indicado que cabe entender el formalismo ético como un esfuerzo por dar cuenta de los datos que aparecen en el análisis de la conciencia moral *ordinaria*. Cfr. Rodríguez, R., "El formalismo ético como lógica de la conciencia moral", p. 77.

5.2.2. La conciencia natural como "prenoción estética"

A diferencia de lo que sucedía en las *VzM*, en ningún lugar de la *MS* se afirma que la conciencia sea un instinto (*Instinkt*) o un impulso (*Trieb*), pero Kant la describe en términos muy semejantes cuando la encuadra entre las disposiciones estéticas del ánimo (*ästhetische Gemütsanlagen*) necesarias para la receptividad de los conceptos del deber, es decir, de la ley moral. Las otras tres disposiciones son el sentimiento moral, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo. En el capítulo anterior (cfr. epígrafe 4.3.1.), hubo ocasión de referirse al sentimiento moral, que es la disposición moral fundamental, ya que "no hay ningún hombre que carezca por completo [de él]; porque en el caso de que careciera por completo de receptividad para esta sensación estaría moralmente muerto" (*MS*, Ak. VI 400)[32].

El regiomontano caracteriza estas disposiciones con tres rasgos fundamentales. Se trata (1) de disposiciones *naturales*, es decir, no adquiridas (ni adquiribles), sino presentes ya en el ánimo. Son, por lo tanto, (2) de carácter *subjetivo*, pues las prescripciones de la ley moral no se fundan en ellas, sino que se trata de condiciones necesarias para que el sujeto las *perciba*. En ningún caso debe confundirse la percepción de algo como debido con el fundamento de ese juicio del deber, ni confundir estas disposiciones con "condiciones *objetivas* de la moralidad". Por último, (3) pertenecen a la sensibilidad y son por eso "estéticas" (*ästhetische*); es decir, aunque "la conciencia [*Bewußtsein*] de ellas no sea de origen empírico" (*MS*, Ak. VI 399), sino que surgen de la conciencia del *efecto* de la ley moral sobre el ánimo, su naturaleza es sensible o estética. Por ejemplo, del sentimiento moral afirma Kant que es un "estado *estético* (la afección del sentido interno)" (*MS*, Ak. VI 399)[33]. De la conciencia, que es la que aquí interesa, se dice que

> no es algo que él [el ser humano] se *forja* (arbitrariamente), sino que está incorporado a su ser. Le sigue como su sombra cuando piensa escapar. Él puede ciertamente aturdirse o adormecerse con placeres y diversiones, pero no puede evitar volver en sí o despertar tan

---

[32] Cfr. Nessler, G., "'Amoralismus' – und 'Gewissen' bei Kant", en Funke, G. (Hg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6-10. April 1974*, Teil II. 2, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1974, pp. 550-559.

[33] Aunque Kant no ofrece ninguna explicación, todo parece indicar que estas cuatro disposiciones sensibles y de carácter subjetivo son el fundamento de la moralidad *en* el sujeto (condiciones subjetivas de la moralidad), es decir, el presupuesto necesario para que éste *perciba*, en primer lugar, la obligatoriedad del deber (sentimiento moral y conciencia), así como las diversas clases de deberes, hacia sí mismo y hacia los demás (amor al prójimo y respeto por sí mismo). Cfr. Heubült, W., *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797*, pp. 127-136, quien ofrece varias interpretaciones, y reconoce que no hay una única: "Eine weitere Begründung für die Auswahl gerade dieser vier Gemütsanlagen hat Kant nicht gegeben. Das moralische Gefühl erinnert zwar an das Moralprinzip Hutchesons, das Gewissen an die seitgenössiche Gewissenslehre von Crusius, die Nächstenliebe an das Moralprinzip des Christentums" (p. 128).

> pronto como oye su temible voz. El hombre puede llegar en su extrema depravación hasta no hacerle ningún caso pero, sin embargo, no puede dejar de *oírla*. (*MS*, Ak. VI 438)

La conciencia no es una facultad (*Vermögen*), cuyo uso dependa del arbitrio del sujeto, sino que es una disposición (*Anlage*) o –en la terminología de las *VzM*– un instinto (*Instinkt*) y, por ello, "cuando [el sujeto] llega al acto [*Tat*] o ha llegado a él, la conciencia moral habla involuntaria e inevitablemente" (*MS*, Ak. VI 401)[34]. No es posible remontarse "más allá" de ese acto primigenio de la conciencia, que consiste –dicho ahora de modo impreciso– en la imputación o sentencia, es decir en la autoridad de la conciencia como juez (*Richter*). La conciencia –en este sentido, como conciencia natural– no depende de principios anteriores a ella, como sí sucede, por ejemplo, con la facultad del juicio o la razón. En la *Religion* queda expresado de modo inequívoco: "La cuestión no es aquí cómo debe ser conducida la conciencia moral (pues no requiere ningún conductor [*Leiter*]; es bastante con tener una conciencia moral), sino cómo ella misma puede servir de hilo conductor [*Leitfaden*] en las más graves decisiones morales" (*Religion* Ak. VI 185).

Por estas razones critica Kant a Baumgarten cuando éste afirma que hay una conciencia natural y otra artificial[35], pues, en rigor, la conciencia sólo puede ser algo "natural". Ofrece dos motivos. En primer lugar, porque "la conciencia o la escrupulosidad [*Gewissenhaftigkeit*] no depende del conocimiento de la ley, sino más bien éste la presupone" (*MS Vigilantius*, Ak. XXVII 617). Además, considerar que la conciencia natural depende de las leyes naturales y la artificial de las positivas, no es más que una confusión, porque "ambas clases de leyes del deber (...) deben ser para el sujeto igualmente santas. Él no se puede dispensar a sí mismo de nada de lo dispuesto en las leyes meramente positivas [*statuaribus*]" (*MS Vigilantius*, Ak. XXVII 617). La conciencia no depende de su contenido, es decir de las leyes, sino que es la condición de posibilidad de toda obligatoriedad (*Verbindlichkeit*, *Verpflichtung*) y, por ello, anterior e independiente de éstas.

Nadie tiene fuerza suficiente para aplacar *completamente* la voz de la conciencia, es decir, el impulso a cuestionarse la moralidad de las propias acciones. Así queda recogido en un conocido pasaje de la Aclaración crítica de la *KpV*, que se citará por entero, pues es el único lugar de la segunda *Crítica* en que hace referencia a la conciencia moral:

> Con esto [con la libertad de la voluntad] concuerdan también completamente las sentencias de aquella maravillosa facultad [*Vermögen*] nuestra que llamamos conciencia [*Gewissen*]. Un

---

[34] Cfr. Palacios, J.M., "La interpretación kantiana de la conciencia moral", en Palacios, J. M., *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Caparrós, Madrid, 2003, pp. 97-113; Hill, Th. E., Jr., "Four Conceptions of Conscience", p. 301.

[35] Cfr. Baumgarten, A. G., *Ethica Philosophica*, §180, Ak. XXVII 917.

> hombre puede sutilizar todo cuanto quiera para representarse una conducta de que ahora se acuerda, contraria a la ley, con los colores de un descuido sin intención, como mera imprevisión que nunca se puede evitar completamente, como algo, por tanto, en donde ha sido arrastrado por la corriente de la necesidad natural; puede tratar así de disculparse. Encuentra, sin embargo, que el abogado que habla en su favor no puede de ningún modo callar al acusador en él, si tienen tan sólo consciencia [*Bewußtsein*] de que, en el tiempo en que hizo la injusticia, se encontraba en su sentido, es decir, en el uso de su libertad; y aunque *explique* su falta por cierta mala costumbre, adquirida por lento abandono de la atención sobre sí mismo, hasta el punto de que puede considerarla como una consecuencia natural de la misma, sin embargo esto no puede librarlo de la propia crítica y del reproche que se hace a sí mismo. En esto se funda también el arrepentimiento de un acto cometido hace largo tiempo, siempre que se le recuerda, sensación dolorosa efectuada por la actitud interior [*Gesinnung*] moral, y que es prácticamente huera, en cuanto no puede servir para deshacer lo ya hecho, y hasta sería absurda, (...) pero que como dolor, no obstante, es completamente legítima, porque la razón, cuando se trata de la ley de nuestra existencia inteligible (la moral), no reconoce ninguna diferencia de tiempo, y sólo pregunta si el suceso nos pertenece como acto, uniendo en seguida, siempre con él, moralmente, la misma sensación, ocurra ese acto ahora o haya ocurrido mucho tiempo atrás. (*KpV*, Ak. V 98-99)[36]

En último término, no es posible explicar el fenómeno de la conciencia, porque ella es un "hecho inevitable" (*unausbleibliche Tatsache*). Si no fuera esto así, entonces la conciencia perdería el carácter *necesario* que le es consustancial. Según se explica en la *Religion*,

> que el hombre sea llamado mediante la ley moral a la buena conducta, que, mediante el respeto imborrable que en él reside a la ley moral, encuentre en sí una promesa en orden a la confianza hacia este espíritu bueno y a la esperanza de poder darle satisfacción del modo que sea, finalmente que, ligando esta última espera con el mandamiento estricto de la ley moral, haya de examinarse constantemente como requerimiento a dar cuentas ante un juez: sobre ello instruyen y a ello empujan [*treiben*] a la vez la razón, el corazón y la conciencia moral. Es impertinente pedir que nos sea manifestado aún más, y, si esto debiese acontecer, no habría de ser contado como necesidad humana universal. (*Religion*, Ak. VI 144-145)

Se podría decir que, debido a su carácter fáctico, la conciencia *natural* no se prueba por un razonamiento, sino –en palabras de Wieland– por medio de una "autoexperiencia de la subjetividad" y que por ello pertenece a la esfera de lo estético o "sensiblemente experienciable"[37].

Antes de pasar a considerar –en el epígrafe 5.3.– el valor cognoscitivo (o veritativo) de la conciencia natural (como disposición natural del ánimo), conviene detenerse a examinar por qué afirma Kant, de una parte, que tener conciencia no es un deber y, a la vez, parece incluir la conciencia entre los deberes

---

[36] Kant se refiere aquí a la conciencia como una facultad o capacidad (*Vermögen*), en contradicción con sus afirmaciones de la *Religion* y la *MS*, pero ha de tenerse en cuenta que ésta es la única mención que se hace a la conciencia en la *KpV* y que a la altura de 1788, presumiblemente, todavía no había refinado la terminología.

[37] Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 128.

para con uno mismo. Este criterio servirá también para diferenciar, con mayor precisión, los dos sentidos de conciencia: la *natural*, que no puede ser un deber adquirir, y la *racional*, que –en cierto sentido– consiste precisamente en el cultivo de lo necesario para que la natural cumpla adecuadamente su función. A ello se dedica el siguiente epígrafe.

5.2.3. La escrupulosidad como deber de la conciencia racional

Kant traza una clara distinción entre los sentidos de conciencia, en función de si puede haber o no, un deber (*Pflicht*) de adquirirla o cultivarla. De acuerdo con lo expuesto, *tener* conciencia (natural) no se considera en ningún caso un deber, pues forma parte de las disposiciones que todo ser humano posee y gracias a las cuales puede, precisamente, "ser obligado [*verpflichtet*]" (*MS*, Ak. VI 399). Lo que sucede es que esa disposición, en que consiste la conciencia (natural), *sitúa* al ser humano en la condición de ser "propio juez innato" (*angeborene Richter*), es decir, de tener que juzgarse a sí mismo; y es de esta condición de la que surgen una serie de deberes, que nuestro autor clasifica entre los deberes hacia sí mismo de la *Tugendlehre*. No existe la obligación de tener conciencia, porque algo así carecería de sentido. De lo que hay obligación es de *cultivar* la propia conciencia, que es un deber *hacia* ella, fundado en la incuestionable presencia de la propia conciencia[38].

Los deberes hacia la propia conciencia los resume Kant en la célebre máxima: "*Conócete a ti mismo*" (*MS*, Ak. VI 441). En efecto, "la imparcialidad al juzgarnos a nosotros mismos en comparación con la ley y la sinceridad [*Aufrichtigkeit*] al autoconfesar el propio valor o la carencia de valor moral interno son deberes hacia sí mismo, que se derivan inmediatamente de aquel primer mandato del autoconocimiento" (*MS*, Ak. VI 441-442). Así pues, se trata de cultivar y ejercitar todo lo relativo al enjuiciamiento moral. Por un lado, el autoconocimiento, es decir, el examen de "si tu corazón es bueno o malo, si la fuente de tus acciones es pura o impura" (*MS*, Ak. VI 441), que es condición necesaria para acertar en el juicio. Y por otro lado, el conocimiento de los deberes, al que Kant se refiere –de forma un tanto confusa– cuando escribe: "[Examina] qué puede atribuirse al hombre mismo, bien como perteneciendo originariamente a su *sustancia* bien como derivado (adquirido o contraído), y qué puede pertenecer a la *condición* moral" (*MS*, Ak. VI 441). El fin de ese ejercicio es el autoconocimiento moral, el cual

---

38 El título de la sección primera del capítulo segundo de la "Doctrina elemental" de la *Tugendlehre* es "El deber del hombre hacia sí mismo, considerado como su propio juez innato", pero también podría haber sido simplemente "Deberes hacia la conciencia", recogiendo la terminología ("*Officia erga conscientiam*") de Baumgarten, empleada por Kant en las *VzM*.

> exige penetrar hasta las profundidades del corazón más difíciles de sondear (el abismo), [y que es] el comienzo de toda sabiduría humana. Porque esta última, que consiste en la concordancia de la voluntad de un ser con el fin final, exige del hombre ante todo apartar los obstáculos internos (de una voluntad mala que anida en él) y desarrollar después en él la disposición [*Anlage*] originaria inalienable de una buena voluntad (sólo descender a los infiernos del autoconocimiento abre el camino a la deificación). (*MS*, Ak. VI 441)

El cumplimiento de los deberes hacia uno mismo relativos a la conciencia tiene como resultado la escrupulosidad (*Gewissenhaftigkeit*) en el examen interior y el proceso judicial, cuyo contrario no es la "falta de conciencia" (*Mangel des Gewissens*) –tal cosa es imposible–, sino más bien la "inconsciencia moral" (*Gewissenlosigkeit*), es decir, "la propensión a no tener en cuenta su juicio" (*MS*, Ak. VI 401)[39]. Se podría decir que el deber consiste en no entorpecer la tarea de la conciencia ni tratar de acallar su "voz", por falta de esmero en el examen o de atención a sus sentencias. "El deber consiste aquí únicamente en cultivar la propia conciencia moral, aguzar la atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle oído" (*MS*, Ak. VI 401).

La actitud correspondiente a la escrupulosidad exigida por el deber hacia la conciencia moral se llama sinceridad (*Aufrichtigkeit*, *Sincerität*) o veracidad (*Wahrhaftigkeit*). Dicha sinceridad consiste en la conciencia (*Bewußtsein*) de haber llevado a cabo el examen con la intención de descubrir la verdad[40]. Cuestión

---

[39] Ser "*gewissenhaft*" significa ser concienzudo y realizar una tarea con el esmero debido. Pero traducirlo por "escrupulosidad" –como hacen Cortina y Conill– sea probablemente lo más adecuado, dado el contexto moral en el que se emplea la palabra. Según la Real Academia, en su sentido general, escrúpulo significa la exactitud en la averiguación o en el cumplimiento de un cargo; pero también expresa la duda o recelo que punza la conciencia sobre si algo es o no cierto, si es bueno o malo, si obliga o no obliga; lo que trae inquieto y desasosegado el ánimo. Aunque los "escrúpulos de conciencia" tengan en la actualidad una connotación negativa, pues manifiestan una inseguridad paralizante, en el sentido en que Kant se refiere a ellos no cabe ese peligro, porque, para él, cuando lo que está en juego es el cumplimiento del deber, toda cautela es poca. Y lo que se debe temer no es el exceso, sino la falta de escrúpulos. "Cuando afecta a un concepto de deber (algo en sí moral), en los casos en los que la conciencia moral es el único juez (*casibus conscientiae*), la *escrupulosidad* más extrema [*äußerste Bedenklichkeit*] (*scrupulositas*) no puede considerarse como escrupulosidad exagerada [*Kleinigkeitskrämerei*] (micrología), ni puede considerarse como una bagatela (*peccatillum*) una verdadera transgresión y confiarla a una deliberación de la conciencia moral que se pronuncia arbitrariamente (siguiendo el principio: *minima non curat praetor*). De ahí que atribuirle a alguien una conciencia moral *laxa* [*weite*] sea lo mismo que decir que *no tiene conciencia moral*" (*MS*, Ak. VI 440). En el parágrafo de la *Ethica Philosophica* de Baumgarten referente al probabilismo se puede leer lo siguiente: "Semper quum sequenda tibi sit optima tua conscientia, quaere habitum eandem sequendi *conscientiositatem*" (§183, Ak. XXVII 921). La anotación de Kant es: "*die Gewissenhaftigkeit*".

[40] Cfr. *MS Vigilantius*, Ak. XXVII 616-617. Enskat subraya la idea de que para Kant la fuente de toda inmoralidad es la mentira. Cfr. Enskat, R., "Autonomie und Humanität. Wie kategorische Imperative die Urteilskraft orientieren", pp. 82-123. Valga como muestra de ello el panegírico que Kant dedica a la sinceridad en la *Religion* (cfr. *Religion*, Ak. VI 190), sólo comparable al dedicado al deber en la *KpV* (cfr. *KpV*, Ak. V 86).

distinta –que también será necesario estudiar– es cómo se alcanza esa conciencia (*Bewußtsein*), es decir, la certeza (*Gewissheit*) de haber sido sincero.

La preocupación de Kant es que se acalle la conciencia, porque entonces desaparece la moralidad, aunque sea sólo transitoriamente. Le alarmaba –según recogen las notas de Vigilantius– que

> en las almas de algunos hombres hay incluso disposiciones [*Anlagen*] a no enjuiciarse con rigor [*Strenge*]; una propensión [*Hang*] a la inconsciencia moral [*Gewissenslosigkeit*]. (...) En tales personas se advierte que evitan a toda costa un examen detallado de sus acciones, y que se andan con rodeos –o peor incluso, se esfuerzan por encontrar razones subjetivas [exculpatorias]– a la hora de determinar la corrección o incorrección de algo. (*MS Vigilantius*, Ak. XXVII 616-617)

La existencia de esta posibilidad le lleva a corregir –en el escrito sobre la *Teodicea*– a quienes sostenían que el mal tiene *siempre* su castigo ya en este mundo, por medio del remordimiento de conciencia; pues precisamente los criminales parecen libres del cargo de conciencia. La tesis rezaba así:

> No tiene ningún fundamento pretender que los malvados quedan impunes en el mundo. En efecto, ya en esta tierra todo delito, según su naturaleza, lleva dentro de sí su castigo correspondiente, pues las recriminaciones internas de la conciencia atormentan a los culpables con más severidad que las Furias. (*Theodicee*, Ak. VIII 261)

Y la respuesta de Kant es la siguiente:

> En este juicio hay claramente un error. Pues, al juzgar de esta manera, el hombre virtuoso presta al malvado su propio carácter; es decir, supone en él la escrupulosidad [*Gewissenhaftigkeit*][41] con toda su exigencia, que, cuanto más virtuoso es el hombre, tanto más duramente lo castiga por la más mínima extralimitación que en él condene la ley moral. Ahora bien, si falta por completo este carácter, y con él la conciencia rigurosa, entonces falta también lo que atormenta por el delito cometido; y el malvado, con sólo haber podido escapar a los castigos externos debidos a sus desafueros, se ríe de la inquietud de la que están presos los honrados al atormentarse internamente con reproches que ellos mismos se hacen. Mas las ligeras reprobaciones que el malvado pueda hacerse de vez en cuando, o no se las hace en absoluto por un cargo de conciencia [*Gewissen*], o, en el caso de que todavía tenga alguno, estos remordimientos son ampliamente compensados y resarcidos por los placeres sensibles, que es en aquello en lo que únicamente encuentra gusto. (*Theodicee*, Ak. VIII 261)

La posibilidad siempre amenazante de que nos convirtamos en los "malvados" del ejemplo es precisamente el origen de los deberes *hacia* la propia conciencia. Hay deberes porque somos libres. Si el tribunal que aplica la ley moral pudiera juzgar mediante procedimientos de tipo mecánico, no habría ningún deber hacia él. Pero justamente porque su tarea depende, en buena medida, de nuestra

---

[41] Rovira traduce "*Gewissenhaftigkeit*" por "conciencia rigurosa", lo cual evita las connotaciones referentes a los "escrúpulos"; sin embargo, por mor de la coherencia con otras traducciones, se vierte como "escrupulosidad".

cooperación, la sinceridad y escrupulosidad que conducen al sujeto frente al tribunal insobornable de la conciencia son un deber para con nosotros mismos[42].

Como era de esperar, Kant se oponía con firmeza a cualquier postura de cariz probabilista, entendiendo por probabilismo "el principio de que la mera opinión de que una acción puede bien ser justa es suficiente para emprenderla" (*Religion*, Ak. VI 186)[43]. Nada hay más incompatible con la sinceridad y escrupulosidad que los asuntos morales requieren. Por ello, el deber relativo a la conciencia consiste en no hacer nada de lo que no se esté seguro (que es bueno) y en avanzar en el autoconocimiento[44]. Para el regiomontano "es un principio moral que no necesita demostración el siguiente: *no se debe osar nada con peligro de que sea injusto* (*quod dubias ne feceris!* Plin.)" (*Religion*, Ak. VI 185). Lo que se exige como deber incondicionado no es el juicio acerca de "si una acción es en general justa o injusta" (*Religion*, Ak. VI 186), ni tampoco es "necesario saber de todas las acciones posibles si son justas o injustas" (*Religion*, Ak. VI 186). Esos conocimientos son tarea propia de la facultad del juicio, pero no de la conciencia moral. Ésta lo único que exige es "la *conciencia* [*Bewußtsein*] de que una acción *que yo quiero emprender* es justa" (*Religion*, Ak. VI 185-186). Sin duda, tal exigencia precisa de la labor previa del juicio moral, pero no se reduce a ella. Retomando el contraste entre juzgar (*urteilen*) y mandar o sancionar (*richten*) de las *Lecciones*,

---

[42] Hay que añadir que a esta escrupulosidad que es un deber, nuestro autor también la llama religión (*religio*), pues consiste en "la responsabilidad ante un ser santo (ante la razón moralmente legisladora), distinto de nosotros mismos, pero íntimamente presente en nosotros, y [en] someter la propia voluntad a las reglas de la justicia" (*MS*, Ak. VI 441). De esta manera, todos los deberes se pueden considerar también como mandatos divinos. Por este motivo, Kant sostiene que no hay deberes para con Dios, sino que la religión es parte del deber hacia nosotros mismos. "*Con respecto* a aquello que está situado absolutamente allende de nuestra experiencia, pero que, sin embargo, se encuentra entre nuestras ideas en cuanto a su posibilidad, por ejemplo, la idea de Dios, tenemos igualmente un deber, que se llama *deber de religión*, es decir, el deber 'de reconocer todos nuestros deberes *como* (*instar*) mandatos divinos'. Pero esto no es la conciencia de un deber hacia Dios" (*MS*, Ak. VI 443). Cfr. Heubült, W., *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797*, pp. 82-83.

[43] Cfr. Baumgarten, A. G., *Ethica Philosophica*, §§186-187, Ak. XXVII 918-919 y los comentarios de Kant en *MS Vigilantius*, Ak. XXVII 622. En ellos atribuye a "los jesuitas" un doble probabilismo: "1) philosophicum, wornach man, um eines moralisch Guten willen, d. i. in moralisch guter Absicht, etwas Böses thun könne. 2) bey der reservatione mentali, die auf einer aequivocation und sophistication des Doppelsinnes beruht, um dadurch den Verstand durch einen fehlerhaften Gebrauch zu betrügen, z. E. beym Eide" (*MS Vigilantius*, Ak. XXVII 622).

[44] Nótese que Kant se refiere aquí a la conciencia moral antecedente. En el caso de la consecuente, que es el modelo más ajustado al tribunal de justicia, los elementos que intervienen son similares, puesto que la certeza exigida antes de actuar no es *esencialmente* distinta de la certeza necesaria para que el juez dicte sentencia. En ambos casos, la actitud requerida es la misma: sinceridad y escrupulosidad. Por su parte, la conciencia concomitante tendría un sentido derivado de las otras dos. Cfr. *MS Vigilantius*, Ak. XXVII 617-618.

se podría decir que la conciencia moral es la que sanciona el juicio sobre la moralidad de la acción y que mientras que el juicio se refiere al objeto (la acción), la sanción va dirigida al sujeto (el agente). El acto de sancionar presupone que –en la medida en que depende del sujeto– se ha puesto toda la escrupulosidad y cuidado (*Behutsamkeit*) necesarios en el examen y que éste se ha llevado a cabo con sinceridad, es decir, con la intención de descubrir la verdad. El neto antiprobabilismo de Kant no da lugar a equívocos: "De aquella [acción] que yo quiero emprender no sólo he de juzgar y opinar que no es injusta, sino también estar *cierto* [*gewiß*] de ello, y esta exigencia es un postulado de la conciencia moral" (*Religion*, Ak. VI 186).

5.2.4. El problema del autoconocimiento

Según se ha explicado, la conciencia exige el autoconocimiento, es decir, escrutar el propio corazón para descubrir los móviles por los que se realizan las acciones. Lo cual requeriría conocer la actitud interior (*Gesinnung*); que es algo que Kant declara imposible en repetidas ocasiones:

> Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. (*Grundlegung*, Ak. IV 407)

Desde luego, es incompatible con los principios del idealismo trascendental, el conocimiento de la moralidad de los propios actos, porque éstos sólo aparecen a nuestra facultad cognoscitiva como fenómenos.

> La verdadera moralidad de nuestros actos (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece, pues, oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Cuál sea en este carácter la parte que pueda considerarse como puro efecto de la libertad y cuál la debida a la simple naturaleza y al defecto, no culpable, de temperamento o a la afortunada condición de éste (*merito fortunae*), es algo que nadie puede averiguar. (*KrV*, A 551 / B 579, nota)

Y sin embargo, debe ser posible algún tipo de saber y, sobre todo, de certeza, si la imputación que la conciencia lleva a cabo ha de tener sentido.

En la *MS* ensaya el regiomontano una manera de soslayar este escollo que impugnaría la consistencia de la moralidad. En el enjuiciamiento moral, es el hombre quien trata de conocer su propia interioridad. Pero para poder hacerlo, es preciso que el sujeto se desdoble y que la razón "cree por sí misma" otra persona ideal.

> Para que la razón no caiga en contradicción consigo misma, esta doble personalidad, en la que tiene que pensarse el hombre que se acusa y se juzga en la conciencia moral, necesita una aclaración: este doble sí mismo que tiene que estar, por una parte, temblando ante las barras de un tribunal que, sin embargo, le está encomendado a él mismo; pero, por otra

> parte, tiene en las manos el cargo de juez por autoridad innata.– Yo, el acusador y, sin embargo, también acusado, soy el mismo *hombre* (*numero idem*), pero como sujeto de la legislación moral procedente del concepto de libertad, en que el hombre está sometido a una ley que se da a sí mismo (*homo noumenon*), ha de considerarse como otro con respecto al hombre sensible dotado de razón (*specie diversus*), pero sólo con un propósito práctico –porque no hay ninguna teoría sobre la relación causal de lo inteligible con lo sensible–, y esta diferencia específica es la de las facultades del hombre (de las superiores y las inferiores), que lo caracterizan. (*MS*, Ak. VI 439)

Se trata de una solución *ad hoc*, y hecha "sólo con un propósito práctico", con la intención de hacer plausible la estructura de la conciencia. En cualquier caso, parece claro que la certeza que se puede alcanzar sobre la propia actitud interior es siempre parcial, nunca *completa*.

Se trata de una limitación inherente a la estrecha concepción de la experiencia propia del idealismo trascendental[45]. Para resolver los problemas a que tal concepción conduce, sería precisa una "ampliación" de la noción de experiencia manejada por Kant[46]; lo cual tendría, sin duda, importantes repercusiones en los principios de su sistema filosófico, aunque no necesariamente de carácter destructivo, sino quizás incluso enriquecedor. En cierto sentido, el carácter fundamente de la reflexión para toda actividad racional, así como la ubicación del acceso a la reflexividad en el ámbito estético o de la sensibilidad, abre una posible vía para acometer dicha ampliación, sin necesidad de desechar las aspiraciones de fundamentación trascendental. Pero esto excede, con mucho, los márgenes de la presente investigación[47].

---

[45] Cfr. Heubült, W., *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797*, pp. 147-149. Es de interés el esfuerzo que se hace en Bernecker, S., "Kant zur moralischen Selbsterkenntnis", en *Kant-Studien*, 97 (2006), pp. 163-183, por superar esta limitación tomando el sentimiento de respeto como la forma de *conocer* el valor moral de las propias máximas.

[46] A esta conclusión llega, por ejemplo, Rovira en su estudio de la "Teología ética" kantiana, tras observar que ésta conduce a tres aporías en relación con la adecuación de la virtud con la felicidad, la existencia de Dios y el conocimiento de la libertad. Cfr. Rovira, R., *Teología ética*, pp. 245-268. Desde otra perspectiva, también Flamarique subraya que el idealismo trascendental "cierra cualquier camino hacia una investigación que persiga la unidad de la experiencia, el concepto de mundo o un orden de los objetos que resulte de insistir en los mismos objetos conocidos. Únicamente propone la unidad del objeto a partir de condiciones subjetivas *a priori*. En relación a los mismos objetos de experiencia, dice Kant, no podemos rebasar los límites de la experiencia posible. La objetividad se cierra sobre sí misma en la medida en que remite esencialmente a la subjetividad" (Flamarique, L., "La reconstrucción kantiana de la unidad de la conciencia", en *Kant. Las tres críticas*, Universidad de la Sabana – Universidad de los Andes, Santafé de Bogotá, 1995, p. 141; cfr. también p. 145).

[47] Algo similar se apuntó al final de epígrafe 4.4.2. El sentido que algo así pueda tener queda entrevisto, por ejemplo, en los trabajos del neokantiano Emil Lask –que influyeron en Heidegger– donde se pueden encontrar, en referencia a la constitución categorial de la experiencia, elementos próximos a la concepción fenomenológica, así como trazas del hilemorfismo aristotélico. Cfr. Vigo, A. G., "Hylémorphisme transcendantal et aléthéiologie. La presence d'Aristote dans la théorie des catégories et du jugement d'Emil Lask", en Thouard, D. (ed.),

5.3. Conciencia y facultad del juicio

La cuestión que se pretende dirimir en este apartado es la de si la conciencia es *simplemente* una de las formas de la facultad del juicio –la *meramente* reflexionante– o si, por el contrario, entre las funciones de la conciencia hay algunas que no son "reductibles" a las propias de la facultad del juicio. Según se adelantó al estudiar las lecciones universitarias, la insistencia en distinguir el juicio (*Urteil*) de la sentencia (*Richterspruch*) –así como las actividades correspondientes: *urteilen* y *richten*– sugiere que la conciencia es algo más que un juicio o una instancia judicativa. El rasgo distintivo sería que, en el primer caso, se trata de una actividad de carácter teórico o especulativo (*speculativ*), mientras que en el segundo sería propiamente práctico, es decir, con capacidad ejecutoria (*Ausführung*). Sin embargo, en la definición de la conciencia que se hace en la *Religion* como la "facultad *moral* del juicio" (*moralische Urteilskraft*) que se juzga a sí misma parece que se recogen ambos elementos, porque la conciencia no emitiría simplemente un juicio "teórico", sino uno "moral" (o práctico) y, por tanto, referido a la determinación de la facultad desiderativa. La resolución de este asunto requiere algunas aclaraciones y precisiones previas.

5.3.1. La facultad del juicio que se juzga a sí misma

Al hilo de la discusión sobre la certeza que la conciencia exige que se alcance antes de actuar, el regiomontano formula una (nueva) definición de conciencia que resulta de la mayor trascendencia para la presente investigación. Dice lo siguiente: "Se podría definir la conciencia moral también así: *es la facultad moral del juicio que se juzga a sí misma* [sich selbst richtende moralische Urteilskrat]" (*Religion*, Ak. VI 186)[48]. Como bien reconoce Kant de inmediato, "esta definición necesitaría grandemente de una previa explicación de los conceptos contenidos en ella" (*Religion*, Ak. VI 186). Aunque nuestro autor no emplea esta terminología, bien podría decirse que en este enjuiciamiento reflexivo que aparece en la definición hay una doble dirección. Por una parte, la de la facultad del juicio que juzga la acción, que se puede llamar "dirección *recta*"; por

---

Aristote au XIXe siècle, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq-Lille, 2004, pp. 327-351. Cfr. también Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 303 y ss., y la noción de experiencia a la que se refiere cuando señala que los juicios estéticos, en buena medida, se "experimentan" más que se "emiten".

[48] En rigor, habría que traducir "*sich selbst richtende*" por "que se manda a sí misma" o "que se sanciona a sí misma", pero todo indica que en este pasaje de la *Religion* –sin perder completamente la dualidad significativa *urteilen*/*richten*– Kant hace un uso liberal de los términos. Por ejemplo, un poco más adelante escribe: "La conciencia moral no juzga [*richtet*] las acciones como casos que están bajo la ley, pues esto lo hace la razón".

otra, una "dirección *oblicua*" de la facultad del juicio, que tiene por objeto, no la acción, sino la propia actividad judicativa de la "dirección recta"[49].

A pesar de que los términos en que Kant se expresa pueden dar a entender lo contrario, esa dirección *oblicua* no "pertenece" *todavía* a la conciencia moral, sino a la facultad del juicio, porque lo que se juzga en esa dirección oblicua es la escrupulosidad (*Gewissenhaftigkeit*) y sinceridad con que se ha enjuiciado la moralidad de la acción. Esto es, se juzga el grado de certeza en que el sujeto se encuentra con respecto a la moralidad de su acción. Dicho juicio es un paso *previo* a la sanción de la conciencia moral, por la que se manda emprender la acción en cuestión o, por el contrario, la conveniencia de proseguir con el escrupuloso examen. La actividad propia de la conciencia es tan sólo esta última; las dos anteriores –dirección recta y oblicua– son obra de la facultad del juicio. El enjuiciamiento de la actividad de la facultad del juicio puede calificarse con toda propiedad como "el rendimiento máximo" de la facultad práctica del juicio[50]. Pero este rendimiento no se basta a sí mismo, sino que se pone al servicio de la causa judicial que conducirá a la sentencia y, en consecuencia, a la realización de la acción o no. La facultad del juicio está al servicio de la conciencia, de modo semejante a como el fiscal, el defensor y el acusado se encuentran bajo la autoridad del juez.

Con las explicaciones precedentes, se entenderá mejor lo afirmado por el regiomontano en el mismo pasaje de la *Religion*:

> La conciencia moral no juzga las acciones como casos que están bajo la ley, pues esto lo hace la razón en tanto que es subjetivo-práctica; (...) sino que aquí la razón se juzga a sí misma, a saber: juzga si efectivamente ha tomado a su cargo aquel enjuiciamiento de las acciones con toda cautela [*Behutsamkeit*] (en cuanto si son justas o injustas), y pone al hombre por testigo, *en contra o a favor de sí* mismo, de que esto ha sucedido o no ha sucedido. (*Religion*, Ak. VI 186)[51]

A tenor de estas palabras, no hay duda de que el juicio sobre los "casos" (las acciones) corresponde a la facultad del juicio y no a la conciencia; y todo parece indicar que el juicio reflexivo se lo reserva la conciencia. No obstante, hay razones de peso para considerar esa "dirección oblicua" como algo también propio de la facultad del juicio. Una buena hipótesis interpretativa sería la de que la función *privativa* de la conciencia *toma* el juicio reflexivo de la facultad del juicio

---

[49] Esta terminología adquiere todo su sentido en el contexto de la "Anfibología de los concepto de la reflexión" y el Apéndice a la "Analítica trascendental" de la primera *Crítica*. Cfr. *KrV*, A 260 / B 316 y ss; Vigo, A. G., "Reflexión y juicio", p. 32 y ss.

[50] Cfr. Heubült, W., *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797*, pp. 77-78.

[51] Aunque aquí se diga que es la "razón" la que se juzga a sí misma, ello no debe distraer, porque se trata de la razón en su sentido general de facultades cognoscitivas superiores (*obere Erkenntnisvermögen*), entre las que se incluye la facultad del juicio (*Urteilskraft*).

y lo emplea como fundamento para emitir su sentencia. De este modo, se podría afirmar que tanto el juicio objetivo (sobre la acción) como el reflexivo (sobre el sujeto) son productos de la facultad del juicio, pero que este último juicio se integra en la función sancionadora reservada a la conciencia. Así pues, la materia sobre la que sanciona la conciencia no es –directamente– la bondad o maldad de la acción, sino el cuidado (*Behutsamkeit*) que se ha puesto en el juicio objetivo. En el siguiente epígrafe se intenta corroborar esta hipótesis.

5.3.2. Asentimiento y verdad del juicio

La Observación final del breve escrito *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea* ofrece la clave para interpretar el modo en que la actividad de la facultad del juicio y la de la conciencia moral se relacionan, pues allí distingue Kant entre escrupulosidad (*Gewissenhaftigkeit*) formal y material, de tal manera que resulta posible establecer una correspondencia, primero, con la dirección oblicua de la facultad del juicio (la escrupulosidad formal) y, segundo, la consiguiente sanción, que lleva a no "aventurar nada a riesgo de que sea injustificado" (*Theodicee*, Ak. VIII 268) (y esta sería la escrupulosidad material)[52]. Lo interesante de ese pasaje –que fácilmente pasa desapercibido– es que sitúa el problema particular de la escrupulosidad en el contexto general, por un lado, del conocimiento subjetivo y, por otro, de la posibilidad de que la conciencia yerre[53].

El problema del conocimiento *subjetivo* es el del asentimiento (*Fürwahrhalten*) que se da a los juicios cognoscitivos.

> Ninguna persona puede garantizar en todos los casos que lo que ella se confiesa a sí misma o declara a otra sea *verdadero* (pues está sujeta a error); pero sí puede y debe asegurar que su confesión o declaración sea *veraz* [*wahrhaft*], pues de esto tiene una conciencia inmediata. En efecto, en el primer caso compara su enunciado con el objeto en el juicio lógico[54] (por medio del entendimiento); mas en el segundo, una vez que reconoce su asentimiento [*Fürwahrhalten*], compara su enunciado con el sujeto (ante la conciencia [*Gewissen*]). (*Theodicee*, Ak. VIII 267)

No debe identificarse la verdad de un juicio con el asentimiento que se le reconoce; es decir, nadie puede excluir la posibilidad de que sus juicios sean falsos, pero sí está en su mano responder de la veracidad de ellos, es decir, de su asentimiento. Según explica Palacios, "no es igual, por ejemplo, que un hombre diga algo que es verdad, que que esté cierto de ello y lo diga, por tanto, verazmente; si ese hombre soy yo, estoy cierto, a mi vez, de que me es más fácil saber de lo

---

[52] Sobre el tema general del opúsculo, cfr. Rovira, R., *Teología ética*, pp. 207-242.

[53] Cfr. Heubült, W., Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797, p. 147.

[54] El juicio "lógico" es otro modo –introducido en la *KU*– de referirse a los juicios objetivos o cognoscitivos, por contraste con los estéticos.

primero que de lo segundo"[55]. La verdad *del* juicio depende de su objeto y, por tanto, de la corrección del "juicio lógico", que es un producto de la facultad del juicio (en su dirección recta). En cambio, el asentimiento sólo se capta en la dirección oblicua, es decir, en el juicio reflexivo que también realiza la facultad del juicio.

El problema de la verdad del juicio y su asentimiento no se limitan al ámbito teórico, sino que también en el conocimiento moral, que es el propio de la conciencia, sucede lo mismo, porque el juicio acerca de la moralidad de una acción es un juicio *lógico* u objetivo. Y a ese juicio corresponde un asentimiento, es decir, una mayor o menor *certeza* acerca de su verdad. En consecuencia, como dice Palacios, "no es (...) lo mismo, en este orden, que una persona haga lo que debe que que lo haga segura de que debe. Y aquí también parece más difícil que uno sepa si debe que que sepa si está seguro de ello, de lo cual tiene un saber inmediato. Pues bien, es de esto último de lo que dice Kant que juzga la conciencia"[56].

La escrupulosidad formal se funda sobre las nociones de veracidad (*Wahrhaftigkeit*) y asentimiento. "Así pues, la escrupulosidad formal, que es el fundamento de la veracidad, consiste precisamente en el cuidado de llegar a ser consciente de este creer (o de este no creer), y de no pretender un asentimiento del que no se tiene conciencia" (*Theodicee*, Ak. VIII 267-268)[57]. La escrupulosidad formal consistiría en el juicio acerca del cuidado y la sinceridad en la comparación de la acción con la ley moral. Por su parte, la material, sería la expresión propia de la conciencia moral, como, por ejemplo, la condena de actuar sin el asentimiento necesario al juicio moral.

De esta manera queda demostrada como cierta la hipótesis propuesta al final del epígrafe anterior. En efecto, la forma propia de la conciencia es la escrupulosidad, en la que se imbrican dos aspectos. Por una parte, el que Kant llama "formal" y consiste en el juicio (reflexivo) acerca de la cautela y, por tanto, el tipo de asentimiento alcanzado. Y, por otra, la consecuencia que ese

---

[55] Palacios, J. M., "La interpretación kantiana de la conciencia moral", p. 103. Sobre el asentimiento (*Fürwahrhalten*), cfr. *KrV*, A 820 / B 848 y ss.

[56] Palacios, J. M., "La interpretación kantiana de la conciencia moral", p. 103. Habría que completar es afirmación pues, según se ha explicado más arriba, la conciencia añade todavía algo más a ese juicio: la sanción.

[57] Conviene tener en cuenta que el trasfondo de estas consideraciones es el de las confesiones de fe religiosa. Kant criticaba con dureza las profesiones de fe que no estuvieran basadas en un asentimiento *cierto*. Por ello, añade a continuación: "Por tanto, el que se dice a sí mismo (y ante Dios, lo cual viene a ser lo mismo en las confesiones religiosas): *yo creo*, y acaso no ha echado siquiera una mirada a su fuero interno para comprobar si realmente, por lo menos en un cierto grado, es consciente de este asentimiento, pronuncia no sólo la más disparatada *mentira* (ante quien conoce el corazón humano), sino también la más nefanda. Pues esta mentira socava el fundamento de todo propósito virtuoso: la sinceridad". Cfr. también *Religion*, Ak. VI 171.

juicio debe tener con respecto a la actuación del sujeto. Dicha escrupulosidad recibe el calificativo de material, no porque se refiera a la acción, sino porque afecta a la "materia" de la conciencia que –para el regiomontano– es "sólo" el cuidado puesto en el enjuiciamiento moral. Tal es la función propia y *exclusiva* de la conciencia: "no aventurar nada a riesgo de que sea injustificado", es decir, impedir que el sujeto emprenda una acción sin atender a la conciencia (*gewissenlos*) y, por tanto, en contra del juicio moral[58].

5.3.3. El valor de verdad de la conciencia y la aporía de la conciencia errónea

Según se ha explicado, además de introducir la distinción entre escrupulosidad formal y material, el pasaje de la *Theodicee* relaciona la escrupulosidad y el asentimiento con el problema de la conciencia errónea. Los términos en que Kant planteará la cuestión en la *MS* de 1797 se pueden encontrar ya a la altura de 1791, cuando escribe la *Theodicee*. En esta última obra afirma lo siguiente:

> Los moralistas hablan de una conciencia errónea. Pero una conciencia errónea es un absurdo [*Unding*]; pues si hubiese una conciencia tal, jamás cabría estar seguro de haber obrado con rectitud, porque incluso el juez podría errar todavía en última instancia. Yo puedo, en efecto, errar en el juicio en el que *creo* [*glaube*] tener razón, pues eso pertenece al entendimiento, que sólo juzga objetivamente (verdadero o falso); pero en la conciencia [*Bewußtsein*] acerca de *si yo realmente creo* tener razón (o simplemente lo pretendo)[59], no puedo errar en absoluto, porque este juicio, o, mejor, esta proposición [*Satz*] únicamente dice que yo juzgo el objeto de esa manera. (*Theodicee*, Ak. VIII 268)[60]

El juicio cognoscitivo (o lógico) es *siempre* susceptible de error, porque se refiere al objeto. En cambio, el juicio acerca del asentimiento no puede equivocarse, porque no hay "distancia" entre los dos extremos que el juicio pone en relación: en ambos casos se trata del propio sujeto. Quizás por eso en vez de "juicio" (*Urteil*) prefiere Kant emplear "proposición" (*Satz*), ya que no se trata de un juicio *en sentido estricto* (cognoscitivo), sino de esa forma particular de juicio que

---

[58] Se da por supuesto que ante una acción juzgada como contraria a la ley moral, la conciencia no se limita a asegurar que el juicio de su maldad sea lo suficientemente cierto como para que no quepan dudas. Algo tan absurdo tendría sentido sólo si la conciencia fuera de naturaleza técnica o instrumental, pero queda claro que se trata de una disposición *moral* y, por tanto, orientada al bien. Por eso resulta tan importante distinguir las funciones propias de la conciencia y de la facultad del juicio, porque en el caso de la mala acción, también hay un juicio reflexivo acerca del asentimiento que cumple su función. El asentimiento es, por sí mismo, verdadero o falso, con independencia de que se refiera a algo bueno o malo o, también, a un conocimiento teórico o a uno práctico.

[59] Se ha modificado la traducción. El texto alemán es como sigue: "...*ob ich in der That glaube* Recht zu haben (oder es bloß vorgebe)..."

[60] Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 127.

nosotros hemos denominado "de dirección *oblicua*" o reflexivo (cfr. epígrafe 5.3.1).

Es en la *MS* donde se encuentra la conocida sentencia: "Una conciencia moral *errónea* es un absurdo [*Unding*]" (*MS*, Ak. VI 401). Ciertamente, queda allí algo descontextualizada, sobre todo, porque Kant se ahorra las aclaraciones necesarias, como él mismo reconoce: "Omitiré aquí las distintas divisiones de la conciencia moral y apuntaré únicamente aquello que se deduce de lo que acabo de decir" (*MS*, Ak. VI 401). Esas distinciones que omite son, por supuesto, las que aparecen en los manuales de Baumgarten; la principal de las cuales es la que hay entre *conscientia recta* (*richtiges*) y errónea (*irrendes*)[61].

Cuando Kant niega, como algo absurdo, que la conciencia pueda equivocarse, no pretende impugnar una de las experiencias fundamentales de la vida moral, a saber, la de la rectificación o arrepentimiento[62], ya que, precisamente porque podemos equivocarnos, tiene sentido el esfuerzo para conocer la ley moral y aplicarla adecuadamente en cada circunstancia. Nada sería más contrario a la filosofía moral kantiana que *reducir* la moralidad a la conciencia moral *individual*, pues el criterio *último* del bien y el mal no se encuentra en ella, sino en la ley moral y, por tanto, en la razón. La conciencia forma parte, y parte importante, de las condiciones *subjetivas* de la moralidad, pero lo bueno y lo malo no lo *establece* ella, sino que simplemente trata de *conocerlo* y, para lograrlo, exige que se examine escrupulosamente todo lo relativo a la ley moral y al acto que se pretende realizar (o ya se ha realizado)[63]. Si el sujeto ha puesto todo el cuidado y atención de que era capaz, es decir, si –en este sentido– ha "actuado según la

---

[61] "Conscientia dum factum nostrum sub lege subsumit, ratiocinatur, nunc distinctius per rationem, nunc confusius analogi rationis quasi ratiociniis. Iam omne ratiicinium vel verum, vel falsum. Ergo et ratiocinium conscientiae. *Conscientiae* vere ratiocinans dicitur *recta* (a); falso ratiocinans est *erronea* (b). Quaere recta, fuge erroneam. Falsissima ratiocinia possunt habere veras conclusiones. Ergo si vera fuerit conscientiae tuae conclussio, ne eam ideo statim pro recta conscientia habeans. Ratiotinium falsum vel peccat in materia, vel in forma, vel utrimque. Peccans in materia vel habet falsam maiorem propositionem, vel minorem, vel utramque. Ergo conscientia erronea vel 1) falsam legem applicat, 2) falsum factum subsumit; vel 3) utrumque; vel 4) verum factum verae legi subsumit illegitime, vel 5) illegitime subsumens simul peccat in materia" (Baumgarten, A. G., *Ethica Philosophica*, §177, Ak. XXVII 916).

[62] Cfr. Reiner, H., "Die Funktionen des Gewissens", en *Kant-Studien*, LXII (1971) , pp. 467-488.

[63] Palacios considera que ésta es una de las principales conclusiones de la doctrina kantiana sobre la conciencia, la de que "todos y cada uno de nosotros estamos moralmente obligados a pensar" (Palacios, J. M., "La interpretación kantiana de la conciencia moral", p. 112). Este autor también llama la atención sobre el "otro" rasgo característico de la doctrina kantiana de la conciencia que sería el siguiente: "El carácter más objetivamente verdadero que pueda concebirse de un principio moral sólo puede tornarlo normativo para un ser que razona cuando es reconocido por éste como tal. El tenerlo por válido no sólo se evidencia como necesario para verse llamado a secundarlo, sino que es asimismo la más indispensable de las condiciones para que el secundarlo tenga valor moral" (p. 113).

conciencia moral, no se le puede exigir nada más en lo que concierne a la culpa o la inocencia. Sólo está obligado a esclarecer su *entendimiento* de lo que es o no deber" (*MS*, Ak. VI 401)[64]. Kant distingue netamente entre la *culpa* (o inocencia) de quien, siguiendo escrupulosamente el juicio su conciencia, comete una mala acción y el hecho de que la acción sea mala y, por lo tanto, el sujeto esté obligado a "esclarecer su entendimiento", es decir, a no volver equivocarse. Cabe la posibilidad de cometer una mala acción, sin ser culpable de ella. Pero dicha posibilidad no se funda en que la bondad o malicia *de la acción* dependan de la conciencia, sino en que el conocimiento que el agente tiene de la acción que realiza es parte esencial de la moralidad de su actuación[65].

El regiomontano considera *insuficientes* las explicaciones de Baumgarten sobre la conciencia, precisamente porque conducen a aporías irresolubles cuando hay que dar cuenta de la conciencia errónea; errónea, ¿acerca de qué?, preguntaría Kant[66]. El problema de Baumgarten –según recogen las anotaciones de Vigilantius– es que éste

> reduce la conciencia a la mera *subsumtione factorum nosotrorum sub lege*. Esto significa considerarla idéntica [*gleich achten*] a la facultad del juicio del alma. (...) De lo cual resultaría que la

[64] No debe confundirse la concepción kantiana con la de Fichte. Éste, a diferencia del regiomontano, considera que la conciencia moral (*Gewissen*) es la *única* conciencia (*Bewußtsein*) del Yo puro originario. De ella dice que no se equivoca ni puede equivocarse, porque es un juez que no reconoce *ningún* juez superior. Cfr. Fichte, J. G., *Das System der Sittenlehre*, § 15, en Fichte, J. G., *Gesamtausgabe*, I, 5, ed. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart – Bad Cannsttat, Friedrich Frommann, 1977, pp. 152-164. Por eso discrepo de Palacios, quien, de pasada, sugiere que en Fichte encontraría la doctrina kantiana de la conciencia su plenitud. Cfr. Palacios, J. M., "La interpretación kantiana de la conciencia moral", p. 112.

[65] Aunque aparezca aquí en un contexto singular, donde la conciencia (*Gewissen*) no se corresponde estrictamente con el sentido que el término tiene en la tradición, el problema planteado es uno de los clásicos de la (teología) moral: si la conciencia errónea obliga o no y si exime de "pecado", es decir, de la culpa. Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate. Cuestiones 16 y 17: La sindéresis y la conciencia*. Una excelente interpretación de esta –siempre discutida– cuestión la ofrece Inciarte: "The way in which a conscience that is in agreement with moral law is binding is not the same as the way in which a conscience that is in disagreement with it is binding. (...) In this sense, St. Thomas says that erroneous conscience is binding *secundum quid*, right conscience *simpliciter*. A person is obliged to follow even an erroneous conscience, not *qua* erroneous but *qua* conscience. There is, in other words, the moral obligation to overcome an erroneous conscience. So, not to act against one's own conscience is a necessary, but not a sufficient, condition of morality. With this in mind, the sense in which conscience (even erroneous conscience) is absolutely binding has been made more precise that at start. Inasmuch as action in agreement with conscience is only a necessary condition for morality, i.e., inasmuch as an erroneous conscience is only absolutely binding as long as it lasts, morality is more than a matter of subjective attitudes" (Inciarte, F., "Peccata ignota", en Inciarte, F., *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, ed. by L. Flamarique, G. Olms, Hildesheim –Zürich – New York, 2005, p. 451).

[66] Cfr. Nessler, G., "Einige Bemerkungen zu dem Satze: 'Das Gewissen kann nicht irren'", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XXVII (1973), pp. 445-449.

> corrección [*Rechtmäßigkeit*] o incorrección de la acción sería lo relevante, y no si los agentes actúan con escrupulosidad [*Gewissenhaftigkeit*]. (*MS Vigilantius*, Ak. XXVII 615-616)

Por todo ello, la distinción baumgartiana entre conciencia recta y errónea es "tanto más falsa en la medida en que aquí lo que se discute es [si] el juicio ha sido escrupuloso [o no]" (*MS Vigilantius*, Ak. XXVII 614).

Para Kant, según explica en la *MS*, cabe equivocarse "a veces en el juicio objetivo sobre si algo es o no deber, pero yo no puedo equivocarme en el juicio subjetivo sobre si yo lo he comparado con mi razón práctica (que aquí juzga) para emitir aquel juicio, porque en tal caso no habría juzgado prácticamente en absoluto; en cuyo caso no hay ni error ni verdad" (*MS*, Ak. VI 401). No cabe el error en el juicio *subjetivo* acerca de la escrupulosidad con que se ha elaborado el juicio *objetivo*. Aparece aquí el problema de la iteración y el posible regreso al infinito, que sólo se evita si hay una instancia, como la conciencia moral que "habla involuntaria e inevitablemente" (*MS*, Ak. VI 401). Si uno pudiera "engañarse" acerca de la sinceridad con que examina sus acciones, sería necesario un juicio para determinar si el juicio *subjetivo* ha sido válido o no, y así sucesivamente: "Tendría que haber una segunda conciencia moral para devenir consciente del acto [*Act*] de la primera" (*MS*, Ak. VI 401)[67].

Por todo ello, la infalibilidad del juicio reflexivo es constitutiva del valor de verdad del juicio objetivo. La posibilidad de que el contenido del juicio sea verdadero o falso presupone la presencia del juicio ante la conciencia (*Bewußtsein*), es decir, el asentimiento (*Fürwahrhalten*)[68]. Wieland ha mostrado que el juicio de la conciencia tiene estructura monovalente, es decir, que en él no cabe el error[69]. El error es posible en el juicio objetivo, pero no cabe equivocarse en el

---

[67] No cabe engañarse a sí mismo, porque en el juicio subjetivo el sujeto es, por así decirlo, transparente. Ante lo que sí previene Kant es ante el intento de obviar ese juicio y actuar como si no existiera. Pero lo que no es posible es falsificarlo. Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 127.

[68] Se podría decir que cada uno de esos juicios pertenece a contextos distintos: *extensional* el juicio objetivo acerca del contenido e *intensional* el reflexivo sobre el asentimiento, pues la verdad del juicio subjetivo no depende del contenido del juicio objetivo.

[69] Según Wieland, otros dos "ejemplos" de juicios que excluyen la posibilidad de error serían la apercepción pura del "Yo pienso" y los juicio de percepción (*Wahrnehmungsurteile*). La razón sería que el "Yo" del "Yo pienso" se presenta no como sujeto al que corresponda un predicado, sino más bien al modo de un sentimiento (*Gefühl*) (Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 128). Cfr. *Prolegomena*, Ak. IV 334 y *KrV*, A 346 / B 404; B 423. Aunque el juicio concreto sea falso, la representación "Yo pienso" no lo puede ser nunca. Quizás sea sólo algo accidental, pero al comienzo de las notas de Vigilantius sobre la conciencia dice de ella, precisamente, que es una apercepción: "La conciencia moral [*Gewissen*] tomada de modo general es la conciencia [*Bewußtsein*] de sí mismo, esto es, *apperceptio*; que comprende, como especie, la conciencia [*Bewußtsein*] de mi voluntad, de mi actitud interior, de actuar correctamente o acerca de que la acción es correcta. Por tanto, una conciencia de lo que en sí mismo [*für sich selbst*] es deber. (...) La falta [*Mangel*] de conciencia [*Bewußtsein*] acerca de su deber no es todavía una falta de conciencia

juicio *subjetivo*, porque este juicio tendría cierto carácter "fáctico". Se trata de una especie de "metajuicio" que –según indica Wieland– habitualmente

> se encuentra a la sombra de la concreta sentencia de la conciencia [*Gewissenspruch*], referida al contenido y a la situación. Sin embargo, su facticidad no amenazada por el riesgo del error posee una mayor importancia para la conciencia y para su función constitutiva de la persona moral, que la sentencia de la conciencia, cuyo contenido puede ser impugnado. (Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 127)

El carácter "fáctico" del juicio *subjetivo* es lo que le permite a Kant afirmar que la conciencia es una disposición de carácter estético y, por tanto, experienciable de modo sensible[70].

En definitiva, el juicio objetivo y el subjetivo no son dos juicios *independientes* que pertenezcan a instancias distintas. Aunque el juicio objetivo sea "asunto del entendimiento", cuando la conciencia lo emplea para emitir su sentencia –por así decir– se lo apropia y conforma una unidad con el juicio *subjetivo*. En ambos casos se trata de operaciones judicativas que realiza la facultad del juicio, aunque bajo formas diversas. El juicio objetivo lo elabora esta facultad en su función *determinante*, mientras que el subjetivo procede de la función (meramente) *reflexionante*. Aparecen así las dos direcciones de las que se hablaba antes: la recta y la oblicua. Según explica Wieland, ambas forman parte de la *única* conciencia, que "como una forma de la facultad del juicio, que enjuicia normativamente las acciones concretas y, al mismo tiempo, se hace consciente de la facticidad y del cuidado de su enjuiciamiento"[71]. Y que, además, *determina* la facultad desiderativa de modo "consectario", según se explicará a continuación.

5.4. Unidad de los principios de enjuiciamiento y determinación de la voluntad

En los capítulos precedentes se ha aludido en varias ocasiones, y en diversos contextos, a la distinción entre el principio de enjuiciamiento (*principium diiudicationis*) y el principio de determinación de la voluntad o de ejecución (*principium executionis*). Ella ofrece una excelente clave interpretativa para desentrañar el trasfondo de las argumentaciones éticas de Kant. Para este filósofo, la razón (pura) es práctica en esos dos sentidos. De una parte, ella enjuicia la moralidad de las máximas de acuerdo con sus principios propios (los de la

---

[*Gewissen*], del mismo modo que la conciencia de su deber no es lo mismo que la escrupulosidad" (*MS Vigilantius*, Ak. XXVII 613-614). Cfr. Vigo, A. G., "Determinación y reflexión", p. 757.

[70] Ese metanivel es la función reflexiva inherente a todo juicio, que es lo que permite –según explica Wieland– convertir un conocimiento en "auténtico conocimiento" (*authentisches Wissen*). Cfr. Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 129 y el amplio desarrollo que se hace de esta idea en Enskat, R., *Authentisches Wissen. Prolegomena zur Erkenntnistheorie in praktischer Hinsicht*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005.

[71] Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, p. 167.

libertad) y, de otra, es *además* capaz de determinar la causalidad de la voluntad de acuerdo con dicho juicio. En las *VzM* y en las reflexiones son numerosos los pasajes en que el profesor de Königsberg se refiere a ambos principios de modo expreso, y también –según se mostró– en las obras "críticas" resulta sencillo identificar los pasajes en que esa misma distinción está operando, aunque, por lo general, sólo de modo implícito (cfr., por ejemplo, *KpV*, Ak. V 41 y *Grundlegung*, Ak. IV 410-412).

Esta distinción, sin embargo, no debe dar lugar a equívocos, pues en ambos casos es la *misma* razón la que proporciona el principio necesario para el enjuiciamiento y la determinación. En esto consiste la originalidad del imperativo categórico como único principio de la moralidad, en que en él se reúnen ambos principios. En el imperativo categórico se resume la aspiración kantiana a la autonomía moral que, en su sentido más propio y original, no significa otra cosa que la capacidad de la razón para determinar la voluntad, sin depender para ellos de los volubles impulsos de la sensibilidad. Pero, como certeramente ha recordado Henrich, la autonomía de la razón depende de una doble condición: que ella sea tanto principio del enjuiciamiento moral (*principium diiudicationis*) como motivo suficiente de la ejecución de la acción (*principium executionis*). Haciendo un juego de palabras, si sólo dispusiera del primer principio, podría decirse que hay "auto*gnosis*" (Auto*gnosie*), mas no "auto*nomía*" (Auto*nomie*)[72]. El problema –según ha mostrado también Henrich– es que

> Kant no siempre estableció [esta distinción] con la suficiente claridad, y eso ha propiciado numerosos malentendidos. A pesar de ello, el problema de la crítica de la razón práctica está formulado en los términos de esta dualidad. Más aun: tanto la propia evolución de Kant hacia la crítica de la razón práctica como el movimiento de la ética idealista, que tiene en ella su inicio, están determinados por este problema. En ambos casos reza así la pregunta por la especificidad y posibilidad de la autonomía de la razón: ¿Cómo pueden ser pensados aquellos dos momentos en uno y el mismo concepto de razón y cómo puede, a partir de su unidad, comprenderse el ser moral del hombre? (Henrich, D., "Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im Spekulativen Idealismus", p. 356)

En efecto, el idealismo posterior a Kant se puede comprender como una respuesta a esa pregunta en la que se pretende superar el dualismo kantiano. Pero el regiomontano nunca se deshace de las dualidades, quizás porque se le imponen como un dato originario e indiscutible. Y esto sucede tanto en el ámbito teórico[73], como en el práctico, donde la constitución del objeto de la razón pura

---

[72] Cfr. Henrich, D., "Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im Spekulativen Idealismus", pp. 355-357.

[73] No es casual que los primeros párrafos tanto de la Estética, como de la Lógica y la "Dialéctica trascendental" coincidan en este aspecto. En la Introducción a la *KrV* se puede leer: "No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia" (A 1 / B 1); y en el comienzo de la "Estética trascendental": "Sean cuales sean el modo o los medios con que un

práctica, que puede considerarse el ejercicio de la autonomía moral por excelencia, corre el peligro de quedarse en un mero constructo si carece del móvil suficiente para determinar la voluntad.

Enjuiciamiento y determinación son dos rendimientos distintos de la razón; y la solución de las dificultades que plantea la moralidad pasa por encontrar una relación satisfactoria entre ellos, es decir, una relación acorde con la libertad. Kant considera que el imperativo categórico ofrece la solución adecuada al problema. Sin embargo, no deja de resultar algo desconcertante la doctrina sobre los móviles de la razón pura práctica que le sirve de justificación. Si es la razón pura la que tiene que ser práctica, de algún modo, debe ésta influir sobre la causalidad de la facultad desiderativa y, por tanto, sobre los móviles que influyen en la adopción de las máximas como fundamento de determinación (cfr. epígrafe 2.2.). En la primera parte de la presente investigación hubo ocasión de examinar con detalle esta cuestión y, en lo posible, tratar de hacer justicia al planteamiento kantiano, que pretende asegurar la posibilidad de que la libertad influya en la naturaleza, al menos, en la del sujeto (cfr. epígrafe 2.1.). No es éste el momento de volver sobre esas cuestiones; de lo que se trata es de completar la imagen ofrecida allí con los resultados del examen sobre la conciencia moral.

Las funciones de la facultad *práctica* del juicio que se han considerado hasta ahora, forman parte del *principium diiudicationis*, porque son, en efecto, elementos imprescindibles para el enjuiciamiento moral, es decir, para proporcionar al agente los *conocimientos* necesarios acerca de su acción[74]. Según Kant, el conocimiento de lo bueno no es, *por sí mismo*, suficiente para determinar la causalidad, es decir, no es móvil. O, por decirlo con una terminología muy propia de nuestro autor, no hay una coincidencia necesaria entre los principios prácticos subjetivos, por los que efectivamente se actúa, y los objetivos, según los que se *debería* actuar. A este respecto, no dejan lugar a duda las siguientes palabras –ya comentadas en su momento– referidas a la típica de la facultad pura práctica del juicio: "Esta comparación de la máxima de sus acciones con una ley natural

---

conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio" (A 19 / B 33); o en la "Lógica trascendental": "Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del ánimo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos); a través de la segunda, lo *pensamos* en relación con la representación" (A 50 / B 74); y, por último, en la "Dialéctica trascendental": "Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar" (A 298-299 / B 355).

[74] Al margen quedaría ahora el uso que de la facultad del juicio se hace en la metodología moral y en el cultivo de las disposiciones morales (cfr. epígrafe 4.4.1).

universal no es fundamento de determinación de su voluntad. Pero esa ley universal es, sin embargo, un *tipo* del juicio de las máximas según principios morales" (*KpV*, Ak. V 69)[75]. A lo largo de las páginas precedentes se ha subrayado el interés mostrado por el regiomontano en distinguir la conciencia (*Gewissen*) de la facultad del juicio. Y también se mostrado que tal distinción no se corresponde *únicamente* con la que hay entre juicio objetivo y subjetivo –o la dirección recta y oblicua–, pues esos dos *juicios* (*Urteile*) son productos de la misma facultad del juicio, aunque en funciones diversas. El esfuerzo principal ha consistido en delimitar aquello que el regiomontano considera propio y exclusivo de la conciencia moral, a saber: no tanto juzgar sobre la moralidad de las acciones o sobre el asentimiento que merece dicho juicio, como *sancionar* (*richten*) la sentencia que emite el juez interior y obligar al reo a cumplir lo prescrito.

Todo indica que la oposición que se establece entre juzgar y sancionar es paralela a la que hay entre el principio de enjuiciamiento y el de determinación[76]. Así lo parece, por ejemplo, cuando en las *VzM* escribe que "a una buena conciencia pertenece, primero: la pureza de la ley; después, el acusador debe estar atento a nuestras acciones; en el enjuiciamiento [*Beurteilung*] debe acertar; y, finalmente, la autoridad y fortaleza de la conciencia con respecto a la ejecución [*Execution*] del juicio según la ley" (*VzM*, 242). Y con respecto a este último rasgo de la buena conciencia, añade: "La conciencia tiene que disponer de *principios para la actuación* [*Principia der Tätigkeit*] y no ser *meramente especulativa* [*bloß speculativ*], por tanto debe poseer independencia y fortaleza para emitir su juicio" (*VzM*, 242; se ha añadido la cursiva)[77].

Cabría objetar que los lugares más explícitos acerca de este paralelismo se encuentran en las lecciones universitarias, pero en los apartados precedentes ha quedado justificado que en los breves pasajes sobre la conciencia de las obras "críticas" también está operando la misma idea. Además, en las *MS Vigilantius*, que recoge las lecciones dictadas ya en la década de 1790, se mantiene con toda

---

[75] Kant considera que esa "comparación" de la máxima no es necesariamente fundamento de determinación, porque sabemos que si nos permitimos una excepción (al engañar a otro), no por eso se está permitiendo que lo haga todo el mundo y en todo momento.

[76] También se sitúa en esta línea la interpretación de Heubült. Cfr. Heubült, W., *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797*, p. 15 y ss.

[77] Cfr. también *VzM*, 130, cita que ya fue comentada en el epígrafe 5.1. Hoffmann se refiere a esta cuestión de modo semejante: "Mit dem Begriff des Instinkts wird auf eine 'receptivität' des 'Herzens', die 'blos moralischen Folgen des Gesetzes (...) zu empfinden', verwiesen, zugleich aber auch die *autonome* Funktion des Gewissens, dessen Stimme sich eben ohne unser bewußtes oder zum Habitus gewordenes Zutun meldet, ins Spiel gebracht. Diese 'autonome', Selbstheit gegens uns selbst hervorkehrende Funktion ist es dann auch, kraft deren das Gewissen wirklich *richtet*, d. h. eine effektiv auf 'Freispruch' oder 'Strafe' befindende und nicht nur eine (theoretisch) 'urteilende' Instanz ist" (Hoffmann, Th. S., "Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen", pp. 434-435).

claridad –incluso con nuevas argumentaciones– la distinción entre juzgar (*urteilen*) y sancionar o mandar (*richten*). A la función judicativa de la conciencia la llama en ese lugar "conciencia examinadora" (*prüfende Gewissen*) que no se identifica con la conciencia en sentido propio, es decir, la "conciencia sancionadora" (*richtende Gewissen*) (cfr. *MS Vigilantius*, Ak. XXVII 615-616). El juicio de la conciencia examinadora, que se basa en el estudio de los hechos, "no es lo mismo que la conciencia moral (*Gewissen*)" (*MS Vigilantius*, Ak. XXVII 615). El juicio examinador es obra del entendimiento (*Sache des Verstandes*), mientras que la conciencia (sancionadora) es la que produce la "punzada" o el "remordimiento" (*Gewissensbiß*), que, en el caso de la conciencia antecedente, mueve a evitar la mala acción; o, si ésta ya se ha cometido –conciencia consecuente–, a que se reparen sus consecuencias, en la medida en que sea posible (cfr. *MS Vigilantius*, Ak. XXVII 617-619).

Esa capacidad de mover al sujeto a cometer o evitar acciones que se atribuye a la conciencia es la propia del *principium executionis*. Ahora bien, cabe preguntarse cómo tiene lugar dicha determinación de la causalidad, es decir, cómo *mueve* el juicio de la conciencia –la sentencia del juez– al sujeto. La respuesta se encuentra en la *MS*, donde señala nuestro autor que la conciencia "no se relaciona con un objeto, sino únicamente con el sujeto (afectando al sentimiento moral con su acto)" (*MS*, Ak. VI 400). La sanción produce una "punzada" (*Biß*) que afecta al sentimiento moral e interviene en la configuración de los móviles. Significativamente, en el capítulo dedicado a los móviles de la razón pura práctica, en la exposición del doble efecto –positivo y negativo– que la ley moral ejerce "sobre el sentimiento" puede leerse lo siguiente:

> El efecto negativo sobre el sentimiento (del desagrado) es, como todo influjo sobre el mismo y como todo sentimiento en general, *patológico*. Pero en cuanto efecto de la conciencia de la ley moral, por consiguiente en relación con una causa inteligible, a saber, el sujeto de la razón pura práctica, como suprema legisladora, llámase ciertamente ese sentimiento de un sujeto racional afectado por inclinaciones, humillación (desprecio intelectual), pero en relación con el fundamento positivo de esa humillación, con la ley, llámase al mismo tiempo respeto hacia esa ley; para esta ley no tiene lugar ningún sentimiento, sino que en el juicio de la razón [*im Urteile der Vernunft*], cuando la ley aparta del camino la resistencia, es el apartamiento de un obstáculo estimulado al igual que un positivo impulso de la causalidad. Por eso puede este sentimiento ser llamado ahora también un sentimiento de respeto hacia la ley moral, pero por esos dos fundamentos juntos puede ser llamado un *sentimiento moral*. (*KpV*, Ak. V 75)

La referencia al "juicio de la razón" no es gratuita y, a mi parecer, adquiere todo su sentido a la luz de la presente investigación. En ese capítulo concreto de la *KpV* no hay ulteriores referencias a la facultad del juicio y, sin embargo, por dos veces se emplea ese giro para explicar cómo puede tener lugar la determinación moral.

Kant quiere dejar claro que el sentimiento no es el móvil moral, sino que se trata un efecto de la razón pura, que tiene su origen precisamente en el juicio de la razón, donde "es producida la representación de la superioridad de su *ley* objetiva, por encima de los impulsos de la sensibilidad" (*KpV*, Ak. V 75). Salvando las distancias temporales, y quizás también terminológicas, entre la *KpV* y la *MS*, todo indica que nos encontramos ante la misma enseñanza. Más aún, con la doctrina sobre el carácter natural –y, por tanto, necesario– de la conciencia moral (cfr. epígrafe 5.2.) parece haber encontrado Kant el cierre adecuado para su teoría moral. Pues, como explica en las célebres páginas finales de la *Fundamentación*, "la imposibilidad subjetiva de *explicar* la libertad de la voluntad es idéntica a la imposibilidad de encontrar y hacer concebible el *interés* que el hombre pudiera tomar en las leyes morales, y, sin embargo, toma realmente interés en ellas, cuyo fundamento en nosotros llamamos sentimiento moral" (*Grundlegung*, Ak. IV 460). La "realidad" de que tomamos interés en la moralidad está atestiguada por el *Faktum*, y la estructura propia de este enigmático "hecho de la razón" queda definitivamente al descubierto en el fenómeno de la conciencia moral[78]. De este modo, se asegura, por fin, que

> la ley moral, (...) así como es fundamento formal de determinación de la acción mediante la razón pura práctica, así como también es fundamento material, aunque sólo objetivo, de determinación de los objetos de la acción bajo el nombre del bien y del mal, es también fundamento subjetivo de determinación, es decir, motor para esa acción, porque tiene influjo sobre la sensibilidad del sujeto y produce un sentimiento que fomenta el influjo de la ley moral sobre la voluntad. (*KpV*, Ak. V 75)

Esto es lo que –en síntesis– expresa la siguiente definición de la conciencia en la *MS*: "La conciencia moral es la razón práctica que muestra al hombre su deber en cada caso concreto de una ley, absolviéndolo o condenándolo" (*MS*, Ak. VI 400). Por ello, no resulta aventurado afirmar que es en el análisis de la conciencia moral donde con mayor claridad, y en sus justos términos, puede entenderse a qué se refería Kant cuando afirmaba que la razón *pura* se hace práctica.

***

La presente investigación, que ahora concluye, muestra que la formas y funciones de la facultad del juicio son un asunto complicado. Desde luego, Kant tiene buena parte de culpa en la complejidad de sus teorías, pues –contra el espíritu de la empresa crítica– en la exposición de los puntos nucleares del sistema trascendental nunca se ha distinguido por la claridad. Pero de nada sirve

[78] Hübsch llega a una conclusión coincidente con la que aquí se está ofreciendo. Cfr. Hübsch, S., *Philosophie und Gewissen,* p. 103.

recriminárselo ahora, sobre todo porque mayor es la responsabilidad de quienes en estas dos centurias han –hemos– pretendido interpretar y aclarar su pensamiento. Además, la variedad y riqueza de interpretaciones a que han dado lugar los escritos de Kant quizá sea una muestra, no de la versatilidad o indefinición de sus planteamientos, sino de su resistencia a dejarse encasillar de una vez por todas, como sucedería si el regiomontano hubiera pretendido ofrecer *la* solución kantiana a los enigmas de la filosofía y del ser humano. El filósofo de Königsberg no ha venido a ofrecer "principios novedosos" con los que fundar una ética o una metafísica "nueva", como parece sucederles a quienes piensan que, antes de ellos, el mundo desconocía en qué consiste el deber; no, la audaz aspiración de Kant es la de hacer justicia –y, si es posible, de una vez por todas– a esos principios, los de la realidad, que son patrimonio de todos y no un coto privado para "los expertos" y sus adláteres. Por ello, la oscuridad que surge repentina al llegar el momento decisivo, por ejemplo, de concluir la deducción trascendental de las categorías en la *KrV* o, también, de explicar cómo pueda la razón pura hacerse práctica y la libertad tener influjo en la naturaleza, puede que, lejos de ser una carencia, constituya un rasgo común a esos filósofos que llamamos clásicos, quienes, de diversos modos, desbrozan el camino del pensar y nos guían por el bosque hasta dar con esos calveros donde los problemas aparecen en toda su radicalidad, sin componendas. Porque si algo puede saberse con plena certeza sobre la realidad, es que no es clara ni distinta (y no quiero con esto criticar al pensador francés, que injustamente se ha convertido en el chivo expiatorio del malestar de la modernidad, sino a "los racionalismos" de diverso cuño).

Lo que se acaba de decir no significa, de ningún modo, que se exonere al pensador de Königsberg de la obligación de probar la verdad de sus argumentos. En las páginas precedentes ha habido ocasión de señalar la fragilidad en diversos puntos de la arquitectura kantiana, así como de criticar abiertamente la deriva que toma su planteamiento en algunas cuestiones; pero mayor ha sido el interés por mostrar la coherencia –al menos, deseada y buscada con ahínco– de su proyecto. Porque, como es habitual que suceda, varios de los pretendidos errores, probablemente los más graves, de los que se acusa a Kant desparecen cuando se arroja nueva luz sobre sus propias palabras. Sin embargo, con este proceder han surgido también nuevas dificultades y aporías que remiten a los pilares del sistema filosófico trascendental.

Este trabajo ha pretendido contribuir a la interpretación de la obra kantiana, subrayando una serie de aspectos que, por diversos motivos, habían quedado relegados a los márgenes del discurso oficial de la *Kant-Interpretation*. En concreto, se ha insertado, por un lado, en la ya larga tradición que entiende la filosofía kantiana en su conjunto fundamentalmente como una teoría de la ac-

ción y, por otro, en la más reciente línea de estudios que señalan a la reflexión como el hilo conductor de la crítica de la razón y, por tanto, como un acceso privilegiado al sistema trascendental. Se trata de dos líneas de interpretación convergentes, que coinciden en resaltar, en el primer caso, la primacía del uso práctico de la razón sobre el especulativo y, en el segundo, de la actividad reflexiva sobre la determinante en la facultad del juicio. Lo cual ha traído al primer plano de la discusión los conceptos de "realidad práctica" y de "*mediación* reflexiva", empleados para asegurar la especificidad de lo práctico y de la aplicación, respectivamente. La elección de una tradición interpretativa está siempre acompañada de riesgos y condiciona decisivamente la perspectiva y el alcance de las investigaciones. Al margen de sus inevitables limitaciones, las líneas elegidas tienen la indudable ventaja de tomar como clave interpretativa dos nociones, las de acción y reflexión, que se encuentran en el núcleo de la actividad crítico-trascendental, pues sólo ellas dan cuenta del "desdoblamiento" y de la libre actividad de la razón.

No se pretende haber dado con *la* línea interpretativa capaz de zanjar los ya multiseculares debates en torno al kantismo. Pero sí ha habido la intención de contribuir al estudio de las diversas funciones que en la filosofía práctica kantiana corresponde a la facultad del juicio. Lo cual ha permitido alcanzar una comprensión más acabada y justa del programa ético del idealismo trascendental; y, en particular, el cliché que muestra a un Kant encaramado a la torre de marfil del universalismo, desentendiéndose de la efectiva aplicación de los principios morales, se ha revelado como una torpe caricatura. Al menos desde su primer intento de fundamentar el sistema de la moralidad, hacia 1785, muestra el regiomontano su familiaridad con los problemas de la aplicación, pero no por ello renuncia a su proyecto de elaborar un una ética *pura*, que considera la única congruente con el carácter incondicionado del bien moral y la obligatoriedad propia de sus prescripciones: la necesidad práctica.

La investigación que ahora concluye ha tenido como objetivo principal la interpretación de la postura de Kant a partir de sus textos. Además de indicar sus puntos fuertes y las aportaciones que el regiomontano hace a la comprensión del juicio práctico, en diversos lugares ha habido ocasión de señalar algunas limitaciones inherentes al sistema crítico, así como algunas posibles vías de solución, que conducen más allá de la filosofía kantiana. Estos puntos más débiles pueden resumirse en tres: la limitada noción de experiencia propuesta en la primera *Crítica*, las dificultades para elaborar una adecuada descripción de la acción con el utillaje conceptual kantiano y, sobre todo, la continuidad en la facultad desiderativa entre la causalidad natural y la de la libertad. A continuación, se repasan brevemente, pues señalan líneas por las que puede proseguirse la investigación aquí comenzada, yendo más allá de Kant.

El concepto de experiencia manejado por el regiomontano resulta excesivamente limitado para dar cuenta de los contenidos que conforman la esfera práctica. Así se comprueba, por ejemplo, al estudiar la conciencia moral. Como es sabido, el filósofo de Königsberg nunca abandonó –porque lo consideraba esencial a su proyecto filosófico– los principios fundamentales de la primera *Crítica*. Entre ellos se encuentra el de "experiencia posible", que viene determinado por los principios del entendimiento puro, ya que de éstos proviene toda verdad. Las dificultades surgen al ocuparse de elementos irreductiblemente particulares que no pueden depender de principios *a priori*. De hecho, el que Kant considere que la reflexión posee un carácter fundante para toda la actividad racional, junto con la ubicación del acceso a la reflexividad en el ámbito estético (esto es, de la sensibilidad), parece indicar por dónde debe transcurrir la necesaria vía de ampliación del concepto de experiencia. Pero Kant no termina de recorrer el camino. Algunas propuestas desde la fenomenología sugieren que se debería recuperar la composición materia-forma ya en el propio comienzo de la experiencia.

En relación con el problema de la experiencia, aparece la cuestión de la descripción de la acción. Aprovechando los resultados de algunas recientes investigaciones, en las páginas anteriores se ha sugerido que la teoría moral kantiana necesita el complemento de algo así como unas "reglas de relevancia moral", que expliquen el modo en que el agente puede hacerse cargo de la situación y captar la exigencia moral que se le presenta. Ciertamente, en las obras de Kant hay elementos para desarrollar dicha noción, pero no resulta tan claro que ésta sea suficiente para cumplir la tarea que le corresponde. La dificultad reside, una vez más, en la separación entre naturaleza y razón. Lo que se echa en falta es una explicación del conocimiento práctico, es decir, del conocimiento que el agente tiene en el momento de actuar. La causa de esta carencia reside probablemente en la teoría de la acción que Kant recibe –y asume– de sus contemporáneos racionalistas, de manera que la acción humana se explica según el modelo de la causalidad natural.

Kant es dualista –aunque alejado del modelo cartesiano–, porque nunca abandonó la certeza de que la razón humana es finita (con la única salvedad, quizás, de las indicaciones sobre la autoafección del sujeto trascendental en los legajos del *Opus postumum*[79]). Dicha finitud supone que hay dos fuentes de conocimiento, irreductibles entre sí: la sensibilidad y el entendimiento. Serán otros –Fichte, Schelling, Hegel– quienes recorran el sendero que conduce al idealismo

[79] Cfr. Noordraven, A., *Kants moralische Ontologie*, pp. 234-252, quien mantiene que, ni siquiera en el *OP*, puede hablarse de un "idealismo absoluto kantiano". Este autor ofrece (cfr. p. 245) una interesante interpretación de la conocida sentencia kantiana: "Nosotros mismos [*selbst*] lo producimos [*machen*] todo" (*OP*, Ak. XXII 82).

absoluto; pero no Kant, que en todo momento se mantiene fiel a la dualidad fenómeno/noúmeno. Y, a mi entender, dicha fidelidad tiene como objetivo último precisamente la protección de la moral, porque –según afirma en una rotunda sentencia– "si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable" (*KrV*, A 537 / B 565). Este dualismo aparece claramente en la larga serie de conceptos que han sido analizados en los tres primeros capítulos: los dos sentidos de libertad práctica; la posibilidad física y la moral; las diversas acepciones del objeto de la razón práctica, etc. Dicho estudio no respondía a un afán escolar o clasificatorio, sino que surgió del esfuerzo por encontrar sentido a esa rotunda afirmación de Kant: "El concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes" (*KU*, Ak. V 175-176). Y ello, además, sin quebrantar los principios del idealismo trascendental, pues "entre la esfera del concepto de naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible (...) ningún tránsito es posible" (*KU*, Ak. V 175-176).

Considero que nada hay que objetar a la certeza de que la libertad, si es tal, no se conforma con ser un bonito ideal o un adorno para discursos políticos y proclamas ideológicas; sino que exige tener eficacia causal, es decir, producir cambios en el mundo. Gracias al *Faktum*, Kant puede estar seguro de ello, del mismo modo que lo estamos cada uno de nosotros, porque sin libertad, la moral se disuelve y desaparece. Sin duda, aquí reside buena parte de la fuerza y el atractivo de la ética kantiana; pero lo que el *Faktum* no consigue explicar es *cómo* sea eso posible.

Atendiendo al principio de caridad interpretativa, se ha propuesto la lectura más favorable al regiomontano: la que haría posible la continuidad entre los dos ámbitos correspondientes a cada una de las dualidades. Por eso, se ha sugerido que la libertad tendría influjo efectivo en la naturaleza, en la medida en que la razón pura es capaz de intervenir en los móviles por los que se determina la causalidad del ser humano, pues esto implica un cambio en la acción que se va a realizar.

La doctrina sobre la conciencia moral que se acaba de explicar sería la pieza final del puzzle, pues su capacidad no sólo de juzgar, sino también de influir en la voluntad, permiten atisbar la solución kantiana. Ahora bien, cabe preguntar: ¿qué clase de cambio es ése? Puede decirse, con cierta razón, que modificar la disposición de la voluntad, la actitud interior, supone producir ya un cambio en el mundo, y no poco importante, por cierto. Pero eso no responde la pregunta planteada, ni explica la continuidad entre el carácter inteligible y el sensible de la voluntad. Quizás porque tal explicación, en último término, no sea posible, al menos en el marco de la filosofía crítica. En este contexto, tratar de explicar el influjo de la libertad en la naturaleza es algo tan

necesario como conceptualmente arriesgado, porque –mientras no sea posible ampliar el estrecho concepto de experiencia manejado por Kant– requiere algo así como dar un salto en el vacío y, además, a ciegas.

APPENDIX

The Three-fold Function of the Faculty of Judgement in Kant's Ethics: Typik, Moral Judgement and Conscience*

The main topic of this paper is the application of moral laws. In spite of the fact that all practical *philosophy* is a theory on praxis –and, as speculative discourse, is not effective enough in itself to go from one to the other–, one of its principal objectives has always been to use the *application* of those theoretically formulated cases to real cases, that is to *direct* the action.

There is little doubt that Kant's model for ethics is one which presents the greatest problems when moving from the purity and universality of the moral principles of transcendental idealism to particular situations where the agents must take a decision. If this difficulty –which is the basis for the most frequent objections to Kant's moral philosophy– were utterly insurmountable, then the categorical imperative would be of no interest in ethics. The study of the faculty of practical judgement will allow us to resolve this problem, and show that, at least after the *Groundwork*, Kant attempted to solve the problem of application.

---

* This paper was delivered at the 5th UK Kant Society Graduate Conference. It is a slightly modified version of the Spanish one published as "Facultad del juicio y aplicación de la ley moral en la filosofía de Kant", in *Methodus. Revista Internacional de Filosofía Moderna / An International Journal for Modern Philosophy*, II (2007): 1-30.

Quotation from Kant's works follows the standard format: the Berlin Academy, volume and page number (for example: *KpV*, 5:69), with the exception of the *Critique of Pure Reason*, cited by first (A) and second (B) editions, and the *Lecture on Ethics*, W. Stark's edition (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2004), which reproduces the original page-numbering of Kaehler's manuscript. The following abbreviations have been adopted: *KrV* (*Critique of Pure Reason*), *KpV* (*Critique of Practical Reason*), *KU* (*Critique of the Faculty of Judgment*), *Grundlegung* (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*), *MS* (*The Metaphysics of Morals*), *Logik* (*Lectures on Logic* [Jäsche]), *Gemeinspruch* (*On the common saying: That might be correct in theory, but it is of no use in practice*) and *VzM* (*Lecture on Ethics* [Kaehler]). Unless otherwise stated, English translations are taken from: Immanuel Kant, *Practical philosophy* (translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996); *Critique of the power of judgment* (translated by P. Guyer – E. Mathews and edited by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2000); *Critique of pure reason* (translated by J.M.D. Meiklejohn. New York: Collier & Son, 1900; *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (translated and edited by A. Wood – G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1998), *Lectures on Ethics* (translated by P. Heath and edited by P. Heath – J. B. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Indeed, Kant is in a quandary, as he proposes the suitability of the maxims to become universal laws as one of the essential criteria for morality. Although this is clearly not a mere quantitative generalization –like a logical quantifier– but rather the proper *form* of moral necessity and the bindingness (*Verbindlichkeit*)[1] which corresponds to it, that radical heterogeneity of the formal character of the law and the materiality of the action become the main pitfall for the coherence of Kantian ethics.

It is precisely in such a model for practical rationality, where the tension between theory and practice reaches a breaking point, that the intervention of a mediating influence between the two extremes becomes more peremptory. And, although it may seem strange, this may allow the Kantian theory to become one of the models that most clearly shows that the functions that such a mediating influence –which is always present in one shape or another in ethical theory– must fulfil, together with the aporia inherent to the application. And this allows us to affirm that, even if Kant's moral philosophy were powerless to resolve or avoid these aporia, its study would continue to assist in understanding some issues –those on application– which no theory of ethics can ignore. There is a simple reason for this: in philosophy, posing the question correctly is, at least, as important as to find the answer. And it may occur that, even if one knows the relevant questions, one is not in a position to answer them satisfactorily. But what is clear is that it would be difficult, if not impossible, to find a solution to a problem if the terms in which it is posed are erroneous.

This mediation between norm and situation –that is, the *interpretation*– being dealt with here is a task that only the faculty of judgement (*Urteilskraft*)[2] can satisfy. This faculty can be defined –generically– as the capacity to decide if something corresponds to a rule. Whatever the case, this faculty of judgement cannot be downgraded to the mere *determination* of the correspondence between what is universal and what is particular, as to do so a particular kind of knowledge is needed –usually called practical[3]– on how the rules or principles should be applied. Moreover, in any application which is not mechanical, that is, where contingency intervenes –as, in this case, that of action– there is always the possibility of committing an error, as the rules are, by definition, general guidelines, and thus insufficient to determine *the ultimate detail* of the action. The

---

[1] "*Verbindlichkeit*" is sometimes translated simply as "obligation" but the preferred translation here is "bindingness", in the sense of "binding force" or "obligatory character", in order to distinguish it clearly from "duty" (*Pflicht*).

[2] "*Urteilskraft*" is translated as "faculty of judgement" and, for instance, "*reine praktische Urteilskraft*" as "faculty of pure practical judgement".

[3] See Inciarte, F., "Theorie der Praxis als praktische Theorie", in Engelhardt, P. (Hg.), *Zur Theorie der Praxis* (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1970), 45-64.

practical faculty of judgement is that which, due to the knowledge only found here, must avoid that eventual error[4].

In this paper, I will, firstly, outline the many forms and functions the faculty of judgement can adopt (1.1). Then I will explain the two senses in which, according to Kant, (pure) reason is practical: as a principle for moral judgement and a principle for determination of the will, and thus, the double sense the application has for him (1.2). Next (2.) I will differentiate between the three ways in which the faculty of judgement intervenes in the application of morally practical principles. In the first of these (2.1), the categorical imperative is established as a norm for all moral judgement by means of the faculty of *pure* practical judgement and the categories of freedom. In the second (2.2), the faculty of judgement applies this norm to the maxims, by using the system of the duties of virtue (2.2.1) and also deals with casuistry, that is, the application of the maxims to particular circumstances (2.2.2). Then (2.3) I show the third form of the practical faculty of judgement: moral conscience (*Gewissen*), that is, the moral faculty of judgement, passing judgement upon itself. Finally in the conclusion (3.) I offer an explanation of how the principles of judgement and of determination are related.

1. Reflection and application in the faculty of judgement

1.1. *Introductory guide to the faculty of judgement: reflection*

Any research into the forms and functions of the faculty of *practical* judgement must be approached from the perspective of the faculty of judgement *in general*. The main pitfall for this type of research is that in Kant's work there is no general unitary theory on this faculty. In each of the three *Critiques*, the faculty of judgement adopts different forms and has different functions depending on the context (cognitive, moral, aesthetic or teleological). However, the most recent Kantian research has shown that reflection can be used as an introductory guide –in the Kantian meaning of *Leitfaden*– which brings together the varied forms of the faculty of judgement. Thus reflection would be the fundamental –although not always explicit– activity for any act of judging[5].

---

[4] Although there are numerous instances and contexts where Kant defines the faculty of judgement as a faculty of application (see, among others, *KrV*, A:132 / B:171; *KpV*, 5:67; *KU*, 5:169; *MS*, 6:411; *Gemeinspruch*, Ak. 8:275), he is not usually included among the "theoreticians of application", as has recently been commented in Conill, J., "Aplicación", in Beuchot, M. – Arenas-Dolz, F. (dirs.), *10 palabras clave en hermenéutica filosófica* (Estella: Verbo divino, 2006), 53-82.

[5] I am referring, amongst others to Wieland, W., *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001); Longuenesse, B., *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the* Critique of Pure Reason (Princeton: Princeton University Press, 1998); Peter, J., *Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant* (Berlin – New York: W.

The *Critique of the Faculty of Judgement* and the *First Introduction* to that work, which explains the "discovery" of the two basic forms (determining and reflective) that the faculty adopts, are the logical means of access to the system[6]. The faculty of judgement in general is "the faculty for thinking of the particular as contained under the universal" (*KU*, 5:179). It is determining when what is given is what is universal and what is particular must "simply" be subsumed; on the other hand, it is reflective when what is given is private and the corresponding universal whole must be "sought". There are two extreme cases that clearly illustrate what belongs to each of these functions. In the transcendental function of categorical subsumption in the Analytic of the *Critique of Pure Reason*, the faculty of judgement is *merely determining*. And again, in the judgement of taste in the third *Critique* we find the *merely* reflective form of the activity of judgement. Except in these two extreme cases, the activity of the faculty of judgement is *simultaneously* determining and reflective.

In contrast, the characterization found in the third *Critique* of judgement of taste as an aesthetic judgement may be interpreted literally, as "aesthetic" – fundamentally– referring to the area of sensibility. Thus, the Kantian theory on the faculty of aesthetic judgement (*ästhetische Urteilskraft*) is a theory on the faculty of sensible judgement rather than a doctrine on beauty. This is what Kant indicates in the prologue: "The investigation of the faculty of taste, as the aesthetic faculty of judgement, is here undertaken not for the formation and culture of taste, (...) but only from a transcendental point of view" (*KU*, 5:170)[7].

Sensible judgement is opposed to logical (in *KU* terminology) or objective (according to *KrV*) judgement. The relevance of the judgement of taste in a general theory of the faculty of judgement is that it demonstrates the dearth of that groundwork which is proper to the faculty of judgement. This dearth is due to the lack of an *objective* principle, which is replaced by the *subjective* principle of heautonomy and establishes a subjective legality as the fruit of the reflective task of the faculty of judgement. Heautonomy is the fundamental

---

de Gruyter, 1992); Natterer, P., *Systematischer Kommentar zur* Kritik der reinen Vernunft. *Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945* (Berlin – New York: W. de Guyter, 2003).

[6] This difference has already been seen in the first *Critique* on the concept of "transcendental reflection" (see *KrV*, A:260 / B:316 ff.), which is the essential activity of reason and is at the heart of the Kantian transcendental system.

[7] See Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, 25-77. See, for example, Kant's commentary on the significance of "aesthetics" in a note from the *Critique of Pure Reason* (B 35-36) on the transcendental aesthetic (where he makes significant changes to the first edition text). Apart from that, there are frequent interpretations that *reduce* the significance of the Kantian *Urteilskraft* to a *"judgement of taste*", in such a way that the relationship of this faculty with morality then belongs to the §59 of the third Critique: "On beauty as a symbol of morality". See Recki, B., *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2001).

principle that governs *all* activity –determining and reflective– within the faculty of judgement, including what is merely determining (see *EE*, 20: 211)[8]. In this sense, we can affirm that the faculty of judgement is the faculty of reflection, whose *main* model is the judgement of taste (see *KU*, 5:169).

Likewise, in this reflective instance of the faculty of judgement we can find the key to solve the aporia of the application. Kant formulated this aporia as follows:

> It [the faculty of judgement] has to provide a concept itself, through which no thing is actually recognized, but which only serves as a rule for it, but not as an objective rule to which it can conform its judgement, since for what yet another faculty of judgement would be required in order to be able to decide whether it is a case of the rule or not. (*KU*, 5:169; see also *Gemeinspruch*, 8:275)[9]

The classification of the rules as used by Kant in his *Logik* may help to understand this point: he explains that some rules are known before their application, and consequently, can be ordered and learned; others –such as, in this case, the rules of the faculty of judgement– are only known *after* their application. Moreover, whoever has many rules (or knowledge) but does not know how to put them into practice –that is, whoever has understanding but does not have the faculty of judgement– is "pedantic". For someone like this the rules are but mere formulae, and are not principles (see *Logik*, 9:11, 46; *KrV*, A:134 / B:173-74)[10].

As we will see further on, the faculty of *practical* judgement has a reflective and determining function and has a *merely* determining form (a typic, *Typik*) and another –with some nuances– *merely* reflective one (conscience, *Gewissen*)[11].

---

[8] See Mertens, H., *Kommentar zur Ersten Einleitung zu Kants Kritik der Urteilskraft: zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik* (München: Berchmanns, 1975), 94-106.

[9] This aporia had already been dealt with in the *Critique of Pure Reason*, where a tentative solution is offered –one could say– in a "naturalistic" code. Kant makes the *dispositional nature* of this faculty clear when he states that it is a talent or "mother-wit, the want of which no scholastic discipline can compensate", that is, that it cannot be taught tuition, but only exercised (see *KrV*, A:133-134 / B:172-174), as its proper knowledge (how the rules are to be applied) is not *objectivable*. In the heautonomy as a subjective *a priori* principle of the faculty of judgement we see this dispositional character of the faculty, but where the explanation given in the first *Critique* simply referred to nature, it is now completed with the discovery of a *transcendental* principle, which is a much more satisfactory solution. Transcendental philosophy cannot be "naturalized" (at least in the current meaning of the term: see Guyer, P., "Naturalizing Kant", in Schönecker, D. – Zwenger, Th. (Hg.), *Kant verstehen. Understanding Kant* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung, 2001), 59-84), because it would lose its critical potential.

[10] See Kulenkampff, J., "Nicht belehrt, nur geübt?", in Enskat, R. (Hg.), *Erfahrung und Urteilskraft* (Würzburg: Konigshausen & Neumann, 2000), 165-177.

[11] Thus, it is not that there are two different faculties of judgement (a theoretical one and a practical one), but rather it is one and the same faculty which also operates on a (moral-)practical

1.2. *Moral judgement and determination of the will*

In Kantian philosophy, the concepts of action, causality and substance are closely inter-related. An action is the production of a change in the world, that is, the relationship between the subject of the causality and the effect (see *KrV*, A:205 / B:250 and B:431-432). This production presupposes a force (*Kraft*) to carry it out, as force is the capacity (*Vermögen*) of a substance to produce a change by means of an action. In this context, the cause is described as the determining ground (*Bestimmungsgrund*) that activates the force of a substance so that it can produce a change in the world. And the effect (*Wirkung*) is what, strictly speaking, is called action (*Handlung*)[12].

What differentiates between human actions and natural ones is not to be found in the action in itself (in both cases they are effects that belong to natural legality), but in its cause, that is, the way in which the faculty determines action. If the determining grounds of the faculty of desire are based *completely* on natural or instinctive laws, then that action is not free. Only when (pure) reason intervenes in the configuration of the determining grounds can the action be considered free in a strict, that is, practical or moral sense[13]. Such an intervention is possible because human choice (*Willkür*) can be "*affected* but not *determined* by impulses" (*MS*, 6:213), as its determining grounds form a maxim (rule). (Pure) reason is practical precisely because it can determine choice and therefore be the *cause* of the action, and –in this sense– is called will (*Wille*)

---

level. The various forms of the faculty of judgement should be classified following (a) the task they carry out (theoretical and practical), (b) the sphere (*Gebiet*) their objects belong to, (c) if the use is pure or empirical. Thus, for example, the morally-practical sphere corresponds to the faculty of *pure* practical judgement only, whereas the technically-practical one is the area of the faculty of practical judgement *in general.*

12 These ideas, taken from the conceptual rationalist universe which Kant absorbed, appear *explicitly* in his university lectures, but this doctrine is also assumed in his published works. See *ML*$_2$, 28:565-575; Gerhardt, V., "Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant", in Prauss, G. (Hg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1986), 98-131; Willaschek, M. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant* (Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler, 1992), 38 ff.

13 Much has been written on the three meanings of freedom: transcendental, psychological and practical. To my knowledge, the best is by Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine Entwicklungsgeschichtliche Studie* (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2005), which demonstrates the incoherence of some passages of the Canon of the first *Critique* and shows that Kant's mature position is that of the "Critical Examination of the Analytic of Pure Practical Reason" of the second *Critique* (and so, Allison's influential interpretation in his *Kant's theory of freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) should be revised). Others who have dealt with the issue are: Rodríguez, R., "Kant: teoría de la acción y libertad", in Vázquez, M. E. – de la Calle, R. (eds.), *Filosofía y razón. Kant, 200 años* (Valencia: PUV, 2005), 93-105 and Rovira, R., *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant* (Madrid: Encuentro, 1986), 55-66.

Choice properly guides the determination of causality in order to *produce* actions, whereas it is the will that supplies the determining grounds for choice, that is, the maxims[14]. This division of levels within the faculty of desire (*Begehrungsvermögen*), together with the resultant distinction between action and maxim, is one of the essential principles of Kantian ethics, as it is the basis for the separation of legality and morality, that is, between merely acting *in conformity* with duty and doing so for the sake of duty (see *Grundlegung*, 4:390). In the first case only the action (effect) corresponds to moral law, whereas in the second moral law *also* becomes a motive or incentive (*Triebfeder*) so that choice is determined by the maxim (see *MS*, 6:214). Consequently, for Kant, acting according to (*nach*) moral principles does not require the *application* of moral law to *concrete* actions, but rather moral determination of the maxim, that is, the motive must be respect for the law. In this sense, we must –to a certain extent– separate the determination of the choice of the production of the corresponding action, because the success (*Erfolg*) of such production depends on factors which are not in the power of the agent. Thus morality lies in the maxim, or rather, in the principle on which it depends, that is, the inner disposition of the will (*Willensgesinnung*).

In this model for determination of action, reason has two different roles to play. On the one hand, it must judge how well the maxims correspond to moral law; and on the other, the reason must be *sufficient* motive for choice (*Willkür*) to be determined by the maxim of goodness, as, otherwise, morality would always be incidental and would depend on the interest in the *object* of the maxim, that is, the effect produced by the action. Therefore, (pure) reason is the basis for both the principle of *judgement* (*principium diiudicationis*) and that of the determination of choice (*principium executionis*)[15]. The following section will

---

[14] The maxims are the product of practical reason in general, but this is always controlled by the power of *pure* reason; thus a practical reason becomes a *subjective* practical principle only when a motive or incentive (*Triebfeder*) makes the choice determine through it. This is what the (negative) freedom of the human being consists of; there is no imposed determination, rather it must always be "incorporated" (*aufnehmen*; *Rel.*, 6:23-24), or be "imposed upon oneself" (*Grundlegung*, 4:438), because *pure* reason intervenes in the configuration of motives and thus proves (positive) freedom.

[15] "Wir haben hier zuerst auf zwey Stükke zu sehen, auf das principium der diiudication der Verbindlichkeit, und auf das principium der Execution oder Leistung der Verbindlichkeit. (...) Richtschnur ist das principium der diiudication und Triebfeder der Ausübung der Verbindlichkeit, indem man nun dieses verwechselte, so war alles in der moral falsch" (*VzM*, 69; see also *R* 6608-6619). There is every indication that these are terms coined by Kant himself which, although they are only *expressed* in lectures and reflections, make up an excellent interpretative key for the whole of his ethics, because they also work in his published works, as can be seen in the studies by Henrich, D., "Ethics of Autonomy", in Henrich, D., *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy* (ed. by Richard L. Velley. Cambridge: Harvard University Press, 1994), 89-121; Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, 68 ff.; Timmermann, J., *Sittengesetz und Freiheit.*

study the judicative function of pure practical reason –the "judgement of reason" (*Urteil der Vernunft*) to which Kant frequently refers (see, for example, *KpV*, 5:75-76; *Rel.*, 6:24; *MS*, 6:221)– as one of the tasks which are proper to the faculty of practical judgement. This is the first of the two fundamental senses of the application of moral law. The second, to which we will refer towards the end of this paper, deals with the determination of choice. The practical faculty of judgement supply the necessary knowledge for the determination.

2. Forms of the faculty of practical judgement and levels of application in Kantian ethics

Reason is practical because its principles are applicable. The faculty of practical judgement lays down a mediation between a rule (in this case, a moral law or maxim) and a case (the maxim as the basis for determination or the particular context of the action), in order to prove its concordance (or, in some cases, to establish it). Within this general schema, the faculty of practical judgement plays a rather more determining role, when the given is moral law, or, on the contrary, a reflective type, if it begins with a particular case. *The Metaphysics of Morals* is where this can be most clearly perceived. But what is more, the faculty can adopt two extreme forms: one "*merely* determining", which corresponds to the typic of the faculty of *pure* practical judgement in the second Critique and one "*merely* reflective" of moral conscience (as can be seen in *Religion* and *The Metaphysics of Morals*), in as far as it is a judgement on the activity of the faculty of practical judgement.

2.1. *The typic of the faculty of pure practical judgement: the categorical imperative as a canon of moral judging*

The second chapter of the Analytic of the *KpV* ("On the concept of an object of pure practical reason") is perhaps one of the most obscure parts of Kant's work. In particular the doctrine on the "categories of freedom" (*KpV*, 5:65-67) and the epigraph "On the typic of the faculty of pure practical judgement" (*KpV*, 5:67-71) have not been studied frequently, despite containing –as Kant specifically underlines– the justification of the fact that good and evil

> are rather, without exception, *modi* of a single category, namely that of causality, insofar as the determining ground of causality consists in reason's representation for a law of causality

---

Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens (Berlin – New York: W. de Gruyter, 2003), 145-149, ;Schönecker, D., *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine Entwicklungsgeschichtliche Studie* (Berlin – New York: W. de Gruyter, 2005), 113 ff.

> which, as the law of freedom, reason gives to itself and thereby proves itself a priori to be practical. (*KpV*, 5:65)[16]

The following is a short, concise explanation of that statement.

By means of the categories of freedom there is submission of "the manifold of *desires* to the unity of consciousness of a practical reason commanding in the moral law" (*KpV*, 5:65), that is, that the diverse *types* of *possible* actions are presented in such a way that *pure* reason can make a judgement on their morality. In my opinion, using the first three categories (quantity, quality and relationship) *all* the possible types of action maxims are represented (or described), in the same way as the categories of understanding contain all possible judgements (see *KrV*, A:80-81 / B:106-107). And again, the modality of those maxims is determined *after* the judgement of the faculty of pure practical judgement, as the modality designates the relationship between the maxim and pure practical reason, in a similar way as the categories of understanding refer to the *existence* of objects in relation to understanding (see *KrV*, B:110)[17].

The faculty of *pure* practical judgement is similar to the faculty of transcendental judgement of the first *Critique*, as in both cases it is the merely determinative nature of a function of *pure* reason. The difference lies in that although in the latter both the rule (category) and the case (the *a priori* forms of sensibility) are given, in the former the case cannot be given (it would be the action or the particular situation), because pure practical reason does not have direct access to sensibility. Therefore, in spite of the fact that the sense of Kant's text appears to be the opposite, it is *not* a task of the faculty of *pure* practical judgement to decide "whether an action possible for us in sensibility is or is not a case that stands under the rule" (*KpV*, 5:67). That task corresponds to the practical faculty of judgement *in general* and not to the *pure* one. In fact,

---

[16] A somewhat personal interpretation perhaps (because of "perspectivism"), but faithful to the sense of these passages and extremely clarifying, is that of Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants* (Berlin – New York: W. de Gruyter, 1978), 272 ff.

[17] Despite these parallelisms, the categories of practical reason are not an application of moral law to *actions* (that is to say, to effects in the world), but rather refer to the determination of choice and, therefore, only to the maxims. The best studies I have found on this issue are: Graband, C., "Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft", in *Kant-Studien*, 96 (2005): 21-65; Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977) and "Kant's Categories of Practical Reason as Such", in *Kant-Studien*, LXXI (1980): 181-201. Yet again, Bobzien's work ("Die Kategorien der Freiheit bei Kant", in Oberer, H. – Seel, G. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band I (Würzburg: Könighausen & Neumann, 1988), 193-220) is extremely thorough and significant, but I believe she makes a fundamental error when she considers that the categories can be used to apply moral law to actions as phenomena (*Erscheinungen*), thus ensuring the possibility of moral good *in the world* (see 194 and 202).

the faculty of *pure* practical judgement decides on the maxims *a priori*, that is, the form of the diverse grounds of determination of choice, the variety of which has been earlier synthesised by the categories of freedom. Although Kant uses the term "actions", he is in fact referring to "maxims" and, more specifically, to the *form* of these maxims[18]. What must be understood is the *moral* possibility or impossibility of the maxims, which is very far removed from "the possibility of the *action* as an event in the sensible world" (*KpV*, 5:68).

This *a priori* judgement of the maxims needs, as does the faculty of transcendental judgement, a mediating instance –the schema– between the rule and the case. But here the schema is not supplied by the imagination, but by understanding. And the schema is not that of one particular case (the action or maxim of the first order), but rather

> here we have to do with (...) the schema of a law itself (if the word schema is appropriate here), since the *determination of the will* (not the action with reference to its result) through the law alone without any other determining ground connects the concept of causality to conditions quite other than those which constitute natural connection. (*KpV*, 5:68-69)

The faculty of pure practical judgement takes the form of lawfulness from understanding as an example for the judgement of the maxims, as the legality of nature and freedom "to this extent (...) as such are the same" (*KpV*, 5:70) as their principles share a universal and necessary nature[19].

Thus, the typic determines the conditions which are indispensable for the application of moral law. Such conditions lay down a normative framework which constitutes the *first* level for application of moral law, where it does not

---

[18] It is well known that Kant uses the concept in a two-fold way. According to Timmermann, J., *Sittengesetz und Freiheit*, 149-154 and Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie* (Berlin: Lit, 2006), we can say that there are maxims of the first and second order. Those of the first order would be the "maxims of action", that is, the practical rule placed in relation to the end (object) of the action, with choice as the cause of that effect. Those of the second order would be the "maxims of will", that is, those that refer to the inner attitude (*Gesinnung*) that determines the motive (*Triebfeder*) by which choice takes a practical rule (maxim of the first order) as the basis for determination. Anyone who has a good interior attitude will only accept maxims whose form is in conformity with moral laws, precisely *because of* this conformity.

[19] In this way, the typic also becomes a mediating element between freedom and nature. The moral principles are *applicable* to nature, because (1) reason cannot order anything contradictory (drawing a square circle, for example) and (2) there is a *formal* concordance between them (due to legality). Natural law as a type for moral law is the rule for judging the maxims: "The rule of judgement under laws of pure practical reason is: Ask yourself whether, if the action which you propose should take place by a law of nature of which you yourself were a part, you could regard it as possible through your will" (*KpV*, 5:69). This rule is the categorical imperative in its first formulation (universal law or law of nature). The *Groundwork* had already stated that the "canon of moral appraisal [*Beurtheilung*]" is the categorical imperative: "We must *be able to will* that a maxim of our action become a universal law" (*Grundlegung*, 4:424).

yet judge the moral value of particular maxims (of the first order). This first level is that of the obligation of virtue (*Tugendverpflichtung*), that is, the *duty* to decide on action *because of* respect for the law. Such an obligation is satisfied by attaining a virtuous interior attitude (*Gesinnung*), which becomes the subjective basis for determination, in other words, a motive or incentive (*Triebfeder*). As we will now see, the obligation of virtue (*Tugendverpflichtung*) must not be confused with the duties of virtue (*Tugendpflicht*), in that some ends are duties (*MS*, Ak. VI 410).

2.2. *"Ends that are duties" and the faculty of practical judgement as judging and application of the maxim*

Whereas in the *Groundwork* and in *KpV* it is argued that no end should be a *ground of determination* for the will, in the second part of *The Metaphysics of Morals* the case is made for the fact that, of necessity, *all* action –moral action also–

> has its end; and since no one can have an end without *himself* making the object of his choice into an end, to have any end of action whatsoever is an act of *freedom* on the part of the acting subject, not an effect of *nature*. But because this act which determines an end is a practical principle that prescribes the end itself (and so prescribes unconditionally), not the means (hence not conditionally), it is a categorical imperative of pure practical reason, and therefore an imperative which connects a *concept of duty* with that of an end in general. (*MS*, 6:385)

These ends derive from *a priori* reason and are presented as duties (see *MS*, 6:395).

We must differentiate between these duties of virtue (*Tugendpflichten*) and the obligation of virtue (*Tugendverpflichtung*), as this latter is one only: respect for the law, while the duties of virtue are many, "for there are indeed many objects that it is also our duty to have as ends" (*MS*, 6:410). In this way, the system of the duties of virtue constitutes a second level –a *concretion*– in the application of moral law. Thus the maxims can be judged, not only by their form, but also by their relationship with the ends which are duties.

*2.2.1. "Latitude" (*Spielraum*)*[20] *in the system of duties of virtue*

The doctrine of virtue is differentiated from the doctrine of right (legality) not only because of the internal or external nature of legislation, but also because of the class of bindingness (*Verbindlichkeit*) of its duties. Legal duties are of a strict (*enge*) bindingness, as they rule over action, that is, the end that must be *produced*, whereas the duties of virtue are of wide (*weite*) bindingness, as they refer to the maxim of action (see *MS*, 6:410-411, 391-395, 398, 218-221)[21]. This

[20] "Latitude" is preferred to "playroom" as translation for "*Spielraum*".

[21] Whatever the case, internal legislation changes juridical duties also into "indirect" ethical duties.

distinction is crucial for understanding the faculty of practical judgement and, in order to confirm it, the following schema of the system of duties[22]:

1. ***Duties of right***: are of narrow bindingness, as they refer to action. Sphere of *legality*.
2. ***Duties of virtue***: are of wide bindingness, as they refer to the maxim. Sphere of *morality*.
   - **2.1. Perfect duties (or perfectly *determined*)[23]**
     - 2.1.1. To oneself
       - a) *As an animal being*: (against) killing oneself (§6), defiling oneself by lust (§7) and stupefying oneself by the excessive use of food or drink (§8)
       - b) *As a moral being*: Self-knowledge (§14-15), own innate judge (§13), and (against) lying (§9), avarice (§10) and servility (§11-12).
     - 2.1.2. To other human beings[24]

---

[22] This classification does not coincide with the one offered by Kant in the *MS* –although logically it is consistent with it– and has been carried out to show the existence of two different "latitudes" (*Spielraum*): that which proceeds from the wide nature of the obligation and is, therefore, a common feature of all duties of virtue (in contrast with duties of right, which lack this) and that of the *imperfect* nature (in the sense of imperfectly determined) of some duties, which has a different meaning from the first. Kant's classification follows an inverse order: first, duties are divided into those which have to do with oneself, and those to do with others; and then into perfect and imperfect duties, see *MS*, 6:446-447.

[23] Kant does not use the expression "perfectly *determined* duties"; rather the duties are "perfect" or "imperfect" depending on their level of determination (the concretion of the maxim) and not on whether they are strict or wide obligations (that is, of right or of virtue). Perfect duties are restrictive or negative because they forbid, while the imperfect ones are extensive or positive because they order, but both are duties of virtue (see *MS*, 6:419). Ignoring this difference confuses perfect *ethical* duties with juridical ones. Kant is somewhat to blame, as –here also– he is not attentive to the terminology. Thus, for example, the classification of duties he uses in the *Groundwork* (where he does not yet make a clear division between juridical/ethical duty and perfect/imperfect) is often taken as "definitive", despite the fact that he himself says that it is only a "division (...) at my discretion [*beliebig*]" (*Grundlegung*, 4:421). An example of this can be seen in Wood, A. W., *Kant's ethical thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 44-45, 323-325. Conversely, a good interpretation of this point can be found in Herman, B., *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 159-183.

[24] The division of the duties towards oneself into perfect and imperfect is not clearly expressed in the *Metaphysics of Morals*, but –in my opinion– the following words can only be interpreted *from* that division: "Auch wird die Pflicht der freien Achtung gegen andere, *weil sie eigentlich nur negativ sind* (sich nicht über andere zu erheben), *und so der Rechtspflicht*, niemanden das Seine zu schmälen, *analog, obgleich als bloße Tugendpflicht verhältnisweise gegen Liebespflicht für enge, die letztere also als weite Pflicht angesehen.* (...) Dadurch, daß ich die erstere Pflicht gegen jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen anderen; ich *mache mich um ihn verdient*. Durch die Beobachtung der letzteren aber *verpflichte ich bloß mich selbst*, halte mich in meinen Schranken, um den anderen an dem Werte, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen" (*MS*, 6:449-450; the emphasis have been added). Here Kant uses the terminology "strict/wide" duty of virtue instead of "perfect/imperfect" duty, however its meaning could not be clearer, because in both cases he

– "Duties (...) the observance of which does not result in obligation [*Verbindlichkeit*] on the part of others (...) [are] fulfilling a duty *that is owed* [*schuldige*]" (*MS*, 6:448). Are duties related to the respect due to other human beings (§37-41), which is against arrogance (§42), defamation (§43) and ridicule (§44).

2.2. Imperfect duties (or imperfectly *determined*)

2.2.1. To oneself

a) *As an animal being*: to develop and increase his natural perfection, that is, with a pragmatic purpose (§19-20).

b) *As a moral being*: to increase his moral perfection, that is, for a moral purpose (§21-22).

2.2.2. To other human beings

– The "Duties to others by performing which you also put others under obligation, (...) [are] *meritorious* [*verdienstliche*]" (*MS*, 6:448). They are duties related to el *love to one's neighbour* (or philanthropy): beneficence (§29-31), gratitude (§32-33), sympathetic feeling (§34-35) and the vices of hatred for human beings, directly opposed to love of them (§36).

In view of this classification, we can easily understand how the faculty of practical judgement functions. *All* duties of virtue (both perfect and imperfect) are of wide bindingness, as they refer to the maxim and not to the action. The end, which simultaneously is a duty, can be fulfilled by *diverse* maxims (of particular actions). This diversity allows for latitude (*Spielraum*) for the application of the maxim:

> For if the law can prescribe only the maxim of actions, not actions themselves, this is a sign that it leaves latitude (*latitudo*) for free choice in following (complying with) the law, that is, that the law cannot specify precisely in what way one is to act and how much one is to do by the action for an end that is also a duty. (*MS*, 6:390)

There will always be a "gap" between duty and a specific situation which will require the intervention of the faculty of judgement to interpret the circumstances in the light of duty.

Perfect duties have only this latitude, as their mandates are negative and absolutely *determined*: the description of a situation as contradictory to duty does not require any further intervention of the faculty of judgement in order to decide whether the maxim contravenes duty or not. Conversely, imperfect duties *also* have another margin of action, subordinate to and dependent on the former. Given that its mandates are positive and therefore, *indeterminate*, they

---

is dealing with duties of virtue. There is only "analogy" between a perfect duty virtue and a juridical duty.

"unavoidably lead to questions that call upon judgement to decide how a maxim is to be applied in particular cases, and indeed in such a way that judgement provides another (subordinate) maxim" (*MS*, 6:411). Thus, for example, the maxim of love of one's neighbour is circumscribed to love of one's parent's (see *MS*, 6:390)[25].

2.2.2. Metaphysics of morals and moral anthropology

The abovementioned subordinate maxim, in turn, needs a new intervention of the faculty of judgement in order to be applied to a specific situation. And this is the third and last level of application of moral law. It is a transition similar to the one given in the

> metaphysics of nature to physics (...) –a transition having its own special rules–. (...) A transition which, by applying the pure principles of duty to cases of experience, would *schematize* these principles, as it were, and present them as ready for morally practical use. (*MS*, 6:468)

These schemas or application modes "cannot be presented as sections of ethics and members of the *division* of a system (which must proceed a priori from a rational concept), but can only be appended to the system. Yet even this application belongs to the complete presentation of the system" (*MS*, 6:469). This is what was stated in the general introduction to the work: that human nature –"comprehensible only through experience"– must be taken into account when applying moral principles, although this does not affect its *a priori* purity and character. "A metaphysics of morals cannot be based upon anthropology but can still be applied to it" (*MS*, 6:217).

This quick, concise explanation may be easier to understand if we put ourselves in the place of the agent who must make a decision. In that case the activity of the faculty of judgement does not begin with the categorical imperative, but rather with the situation the agent is facing. With this starting-point, the task of the practical faculty of judgement can be resumed in three stages, as an example[26]:

---

[25] This "indetermination" corresponding to the imperfect duties and, in general, the task of the faculty of judgement to indicate which maxim a particular situation corresponds to (that is, the "description of the action") does not mean –as is often suggested– that duties can have exceptions: "But a wide duty is not to be taken as permission to make exceptions to the maxim of actions but only as permission to limit one maxim by another" (MS, 6:390). The decision on *which* rule and *how* it is to be applied in each case is in the realm of the faculty of judgement, which does not modify the rule nor introduce exceptions, but rather applies it, that is to say, interprets it (although it may err on doing so).

[26] This is simply a reconstruction of the elements which –logically– are necessary in the task of the practical faculty of judgement, where I follow Höffe, O., "Universalistische Ethik und Urteilskraft", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44 (1990): 537-563.

1. The perception of the situation, in which there are two aspects:
   a) theoretical: being aware of an emergency situation, that is, understanding or *describing* the circumstances as "an emergency".
   b) practical: being aware of the need to react to the emergency.
2. The construction (*Bildung*) of maxims with the possible answers to the situation, in which the described situation appears as a case of a rule. This maxim is not simply "to help" or "not to help", but also refers to how, when, etc.
3. The moral judgement of the maxims.

Only the *third stage* is *completely* independent of experience, and thus is a task for the *pure* practical faculty of judgement, while the previous two correspond to the practical faculty of judgement *in general*.

In the first stage (the perception of the situation as an "emergency") does the (*theoretical*) faculty of judgement also intervene, in its reflective function (on becoming aware of the circumstances) and determining (in as far as it subsumes those circumstances in the concept of "emergency"). Moreover, the awareness that when faced with an emergency one must assist is also a task of the faculty of judgement, but presupposes the presence of a "moral receptivity" of the mind (*Gemüt*) (cf. the "*ästhetische Vorbegriffe*" in *MS*, 6:399-403). The margin of action present in all duties of virtue is the area to which all the before-mentioned elements belong. Interpretation (both of the rule and of the situation) is inevitable, because the maxims that are duties cannot determine all the factors *a priori*. And the existence of casuistry precisely –which is not part of the *metaphysics* of morals, although it is a necessary complement to it– shows that the application of moral law is accompanied by an unavoidable exercise of interpretation (cf. *MS*, 6:411)[27].

[27] From the theory of action, this "interpretation" is one of the essential elements in any "description of the action", as can be seen in the classical work on the subject: Anscombe, G.E.M., *Intention* (Oxford: Basil Blackwell, 1957). However, the "discontinuity", proper to transcendental idealism, mid-way between moral laws and the empirical character of the actions, creates problems –which are not easily solved– when it comes to describing the action. A good attempt to overcome these difficulties which are inherent to the Kantian approach, introducing the concept of the "*rules of moral salience*", is that described in Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, 73-93. Whatever the case, the basic problem that surfaces here is whether said "discontinuity" between nature and freedom correctly reflects the relationship that the subject has with the world in which he fins himself, or, as Arana states, it is rather the fruit of a "lack of knowledge (...) of the ontological and epistemological assumptions of modern science, which led him [Kant] to distort the meaning of natural necessity and to place obstacles in the path of the spread and demonstration of freedom" (Arana, J., *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad* (Madrid: Síntesis, 2005), 130; see also "Naturaleza y libertad: Kant y la tradición racionalista", in *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004): 563-594). In my opinion, the optimum solution would be one that permitted a broadening of the narrow concept of experience (*Erfahrung*) used by Kant. But this is an issue which will not be dealt with here.

In the process of construction of the maxim (*stage two*), we find that there are various maxims that satisfy the duty of charity corresponding to this emergency situation[28]. Thus, any one of them is acceptable as a basis for determination of choice.

***

The above explanation shows that the problem of application was not at all strange to Kant; indeed it had been part of his philosophical project at least since the *Groundwork*. In the prologue to this work, we find words which we have kept very much in mind while writing this paper; their significance can now be properly grasped. They are as follows:

> Among practical cognitions not only do moral laws, along with their principles, differ essentially from all the rest, in which there is something empirical, but all moral philosophy is based entirely on its pure part; and when it is applied to the human being it does not borrow the least thing from acquaintance with him (from anthropology) but gives to him, as a rational being, laws a priori, which no doubt still require a faculty of judgement sharpened by experience, partly to distinguish in what cases they are applicable and partly to provide them with access to the will of human being and efficacy for his fulfillment of them. (*Grundlegung*, 4:389)

The faculty of judgement –well tempered and steeled by experience (*durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft*)– has two tasks. Up to now we have dealt with the first –"to distinguish in what cases they [laws] are applicable". The second –"to provide them with access to the will of the human being and efficacy for his fulfillment of them"– is the proper object of the *Doctrine of Method*, both in the second *Critique* and –most particularly– in *MS*, whose objective is the moral determination of will[29]. Although in principle they are two separate issues (one on judging and the other on the moral determination of will), we will now see how the faculty of judgement, by means of conscience, offers the necessary

---

[28] See Thurnherr, U., *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, (Tübingen – Basel: Francke, 1994), 69-82.

[29] This is not the place to examine these passages in detail, suffice to say that they explain how the faculty of judgement intervenes in the moral configuration of the human being: by exercising the structure (syllogistic) of practical reason (see *KpV*, 5:90); by arousing interest in moral law (see *MS*, 6:478, 484); by permitting the distinction between mere *Beispiel* and genuine moral *Exempel*, that is, what is necessary to understand the *moral* principle given in the examples (see *MS*, 6:480), etc. To do so, an empirical knowledge of human nature is necessary, as seen in *Anthropology from a Pragmatic Point of View* and in the lectures on *Pedagogy*, which will help to discover the best way in which moral laws may influence sensibility and in which humankind will accept them (*Eingang*). The key concept in this area of moral formation is that of culture (*Kultur*) as development of human dispositions (*Anlage*), which, in turn, relates practical reason with the civilizing process and the philosophy of history. See Wood, A. W., *Kant's ethical thought*, 283-320.

unity or continuity between them, and thus, how the two senses of application mentioned at the start of these pages direct each other.

2.3. *Conscience (*Gewissen*) or judging of the faculty of practical judgement*

Up to now we have considered the faculty of judgement mainly an instance in charge of *determining* whether "something is duty or not", that is, as a faculty of the "objective judgements". Such judgements are products of the determining use of the faculty, as, although they require reflective measures, these are guided by determination. In forming these judgements, the subject may err, either because the necessary knowledge is lacking (or flawed), or because the subject still needs to learn how to interpret the situations in which she finds herself, before deciding whether something is a duty or not. It is true that the categorical imperative, by means of the typic, becomes the canon for moral judging, that is, the rule for the correct functioning of the faculty of practical judgement, but this is not enough to wholly avoid the error.

The faculty of judgement is *also* responsible for judging this "objective" judgement, that is, to ensure the sincere interest of the subject for her objective judging to be genuine. According to Kant,

> for while I can indeed be mistaken at times in my objective judgement as to whether something is a duty or not, I cannot be mistaken in my subjective judgement as to whether I have submitted it [action or maxim] to my practical reason (here in its role as judge) for such a [objective] judgement. (*MS*, 6:401)

This other "subjective" judgement cannot, either, be erroneous, because in such a case, "I would have made no practical judgement at all, and in that case there would be neither truth nor error" (*MS*, 6:401). It is this "subjective judgement" which Kant called moral conscience (*Gewissen*); and in this precise sense the famous and controversial statement: "an *erring* conscience is an absurdity" (*MS*, 6:401) must be interpreted. In fact, according to Kant, conscience is not a judgement on the concordance of a case with the rule, as this task corresponds to another instance of the faculty of practical judgement[30]. Conscience is situated –one could say– on a "meta-level" of

[30] Thus, Kant does not state that the judgement of conscience is the *ultimate* criterion for good and evil. For Kant, this criterion *is* to be found in the autonomous legislation of pure reason, as it is here that the definitive instance of moral appellation can be found. The difference –clearly expressed by Kant– between objective and subjective judgement here is crucial so as not to attribute to him a view which more correctly belongs to other authors, such as Fichte. From the Fichtean perspective, all moral criteria are downgraded to subjective judgement, as moral conscience (*Gewissen*) is the *only* conscience (*Bewußtsein*) of the pure originary I. And Fichte states that it does not and cannot err, because it is a judge above which there is no higher court of

judgement over action, whose only mission is to judge if the all the necessary care (*Behutsamkeit*) has been taken in the objective judging, that is, if extreme care (*Gewissenhaftigkeit*)[31] has been taken. It is the self-judgement of the subject, which cannot guarantee the truth of the (objective) judgement, but does guarantee the sincerity of the subject, and therefore, the necessary certainty for decision-making –be it either a decision to act or to continue deliberating– and thus avoids, in any case, a return to the infinite. In this sense, conscience is defined as "the faculty of moral judgement [*Urteilskraft*], passing judgement [*richtende*] upon itself" (*Rel.*, 6:186).

How can such a judgement, where the subject becomes the object, be possible? Precisely because, in conscience, the faculty of practical judgement appears in a *merely* reflective form. We must not forget that conscience belongs to the "presupposed aesthetic notions" (*ästhetische Vorbegriffe*), and the judgement it makes can be defined as a "sensible perception of one's own subjectivity"[32]. Kant believes that in conscience the subject becomes "transparent" to herself and cannot deceive herself about the sincerity and care taken in her moral judgements[33].

3. From the principle of judgement to the principle of determination

Conscience closes the circle of forms that the faculty of judgement can adopt. In the typic of the *KpV* the faculty of *pure* practical judgement appears in its *merely* determinative role. In the *Metaphysics of Morals*, the normative framework laid down by the categorical imperative is specified –also *a priori*, because it is a purely applied ethic– within the system of the duties of virtue, with reference to the "moral, but affected by sensibility," character of the human being, and thus gives the basic guidance for all later moral judgement.

---

appeal. See *Das System der Sittenlehre*, § 15, in Fichte, J. G., *Gesamtausgabe*, I, 5 (ed. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Stuttgart – Bad Cannsttat: Friedrich Frommann, 1977), 152-164.

[31] On this point, we must remember that Kant is –although it is not clearly stated in his published works– in constant critical dialogue with the doctrine of Baumgarten, as can be seen in his university lectures; see V*zM*, 129-130, 236-246; Baumgarten, A. G., *Ethica Philosophica*, §177, 28:916. The following text from the notes taken by Vigilantius is unambiguous: "Baumgarten setzt das Gewissen blos in der subsumtione factorum nostrorum sub legem. Dies heißt also das Gewissen der Urtheilskraft der Seele gleich achten, als welche die facta judicantis den Regeln des Verstandes unterwerfen würde. Hieraus würde die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Handlung hervorgehen, aber nicht, ob der Handelnde mit Gewissenhaftigkeit verfahren" (*Metaphysik der Sitten Vigilantius*, 17:615-616).

[32] See Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, 127-129, 166-167.

[33] See *MS*, 6:437-441 and also Nessler, G., "Einige Bemerkungen zu dem Satze: 'Das Gewissen kann nicht irren'", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XXVII (1973): 445-449. The study by W. Heubült (*Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797* (Bonn: Bouvier, 1980)) is the most complete on the subject and offers priceless interpretative keys (such as the difference between *Naturgewissen*, *Vernunftgewissen* and *Idealgewissen*), which we cannot deal with here.

The duties of virtue are morally-practical principles, but they do take human nature into consideration, that is, the subjective conditions of the application of moral law, which is, strictly speaking, the only morally-practical principle. In this work we also find the third and final level of application of moral law –that of casuistry– which, although not part of the system (it is simply an additional factor), is indispensable. At this *empirical* level, we find the knowledge of *Anthropology from a Pragmatic point of view*, and the faculty of practical judgement uses this knowledge to mediate between particular actions and moral law, by using its determinative and reflective function. Finally, in conscience the faculty of judgement appears in its *merely* reflective form, as it does not judge objects (actions or maxims), but rather the subject herself, which is possible because of its aesthetic nature, that is, belonging to sensibility.

These three forms make up the judicial activity of reason, that is, the *principium diiudicationis*. Their mission is to supply the necessary knowledge of good and evil. But the decisive question, which has been almost ignored up to this point, is how this knowledge can *move* the will so that it will decide to behave correctly, that is, how reason can also be a *principium executionis*. In my opinion, the connecting point of the two principles is to be found precisely in the moral conscience, as Kant believes that this conscience not only judges the (subjective) attitude of the agent, but also *moves* her to follow what she has (sincerely) judged to be a moral duty. Conscience –an inevitable fact– moves the will by affecting "moral feeling by its act" (*MS*, 6:400), that is, by participating in the composition of motives or incentives (*Triebfeder*) for the determination of choice. And thus, something as inconceivable as a practical use of *pure* reason begins to make sense at the heart of Kantian criticism[34].

4. Conclusion. The specificity of what is practical in the application of moral law

Now that we have sketched the framework and the forms of the practical faculty of judgement in transcendental philosophy, we can state that one of Kant's basic interests in this matter is to ensure that the specificity of what is practical is respected. The architectonic division of philosophy into the theoretical (or of nature) and practical (or of freedom) is not finally established until the *Critique of the Faculty of Judgement*, which explains that the true sense of

[34] A full explanation of this statement requires a study of chapter III of the Analytic of *KpV*, which we cannot deal with here. But the doctrine of conscience (and moral feeling) in *MS* provides a fuller understanding of what is discussed there. In the *Vorlesung* Kant wrote: "Nobody can or ever will comprehend how the understanding should have a motivating power; it can admittedly judge, but to give this judgement power so that it becomes a motive able to impel the will to performance of an action – to understand this is the philosopher's stone" (*VzM*, 85 = *Moralphilosophie Collins*, 27:1428).

what is practical is what corresponds to the morally-practical principles and not to the technically-practical ones, which would be –in some way– mere "applied theory" (cf. *KU*, 5:171-176; *EE*, 20:195-205). The specificity of what is practical can be seen in the type of obligatory nature (*Verbindlichkeit*) in the moral directives. This is a bindingness which is not based on nature nor on its theoretical principles, because these only refer to what the world *is like*, and thus the only *ought to be* they can give rise to is conditioned and contingent. On the contrary, moral duty proposes an unconditional bindingness, which, if it is not found in nature, must come from freedom.

What is morally-practical thus is the basis for a "moral ontology" (practical reality) which constitutes the *other* principle of reality, on the same level as "natural ontology"[35]. This duality is the basis for the system of transcendental idealism. The expressive example that Kant uses to illustrate this thesis is that of good will, "a good will is not good because of what it effects or accomplishes, because of its fitness to attain some proposed end, but only because of its volition, that is, it is good in itself" (*Grundlegung*, 4:394). Good will shows the intrinsic relationship between the ideas of duty and good: only what is good in itself and for itself demands unconditional duty. The basis for good –and therefore, for what is undeniably practical– is found in will controlled by duty. Good is the object that depends on morally-practical principles, that is, on moral law. And, in this situation, the decisive question that Kant feels he must answer is: How can duty *in itself* be a *practical* principle, that is a fundament for control of the will? In earlier sections we have given the explanations he can offer. But we must not forget –because it is at the very root of transcendental philosophy– that "reason would overlap all its bounds if it took it upon itself to *explain how* pure reason can be practical, which would be exactly the same task as to explain *how freedom is possible*" (*Grundlegung*, 4:458-459). In addition, if such an explanation really were *possible*, morality would lose its specificity and would fade away, "for there is no theory of what goes beyond the properties of nature" (*MS*, Ak. VI 217). Kant thus completes the primacy of practical reason over a theoretical one, and this is one of the most characteristic features of his

[35] See Henrich, D., "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", in Henrich, D. – Schulz, W. – Volkmann-Schluck K.-H., *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (Tübingen: Mohr – Siebeck, 1960), 77-122. In the critique the moral interest of reason is to be found, together with the existence of a "rational teleology" in human faculties that permits a passing between the two principles –theoretical and practical– and suggests supreme good as the *complete* object of practical reason. On this line of interpretation, see Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 231-237 and 246-257, Cortina, A., "Los intereses de la razón en el criticismo kantiano", in *Estudios de Metafísica*, 4 (1973-74): 81-95 and, more recently, Hutter, A., *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken* (Hamburg: Felix Meiner, 2003).

intellectual undertakings which both his "hypercritical friends" and, especially, later idealisms would take to its final consequences.

The application of morally-practical to nature is like –please excuse the ambiguity– the application of what is practical to theory. Part of the concept of causality by freedom is that moral law should be an influence (*Einfluß*) on nature. One of the routes of this influence is that which is covered by the philosophy of history and the fulfilment of freedom in history, whose end is the greatest good. But this greatest good is only an indirect, albeit unnecessary, effect of the application of morally-practical principles. On the contrary, the *proper* object of the application, its immediate "effect", is the moral formation of the subject, that is, the moral condition of his character (*Charakter*) or inner attitude (*Gesinnung*). Although moral law (causality by freedom) certainly lacks objective theoretical reality, "it has (...) a real application which is exhibited *in concreto* in dispositions [*Gesinnungen*] or maxims" (*KpV*, 5:56). In other words, as what is decisive in Kantian ethics is the wanting (*das Wollen*) of a good will, morality belongs to the area of practical reality.

Acerca de las traducciones y el empleo de la terminología kantiana

A continuación se recoge un listado con la traducción elegida para algunos de los términos kantianos. Se citan también otras traducciones posibles. No se trata de justificar aquí por qué se ha preferido esa traducción a las demás, pues eso se hace –cuando ha sido preciso– a lo largo de la investigación, y depende principalmente del contexto y del sentido de los términos en relación con las funciones de la facultad práctica del juicio. Además, para mayor claridad, en el texto se incluye habitualmente también el vocablo alemán entre paréntesis.

Por lo general, se ha dado mayor valor a las traducciones de García Morente, ya clásicas en nuestro idioma, quien siempre se ha guiado por la acertada intención de "conseguir la más escrupulosa exactitud y fidelidad"[1] al texto original, porque consideraba que "una traducción debe ser, ante todo y sobre todo, fiel, exacta y completa"[2], aunque ciertamente eso pueda tener como resultado "que la lectura se hace algo penosa y difícil"[3]. De todos modos, ha sido preciso modificar –e incluso corregir– algunas decisiones tomadas por García Morente como, por ejemplo, traducir "*Vorschrift*" por "precepto" y no por "prescripción", o "*höchstes Gut*" por "bien supremo" y no por "sumo bien". A pesar de ello, se ha preferido esa traducción a otras más recientes que, aun siendo sin duda alguna valiosas, elegantes y prácticas, han "pretendido hacer una *radiografía* del [texto kantiano], para después de visualizar su esqueleto, revestirlo con carne castellana y poner la enrevesada prosa de Kant en román

---

[1] Miñana y Villagrasa, E. – García Morente, M., "Advertencia", en Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 13. Aunque la traducción de la *KpV* sea también obra de Miñana y Villagrasa, en lo que sigue se hablará simplemente de "las traducciones de la obra de Kant de García Morente", como se ha hecho ya habitual.

[2] García Morente, M., "Advertencia de la primera edición", en Kant, I., *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001, p. 15. Hay una nueva y cuidada edición de esta obra: *Crítica del Juicio*, ed. J. J. García Norro – R. Rovira, trad. M. García Morente, Madrid, Tecnos, 2007, que "reedita ahora modernizada su ortografía y expurgada calladamente de cuantas erratas, omisiones y leves defectos se han detectado, que lamentablemente han venido repitiendo las sucesivas ediciones que ha conocido esta versión" (p. 68).

[3] Miñana y Villagrasa, E. – García Morente, M., "Advertencia", en Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 13.

paladino"[4]. La razón no es otra que la necesidad de mantener, en investigaciones académicas como la presente, la mayor fidelidad posible al texto original, hasta en sus más pequeños matices, ya que, en ocasiones, éstos influyen decisivamente en la interpretación[5].

La traducción de las citas que se hacen de las obras kantianas, se ha tomado de las ediciones consignadas en la bibliografía en el apartado "Traducción castellana por la que se cita". En esas traducciones sólo se han modificado –sin avisarlo cada vez– los términos que se recogen a continuación y, en ocasiones, también pequeños detalles, bien porque se ha preferido la versión de otra de las traducciones castellanas (listadas en el apartado de la bibliografía "Otras traducciones castellanas consultadas"), bien porque se ha considerado más adecuada una traducción distinta, realizada directamente partir del texto original. Cuando ha sido preciso hacer alguna de estas dos clases de modificaciones, se ha avisado convenientemente en una nota. Salvo en contadas ocasiones, los pasajes citados en el cuerpo del texto no se repiten en alemán en las notas, pero sí se incluyen en las citas, entre corchetes, los términos originales de aquellos conceptos más relevantes o sobre los que se quiere llamar la atención.

***

Absicht: se traduce por "intención" o, en alguna ocasión, "propósito"[6], siguiendo a García Morente. Lo importante es no confundirlo con "*Gesinnung*", que también podría traducirse por "intención", pero se ha preferido "actitud interior". R. Aramayo traduce "*Absicht*" por "propósito" o "designio"[7], ya que reserva "intención" para "*Gesinnung*". Cortina y Conill traducen "*Absicht*" por "propósito". *Vide infra*.

---

[4] Aramayo, R. R., "Estudio Preliminar", en Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2004, p. 43 . Esta "radiografía" se opondría a la "fotografía" de García Morente. Aramayo cita a Ribas, quien critica a García Morente por "transcribir con palabras castellanas la sintaxis alemana" (Ribas, P., "Introducción del traductor", en Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2004, p. XXXIX).

[5] Las traducciones castellanas manejadas son obra de traductores españoles. Hubiera sido enriquecedor haber tenido en cuenta también las versiones castellanas de Hispanoamérica, pero no ha sido posible hacerlo. Hay, por ejemplo, una reciente edición bilingüe de la *KpV*, a cargo de Dulce María Granja: *Crítica de la razón práctica*, ed. bilingüe D. M. Granja, Fondo de cultura económica, México, 2005. Incluye una útil tabla de correspondencia de los términos en las traducciones a diversos idiomas.

[6] En *KU*, Ak. V 173 García Morente traduce "*Absicht*" primero por "propósito" y luego por "intención".

[7] En *KpV*, Ak. 113-114, García Morente vierte también "*Absicht*" por "designio", porque en el mismo pasaje traduce "*Gesinnung*" por "intención".

Antrieb: se ha preferido traducirlo por "impulso", siguiendo a Ribas y a Cortina y Conill. Parte del sentido del término lo recoge mejor el término castellano "incentivo" que, a su vez, guarda una relación con "móvil" (*Triebfeder*). Tanto es así que la edición de Cambridge ofrece ambas posibilidades: "*Antrieb: impulse, incentive*"[8], aunque en inglés habitualmente se traduce también "*Triebfeder*" por "*incentive*"[9]. Para evitar la confusión, se reserva "móvil" para "*Triebfeder*" e "impulso" (que también podría ser "incentivo") para "*Antrieb*". Kant contrapone el "móvil *moral*" (*moralische Triebfeder*) al "impulso/incentivo *sensible*" (*sinnlichen Antrieb*)[10]. Por otro lado, hay que tener en cuenta que "*Antrieb*" forma también parte del campo semántico de "*Reiz*" que se traduce por "estímulo"[11].

Begierde: se traduce por "deseo", siguiendo a Cortina y Conill. La traducción elegida por García Morente –"apetito"– es probablemente más precisa y tiene larga tradición en la historia de la filosofía (*appetitus*), pero se ha preferido la primera para evitar el uso de "apetito" en giros como, por ejemplo, "tener un apetito". En consecuencia, "*Begehrungsvermögen*" se vierte como "facultad desiderativa" y no como "facultad apetitiva", que también sería adecuado. Esta elección obliga a traducir "*Wunsch*" por "anhelo". *Vide infra*.

Begehrungsvermögen: el término elegido es "facultad desiderativa", por coherencia con la traducción de "*Begierde*". García Morente y Cortina y Conill emplean "facultad de desear" y Ribas lo traduce por "facultad apetitiva".

Belieben: se traduce por "albedrío". García Morente utiliza esta palabra para traducir "*Willkür*", pero aquí se ha preferido hacerlo por "arbitrio". *Vide infra*.

Bestimmungsgrund: se traduce por "fundamento de determinación".

Beurteilung: se traduce como "enjuiciamiento", aunque también se podría haber empleado simplemente "juzgar", pero la elección de un término menos común ayuda a resaltar las funciones de la facultad del juicio en algunos pasajes.

Bewegungsgrund: se traduce por "motivo", tomando como refernecia el término latino de las *VzM*[12], cuyo origen se remonta probablemente a Wolff[13]. De

---

[8] Cfr. Kant, I., *Lecture on Ethics*, ed. P. Heath – J. B. Schneewind, transl. P. Heath, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 475.

[9] Cfr. Kant, I., *Practical philosophy*, ed. M. J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 654. Esta edición ofrece un útil glosario de los términos kantianos y su traducción al inglés.

[10] Cfr. *KpV*, Ak. V 116-117, donde García Morente traduce "*Antrieb*" por "incentivo". Cfr. también *KpV*, Ak. V 73.

[11] Cfr. *MS*, Ak. VI 400, donde Cortina y Conill lo traducen por "estímulo" y *Grundlegung*, Ak. IV 433, donde en la versión de García Morente aparece como "atracción".

[12] "... so nennt man sie ein motivum oder Bewegungsgrund..." (*VzM*, 30).

todos modos, en algunos contextos "*Bewegungsgrund*" sería equivalente a "*Triebfeder*"[14]. *Vide infra*.

Denkungsart: se vierte como "modo de pensar", siguiendo a García Morente. La traducción de Gaos –"índole moral"– también expresa adecuadamente el sentido del término, al menos en el contexto ético[15].

Gebiet: "esfera", como traduce García Morente en la Introducción a la *KU*. Sería equivalente al término "ámbito", que en ocasiones se emplea también cuando se hace una referencia indirecta al mismo concepto de *Gebiet*.

Gegenstand: se traduce como "objeto", al igual que "*Objekt*", sin emplear la mayúscula ("objeto"/"Objeto") que introduce Zalabardo. No hay diferencia significativa entre ambos términos[16].

Gemüt: "ánimo", siguiendo a Cortina y Conill[17]. En cambio, García Morente lo traduce por "espíritu" (cfr. *KpV*, Ak. V 119). Habitualmente se ha evitado el término "psiquismo" empleado por Ribas.

Gesinnung: se trata, probablemente, del término de más difícil traducción castellana. Finalmente se ha elegido, en la mayoría de los casos, la traducción "actitud interior" y, en algunas ocasiones, "disposición de la voluntad" (*Willensgesinnung*). El Diccionario de la Real Academia define "actitud" en su tercera acepción como "disposición de ánimo manifestada de algún modo". Por ello, esta traducción debe considerarse equivalente a la de "disposición de ánimo", que es la habitual de García Morente (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 406; *KpV*, Ak.V 65)[18]. Se ha evitado, en cambio, em-

---

[13] Cfr. Schneewind, J. B., *The invention of autonomy*, p. 437.

[14] Mellin, por ejemplo, distingue entre "motivo" subjetivo y objetivo. "Der *subjective* (bloss im Subject liegende) Grund des *Begehrens* (zu Thätigkeiten bestimmt zu werden) heisst die *Triebfeder*; der *objective* Grund des *Wollens* (sich selbst der *Vorstellung gewisser Gesetze* gemäss zu Thätigkeiten zu bestimmen) heisst der *Bewegunsgrund*. Ein Wille kann also nur in *vernünftigen* Wesen anzutreffen seyn, denn nur diese können sich *Gesetze* vorstellen" ("Wille", en Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, p. 175).

[15] Cfr. Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 2004, p. 232.

[16] Ribas considera que sí. Cfr. "Introducción del traductor", en Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2004, p. XLI. Y quizá Zalabardo haya seguido esa apreciación, pero al menos en la *KpV* y en los textos analizados en el presente estudio no hay distinción entre ambas palabras. Los profesores alemanes, preguntados por esta cuestión, coinciden en afirmar que se trata de términos sinónimos.

[17] Cfr. la justificación que ofrecen en la Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 13, nota.

[18] El giro "actitud interior" se puede encontrar, por ejemplo, en Palacios, J. M., *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Caparrós, Madrid, 2003, p. 99 y en Rodríguez Duplá, L., "¿Por qué sostiene Kant que el hombre es malo?", en Borobia, J. – Lluch, M. – Terrasa, E. – Murillo, J. I. (eds.), *¿Ética sin religión?*, Eunsa, Pamplona, 2007, pp. 59-76. Por su parte, Mardomingo traduce "*Gesinnung*" simplemente como "actitud".

plear "intención", como hacen Cortina y Conill, R. Aramayo[19], Marzoa y, en alguna ocasión, el propio García Morente[20]. Ciertamente, "actitud interior" tiene el significado de "intención", precisamente como "determinación de la voluntad en orden a un fin", según define la Real Academia. Sin embargo, puede fácilmente dar lugar a equívocos con "*Absicht*". *Vide supra.*

Gewissen: "conciencia moral" o, cuando el contexto es suficientemente claro, simplemente "conciencia".

Gewissenhaftigkeit: "escrupulosidad" siguiendo a Cortina y Conill, aunque se ha procurado darle siempre el matiz de "conciencia rigurosa", que es la traducción elegida por Rovira (cfr. *Theodicee*, Ak. VIII 261).

Höchste Gut: "sumo bien", siguiendo a R. Aramayo[21]. García Morente lo traduce por "supremo bien", pero eso da lugar a equívocos en el segundo capítulo de la Dialéctica de la *KpV* cuando Kant distingue dos sentidos de "*höchste*": como "*oberste* (*supremum*)" y como "*vollendete (consummatum)*". Los términos latinos añadidos por Kant motivan la preferencia por "sumo bien" en lugar de "supremo bien", de modo que se pueda reservar "supremo" para "*oberste*" [22]. Por no hacerlo así, García Morente se vio obligado a traducir "*oberste*" por "lo más elevado"[23]. Por su parte, Zalabardo traduce "*höchste Gut*" por "el más alto bien".

Kraft: en el contexto de la teoría kantiana de la causalidad se traduce por "fuerza". También se traduce por "facultad", por ejemplo en el compuesto "*Urteils-kraft*". Su sentido general es el de "potencia" o "capacidad".

Nötigung: se traduce por "constricción", según hace García Morente en la *Grundlegung*. Sin embargo, él mismo lo vierte en la *KpV* como "compulsión", que nunca se emplea en este trabajo. Cortina y Conill lo traducen por "coerción" o "estar forzado". Es cierto que en la *MS* Kant emplea

---

[19] Cfr. Aramayo, R. R., "Estudio Preliminar", en Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 45-46.

[20] Palacios señala el error de emplear este término para "*Gesinnung*", cfr. "Nota a la presente edición", en Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 9-10.

[21] Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2004, p. 220, nota.

[22] El artículo de Spaemann en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* aclara que el término alemán "*höchstes Gut*" traduce el latino "*summum bonum*", pero que mientras que en la escolástica medieval se trataba de un concepto de la metafísica (Dios en el sentido platónico del *agathón*), en Kant se trata de un concepto moral, que equivaldría al "*finis ultimus*" de los escolásticos. Esta recuperación del "*summum bonum*" para la filosofía moral acontece a partir de los siglos XV y XVI, con el Renacimiento. Spaemann se refiere explícitamente a la distinción kantiana entre la virtud como "*oberste* [*supremum*] *Gut*", es decir, la "*oberste Bedingung*" de la moralidad, y el "*höchstes* [*consumatum*] *Gut*" de una persona, como la coincidencia de virtud y felicidad. Cfr. Spaemann, R., "Höchstes Gut", en Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, pp. 973-976.

[23] El término "*oberste*" ya había aparecido en el capítulo I al decir que la ley moral es la "condición suprema" (*Oberste Bedingung*) del "sumo bien" (*Höchstes Gut*). En ese lugar (*KpV*, Ak. V 109) traduce Kant "*oberste*" por "sumo".

"*Nötigung*" como sinónimo de "*Zwang*" (cfr. *MS*, Ak. VI 379; y también *KpV*, Ak. V 32), que sería propiamente "coerción", pero se ha reservado "coacción" para "*Zwang*" y "constricción" para "*Nötigung*". Por su parte, Ribas lo traduce por "imposición", lo cual es aceptable en el sentido de "imposición de los impulsos de la sensibilidad", pero no tanto cuando es la ley moral la que constriñe la voluntad. Más lejano queda el sentido de "apremio", que es el término preferido por R. Aramayo[24].

Objekt: se traduce como "objeto", al igual que "*Gegenstand*", sin la mayúscula ("objeto"/"Objeto") que incluye Zalabardo. No hay diferencia significativa entre ambos términos. *Vide supra*.

Rechtspflichten: "deberes jurídicos", siguiendo a Cortina y Conill.

Spielraum: se traduce como "margen de acción", tomando el sentido del término inglés "*playroom*", que forma parte del léxico deportivo, en el sentido de campo de juego o margen de maniobra. Cortina y Cornill lo vierten de diversos modos: "margen", "margen de aplicación" o "ámbito de aplicación" (cfr. *MS*, Ak. VI 314, 433, 446).

Technisch-praktisch / moralisch-praktisch: se vierten por "práctico-técnico" y "práctico-moral", a diferencia de García Morente que emplea "técnico-práctico" y "moral-práctico".

Triebfeder: se ha preferido "móvil", siguiendo a Cortina y Conill y R. Aramayo. Se emplea "móvil" en el sentido de "aquello que mueve material o moralmente algo", según lo define la Real Academia. García Morente lo traduce como "resorte" en la *Grundlegung*[25] y como "motor" en la *KpV*[26]. Se evita la palabrar "motivo", porque se reserva para "*Bewegungsgrund*", que también tiene un significado cercano a "*Triebfeder*" (cfr. *Grundlegung*, Ak. IV 398, 450; *KpV*, Ak. V 152; *MS*, Ak. VI 377). Así, por ejemplo, Martínez Marzoa vierte "*Triebfeder*" como "motivo impulsor". *Vide supra*.

Tugendpflichten: "deberes de virtud", siguiendo a Cortina y Conill.

Übel (o *Weh*): se traduce por "perjuicio", aceptando la propuesta de R. Aramayo. García Morente no lo traduce, sino que mantiene el término alemán junto al castellano "mal", para distinguirlo de "*Böse*"[27], ya que cada uno de esos términos cubre sólo uno de los dos sentidos del latino "*malum*". Algo semejante sucede con "*Wohl*". *Vide infra*.

---

[24] Cfr. Aramayo, R. R., "Estudio Preliminar", en Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2004, p. 46.

[25] De todos modos, en *Grundlegung*, Ak. IV 439 traduce "*Triebfeder*" tanto por "resorte" como por "motor".

[26] Cfr. las explicaciones que da García Morente de su elección en Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 95, nota.

[27] Cfr. la nota del traductor en Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 82, nota.

Urteilskraft: se vierte como "facultad del juicio", siguiendo en este caso a Vigo[28]. Y, en consecuencia, se vierte, por ejemplo, "*reine praktische Urteilskraft*" por "facultad pura práctica del juicio". A pesar de que tiene larga tradición –y no sólo en nuestro idioma–, se ha preferido evitar el artificio introducido por García Morente de emplear la mayúscula en "Juicio"[29]. Otra traducción posible sería "facultad de juzgar", como hace, por ejemplo, R. Aramayo en su versión de la *KpV*. Sin embargo, no hay justificación suficiente para el innovador empleo de "discernimiento" en la traducción de *todos* los sentidos de "*Urteilskraft*", que proponen R. Aramayo y S. Mas en su reciente versión de la *KU*[30], porque "facultad del discernimiento" (*Unterscheidungsvermögen*) cubre sólo algunas de las funciones propias de la "facultad del juicio"[31].

Verbindlichkeit: se traduce por "obligatoriedad", siguiendo a Ribas, y no por "obligación" como hacen tanto García Morente como R. Aramayo y Cortina y Conill. Es importante distinguir "*Pflicht*" de "*Verbindlichkeit*" y la palabra "obligación" no lo facilita, porque tiene también el sentido de "deber", que es el término que traduce "*Pflicht*", es decir, el deber u obligación

---

[28] Cfr. Vigo, A. G., "Reflexión y juicio", pp. 27-64. Cabe discutir si "*-kraft*" es equivalente a "*Vermögen*", es decir, si "*Vermögen zu urteilen*" o "*Beurteilungsvermögen*" significan lo mismo que "*Urteilskraft*", pues no es lo mismo disponer de la capacidad o facultad para hacer algo (juzgar en este caso) que el ejercicio efectivo de esa capacidad. "*Kraft*" tiene un sentido activo, mientras que "*Vermögen*" se refiere a la capacidad, se ejercite ésta o no. Cfr. *R* 3584. La cuestión no admite una solución única, pero la traducción "*facultad* del juicio" para "*Urteilskraft*" es perfectamente válida, cuando se tienen en cuenta ambos rasgos. Queda claro por ejemplo en el siguiente texto: "Die subjecktive Bedingung aller Urteile ist das Vermögen zu urteilen selbst, oder die Urteilskraft" (*KU*, Ak. V 287). Sobre la cuestión, cfr. Ibáñez-Noé, J. A., "Die Geschichte des Begriffs 'Urteilskraft' bei Kant und seinen Vorgängern", en *Archiv für Begriffsgechichte*, 47 (2005), pp. 124-139, Conill, J., *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 38-41 y, también, Longuenesse, B., *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 7-8, quien otorga un sentido distinto en su estudio –sobre la *KrV*– a "*capacitiy to judge*" (*Vermögen zu urteilen*) y "*power of judgment*" (*Urteilskraft*).

[29] La explicación que ofrece García Morente es la que sigue: "La traducción literalmente exacta sería *Crítica de la facultad de juzgar*. Sin embargo, hemos creído deber seguir la tradición, que ha dicho siempre *Crítica del juicio*. Esta última denominación tiene, en efecto, una exactitud más profunda, pues evita la distinción, siempre falsa, entre facultad y función. Y a este propósito, valga recordar que aquí Kant no ha pensado nunca facultades del alma, sino que lo que a veces se llama facultad, es sólo el nombre común en donde se agrupan una porción de actividades de la conciencia. Prevengo al lector que de aquí en adelante, y en la traducción emplearé Juicio (con J) para referirme a la capacidad general o actividad de juzgar, y juicio (con j) para referirme a un juicio determinado" (García Morente, M., "Introducción", en Kant, I., *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001, pp. 40-41, nota). Sobre la noción kantiana de facultad (*Vermögen*), cfr. Hutter, A., *Das Interesse der Vernunft*, p. 109 y ss.

[30] Cfr. *Crítica del discernimiento*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 17-22.

[31] Para distinguir es necesario primero identificar. Además, hay, al menos, un pasaje en la *KU* donde Kant se refiere a la "facultad de discernir / distinguir" (*Unterscheidungsvermögen*) y a la "facultad del juicio / enjuiciamiento" (*Beurteilungsvermögen*) como facultades *distintas*. Cfr. *KU*, Ak. V 204.

particular, a diferencia del *modo de estar obligado* a que se refiere la "*Verbindlichkeit*". Tiene un sentido semejante al de "*Verpflichtung*". *Vide infra.*

Vermögen: se vierte como "facultad", cuando se refiere a las "facultades del ánimo" (*Vermögen des Gemüts*), siguiendo a García Morente y a Cortina y Conill. El propio Kant se refiere en alguna ocasión al término latino "*facultas*" cuando emplea "*Vermögen*" (cfr. *MS*, Ak. VI 397). En otros contextos se traduce también por "capacidad".

Verpflichtung: se traduce por "obligatoriedad". Cortina y Conill lo vierten como "obligación". *Vide supra.*

Vorschrift: se traduce siempre como "prescripción". García Morente lo traduce por "precepto", que, en realidad, sería sólo una clase de prescripción: la moral, a diferencia de las prudenciales y técnicas. Sigo la correción de Juan Miguel Palacios a la traducción de García Morente[32]. Por su parte, Ribas lo traduce por "norma".

Willkür: se ha preferido "arbitrio", como Cortina y Conill, en vez de "albedrío" que es la elección de García Morente, R. Aramayo y Martínez Marzoa. En la medida de lo posible, se ha evitado traducirlo por "voluntad" (que se reserva para "*Wille*"), aunque la distinción entre "*Willkür*" y "*Wille*" no sea explícita hasta la *MS*. En su edición de la *KrV*, Ribas vierte "*Willkür*", al igual que "*Wille*", por "voluntad", lo que puede dar lugar a confusiones (cfr. *KrV*, A 800 / B 828 y ss.). Zalabardo hace lo mismo que Ribas[33].

Wohl: se traduce por "provecho", siguiendo a R. Aramayo. García Morente no lo traduce, sino que mantiene el término alemán junto al castellano "bien/bueno", para distinguirlo de "*Gut*"[34], ya que cada uno de esos términos cubre sólo uno de los dos sentidos del latino "*bonum*". Algo semejante sucede con "*Übel*". *Vide supra.*

Wunsch: se traduce por "anhelo", siguiendo a García Morente. Cortina y Conill lo traducen por "deseo", al igual que "*Begierde*", propiciando así una confusión entre ambas nociones que Kant se esfuerza en distinguir (cfr. *MS*, Ak. 212-213). *Vide supra.*

Zwang: "coacción", como sugiere el término latino "*coactio*" de las *VzM* (cfr. *VzM*, 58). Se distingue así también claramente de "*Nötigung*" que se traduce por "constricción". *Vide supra.*

---

[32] Cfr. Palacios, J. M., "Nota a la presente edición", en Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 10. También R. Aramayo coincide en la apreciación de Palacios.

[33] Incluso cuando parece que Kant los emplea con sentido distinto. Cfr. *EE*, Ak. XX 199.

[34] Cfr. la nota del traductor en Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 82, nota.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Kant

1.1. *Edición por la que se cita*

Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften [consecutivamente: Preußischen Akademie der Wissenschaften; Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Deutschen Akademie der Wissenschaften der DDR; Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften], Berlin, 1902 y ss.[1]

Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, ed. H. F. Klemme, en Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner, Hamburg, 2006, pp. 471-555[2].

Logik-Vorlesung. Unveröffentliche Nachschriften I: Logik Bauch, ed. T. Pinder, Felix Meiner, Hamburg, 1998.

Logik-Vorlesung. Unveröffentliche Nachschriften II: Logik Hechsel – Warschauer Logik, ed. T. Pinder, Felix Meiner, Hamburg, 1998.

Vorlesung zur Moralphilosophie, ed. W. Stark, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2004[3].

1.2. *Otras ediciones consultadas*

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, ed. R. Brandt, Felix Meiner, Hamburg, 2000.

Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", ed. M. Rischmüller, Felix Meiner, Hamburg, 1991.

Über den Gemeinspruch, das magin der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis, en Kant, [I.] – Gentz, [F.] – Rehberg, [A. W.], *Über Theorie und Praxis*, [ed. D. Henrich], Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1967.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt, 1974. [=Insel Verlag, Wiesbaden, 1968]

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. B. Kraft – D. Schönecker, Felix Meiner, Hamburg, 1999.

Kritik der reinen Vernunft, ed. J. Timmermann, Felix Meiner, Hamburg, 1998.

---

[1] Según se explica en la tabla de abreviaturas, salvo que se indique lo contrario, las obras de Kant se citan por la paginación del correspondiente volumen de los *Kant's gesammelte Schriften* editados por la Academia de Berlín (por ejemplo: *KpV*, Ak. V 101), excepto la *KrV* que se cita por la primera (A) y la segunda (B) edición (por ejemplo: *KrV*, A 537 / B 565), de acuerdo con el procedimiento habitual.

[2] La *EE* se cita por el texto de esta edición, aunque se mantenga la referencia a la paginación de la Academia, recogida por Klemme en su edición. El motivo es que la edición de la *Akademie* (realizada por G. Lehmann) tiene algunas carencias. Cfr. Stark, W., *Nachforschung zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Akademie Verlag, Berlin, 1993, p. 181.

[3] Se cita por la paginación original del manuscrito Kaehler, recogida en el texto de la edición de W. Stark.

Kritik der praktischen Vernunft, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt, 1974. [=Insel Verlag, Wiesbaden, 1968]

Kritik der praktischen Vernunft, ed. H. F. Klemme – H. D. Brandt, Felix Meiner, Meiner, 2003.

Kritik der Urteilskraft, ed. de H. F. Klemme, Felix Meiner, Hamburg, 2001.

Die Metaphysik der Sitten, edición de W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt, 1977. [=Insel Verlag, Wiesbaden, 1968]

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Metaphysik der Sitten. Erster Teil), 2. Auflage, neu herausgegeben von B. Ludwig, Felix Meiner, Hamburg, 1998.

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil), neu herausgegeben von B. Ludwig, Felix Meiner, Hamburg, 1990.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt, 1977. [=Insel Verlag, Wiesbaden, 1968]

1.3. *Traducción castellana por la que se cita*

Antropología en sentido pragmático, trad. J. Gaos, Alianza, Madrid, 2004. [=1991, = Revista de Occidente, Madrid, 1935]

Crítica del Juicio, ed. M. García Morente (revisada por A. Maestre y L. Martínez de Velasco), Espasa-Calpe, Madrid, 2001. [=1977, =Librería General de Victorino Suárez, 1914]

Crítica de la razón práctica, ed. E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente (revisada por J. M. Palacios), Sígueme, Salamanca, 2002. [=1994, =Librería General de Victoriano Suárez, 1913]

Crítica de la razón pura, ed. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 2004. [=1978]

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. M. García Morente (revisada por J. M. Palacios), ed. M. Garrido, Tecnos, Madrid, 2005.

Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia, ed. C. Roldán – R. R. Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987.

Lógica (acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant), ed. M. J. Vázquez Lobeiras, Akal, Madrid, 2000.

La metafísica de las costumbres, ed. A. Cortina – J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989.

Pedagogía, trad. L. Luzuriaga –J. L. Pascual, ed. M. Fernández Enguita, Akal, Madrid, 1983.

Primera introducción a la "Crítica del Juicio", ed. J. L. Zalabardo, Visor, Madrid, 1987.

Reflexiones sobre filosofía moral, ed. Santos, Sígueme, Salamanca, 2004.

La religión dentro de los límites de la mera razón, ed. F. Martínez Marzoa, Alianza, 2001. [=1969]

Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía, trad. J. M. Palacios, en Kant, I., *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 61-68.

Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea, ed. R. Rovira, en *Revista de Filosofía*, 2ª serie, IV (1981), pp. 239-257.

En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica', trad. M. F. Pérez – R. R. Aramayo, en Kant, I., *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 3-60.

1.4. *Otras traducciones castellanas consultadas*

Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía, ed. bilingüe R. Rovira, Encuentro, Madrid, 2004.

Crítica del discernimiento, ed. R. R. Aramayo – S. Mas, Antonio Machado Libros, Madrid, 2003.

Crítica del Juicio, ed. J. J. García Norro – R. Rovira, trad. M. García Morente, Madrid, Tecnos, 2007.

Crítica de la razón práctica, ed. R. R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2004. [=2000]

Crítica de la razón práctica, ed. bilingüe D. M. Granja, Fondo de cultura económica, México, 2005.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, ed. M. García Morente (revisada por J. M. Palacios), Encuentro, Madrid, 2003. [=Espasa-Calpe, 1921]

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, ed. bilingüe J. Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999. [=1996]

Fundamentación para una metafísica de las costumbres, ed. R. R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2002.

Lecciones de ética, ed. R. R. Aramayo – C. Roldán, Crítica, Barcelona, 1988.

Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas, ed. J. Arana, Peter Lang, Bern – Frankfurt a. M. – New York – Paris, 1988.

¿Qué significa orientarse en el pensamiento?, ed. R. Rovira, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1995.

Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum), ed. F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1983.

1.5. *Traducciones a otros idiomas que se han consultado*

Lectures on Ethics, ed. P. Heath – J. B. Schneewind, transl. P. Heath, Cambridge University Press, Cambridge, 1997. [=The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant]

Practical philosophy, ed. M. J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1996. [=The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant]

2. Fuentes secundarias

Baumgarten, A. G., *Ethica philosophica* (Editio Tertia, Halle, 1763), Ak. XXVII 872-1015.

——, *Initia philosophiae practicae primae* (Editio III, Halle, 1760), Ak. XIX 7-91.

——, *Metaphysica*, 2. Nachdruckauflage der Editio VII (Halle, 1799), G. Olms, Hildesheim – New York, 1982.

Ciceronis, M. T., *De officiis*, ed. M. Winterbottom, Clarendon Press, Oxford, 1994.

Fichte, J. G., *Das System der Sittenlehre*, en Fichte, J. G., *Gesamtausgabe*, I, 5, ed. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart – Bad Cannsttat, Friedrich Frommann, 1977.

Grotius, H., *De iure belli ac pacis libri tres*, ed. P. C. Molhuysen, Lugduni Batavorum, Sijthoff, 1919.

Höpfner, L. J. F., *Naturrecht des einzelnen Menschen der Gesellschaften und der Völker*, bei Johann Christian Krieger, Giesen, 1783.

Pufendorf, S., *De jure naturae et gentium libri octo*, photographic reproduction of the edition of Amsterdam, 1688, Clarendon Press, Oxford – Humphrey Milford, London, 1934.

Wolff, Ch., *Philosophia practica universalis*, en *Gesammelte Werke*, ed. J. Ecole – E. Hofmann –M. Thomann – H. W. Arndt, II. Abteilung, Band 10, G. Olms, Hildesheim – New York, 1971.

Thomasius, Ch., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, ed. S. Rus – M. A. Sánchez, Tecnos, Madrid, 1994.

Tomás de Aquino, *De veritate. Cuestiones 16 y 17: La sindéresis y la conciencia*, ed. A. M. González, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 1998. [=Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 61]

3. Diccionarios, léxicos, índices y bibliografías

Eisler, R., *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften / Briefen und Handschriftlichem Nachlass*, Burt Franklin, New York, 1930.

Granja, D. M., *Kant en español: elenco bibliográfico*, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1997.

Grimm, J. – Grimm, W., *Deutsches Wörterbuch*, 16 vols., S. Hirzel, Leipzig, 1960 [=1854].

Mellin, G. S. A., *Marginalien und Register zu Kants Kritik der Erkenntnisvermögen*, Teil 2: *Marginalien und Register zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, Neudruck der Ausgabe von L. Goldschmidt in Gotha 1902, Scientia Verlag, Aalen, 1969.

—— *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Neudruck der Ausgabe Jena 1799-1803, Scientia Verlag, Aalen, 1971.

Palacios, J. M., "Kant en español", en *Anales del Seminario de Metafísica*, IX (1974), pp. 195-202.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., 2 vols., Espasa Calpe, Madrid, 2003.

Quejido, O., *Kant en español (1873-2003)*, [Editado en CD], Departamentos de Filosofía I Filosofía IV, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid, 2004.

Ratke, H., *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1972. [=1929]

Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12 vols., Schwabe, Basel, 1980-1989.

Roser, A. – Mohrs, Th. (Hg.), *Kant Konkordanz*, 10 vols., G. Olms, Hildesheim, 1992-1995.

Ruffing, M., *Kant-Bibliographie 1945-1990*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1999.

——, *Kant-Bibliographie 1896-1944*, unter Mitarbeit von Paul Natterer, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2007.

Verneaux, R., *Le vocabulaire de Kant*, 2 vols., Aubier-Montaigne, Paris, 1967/1973.

4. Bibliografía secundaria

Allison, H. E., "The Concept of Freedom in Kants 'Semi-critical' Ethics", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68 (1986), pp. 96-115.

——, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Allison, H. E., "Kant's doctrine of obligatory ends", en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 155-168.

——, "Kant on freedom: A reply to my critics", en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical ans practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 109-128.

Andaluz, A. M. (ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2005.

Anderson-Gold, Sh., *Unnecessary Evil. History and moral progress in the philosophy of Immanuel Kant*, State University of New York Press, New York, 2001.

Anscombe, G.E.M., *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000. [= 2ª ed., Basil Blackwell, Oxford, 1963]

——, "Modern Moral Philosophy", en *Ethics, Religion and Politics. The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Volume III, Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 26-42.

Arana, J., *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre la ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1982.

——, "Naturaleza y libertad: Kant y la tradición racionalista", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), pp. 563-594.

——, *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Síntesis, Madrid, 2005.

Aramayo, R. R., "Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant", en Kant, I., *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. IX-XXV.

——, "El "utopismo ucrónico", en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. IX-XXXIX.

Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, introd. y ed. de R. Beiner, Paidós, Barcelona, 2003.

Aubenque, P., "La prudencia en Kant", en Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 212-240.

Bacin, S., "Die Lehre vom Begriff des Guten in der *Kritik der praktischen Vernunft*", en Gerhardt, V. – Horstmann, R.-P. – Schumacher, R. (Hg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 5 vols., Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2001, pp. 131-140.

——, *Il senso dell'etica. Kant e la construzioni di una teoria morale*, Il mulino, Napoli, 2006.

——, "Come provare di essere soggetti morali. Lettura della seconda parte della *Critica della ragione pratica*", en La Rocca, C. (ed.), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, ETS, Pisa, 2007, pp. 139-167.

Baron, M., "Overdetermined Actions and Imperfect Duties", en Klemme, H. F. – Kühn, M. – Schönecker, D. (eds.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Felix Meiner, Hamburg, 2006, pp. 23-37.

Basaglia, F., *Alcune riflessione sul concetto di "oggeto della ragion pura practica" in Kant*, Università di Ferrara, Ferrara, 2006. [=Annali dell'Università di Ferrara, Nuova Serie, Sezione III, Filosofia, Discussion Paper, n. 76]

Basaglia, F., "The Deduction of the Faculty of Freedom in the *Kritik der praktischen Vernunft*", en Šilar, M. – Schwember, F. (eds.), *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad / Practical Rationality. Intentionality, Normativity and Reflexivity*, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 2009, pp. 135-144.

Bastons, M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, Eunsa, Pamplona, 1989.

Bartuschat, W., *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Vittorio Klostermann, Franfurt a. M., 1972.

Baumgarten, H.-U., "Kants kritischer Begriff der Gesinnung", en Baumgarten, H.-U. – Held, C. (Hg.), *Systematische Ethik mit Kant*, Karl Alber, Freiburg – München, 2001, pp. 55-81.

Baumgarten, H.-U. – Held, C. (Hg.), *Systematische Ethik mit Kant*, Karl Alber, Freiburg – München, 2001.

Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977.

——, "Kant's Categories of Practical Reason as Such", en *Kant-Studien*, LXXI (1980), pp. 181-201.

Bernecker, S., "Kant zur moralischen Selbsterkenntnis", en *Kant-Studien*, XCVII (2006), pp. 163-183.

Betzler, M. (Hg.), *Kant's Ethics of Virtue*, De Gruyer, Berlin – New York, 2008.

Bien, G., "Praxis, praktisch. I. Antike", en Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Schwabe, Basel, 1989, pp. 1277-1287.

Bittner, R., "Maximen", en Funke, G. (Hg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6-10. April 1974*, Teil II. 2, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1974, pp. 485-498.

——, "Handlungen und Wirkungen", en Prauss, G. (Hg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1986, pp. 13-26.

——, *Doing Things for Reasons*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2001.

Bobzien, S., "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", en Oberer, H. – Seel, G. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band I, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1988, pp. 193-220.

——, "Kants Kategorien der Freiheit. Eine Anmerkung zu Bruno Haas", en Oberer, H. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band III, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 77-80.

Bojanowski, J., *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2006. [=Kantstudien Ergänzungshefte 151]

Brewer, T., "Rethinking our Maxims: Perceptual Salience and Practical Judgment in Kantian Ethics", in *Ethical Theory and Moral Practice*, 4 (2001), pp. 219-230.

——, "Máximas y virtudes", en Torralba, J. M. (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant / Two Hundred Years After. Returns and Re-interpretations of Kant*, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 2005, pp. 99-111.

Buchheim, Th., "Wie Vernunft uns handeln macht", in Buchheim, Th. – Schönberger, R. – Schweidler, W. (Hg.), *Die Normativität des Wirklichen. Über die Grenze zwischen Sein und Sollen*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 381-413.

——, "Wohlberatenheit und die Rolle des logos für die Vortrefflichkeit des Menschen. Zur rhetorischen Anthropologie des 'Maßes der Dinge'", in Kopperschmidt, J. (Hg.), *Rhetorische Anthropologie. Studien zu Homo rhetoricus*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000, pp. 113-133.

——, "Die Universalität des Bösen nach Kants *Religionschrift*", en Gerhardt, V. – Horstmann, R.-P. – Schumacher, R. (Hg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 5 vols., Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2001, pp. 656-665.

Byrd, B. S. – Hruschka, J. – Joerden, J. C. (Hg.), *200 Jahre Kants* Metaphysik der Sitten, *Jahrbuch für Recht und Ethik,* 5 (1997).

Caimi, M., "Kants Metaphysik und Religionsphilosophie in spanischen Arbeiten", en Fischer, N. (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 2004, pp. 609-630.

Carnois, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Éditions du Seuil, Paris, 1973.

Carvajal, J. (coord.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999.

Cassirer, H. W., *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, New York – London, Barnes & Noble-Methuen, 1970.

Conill, J., "Eleuteronomía y antroponomía en la filosofía práctica de Kant", en Carvajal, J. (coord.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, pp. 265-284.

——, "Aplicación", en Beuchot, M. – Arenas-Dolz, F. (dirs.), *10 palabras clave en herméutica filosófica*, Verbo divino, Estella, 2006, pp. 53-82.

——, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

Cortina, A., "Los intereses de la razón en el criticismo kantiano", en *Estudios de Metafísica*, 4 (1973-74), pp. 81-95.

——, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1981.

——, "Dignidad y no precio: más allá del economicismo", en Guisán, E. (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 140-166.

——, "Estudio preliminar", en Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, trad. y notas de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, pp. XV-XCI.

Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon, Oxford, 1984.

Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.

Deleuze, G., *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 1997.

Dieringer, V., "Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der Kritik der praktischen Vernunft", en *Kant-Studien*, XCIII (2002), pp. 137-157.

Dumas, M.-N., "Praxis, praktische Wissenschaften und Philosophie im 17. Jahrhundert", en *Theoria cum Praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert. Akten des III. Internationalen Leibnizkongresses*, Band I, Franz Steiner, Wiesbaden, 1980, pp. 85-94. [=*Studia Leibnitiana Supplementa* XIX]

Dumouchel, D., "La découverte de la faculté de juger réfléchissante", en *Kant-Studien*, LXXXV (1994), pp. 419-442.

Duque, F., *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.

——, *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la* "Crítica de la razón pura" *de Kant*, Dykinson, Madrid, 2002.

Düssing, K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier, Bonn, 1968. [=Kantstudien Ergänzungshefte 96]

Ebbinghaus, J., "Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten", en Ebbinghaus, J., *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Georg Olms, Hildesheim, 1968, pp. 140-160.

Edwards, J., "Egoism and Formalism in the Development of Kant's Moral Philosophy", en *Kant-Studien*, XCI (2000), pp. 411-432.

——, "Universal Lawgiving and Material Determining Grounds in Kant's Moral Doctrine of Ends", en M. Heinz – U. Rameil (eds.), *Metaphysik und Kritik*, Walter de Gruyter, Berlin, 2004, pp. 55-75.

Engstrom, S. – Whiting, J. (ed.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Hapiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Enskat, R., "Universalität, Spontaneität und Solidarität. Formale und prozedurale Grundzüge der Sittlichkeit", en Seebohm, Th. M. (Hg.), *Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur – Franz Steiner, Mainz – Stuttgart, 1991, pp. 34-79.

—— (Hg.), *Erfahrung und Urteilskraft*, Könighausen & Neumann, Würzburg, 2000.

——, "Autonomie und Humanität. Wie kategorische Imperative die Urteilskraft orientieren", en Baumgarten, H.-U. – Held, C. (Hg.), *Systematische Ethik mit Kant*, Karl Alber, Freiburg – München, 2001, pp. 82-123.

——, *Authentisches Wissen. Prolegomena zur Erkenntnistheorie in praktischer Hinsicht*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005.

——, *Bedingungen der Aufklärung. Philosophische Untersuchungen zu einer Aufgabe der Urteilskraft*, Velbrück, Weilerswist, 2008.

Esser, A. M., *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Frommann – Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2004.

——, "Kant on Solving Moral Conflicts" en Betzler, M. (Hg.), *Kant's Ethics of Virtue*, De Gruyer, Berlin – New York, 2008, pp. 279-302.

Fischer, N. (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 2004.

Flamarique, L., *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de Kant*, Eunsa, Pamplona, 1991.

——, "Lo incondicionado como principio de la moralidad", en Flamarique, L., *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano*, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 1993, pp. 35-61. [=Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 7]

——, "La reconstrucción kantiana de la unidad de la conciencia", en *Kant. Las tres críticas*, Universidad de la Sabana – Universidad de los Andes, Santafé de Bogotá, 1995, pp. 135-149.

Flamarique, L., "Filosofía trascendental. Cuando la razón se vuelve crítica", en *Jornadas de actualización filosófica. Kant: las tres Críticas*, Universidad de la Sabana, Santafé de Bogotá, 1995, pp. 85-101.

——, "La cultura o la segunda epigénesis del hombre a través de la libertad", en Pérez-Ilzarbe, P. – Lázaro, R. (eds.), *Verdad, bien y belleza. Cuando los filósofos hablan de valores*, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 2000, pp. 105-134. [=Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 103]

Flamarique, L. – González, A. M. (eds.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant*, número monográfico de *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004).

Fontán, M., *El significado de lo estético. La "Crítica del Juicio" y la filosofía de Kant*, Eunsa, Pamplona, 1994.

Forkl, M., *Kants System der Tugendpflichten. Eine Begleitschrift zu den 'Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre'*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2001.

Forschner, M., "Synthesis und Handlung bei Aristoteles und Kant", en Prauss, G. (Hg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1986, pp. 82-97.

——, "Freiheit als Schlußstein eines System der reinen Vernunft. Transzendentale und praktische Freiheit", en Fischer, N. (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 2004, pp. 131-159.

Förster, E. (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three* Critiques *and the* Opus postumum, Stanford University Press, Stanford, 1989.

Frank, M. – Zanetti, V., "Kommentar" en Kant, I., *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, ed. M. Frank – V. Zanetti, 3 vols., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001, pp. 899-1355.

Fulda, H. F. – Stolzenberg, J. (Hg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Felix Meiner, Hamburg, 2001.

Funke, G. (Hg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6-10. April 1974*, 3 Teile, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1974.

——, *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990*, 2 Bände, Bouvier, Bonn – Berlin, 1991.

Funke, G. – Seebohm, T. M., *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, 2 vols., Center for Advanced Research in Phenomenology – University Press of America, Washington D. C., 1989.

Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1984.

Gallois, L., *Le souverain bien chez Kant*, Vrin, Paris, 2008.

García Morente, M., *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, en *Obras completas I*, ed. J. M. Palacios – R. Rovira, vol. 1, Fundación Caja de Madrid – Anthropos, Madrid, 1996, pp. 123-284.

Gerhardt, V., *Vernunft und Interesse. Vorbereitung auf eine Interpretation Kants*, Münster, 1974.

——, "Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant", en Prauss, G. (Hg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1986, pp. 98-131.

Gerhardt, V. – Horstmann, R.-P. – Schumacher, R. (Hg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 5 vols., Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2001

González, A. L., "Interés de la razón y postulado, claves del teísmo kantiano", en H. Zagal – E. Rodríguez (eds.), *Metafísica, acción y voluntad*, Universidad Panamericana, México D. F., 2005, pp. 107-130.

González, A. M., *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 1999. [=Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 75]

——, "Dos visiones del Derecho. La epiqueya en Aristóteles y Kant", en *Persona y Derecho*, 46 (2002), pp. 236-264.

——, "Ethics at the Intersection of Kant and Aristotle. An Interview with Christine M. Korsgaard", en *Anuario Filosófico*, XXXVI (2003), pp. 775-794.

——, "La doble aproximación de Kant a la cultura", en *Anuario Filosófico* XXXVII (2004), pp. 679-711.

——, "Cultura y felicidad en Kant", en *Teorema*, XXIII (2004), pp. 215-232.

——, "John Rawls and the new Kantian moral theory", en Brooks, T. – Freyenhagen, F. (eds.), *The Legacy of John Rawls*, Continuum, London – New York, 2005, pp. 152-176.

Graband, C., "Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft", en *Kant-Studien*, XCVI (2005), pp. 41-65.

Granja, D. M. (coord.), *Kant: de la* Crítica *a la filosofía de la religión. En el bicentenario de* La Religión en los límites de la mera razón, Anthropos – Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona – México, 1994.

Gregor, M., *Laws of freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysics of Morals*, Basil Blackwell, Oxford, 1963.

——, "Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten", en Kant, I., *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, neu herausgegeben und eingeleitet von B. Ludwig, Felix Meiner, Hamburg, 1990, pp. XIX-LXV.

Guéroult, M., "Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique", en *Revue internationale de Philosophie*, IV (1954), pp. 331-357.

Guisán, E. (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.

Gunkel, A., *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*, Haupt, Bern – Stuttgart, 1989.

Guyer, P., "Naturalizing Kant", en Schönecker, D. – Zwenger, Th. (Hg.), *Kant verstehen. Understanding Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, pp. 59-84.

——, "Reason and Reflecting Judgment: Kant on the Significance of Systematicity", en Guyer, P., *Kant's System of Nature and Freedom. Selected Essays*, Clarendon Press, Oxford, 2005, pp. 11-37.

——, "Kant's System of Duties", en Guyer, P., *Kant's System of Nature and Freedom. Selected Essays*, Clarendon Press, Oxford, 2005, pp. 243-274.

—— (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, New York, 1991.

Haas, B. "Die Kategorien der Freiheit", en Oberer, H. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band III, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 41-76.

Heimsoeth, H., *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 vols., Walter de Gruyter, Berlin, 1966-1971.

——, "Freiheit und Charakter. Nach den Kant-Reflexionen Nr. 5611 bis 5620", en Prauss, G. (Hg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1973, pp. 292-309.

Henrich, D., "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", en Henrich, D. – Schulz, W. – Volkmann-Schluck K.-H., *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Mohr – Siebeck, Tübingen, 1960, pp. 77-122.

——, "Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion", in *Kant-Studien*, LIV (1963), pp. 404-431.

——, "Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im Spekulativen Idealismus", en Engelhardt, P. (Hg.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1963, pp. 350-386. [= "Ethics of Autonomy", en Henrich, D., *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, ed. R. L. Velley, Harvard University Press, Cambrige (Mass.) – London, 1994, pp. 89-121].

——, "Einleitung. Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat", en Kant, [I.] – Gentz, [F.] – Rehberg, [A. W.], *Über Theorie und Praxis*, [ed. D. Henrich], Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1967, pp. 7-36.

——, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*, C. Winter, Heidelberg, 1976.

——, "La estructura de la prueba en la deducción trascendental de Kant", en Granja, D. M. (coord.), *Kant: de la* Crítica *a la filosofía de la religión. En el bicentenario de* La Religión en los límites de la mera razón, Anthropos – Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona – México, 1994, pp. 23-44.

Herman, B., "Justification and Objectivity: Comments on Rawls and Allison", en Förster, E. (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three* Critiques *and the* Opus postumum, Stanford University Press, Stanford, 1989, pp. 131-141.

——, *Morality as Rationality. A Study of Kant's Ethics*, Gerland Publishing, Mew York – London, 1990.

——, *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 1996.

——, *Moral Literacy*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 2007.

Heubült, W., *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797*, Bouvier, Bonn, 1980.

——, "Gewissen bei Kant", en *Kant-Studien*, LXXI (1980), pp. 445-454.

Hill, Th. E., Jr., *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

Hinske, N., "Grundformen der Praxis. Vorüberlegungen zu den Grundlagen von Kants praktischer Philosophie", en Hinske, N., *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Karl Alber, Freiburg – München, 1980, pp. 86-120.

Hintikka, J., "Transcendental Arguments: Genuine and Spurious", en *Noûs*, 6 (1972), pp. 274-281.

Höffe, O., "Universalistische Ethik und Urteilskraft", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XLIV (1990), pp. 537-563.

—— (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989.

—— (Hg.), *I. Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie, Berlin, 2002.

Hoffmann, Th. S., "Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen", en *Kant-Studien*, XCIII (2002), pp. 424-443.

Hübener, W., "Der Praxisbegriff der aristotelischen Tradition und der Praktizismus der Prämoderne", en *Theoria cum Praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert. Akten des III. Internationalen Leibnizkongresses*, Band I, Franz Steiner, Wiesbaden, 1980, pp. 41-59. [=*Studia Leibnitiana Supplementa* XIX]

Hübsch, S., *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.

Hutter, A., *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Felix Meiner, Hamburg, 2003.

Ibáñez-Noé, J. A., "Die Geschichte des Begriffs 'Urteilskraft' bei Kant und seinen Vorgängern", en *Archiv für Begriffsgechichte*, 47 (2005), pp. 124-139.

Illies, Ch. F. R., "Orientierung durch Universalisierung: Der Kategorische Imperativ als Test für die Moralität von Maximen", en *Kant-Studien*, XCVIII (2007), pp. 306-328.

Inciarte, F., "Theorie der Praxis als praktische Theorie. Zur Eigenart der Aristotelischen Ethik", en Engelhardt, P. (Hg.), *Zur Theorie der Praxis*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1970, pp. 45-64.

——, *Transzendentale Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus*, Bouvier, Bonn, 1970.

——, "Grenzen des Utilitarismus in der Moral", en Vetter, H. – Pöltner, G. – Kampits, P. (Hg.), *Verantwortung. Beiträge zur praktischen Philosophie*, Wiener Universitatsverlag, Wien, 1987, pp. 89-102.

——, "Peccata ignota", en Inciarte, F., *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, ed. L. Flamarique, G. Olms, Hildesheim – Zürich – New York, 2005.

Innerarity, C., *Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad*, Eunsa, Pamplona, 1996.

Kaluza, B., *Kants "Kritik der Urteilskraft" im Entwurfe beider Einleitungen*, Krausse, Freiburg i. Br., 1971.

Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1978.

——, "Kants Theorie des Handelns", en Lenk, H., *Handlungstheorien interdisziplinär II. Handlungserklärungen und philosophische Handlunsinterpretation*, Wilhelm Fink, München, 1979, pp. 643-669.

——, *Einführung in die Philosophie des Handelns*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982.

Kaulbach, F., *Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Interpretation und Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988.

Kerstein, S. J., *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Kersting, W., "Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts", en *Studia Leibnitiana* XIV (1982), pp. 184-220. [Compilado en Kersting, W., *Kant über Recht*, Mentis, Paderborn, 2004, pp. 197-232]

——, "Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommene Pflichten", en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XXXVII (1983), pp. 404-421.

——, "Vollkommene und unvolkommene Pflichten", en Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Schwabe, Basel, 1989, pp. 433-439.

——, "Sitte", en Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Schwabe, Basel, 1989, pp. 897-907.

——, *Kant über Recht*, Mentis, Paderborn, 2004.

Kleger, H., "Praxis, praktisch. III. Kant bis 20. Jahrhundert", en Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Schwabe, Basel, 1989, pp. 1295-1307.

Klemme, H. F. – Kühn, M. – Schönecker, D. (eds.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Felix Meiner, Hamburg, 2006.

Kobusch, Th., "Praxis, praktisch. II. Mittelalter und frühe Neuzeit", en Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Schwabe, Basel, 1989, pp. 1287-1295.

——, "Die Kategorien der Freiheit – Stationen einer historischen Entwicklung: Pufendorf, Kant, Chalybäus", en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 15 (1990), pp. 13-37.

——, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997.

Koch, D. – Bort, K. (Hg.), *Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990.

Köhl, H., *Kants Gesinnungsethik*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1990.

König, P., *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1994.

Kopper, J., *Reflexion und Determination*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1976. [=Kantstudien Ergänzungshefte 108]

Korsgaard, Ch. M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

——, *The Sources of Normativity*, ed. O. O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

——, "Actuar por una razón", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), pp. 645-677.

Krings, H., "Über Regel und Regelsetzung. Ein Beitrag zur Logik der Regelbegründung im Anschluß an Kant", Schönrich, G. – Kato, Y. (Hg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Suhrkamp, Franfurt a. M., 1996, pp. 35-51.

Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, Mohr – Siebeck, Tübingen, 1977.

Kugelstadt, M., *Synthetische Reflexion. Zur Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilskraft in Kants theoretischer Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1998. [=Kantstudien Ergänzungshefte, 132]

Kühn, M., *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

——, "Einleitung", en Kant, I., *Vorlesung zur Moralphilosophie*, edición de W. Stark, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2004, pp. VII-XXXV.

Kulenkampff, J., *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Vittorio Klosterman, Frankfurt a. M., 1994.

——, "Nicht belehrt, nur geübt?", in Enskat, R. (Hg.), *Erfahrung und Urteilskraft*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, pp. 165-177.

—— (Hg.), *Materialien zu Kants "Kritik der Urteilskraft"*, Suhrkamp, Franfurt a. M., 1974.

Laberge, P., "La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois", en Höffe, O. (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, pp. 83-96

Lehmann, G., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin, 1969.

Lenk, H. (Hg.), *Handlungstheorien interdisziplinär II. Handlungserklärungen und philosophische Handlunsinterpretation*, Wilhelm Fink, München, 1979.

Lenk, H. – Wiehl, R. (eds.), *Kant Today – Kant aujourd'hui – Kant heute. Results of the IIP Conference. Actes des Entretiens de l'Institut International de Philosophie*, Lit, Berlin, 2006.

Lesniewska, A., "Der Begriff des Gewissens bei Kant", en Lorenz, A. (Hg.), *Transzendentalphilosophie heute. Breslauer Kant-Symposion 2004*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007, pp. 111-116.

Liedtke, M., *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kant's Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1964.

Llano, A., "El problema de la trascendencia en el 'Opus Postumum' kantiano", en *Estudios de Metafísica*, 2 (1972), pp. 81-124.

——, "Actualidad y efectividad", en *Estudios de Metafísica*, 4 (1973-1974), pp. 141-175.

——, "L'azione trascendentale. Da Kant oltre Kant", en *Idee* (1988), pp. 6-17.

——, "Acción y representación en Immanuel Kant", en Castellote, S. (ed.), *Verdad, percepción, inmortalidad*, Facultad, Valencia, 1995, pp. 21-34.

——, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.

——, "El mal radical", en *Sueño y vigilia de la razón*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 145-173.

——, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2002.

——, "Naturalismo y trascendentalismo en la teoría kantiana del conocimiento", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), pp. 543-562.

——, *Metaphysics and Language*, G. Olms, Hildesheim –Zürich – New York, 2005. [Traducción inglesa de *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1997]

Longuenesse, B., *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the* Critique of Pure Reason, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1998. [Versión inglesa revisada de: *Kant et el pouvoir de juger:*

Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la Raison Pure, Presses Universitaires de France, Paris, 1993]

López Molina, A. M., *Razón pura y juicio reflexionante*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1983.

Ludwig, B., "Einleitung", en Kant, I., *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, neu herausgegeben und eingeleitet von B. Ludwig, Felix Meiner, Hamburg, 1990, pp. XIII-XXVIII.

Mardomingo, J., "Estudio preliminar", en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. bilingüe J. Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999, pp. 7-101.

Maréchal, J., *El punto de partida de la metafísica*, 5 vols., Gredos, Madrid, 1959.

Martínez Acuña, M. E., *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1996.

Martínez Marzoa, F., *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Visor, Madrid, 1987.

——, "Analítica y Dialéctica en la Razón (práctica) kantiana", en Muguerza, J. – Aramayo, R. R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la* Crítica de la Razón Práctica, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 64-75.

Marty, F., "La typique du jugement pratique pur. La morale kantienne et son application aux cas particuliers", en *Archives de Philosophie*, XIX (1955), pp. 56-87.

Mayer, V., "Das Paradox des Regelfolgens in Kants Moralphilosophie", en *Kant-Studien*, XCVII (2006), pp. 343-368.

McCarty, R., "Maxims in Kant's Practical Philosophy", en *Journal of the History of Philosophy,* 44 (2006), pp. 65-83.

Melches, C., *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros "De officiis" auf Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, S. Roderer, Regensburg, 1994.

Mertens, H., *Kommentar zur Ersten Einleitung zu Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*, Berchmanns Verlag, München, 1975.

Mohr, G., "Der Begriff Person bei Kant, Fichte und Hegel", en Sturma, D. (Hrsg.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Mentis, Paderborn, 2001, pp. 103-141.

Mohr, G. – Willaschek, M. (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Akademie, Berlin, 1998.

Múgica, F., "Kant, espectador filosófico de la Revolución Francesa", en *Persona y Derecho*, 17 (1983), pp. 31-74.

Muguerza, J. – Aramayo, R. R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la* Crítica de la Razón Práctica, Tecnos, Madrid, 1989.

Munzel, G. F., *Kants Conception of Moral Charachter. The 'Critical' Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1999.

Natorp, P., "Einleitung", en Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V 489-498.

Natterer, P., *Systematischer Kommentar zur* Kritik der reinen Vernunft. *Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2003. [=Kantstudien Ergänzungshefte 141]

Neiman, S., *The Unity of Reason. Rereading Kant*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
Nessler, G., "Einige Bemerkungen zu dem Satze: 'Das Gewissen kann nicht irren'", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XXVII (1973), pp. 445-449.
——, "'Amoralismus' – und 'Gewissen' bei Kant", en Funke, G. (Hg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6-10. April 1974*, Teil II. 2, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1974, pp. 550-559.
Noordraven, A., *Kants moralische Ontologie. Historischer Ursprung und systemische Bedeutung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009.
Oberer, H. – Seel, G. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band I, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1988.
Oberer, H. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band II, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1996.
——, *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band III, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1997.
O'Neill [= Nell], O., *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York – London, 1975.
——, *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
——, "Instituting Principles: Between Duty and Action", en Timmons, M. (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 331-347.
——, "Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions", en O'Hear, A. (ed.), *Modern Moral Philosophy*, Royal Institute of Philosophy, *Philosophy* Supplement: 54, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 265-300.
——, "Experts, Practitioners, and Practical Judgement", *Journal of Moral Philosophy*, 4 (2007), pp. 154-166.
Ortega y Gasset, J., "Reflexiones de centenario (1724-1924)", en *Obras completas*, Tomo IV, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 25-47.
——, "Filosofía pura.– Anejo a mi folleto 'Kant'", en *Obras completas*, Tomo IV, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 48-59
Palacios, J. M., *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Caparrós, Madrid, 2003.
——, "La interpretación kantiana de la conciencia moral", en *Homenaje a Alfonso Candau*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1988, pp. 289-307. [=en Palacios, J. M., *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Caparrós, Madrid, 2003, pp. 97-113]
Paton, H. J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Harper Row, New York – Evaston, 1967.
Patzig, G., "Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik", en *Kant-Studien*, LVI (1965-1966), pp. 237-252.
——, "'Principium diiudicationis' und 'Pricipium executionis': Über transzendentalpragmatische Begründungssätze für Verhaltensnormen", en Prauss, G. (Hg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1986, pp. 204-218.

Pavón, M., *Objetividad y Juicio en la Crítica de Kant*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988.

Peter, J., *Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1992. [=Kantstudien Ergänzungshefte 126]

Pieper, A., "Praktische Urteilskraft. Zur Frage der Anwendung moralischer Norme", en Seebohm, Th. M. (Hg.), *Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur – Franz Steiner, Mainz – Stuttgart, 1991, pp. 153-167.

——, "Zweites Haupstück (57-71)", in Höffe, O. (Hg.), *I. Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie, Berlin, 2002, pp. 115-133.

Pippin, R. B., "Kant's Theory of Value: On Allen Wood's *Kant's Ethical Thought*", en *Inquiry*, XCIII (2000), pp. 147-170.

——, "¿Lo mío y lo tuyo? El estado kantiano", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), pp. 595-630.

——, "'Rigorism' and the new Kant", en Gerhardt, V. – Horstmann, R.-P. – Schumacher, R. (Hg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 5 vols., Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2001, pp. 313-326.

Pleines, J.-E., *Praxis und Vernunft. Zum Begriff praktischer Urteilskraft*, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1983.

Potter, N., "Applying the Categorical Imperative in Kant's Rechtslehre", en *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 11 (2003), pp. 37-51.

Prauss, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klostermann, Franfurt a. M., 1983.

——, "El problema de la deducción de una obligación. El deber para la teoría y la práctica", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), pp. 631-644.

—— (Hg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1973.

—— (Hg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1986.

Rawls, J., "Themes in Kant's Moral Philosophy", en Förster, E. (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three* Critiques *and the* Opus postumum, Stanford University Press, Stanford, 1989, pp. 81-113.

Recki, B., *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2001.

——, "Prinzipien des Handelns und Spielräume der Urteilskraft. Die Elemente moralischer Orientierung", en Recki, B., *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt*, Mentis, Paderborn, 2006, pp. 39-53.

Reiner, H., "Die Funktionen des Gewissens", en *Kant-Studien*, LXII (1971) , pp. 467-488.

——, "Gewissen", en Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, Schwabe, Basel, 1974, pp. 574-592.

Riedel, M., "Kritik der moralisch urteilende Vernunft. Kants vorkritische Ethik und die Idee einer 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'", en Riedel, M., *Urteilskraft und*

Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, pp. 61-97.

——, "Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom 'Faktum der Vernunft'", en Riedel, M., *Urteilskraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, pp. 98-124.

—— (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Rombach, Freiburg, 1972.

Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, UNED, Madrid,1993.

Rodríguez, R., "La libertad práctica. Un problema de la *Crítica de la razón pura*", en *Aporía*, 12 (1981), pp. 55-71.

——, *La fundamentación formal de la ética,* Universidad Complutense, Madrid, 1982.

——, "El formalismo ético como lógica de la conciencia moral", en Muguerza, J. – Aramayo, R. R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la* Crítica de la Razón Práctica, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 76-86.

——, "Autonomía y objetividad", en Rodríguez, R., *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 52-66.

——, "Kant: teoría de la acción y libertad", en Vázquez, M. E. – de la Calle, R. (eds.), *Filosofía y razón. Kant, 200 años*, PUV, Valencia, 2005, pp. 93-105.

Rodríguez Duplá, L., "¿Por qué sostiene Kant que el hombre es malo?", en Borobia, J. – Lluch, M. – Terrasa, E. – Murillo, J. I. (eds.), *¿Ética sin religión?*, Eunsa, Pamplona, 2007, pp. 59-76.

Ross, D., *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford, 1967.

Rousset, B., *La doctrine kantienne de l'objectivité. L' autonomie comme devoir et devenir*, J. Vrin, Paris, 1967.

Rovira, R., *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Encuentro, Madrid, 1986.

——, "Sobre el lugar de la fe racional en el idealismo trascendental", en *Anales del Seminario de Metafísica*, 20 (1985), pp. 113-140.

——, "El catecismo moral de Kant: una versión popular de la teología ética", en *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 225-233.

——, "¿Una sabiduría insulsa? Sobre la critica de Kant al principio aristotélico de la 'mesotez'", en *Isegoría*, 27 (2002), pp. 239-250.

Sala, G. B., *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004.

Sánchez-Ostiz, P., *Imputación y teoría del delito. La doctrina kantiana de la imputación y su recepción en el pensamiento jurídico-penal contemporáneo*, B de F, Montevideo – Buenos Aires, 2008.

Sänger, M., *Die kategoriale Systematik in den* Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre. *Ein Beitrag zur Methodenlehre Kants*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1982.

Schmucker, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Hain, Meisenheim, 1961.

Schmucker, J., "Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants", en Oberer, H. (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Band III, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 99-156.

Schneewind, J. B., "Pufendorf's Place in the History of Ethics", en *Synthese*, 72 (1987), pp. 123-155.

——, "Kant and the Natural Law Ethics", en *Ethics*, 104 (1993), pp. 53-74.

——, *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Schönecker, D., *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Karl Alber, Freiburg – München, 1999.

——, "Textvergessenheit in der Philosophiehistorie", en Schönecker, D. – Zwenger, Th. (Hg.), *Kant verstehen. Understanding Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, pp. 159-181.

——, "Buchnotiz von Clemens Schwaiger: *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1999", en *Philosophische Rundschau*, 48 (2001), pp. 169-172.

——, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine Entwicklungsgeschichtliche Studie*, unter Mitarbeit von Stefanie Buchenau und Desmond Hogan, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2005.

——, "Warum moralisch sein? Eine Landkarte für Moralische Realisten", en Klemme, H. F. – Kühn, M. – Schönecker, D. (eds.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Felix Meiner, Hamburg, 2006, pp. 299-327.

Schönecker D. – Wood, A. W., *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein einführender Kommentar,* 2. Auflage, Schöningh, Paderborn – München, 2004.

Schönecker, D. – Zwenger, Th. (Hg.), *Kant verstehen. Understanding Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001.

Schönrich, G., "Die Kategorien der Freiheit als handlungstheoretische Elementarbegriffe", en Prauss, G. (Hg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1986, pp. 246-270.

Schönrich, G. – Kato, Y. (Hg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Suhrkamp, Franfurt a. M., 1996.

Schwaiger, C., *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Frommann – Holzboog, Suttgart – Bad Cannstatt, 1999.

—— "Ein 'missing link' auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten", en *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 8 (2000), pp. 247-261.

Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, Lit, Berlin, 2006.

Seebohm, Th. M. (Hg.), *Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur – Franz Steiner, Mainz – Stuttgart, 1991.

Šilar, M. – Schwember, F. (eds.), *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad / Practical Rationality. Intentionality, Normativity and Reflexivity*, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 2009. [=Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 212]

Šilar, M. – Torralba, J. M., "La ineludible dimensión moral del actuar humano. La relación entre teoría de la acción, racionalidad práctica y ética", en Šilar, M. – Schwember, F. (eds.), *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad*, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 2009, pp. 93-115.

Silber, J., "Der Schematismus der praktischen Vernunft", en *Kant-Studien*, LVI (1966), pp. 253-273.

——, "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Re-examined", en *Kant-Studien*, LI (1959/1960), pp. 85-101.

Simon, J., "Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant", en Koch, D. – Bort, K. (Hg.), *Kategorie und Kategorialität*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990, pp. 107-130.

Spaemann, R., "Höchstes Gut", en Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, Schwabe, Basel, 1980-1989, pp. 973-976.

Stark, W., *Nachforschung zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Akademie Verlag, Berlin, 1993.

——, "Zu Kants Moralkolleg der 1770er Jahre. Die Relevanz der wiederentdeckten Nachschrift Kaehler", en Klemme, H. F. – Ludwig, B. – Pauen, M. – Stark, W., *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants und ihrem Umkreis*, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1999, pp. 73-103.

——, "Nachwort", en Kant, I., *Vorlesung zur Moralphilosophie*, edición de W. Stark, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2004, pp. 371-407.

Tafani, D., *Virtù e felicità in Kant*, Leo S. Olshki Editore, Firenze, 2006.

Takeda, S., *Kant und das Problem der Analogie. Eine Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1969.

Teichert, D., *Immanuel Kant: "Kritik der Urteilskraft". Ein einführender Kommentar*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1992.

Thurnherr, U., *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, Francke, Tübingen – Basel, 1994.

Timmermann, J., *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2003.

——, *Kant's* Groundwork of the Metaphysics of Morals. *A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

——, "Kant on Conscience, 'Indirect' Duty, and Moral Error", en *International Philosophical Quarterly*, 46 (2006), pp. 293-308.

Timmons, M. (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Tonelli, G., "La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*", en *Revue internationale de Philosophie*, IV (1954), pp. 423-448.

——, *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic. A commentary on its history*, Edited from the unpublished works of Giorgio Tonelli by David H. Chandler, G. Olms, Hildesheim – Zürich – New York, 1994, pp. 225-341.

Torralba, J. M., "La racionalidad práctica según Leibniz. Análisis del determinismo en la elección moral", en *Anuario Filosófico*, XXXVI (2003), pp. 715-742.

Torralba, J. M., "La libertad posible. Acerca de la noción leibniziana de 'inclinar sin necesidad'", en *Anuario Filosófico*, XXXVIII (2005), pp. 279-290.

——, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Eunsa, Pamplona, 2005.

—— (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant / Two Hundred Years After. Returns and Re-interpretations of Kant*, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 2005. [=Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 174]

——, "Entre la moral y la historia. Acerca de la noción kantiana de civilización", en Torralba, J. M. (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant*, Serv. Publicaciones Univ. de Navarra, Pamplona, 2005, pp. 207-219.

——, "Facultad del juicio y aplicación de la ley moral en la filosofía de Kant", en *Methodus. Revista Internacional de Filosofía Moderna / An International Journal for Modern Philosophy*, II (2007), pp. 1-30.

——, "Kant on the Law of Nature as the Type of Moral Law. On the 'Typic of the Faculty of Pure Practical Judgment' and the Good as the Object of Practical Reason", en García, A. N. – Šilar, M. – Torralba, J. M. (eds.), *Natural law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2008, pp. 195-221.

Vázquez, M. E. – de la Calle, R. (eds.), *Filosofía y razón. Kant, 200 años*, PUV, Valencia, 2005.

Verneaux, *Immanuel Kant. Las tres críticas*, Magisterio, Madrid, 1982.

Vigo, A. G., "Determinación y reflexión", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), pp. 749-795.

——, "Hylémorphisme transcendantal et aléthéiologie. La presence d'Aristote dans la théorie des catégories et du jugement d'Emil Lask", en Thouard, D. (ed.), *Aristote au XIX^e^ siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq-Lille, 2004, pp. 327-351.

——, "Reflexión y juicio", en *Diánoia*, LI (2006), pp. 27-64.

——, "Kant's Conception of Natural Right", en González, A. M. (ed.) *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept*, Ashgate, Aldershot, 2008, pp. 121-140.

de Vleeschauwer, H.J., *La déduction trascendentale dans l'oeuvre de Kant*, vol. III, Leroux, Paris, 1937.

Vollrath, E., *Die rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Ernst Kletta, Suttgart, 1977.

Vossenkuhl, W., "Schönheit als Symbol der Sittlichkeit. Über die gemeinsame Wurzel von Ethik und Ästhetik bei Kant", en *Philosophisches Jahrbuch*, 99 (1992), pp. 91-104.

Weber, M., *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Espasa Calpe, Madrid, 1992.

Wieland, W., "Die Erfahrung des Urteils. Warum Kant keine Ästhetik begründet hat", en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 64 (1990), pp. 604-623.

——, *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, ed. y trad. A. Vigo, Biblos, Buenos Aires, 1997.

——, "Kants Rechtsphilosophie der Urteilskraft", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, LIV (1998), pp. 1-22.

Wieland, W., "Norma y situación en la ética aristotélica", en *Anuario Filosófico*, XXXII (1999), pp. 107-127.

——, *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001.

——, "Die Lust im Erkennen: Kants emotionale Apriori und die Rehabilitierung des Gefühls", en Stolzenberg, J. (Hg.), *Kant in der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2007, pp. 291-315.

Willaschek, M., *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar, 1992.

von Wolff-Metternich, B.-S., "Sobre el papel del juicio práctico en la filosofía moral de Kant", en *Anuario Filosófico*, XXXVII (2004), pp. 733-747.

Wood, A. W., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

——, "The Final Form of Kant's Practical Philosophy", en Timmons, M. (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 1-21.

——, "Kant's Doctrine of Right: Introduction", en Höffe, O. (Hg.), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Akademie, Berlin, 1999, pp. 19-39.

——, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Yovel, Y., *Philosophy of History and Action*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1974.

Zammito, J. H., *The Genesis of Kant's* Critique of Judgment, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1992.

Zöller, G., "Konkrete Ethik. Universalität und Partikularität in Fichtes *System der Sittenlehre*", en Engelhard, K. – Heidemann D. H., *Ethikbegründung zwischen Universalismus und Relativismus*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2005, pp. 203-229.

ÍNDICE DE CITAS DE LAS OBRAS DE KANT

Anthropologie, Ak. VII
VII 220: 187
VII 251: 116
VII 265: 116
VII 266: 116
VII 292: 137
VII 321: 299
VII 322: 299, 364

Bemerkungen, Ak. XX
XX 156: 394

EE, Ak. XX
XX 195: 29-31, 172, 304, 442
XX 196: 166, 167
XX 197: 168, 169
XX 198: 169
XX 199: 170, 172, 179, 451
XX 200: 106, 168
XX 201: 185, 188
XX 211: 186, 427
XX 212: 192
XX 215: 185
XX 216: 185
XX 219: 191
XX 220: 192
XX 221: 192
XX 225: 194
XX 226: 194
XX 230: 111
XX 231: 111
XX 241: 187
XX 242: 302
XX 244: 188
XX 245: 188, 303
XX 246: 139, 303, 304
XX 247: 139

Fakultäten, Ak. VII
VII 83: 366
VII 84: 366, 367
VII 85: 367

Frieden, Ak. VIII
VIII 347: 350

Gemeinspruch, Ak. VIII
VIII 275: 194, 425

Grundlegung, Ak. IV
IV 387: 172, 173
IV 388: 172, 173
IV 389: 16, 85, 180, 300, 338, 358, 363, 370, 438
IV 390: 85, 86, 179, 429
IV 392: 16
IV 393: 133, 151, 181
IV 394: 117, 133, 442
IV 395: 121
IV 396: 182
IV 397: 182
IV 398: 134
IV 399: 69, 114, 130
IV 400: 114, 130, 351
IV 401: 130
IV 407: 402
IV 410: 413
IV 412: 69, 122, 413
IV 413: 127
IV 414: 37, 123, 222, 273, 292
IV 415: 69
IV 416: 69, 134, 135
IV 417: 69
IV 418: 37
IV 420: 305
IV 421: 122, 130, 146, 156, 288, 315, 316, 348, 354, 434
IV 424: 271, 279, 315, 316, 432
IV 427: 107, 117, 122, 125
IV 428: 107, 125
IV 429: 297
IV 434: 148
IV 436: 130, 141, 271
IV 437: 130
IV 438: 129, 429
IV 444: 238
IV 446: 90, 118
IV 447: 56
IV 458: 148
IV 458: 175, 442
IV 460: 417

Idee, Ak. VIII
VIII 17: 366
VIII 20: 365
VIII 21: 365, 368
VIII 22: 366
VIII 26: 364
VIII 27: 366

KpV, Ak. V
V 3: 17, 46, 55, 89, 208, 235
V 4: 17, 177
V 5: 43, 253
V 6: 43, 44, 177, 253
V 7: 44-47
V 8: 44, 47
V 9: 88, 89, 96, 109, 111, 234
V 11: 262-264
V 15: 93, 113, 205, 228, 286, 370
V 16: 89, 120, 208
V 19: 35, 36, 45, 120, 124, 127, 130
V 20: 45, 69, 124, 181
V 21: 125, 220, 223, 287
V 22: 125, 287
V 24: 119
V 25: 36, 119, 127, 163, 165
V 26: 125, 127, 128, 161, 164, 181
V 27: 123, 159, 277, 287
V 28: 287
V 29: 287
V 30: 128
V 31: 36, 164, 171, 201
V 32: 122, 125, 148, 202, 292, 293, 449
V 33: 56, 135, 147, 148, 154, 170, 223
V 36: 115, 169
V 37: 115, 169
V 41: 67, 85, 149, 370, 413
V 43: 202, 203, 286, 371

V 44: 67, 203, 204, 228, 251
V 45: 114
V 46: 114, 201, 206, 297, 241
V 47: 113, 205, 207-209
V 48: 43, 209
V 49: 209, 210
V 50: 210, 211
V 53: 211
V 54: 211
V 55: 90, 118, 212
V 56: 177, 213, 370, 443
V 57: 36, 131, 215-220, 237, 250, 291
V 58: 216, 224, 296
V 60: 132, 133, 225, 231
V 61: 226
V 62: 216, 226
V 63: 216
V 64: 225, 227, 296
V 65: 178, 228, 229, 237, 239, 240-245, 249, 251, 430, 431
V 66: 36, 178, 223, 228, 250, 256-260, 272, 430
V 67: 20, 146, 187, 199, 210, 244, 257, 267-269, 274, 276, 284, 335, 373, 425, 431
V 68: 54, 244, 269, 282, 285, 288, 289, 432
V 69: 85, 146, 269, 271, 277, 278, 286, 370, 415, 423, 432
V 70: 85, 200, 275, 277, 285, 286, 288, 289, 337, 370, 432
V 71: 85, 289, 370
V 72: 120, 126, 136
V 74: 143
V 75: 36, 142, 143, 416, 417, 430
V 76: 142, 143, 430
V 83: 135
V 86: 150, 399
V 87: 259
V 89: 47
V 90: 47, 353, 360, 362, 438
V 92: 47, 48
V 93: 48, 49, 55
V 94: 48, 49, 55
V 96: 17, 50, 51, 58, 162
V 97: 17, 51, 54, 55, 57, 136, 144, 162
V 98: 55, 155, 397
V 99: 52, 53, 136, 155, 397
V 100: 52, 53
V 101: 17, 50, 54
V 103: 48
V 104: 253, 257
V 105: 253
V 110: 237
V 119: 54, 207
V 120: 54, 207
V 121: 54, 207
V 122: 292
V 135: 254
V 146: 127
V 147: 127
V 151: 358
V 152: 136
V 157: 136
V 159: 323
V 161: 358
V 163: 114

KrV
A 1 / B 1: 413
A 14: 72, 234
A 15: 72, 234
A 19 / B 33: 414
A 21 / B 35: 194
A 50 / B 74: 414
A 68 / B 93: 189, 190, 241
A 69 / B 94: 189
A 74-75 / B 99-100: 261
A 76-77 / B 102: 228
A 78 / B 104: 242
A 79 / B 105: 242
A 80 / B 106: 261, 263, 431
A 81 / B 107: 261, 431
A 130 / B 169: 187
A 131 / B 170: 272
A 132 / B 171: 189, 190, 425, 283
A 133 / B 172: 194, 341, 361, 427
A 134 / B 173: 195, 360, 427
A 135 / B 174: 190
A 145 / B 184: 263
A 148 / B 187: 204
A 156 / B 195: 190
A 180 / B 106: 251
A 204 / B 249: 97, 103
A 205 / B 250: 97, 428
A 218 / B 266: 261
A 260 / B 316: 187, 196, 359, 405, 426
A 261 / B 317: 196
A 290 / B 346: 211
A 293 / B 349: 187
A 298 / B 355: 414
A 346 / B 404: 411
A 444 / B 472: 253
A 448 / B 476: 58-60
A 449 / B 477: 60, 61
A 450 / B 478: 60, 61
A 462 / B 490: 54, 61
A 532 / B 560: 59
A 533 / B 561: 59, 60-62
A 534 / B 562: 41, 62, 65
A 535 / B 563: 54
A 537 / B 565: 17, 54, 421
A 538 / B 566: 62, 83
A 539 / B 567: 134
A 543 / B 571: 63
A 544 / B 572: 145
A 546 / B 574: 63
A 547 / B 575: 63, 64, 70
A 548 / B 576: 64, 65, 69, 70
A 549 / B 577: 52
A 551 / B 579: 402
A 553 / B 581: 67, 70
A 554 / B 582: 67, 70
A 556 / B 584: 102, 129
A 557 / B 585: 61, 70, 145
A 558 / B 586: 61, 70
A 642 / B 670: 187
A 720 / B 748: 235
A 795 / B 823: 72
A 796 / B 824: 72, 73, 77, 283
A 797 / B 825: 73, 207
A 798 / B 826: 73, 207
A 799 / B 827: 73, 78
A 800 / B 828: 35, 59, 73, 75, 78, 171, 451
A 801 / B 829: 65, 72, 79, 84
A 802 / B 830: 35, 41, 65, 79, 84

A 803 / B 831: 41, 72, 73, 80-84
A 804 / B 832: 73, 207
A 805 / B 833: 207
A 820 / B 848: 407
A 832 / B 860: 29, 187
A 839 / B 867: 207, 226

B IX: 204
B X: 204
B XXVI: 252
B 2: 55
B 3: 55
B 28: 72
B 29: 72
B 110: 261, 431
B 140: 187
B 141: 192
B 423: 411
B 431: 428
B 432: 428
B 584: 202

KU, Ak. V
V 175: 177
V 168: 185
V 169: 185, 196, 371, 425, 427
V 170: 193, 426
V 171: 32-34, 160, 172, 442
V 172: 33, 34, 38, 39, 83, 160-162, 165-169, 219
V 173: 170, 446
V 174: 45, 173, 174, 206
V 175: 140, 173, 174, 206, 421
V 176: 140, 141, 174, 421
V 177: 93, 111
V 178: 112, 116, 141, 142
V 179: 112, 141, 142, 185, 186, 272, 426
V 181: 185
V 185: 194
V 186: 194
V 195: 138, 139, 174
V 196: 139
V 197: 139
V 203: 193
V 207: 92
V 209: 362
V 210: 91, 362
V 213: 192
V 215: 194
V 218: 197
V 219: 125
V 220: 125
V 221: 170
V 222: 170
V 228: 197
V 279: 197
V 287: 450
V 351: 19
V 403: 287
V 404: 287
V 429: 361, 368
V 430: 361, 368
V 431: 154
V 432: 362
V 433: 363
V 434: 361
V 435: 303, 304
V 448: 202
V 449: 202

Logik, Ak. IX
IX 11: 194, 427
IX 46: 427
IX 74: 359
IX 75: 359
IX 76: 359
IX 131: 187

ML$_1$, Ak. XXVII
XXVII 243: 99
XXVII 247: 100
XXVII 254: 100
XXVII 255: 101, 108
XXVII 256: 102
XXVII 257: 102
XXVII 258: 106, 108

ML$_2$, Ak. XXVIII
XXVIII 564: 97
XXVIII 565: 102, 428

MS Vigilantius, Ak. XXVII
XXVII 513: 334
XXVII 613: 390, 412
XXVII 614: 388, 411, 412
XXVII 615: 411, 416
XXVII 616: 399, 400, 411, 416
XXVII 617: 399, 400, 401, 416
XXVII 619: 416
XXVII 622: 401

MS, Ak. VI
VI 205: 16, 85, 306, 370
VI 211: 42, 88, 89, 90, 109, 293
VI 212: 91
VI 213: 56, 91-95, 104, 115, 116, 119, 342, 428
VI 214: 56, 95, 119, 146, 147, 159, 429
VI 215: 180
VI 216: 30, 173, 179, 340, 342
VI 217: 175, 179, 180, 274, 436, 442
VI 218: 178, 266, 305
VI 219: 265, 266, 323
VI 220: 265, 323
VI 221: 56, 144, 279, 323, 430
VI 222: 263, 264, 278
VI 223: 145, 155, 259, 322
VI 224: 347-350, 376
VI 225: 125, 130, 146, 158
VI 231: 306
VI 233: 354
VI 234: 355
VI 235: 355
VI 236: 355
VI 238: 321
VI 240: 331
VI 356: 110
VI 357: 110
VI 378: 36, 179, 300
VI 379: 295, 296, 308, 316, 449
VI 380: 102, 295, 296
VI 381: 129, 294-297, 316, 373
VI 382: 297
VI 385: 433
VI 386: 298
VI 387: 298
VI 390: 317, 329, 355, 435, 436
VI 391: 330, 433
VI 392: 329, 330
VI 393: 330
VI 394: 136, 296
VI 395: 297, 298, 306, 433

VI 398: 433
VI 399: 91, 154, 335, 342, 343, 393, 395, 398, 437
VI 400: 340, 343, 391, 393, 395, 416, 417, 441, 447
VI 401: 377, 382, 389, 391, 396, 399, 409, 410, 411, 439
VI 402: 362
VI 403: 362
VI 405: 299
VI 406: 299, 300, 362
VI 409: 299, 334
VI 410: 283, 297, 314, 323, 324, 433
VI 411: 187, 301, 318, 319, 334, 358, 425, 433, 436, 437
VI 412: 358
VI 418: 299
VI 419: 309, 318, 326, 328, 434
VI 420: 309, 326
VI 422: 319
VI 423: 319
VI 424: 319
VI 428: 326
VI 430: 320
VI 431: 320
VI 433: 85, 356
VI 437: 391, 393
VI 438: 392, 393, 396
VI 439: 403
VI 440: 376, 399
VI 441: 318, 398, 399, 401
VI 442: 305, 327, 398
VI 443: 401
VI 446: 434
VI 447: 434
VI 448: 314, 326-328, 435
VI 449: 327, 434
VI 450: 314, 327, 434
VI 465: 327
VI 467: 327
VI 468: 260, 327, 436
VI 469: 436
VI 477: 361
VI 477: 359
VI 478: 359, 438
VI 479: 360
VI 480: 359, 360, 438
VI 484: 359
VI 492: 325
VI 493: 327

OP, Ak. XXII
XXII 82: 420
XXII 104: 231
XXII 546: 231

Prolegomena, Ak. IV
IV 297: 187
IV 298: 196
IV 299: 196
IV 300: 196
IV 334: 411
IV 338: 62

Reflexionen
R 1460: 364
R 3584: 96, 97, 450
R 3585: 99
R 6608: 66, 249
R 6619: 66, 429
R 6923: 128
R 6925: 128
R 7037: 273
R 7181: 385

Religion, Ak. VI
VI 4: 178
VI 5: 178
VI 6: 178
VI 14: 158
VI 20: 151
VI 21: 130, 150, 151
VI 23: 129
VI 24: 129, 144, 151
VI 25: 149-151
VI 26: 137, 153-155, 226
VI 27: 154, 298
VI 28: 154-156, 223
VI 29: 136, 157
VI 30: 136, 149, 157, 231
VI 31: 157
VI 35: 152
VI 36: 149-152
VI 37: 136, 149-152
VI 40: 151, 153
VI 43: 153
VI 44: 137
VI 47: 153
VI 58: 152
VI 144: 397
VI 145: 397
VI 171: 407
VI 185: 396, 401
VI 186: 378, 391, 401, 402, 404, 405
VI 190: 399

Theodicee, Ak. VIII
VIII 261: 400
VIII 267: 406, 407
VIII 268: 406, 408

Vorarbeiten *MS*, Ak. XXIII
XXIII 262: 146
XXIII 376: 146

VzM
3: 29
6: 300
7: 179
8: 179
29: 108
30: 108
30: 273, 447
31: 273
32: 109
33: 109
69: 66, 429
84: 66
85: 23, 66, 106, 441
108: 383
113: 383
117: 383
118: 384
119: 99, 384
120: 99, 384
121: 384
127: 384
128: 384
129: 383, 385, 440
130: 383, 385, 389, 415, 440
189: 386
236: 383, 386, 387, 440
238: 387
239: 387
240: 387
241: 388
242: 388, 389, 415
243: 389
244: 389, 390
245: 390

ÍNDICE DE NOMBRES

Allison, H. E.: 41, 42, 53, 56, 65-68, 74, 84, 119, 124, 129, 132, 137, 151, 201, 294, 297, 298, 304, 428, 429
Anderson-Gold, Sh.: 366, 367
Anscombe, G.E.M.: 321, 338, 437
Aramayo, R. R.: 238, 243, 334, 364, 382, 445 y ss.
Arana, J.: 19, 52, 60, 98, 367, 369, 437
Arendt, H.: 368, 369
Aubenque, P.: 31
Bacin, S.: 216, 360
Baron, M.: 315
Bartuschat, W.: 187, 288
Bastons, M.: 17, 97, 98, 103
Baumgarten, A. G.: 86, 97, 109, 146, 194, 314, 382, 384-389, 396-401, 409, 440
Baumgarten, H.-U.: 132, 277
Beck, L. W.: 40, 42, 119, 123, 146, 201, 215, 221-223, 228, 233, 237, 240, 243, 246, 250, 256, 258, 260, 262, 273
Benton, R. J.: 72, 123, 181, 206, 216, 233-240, 247, 256, 262, 265-267, 274, 275, 285, 286, 431
Bernecker, S.: 403
Bittner, R.: 122
Bobzien, S.: 240-250, 257, 262-267, 431
Bojanowski, J.: 94
Bort, K.: 241
Brewer, T.: 336, 338
Buchheim, Th.: 143, 150, 151, 335
Carnois, B.: 41, 84
Carvajal, J.: 300
Cassirer, H. W.: 166
Cicerón, M. T.: 308
Conill, J.: 16, 300, 362, 363, 425, 446 y ss.
Cortina, A.: 31, 117, 130, 178, 205, 208, 442, 446 y ss.
Crusius, Ch. A.: 86, 87, 385, 395
Davidson, D.: 17, 459
de la Calle, R.: 18, 24, 42, 129, 428
Delbos, V.: 40, 41, 84
Dieringer, V.: 216
Duque, F.: 18, 188
Edwards, J.: 294
Enskat, R.: 187, 194, 277, 334, 399, 412, 427
Esser, A. M.: 293, 306, 324, 335
Fichte, J. G.: 410, 440
Flamarique, L.: 60, 66, 192, 361, 365, 403
Fontán, M.: 187
Förster, E.: 274, 281
Funke, G.: 395
Gadamer, H. G.: 188, 362
Gallois, L.: 177, 203, 364, 367, 369
Gaos, J.: 448 y ss.
García Morente, M.: 13, 445 y ss.
Garve, Ch.: 133
Gerhardt, V.: 97, 103, 150, 216, 428
González, A. M.: 202, 305, 362, 364
Graband, C.: 239, 240, 246, 255-260, 268, 431
Gregor, M.: 294-297, 314, 317, 319, 323, 330-332, 350, 356, 357
Grocio, H.: 308, 309, 312, 314
Guisán, E.: 31
Gunkel, A.: 41, 42, 54, 67, 74
Guyer, P.: 17, 195, 427
Haas, B.: 241
Heimsoeth, H.: 40, 60, 62, 66, 74, 82, 84
Henrich, D.: 17, 31, 32, 44, 67, 68, 87, 143, 175, 233, 394, 413, 429, 442
Herman, B.: 91, 126, 130, 146, 239, 274, 280, 294, 301, 305, 320, 336-357, 434, 437
Heubült, W.: 381, 390, 392, 395, 401-406, 415
Hill, Th. E.: 353, 386, 391, 396
Hintikka, J.: 233
Höffe, O.: 122, 222, 241, 333, 349, 436
Hoffmann, Th. S.: 381, 386-389, 415
Höpfner, L. J. F.: 311
Hübener, W.: 32
Hübsch, S.: 383, 391, 393, 417
Hutter, A.: 15, 54, 207, 442, 450
Ibáñez-Noé, J. A.: 450
Illies, Ch. F. R.: 337
Inciarte, F.: 15, 233, 410, 424
Kaulbach, F.: 17, 117, 170, 176, 215, 220, 225-227, 229-231, 254, 282, 431
Kerstein, S. J.: 132
Kersting, W.: 30, 308-313, 315
Klemme, H. F.: 42, 315, 342, 382

Kobusch, Th.: 241
Koch, D.: 241
Köhl, H.: 146, 159
Korsgaard, Ch. M.: 158, 288
Krings, H.: 157
Kugelstadt, M.: 187, 189
Kühn, M.: 315, 342
Kulenkampff, J.: 188, 194, 427
Laberge, P.: 122
Lehmann, G.: 84, 97, 99, 382
Leibniz, G. W.: 51, 53, 369
Lesniewska, A.: 386
Llano, A.: 13, 15, 17, 94, 98, 152, 190-192, 195, 201-204, 207, 208, 232, 251, 254, 287, 442
Longuenesse, B.: 187, 189, 192, 425, 450
López Molina, A. M.: 187
Ludwig, B.: 307, 324, 382
Mardomingo, J.: 133
Martínez Marzoa F.: 193, 197, 238, 450 y ss.
Marty, F.: 270, 278
Mayer, V.: 271, 278, 283
Melches, C.: 133
Mellin, G. S. A.: 30, 35, 122, 211, 218, 245, 249, 255, 262, 268, 270, 285, 325, 447
Mertens, H.: 139, 166, 304, 427
Muguerza, J.: 238, 334
Munzel, G. F.: 63, 132, 151
Natorp, P.: 44, 78
Natterer, P.: 196, 426
Nessler, G.: 395, 410, 440
Noordraven, A.: 67, 175, 420
O'Neill, O.: 307, 315, 316, 322-325, 338, 339, 345, 346, 350, 351, 354-356
Oberer, H.: 72, 240, 246, 286, 292, 431
Ortega y Gasset, J.: 13
Palacios, J. M.: 396, 406-410, 448 y ss.
Paton, H. J.: 94, 118, 119, 273, 279, 288, 305, 350
Pavón, M.: 187
Peter, J.: 187, 425
Pieper, A.: 222, 241
Pleines, J.-E.: 32
Potter, N.: 294, 306
Prauss, G.: 17, 41, 94, 97, 109, 121, 122, 241, 428
Pufendorf, S.: 307, 309, 312
Rawls, J.: 274
Recki, B.: 188, 330, 362, 426
Ribas, P.: 447 y ss.
Riedel, M.: 15
Rodríguez Duplá, L.: 448
Rodríguez, R.: 38, 42, 66, 84, 90-93, 111, 124-129, 278-280, 293, 334, 394, 428
Ross, D.: 352
Rousset, B.: 201, 203
Rovira, R.: 42, 91, 93, 123, 124, 202, 207, 252, 254, 292, 356, 359, 360, 403, 406, 428, 448 y ss.
Sala, G. B.: 41, 44, 47, 240, 269
Sánchez-Ostiz, P.: 383
Schmucker, J.: 44, 86, 286, 292, 293, 298
Schneewind, J. B.: 308-310, 314-317, 385, 386, 447
Schönecker, D.: 17, 24, 35, 37, 41-44, 47, 57, 58, 62, 67-69, 74, 78-84, 102, 134, 195, 242, 271, 279, 287, 289, 315, 342, 427-430
Schönrich, G.: 157, 241
Schwaiger, C.: 382
Schwartz, M.: 128, 146, 147, 156, 157, 159, 432
Seel, G.: 72, 240, 246, 431
Silber, J.: 225, 282
Simon, J.: 241
Spaemann, R.: 237, 449
Stark, W.: 382
Stolzenberg, J.: 193
Tafani, D.: 300
Thomasius, Ch.: 309-312, 316
Thurnherr, U.: 118, 123, 137, 146, 157, 335, 438
Timmermann, J.: 146, 279, 429, 432
Timmons, M.: 346
Tomás de Aquino, 385, 410
Tonelli, G.: 29, 42
Vázquez, M. E.: 18, 24, 42, 129, 428
Vigo, A. G.: 19, 186, 187, 189-191, 196, 305, 403, 405, 412, 450
Vollrath, E.: 368
von Wolff-Metternich, B.-S.: 278, 281, 321
Weber, M.: 117
Wieland, W.: 19, 186-194, 196, 197, 279, 281, 283, 307, 334, 355, 356, 361, 392, 397, 404, 408, 411, 412, 425, 426, 440
Willaschek, M.: 69, 102, 103, 120, 123-125, 137, 142, 144, 146, 157, 201, 282, 428
Wolff, Ch.: 86, 447
Wood, A. W.: 37, 69, 134, 180, 271, 279, 287, 289, 297, 298, 313, 349, 434, 438
Yovel, Y.: 363, 367
Zalabardo, J. L.: 446 y ss.
Zammito, J. H.: 42, 190
Zwenger, Th.: 17, 24, 195, 243, 427

ÍNDICE DE CONCEPTOS

acción – bajo distintas máximas, 321; carácter contingente de la, 15; carácter intelectual-sensible de la, 245; carácter intencional de la, 294; como cambio en el mundo, 156; como determinación de la fuerza (*Kraft*), 97, 102; como efecto del arbitrio, 270; como influjo en la sensibilidad del sujeto, 156; como proceso entre sustancias, 96-99, 104; como resultado de la determinación, 102; concepto unívoco de, 103; continuidad entre principios y efectos de la, 135; descripción de la, *véase* "descripción de la acción"; doble concepto de, 156; e interés en el objeto, 104; en el sentido de máxima, 221, 269; éxito de la, 113; externa, 159; fines de la, 158, 227, *véase también* "fines"; fundamento de determinación de la, 159; humana y natural, 96; identidad de la, 158; legal y moral, 148, 157, 158; libertad como principio de la, 61; libre y patológica, 121; mala, 54, 410; margen de, *véase* "margen de acción"; medio para realizar el objeto, 121; medio para un fin, 181; necesidad práctica de la, 77, 165; no hay acciones neutras, 347; no imputable, 61; objeto de la, 37, 160, 221, *véase también* "objeto práctico"; origen exclusivo en el sujeto, 46; posibilidad de querer la, 220; posibilidad física y moral de la, 112, 289; producción de un efecto, 156; responsabilidad y principio de la, 55; teoría de la acción trascendental, 17; teoría de la, 20, 88; transeúnte o inmanente, 97; y acto (*That*), 156; y máxima, 157, 240, 374; y significado de lo práctico, 32; *véase también* "máxima" y "causa"

actitud interior (*Gesinnung*): 113, 131 y ss., 204, 231, 239, 371, 397, 432, 433, 443, 446, 448, 458 – buena y mala, 149, 223; carácter y constitución de la voluntad, 136; como acto de la facultad desiderativa, 149; como objeto, 169, 170; configuración de una, 177; conocimiento de la, 402; diabólica, 152; el *quid* de la moralidad, 150; en la *Religion*, 150 y ss.; es el querer, 149; forma de la causalidad por libertad, 231; fundamento de la, 151; imputable, 153; libremente adoptada, 151; máxima de la voluntad, 149; máxima de segundo orden, 150; modificación de la, 421; nexo de unión entre niveles de la facultad desiderativa, 136; primer principio práctico, 137, 145; principio para aceptar móviles, 221; principio práctico para la adopción de máximas, 150; principio subjetivo de las máximas, 150; relación entre voluntad y arbitrio, 221; responsabilidad sobre la, 151; revolución en la, 153; y carácter, 135, 145; y constitución de la voluntad, 151, 298; y conversión del corazón, 153; y determinación de la facultad desiderativa, 156; y noción de "ser práctico", 176, 226, 254, 354, 373; y orden de los principios de la voluntad, 153; y principio de la razón pura práctica, 135; y realidad de las categorías de la libertad, 255; y realidad práctica de la *causa noumenon*, 213; y virtud, 295

agente – actores y espectadores, 368; enfrentado a la situación, 333; perspectiva del, 372; y conflicto de deberes, 354

amor a sí mismo: 125, 127, 129, 142, 148, 149, 151, 153 – actitud interior como, 221; animalidad y humanidad, 155; prescripciones del, 180; principio del, 163; subordinación del, 155; y racionalidad, 154

anhelo (*Wunsch*): 93, 100, 109-117, 146, 163, 361 – no determina la causalidad, 116; y capacidad de producir el objeto, 116; y máxima, 118

antinomia: 60 – Tercera, 59 y ss.; y libertad de la voluntad, 60

antropología: 358 – no es parte del sistema de la moralidad, 179; y filosofía moral, 16, 179, 300

antroponomía: 21, 291 y ss., 300, 337, 373, 459

aplicación – ambigüedad en el término, 372; aporías de la, 15; como determinación de

la voluntad, 85, 178, 370; como realización de la libertad en la historia, 177; de conocimientos teóricos, 31; de la ley moral, 21, 85; de la máxima, 291; de lo práctico-moral, 176; de los principios morales a las acciones, 288; e interpretación, 334; interés de Kant por los problemas de la, 16; la voluntad como objeto inmediato, 177; mecánica, 15; sentido y niveles de, 85, 282, 370 y ss.; técnica y moral, 176, 370; y causalidad por libertad, 177; y contingencia, 15; y universalismo, 419

arbitrio (*Willkür*) – afectado por la impulsos de la sensibilidad, 61; capaz de determinarse espontáneamente, 61; causalidad racional, 118; como causa natural, 118, 265; determinación del, 76, 221, 222; determinación interna del, 159; determinado por la voluntad, 119; ejercicio externo del, 159; está bajo el poder de la razón, 102; humano y animal, 38, 101; libertad del, 58, 118, 121; materia del, 227; objeto del, 157, 217, 229, *véase también* "objeto práctico"; sentidos de la independencia del, 80; y causa impulsiva, 101; y libertad práctico-empírica, 58, *véase también* "libertad práctica"; y móviles, 108; y producción de la acción, 118, 158

argumento trascendental de la *KpV*: 21, 231, 233, 240, 286 – doble movimiento (debe/puede) del, 234, 236; en la Analítica de la KpV, 233; establece la posibilidad de lo que debe ser posible, 232; orden del, 236; y deducción trascendental de la *KrV*, 234

arquitectónica: 29, 34, 186 – parte de los sistemas, 29; de la *KpV*, 228

ascética moral: 357 y ss., 377 – y estética de las costumbres, 363; *véase también* "didáctica moral"

autonomía: 67 – como principio de la moralidad, 201; de la voluntad, 56, 170, 223; y heteronomía, 147, 275; y naturaleza suprasensible, 202; y objeto de la razón práctica, 199; y objeto de la razón pura práctica, 232; y objeto práctico, 205, 275; y *principium diiudicationis* y *principium executionis*, 413

belleza – como símbolo de la moralidad, 19, 188, 362

bien, bueno – carácter absoluto del, 87, 106; caracterización formal del, 223; como lo útil, 273; como modalidad de la máxima, 199, 238, 273; como modalidad del querer, 242; como modo de la categoría de causalidad, 229, 230, 272; como objeto de la razón práctica, 116, 131, 216; como relación de la voluntad y las máximas, 224, 227; conocimiento del, 87, 414; consecuencia de la determinación de la voluntad, 223, 243; definición de lo, 224, 243; depende del deber, 182; dos sentidos fundamentales, 274; en sí, 37, 92, 108, 109, 181, 182, 224, 274; es el modo de obrar, 132, 224; independiente del placer, 225; no se predica del efecto, 132; objeto necesario de la faculta desiderativa, 224; para otra cosa, 37, 92, 106, 224, 274; pertenece a la esfera práctica, 181; problemático, pragmático y moral, 273; realidad del, 116, 224; significado unívoco del, 240; sumo, *véase* "sumo bien"; supremo, 237; y ley moral, 224

carácter: 62 y ss. – configuración del, 154; continuidad del inteligible con el empírico, 139, 144; de la voluntad, 133, 134; empírico e inteligible, 63, 134, 136, 137, 145; fundamento de la causalidad natural, 139; ley de la causalidad, 62, 134; libertad del, 83; y actitud interior, 136; y modo de pensar (*Denkungsart*), 140

caridad interpretativa – principio de, 17, 421

casuística: 274, 318, 322, 332, 334, 337, 358, 359 – distinción entre ética y derecho, 318; necesaria para los deberes de virtud, 318; como tercer nivel de aplicación de la ley moral, 372, 375; *véase también* "deberes de virtud"

categorías de la libertad, categorías de la razón práctica: 238 y ss. – "yo quiero" y "yo pienso", 246; aseguran la relación entre razón pura y facultad desiderativa, 235; carácter *a priori*, 255; comparación con las del entendimiento, 228, 242, 245; concepto de lo bueno y objeto práctico, 277; condiciones de posibilidad de todo querer, 242; describen *a priori* las posibles configuraciones de la voluntad, 247; doble concepto del objeto de la razón práctica, 242; funciones de unidad de lo diverso de los deseos, 239; importancia para la *KpV*,

239; la personalidad en las, 259; matemáticas y dinámicas, 257; modalidad y clase de principios prácticos, 261; no dependen de la experiencia posible, 245; no producen conocimiento, 247; orden de las, 255; posibles formas del querer, 239; producen la realidad a que se refieren, 252; proporcionan el conocimiento necesario para la determinación de la voluntad, 270; realidad (*Realität* y *Wirklichkeit*) de las, 250, 251; referidas a la determinación de la voluntad, 229, 246, 270; referidas a la máxima, 229; referidas a la razón práctica en general, 225, 239; según la cantidad, 257; según la cualidad, 258; según la modalidad, 272, 277; según la relación, 259; son conceptos puros prácticos, 241; son los conceptos de lo bueno y lo malo, 243; su realidad es efecto de la causalidad por libertad, 254; tabla de las, 199; tipos posibles de máximas, 248; triple división de la modalidad, 273; ventaja de las, 248; y actitud interior, 250; y argumento trascendental de la Analítica, 232; y causalidad, 229; y facultad del juicio, 241, 270; y las formas del querer, 228; y metafísica de las costumbres, 268; y necesidad práctica, 266; y objeto de la razón práctica, 241; y realidad objetiva de la libertad, 253; y típica de la facultad pura práctica del juicio, 200, 269; y unidad de la esfera práctica, 235; *véase también* "máxima", "facultad del juicio", "argumento trascendental" y "típica"

causa – acción de la causa, 103; *causa noumenon*, 90, 209, 212, 214, *véase* "causalidad por libertad"; *causa phaenomenon*, 244; no es un concepto vacío ni imposible, 212; realidad objetiva de la, 212, 253; referida a la determinación de la causalidad humana, 210; referida a la determinación del arbitrio, 230; referida a un objeto en general, 210

causalidad: 85 y ss. – absoluta, 59; anhelo y deseo, 111; categoría de, 211, 229, 272; causa impulsiva, 101; como activación de la fuerza, 98; como necesidad natural y como libertad, 54; como relación real, 97; completa del ser humano, 120; con entera espontaneidad, 62; concepción kantiana de la, 60; continuidad entre la libre y la natural, 139, 369, 421; de la facultad desiderativa, 38, 88, 115; de la libertad, 59, 166; de la razón pura, 243, 244; de la voluntad, 33, 113; de los fenómenos, 209; determinación de la propia, 113; dirección de la, 205; doble sentido de, 88, 105, 118, 210, 267; e imputación, 55; e independencia de la serie temporal, 48; e influjo en los fenómenos, 63; efecto de la, 38; empíricamente condicionada, 45; estructura sustancialista de la, 96; fundamento de determinación de la, 54, 210, 229; incondicionada, 60; instintivo-mecánica, 161; interna, 110; mecánica y práctica, 100; mecánica y racional, 83; modos de la categoría de, 243; natural y por libertad, 18, 267; necesaria referencia a objetos de la, 210; no la hay sin efecto, 214; nouménica y fenoménica, 245; objeto de la, 214, 229; origen de la, 103; por conceptos, 161; práctica y libre, 100; principio de la, 38, 114; racional, 90, 118, 123; teleológica, 303; tipo de concepto que da la regla a la, 33, 160, 215; y carácter, 134; y categorías de la libertad, 229, 244, 267; y ciencia natural, 60; y espontaneidad, 59; y fin, 294, 306; y fuerzas vivas, 98; y máxima y acción, 114; y principios prácticos, 161; y regla práctica y móvil, 167; y reglas de conducta, 121; y representación del fin, 121; y serie temporal, 59

causalidad humana – carácter intencional de la, 121; causalidad libre, 208; doble determinación de la, 149; doble nivel, 156; efecto y principio, 169; fundamento de determinación de la, 285; regla y principio de la, 122; unidad de la, 132; y esfera práctica, 209; y facultad del juicio, 141; y posibilidad práctica, 162

causalidad por libertad: 18, 20, 62, 89, 90, 103, 119, 138, 139, 157, 176, 200, 205, 209, 210, 230, 254 – aplicación real de la, 370; bien y mal son modos de la, 230; continuidad con la causalidad natural, 230; determina el arbitrio, 229; efecto de la, 214; influjo en la naturaleza de la, 371; justificación de su posibilidad, 232; realidad objetiva de la, 214; se aplica a un objeto, 230; y *conatus*, 98; y configuración de la voluntad, 227; y esquema de la ley moral, 282; y objeto de la razón pura práctica, 222

civilización: 363, 364 – carácter extrínseco de la, 364; cultura e historia, 180; proceso de, 366; proceso moralizador, 363; punto de vista colectivo de la, 368; realización de la libertad en la historia, 371; sujeto de la, 369; y disciplina, 363; y moralización, 364
conatus: 96, 97, 98, 99, 101, 104
conciencia moral: 381 y ss. – acto esencial de la, 393; afecta al sentimiento moral, 393; artificial, 390; buena, 388; carácter estético de la, 397; carácter reflexivo de la, 391; certeza de la, 404; clases de, 389; como acto, facultad o hábito, 385; como deber hacia sí mismo, 397; como disposición natural, 390; como forma meramente reflexionante de la facultad del juicio, 381, 391; como instinto, 385; cómo mueve el juicio de la, 416; como prenoción estética, 378, 391, 393, 395; como un tribunal, 385, 388, 390, 391, 394; condición subjetiva de la moralidad, 409; *conócete a ti mismo*, 398; consecuente, concomitante y antecedente, 389; desdoblamiento del sujeto en la, 390; determina la facultad desiderativa, 389, 414; dirección oblicua y asentimiento, 407; dirección recta y oblicua de la, 404, 405, 412; distinción entre juzgar (*urteilen*) y sancionar (*richten*), 384-393, 401-405, 415, 416; distinta de juicio moral y sentimiento moral, 385; doctrina de Baumgarten sobre la, 382, 410; en la *KpV*, 396; en la *Religion*, 391; en la *Tugendlehre*, 392; en las lecciones universitarias, 381; enjuiciamiento moral y ejecución del juicio, 415; errónea, *véase* "conciencia errónea"; es un hecho inevitable, 393; es un instinto, 395; es una disposición, 396; estructura de la, 381, 388; evolución en la doctrina sobre la, 382; examinadora, 416; falta de, 399, 411; función específica de la, 390, 408; función sancionadora de la, 406; habla inevitablemente, 411; ideal, 392; imparcialidad de la, 386, 388; inconsciencia moral, 399, 400; juicio divino en nosotros, 392; juicio sobre la facultad práctica del juicio, 381; juicio subjetivo y objetivo, 377, 412; juicio teórico y práctico, 404; laxa, 399; lo bueno y lo malo no dependen de la, 409; materia de la, 406; mueve la voluntad, 378; nadie carece por completo de, 395; natural, 389, 390, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 417; natural, sobrenatural y artificial, 389; no es conocimiento, 386; no es meramente especulativa, 388; no es un deber, 391; no es una facultad, 386, 396; no juzga acciones, 405; no puede ser meramente especulativa, 415; no se puede aplacar su voz, 396; núcleo de la vida moral, 381; obligación de cultivarla, 398, 399; proceso de la, 387; propio juez innato, 391, 398; punzada (*Gewissensbiss*) de la, 387, 416; racional, 391, 394, 398; recta y errónea, 411; *véase* "conciencia errónea"; reducción de la moralidad a la, 409; referida al sujeto y no al objeto, 393; religiosa, 392; remordimientos de, 387, 390, 400, 416, *véase también* "punzada de la"; sancionadora, 390, 416; sentencia de la, 406; sentidos de la, 398; sobrenatural, 389, 390; su juicio es monovalente, 411; tiene fuerza impulsiva, 386; valor de verdad de la, 394, 408; voz de la, 396, 399; y acción, 405; y asentimiento (*Fürwahrhalten*), 406; y autoconocimiento, 398, 402; y continuidad entre libertad y naturaleza, 421; y cuidado (*Behutsamkeit*), 402, 405, 406, 440; y culpa, 410; y escrupulosidad; *véase* "escrupulosidad"; y facultad del juicio, 377, 382, 391, 401, 404 y ss.; y fenómeno del arrepentimiento, 409; y foro interno, 384; y juicio con vigor legal, 385; y juicio lógico, 407; y juicio reflexivo, 407; y juicio teórico y práctico, 404; y ley moral, 409; y límites de la experiencia posible, 420; y micrología, 334, 347, 399; y moral ordinaria, 394; y probabilismo, 401; y sentido del *Faktum*, 417; y sentimiento moral, 416; y sinceridad, 398; y teoría de la imputación, 384; y verdad y veracidad, 406
conciencia errónea: 382, 389, 406-410 – absurdo de la conciencia errónea, 408; aporía de la conciencia errónea, 410; error en el juicio moral y en la, 411; *error facti* y *error iuri*, 389; errores culpables e inculpables, 389
conocimiento práctico – como relación de la voluntad con la acción, 216; como relación entre objeto y concepto en el, 204; de las leyes morales, 358; fuentes del, 252; fundamento de la existencia de su objeto, 204; intuición moral originaria, 87; objeto del, 204, 216; puro y empírico, 204; y categorías de la libertad, 239, 241; y causalidad, 214; *véase también* "razón"

consecuencias – desprecio por las, 115
constricción (*Nötigung*): 22, 61, 69, 105-109, 135, 202, 293-296, 327, 342, 344, 348, 351, 374, 393, 449, 452 – clase de, 316; e imperativo, 135; moral, 106; sobre la libertad interior, 316; y necesidad práctica, 105; y tipos de deberes, 316
crítica – método de la, 208; y sistema, 291, 302
cultura: 154 – aptitud para fines, 154, 361; de la disciplina, 362, 364; de la habilidad, 361, 363, 364; moral, 364; propósito de la, 365; y civilización, 22; y educación moral, 363; y felicidad, 368; *véase también* "civilización"

deber, deberes: 306 y ss. – amplio, 307, 314, 315, 327, 330, 355, 356; carácter normativo del, 68; clasificación en la *Grundlegung* y en la *MS*, 315; coactivo, 311; colisión de, 349, 352; como adopción de una regla práctica, 264; como constricción, 293, 295; como fundamento objetivo de determinación, 127; como prescripción de fines, 87; conciencia como un, 390; condicionado e incondicionado, 181, 182, 224, 264; conflicto de, 22, 337, 340, 346-350, 353-355, 376; cuyo fundamento es un concepto, 64; de amar, 314; de beneficencia, 335; de poseer una metafísica de las costumbres, 342; derivación de, 348; diversos modos de, 63, 87; doctrina recibida por Kant sobre los, 307; e imperativos hipotéticos, 68; e inclinación, 357; ejercicio de los, 358; en las categorías de la libertad, 260; estricto, 279, 307, 314, 315, 327, 356; fines que son, 21; formulados en negativo, 317; grado de determinación de los, 316, 322, 374 ; hacia sí mismo y hacia los demás, 314, 315, 324-327; imperfectamente determinados, 312; jurídicos imperfectos, 312; jurídicos y éticos, 308, 312; *justum*, *decorum* y *honestum*, 309; libertad necesaria para el, 77; lo prohibido, lo permitido y lo obligatorio, 260, 279; meritorio, 314, 315, 357; negativos y positivos, 311; obligación externa o interna, 309; obligatorios (*schuldige*) y meritorios (*verdienstliche*), 308, 315; *officia media* y *officia perfecta*, 308; "opcionales", 357; perfecto en la *Grundlegung*, 355; perfectos e imperfectos, 313, 317, 325, 335, 345, 355, 374; poder pensar y querer, 315; positivo, 279, 280; sistema de los, 21, 312, 326, 338, 354; y "doctrina sobre el *Sollen*", 67; y bien, 182; y capacidad de coacción, 311; y consejo, 310; y constricción de la voluntad, 69, 202; y contrario al deber, 260; y dilema moral, 302; y distinción entre ética y derecho, 265, 294, 296; y excepción, 354; y felicidad, 65; y necesidad práctica, 349; y objeto, 87; y obligatoriedad, 311, 349; y orden de la razón, 64, 65; y situación concreta, 302, 374; *véase también* "micrología" en "conciencia"
deberes de virtud: 266, 283, 291, 295, 302, 306, 307, 312, 315-319, 322-334, 345, 346, 356, 362, 372-376, 450 – como deberes amplios, 330; como imperfectos, 313; como marcos normativos de segundo nivel, 374; como segundo nivel de aplicación de la ley moral, 372; contra el suicidio, 319, 321, 337; contra la mentira, 319; cuestiones casuísticas de los, 337; distintos de los jurídicos, 316; doble margen de acción, 328 y ss.; espacio para las excepciones en los, 354; hacia los demás, 325; hacia sí mismo, 325; imperfecta o perfectamente determinados, 326; imperfectos y de obligatoriedad amplia, 313; los perfectos son de obligatoriedad amplia, 317; margen de acción de los, 306 y ss., 324, 374; obligatoriedad y contenido de los, 351; perfectos e imperfectos, 317, 318, 329, 331; prescriben la adopción de fines, 321; prescriben máximas, 314, 322, 374; referidos a las máximas, 317; sistema de los, 324 y ss., 378; y descripción de la acción, 344; y excepciones, 355
deberes jurídicos: 135, 266, 295, 296, 307, 317, 324-329, 332, 348, 449 – como perfectos, 313; de obligatoriedad estricta y perfectos, 313; deberes éticos indirectos, 322; obligatoriedad estricta de los, 322; perfectamente determinados, 322; prescriben acciones, 322; referidos a las acciones, 317; y de virtud, 314; y deber negativo, 315; y deberes de virtud perfectos, 318; y descripción de la acción, 344
deliberación moral: 22, 301, 337, 346 y ss. – como función de la facultad práctica del juicio, 346; es ocasional, 347; forma especial del enjuiciamiento moral, 333, 334, 344; fuente de la necesidad práctica, 352;

lugar propio del imperativo categórico, 348; naturaleza de la, 346; y conflicto de deberes, 346, 349 y ss.; y hechos, 353
derecho – legislación externa, 323; y coacción, 316; y moral, 312, 322; *véase también* "legalidad" y "moralidad"
descripción de la acción: 22, 301, 320, 321, 332, 333 y ss., 419 – correcta, 339; deficiente, 345; dificultades con la, 420; enjuiciamiento moral y, 333; interpretación y, 334; mentira y, 321; tres etapas en la, 333 y ss.
deseo, deseos – como acto de la facultad desiderativa, 92; como causa, 110; despotismo de los, 362; e inclinación (*Neigung*), 91; e interés, 91; *véase también* "interés"; más amplio que el querer, 92; mera voluntad y mero, 117; unidad *a priori* de los, 235; y "buenas intenciones", 113; y anhelo (*Wunsch*), 93, 100, 111; y arbitrio, 93, 100; y concupiscencia, 92; y materia de la facultad desiderativa, 90; y placer, 90, 91; y voluntad, 93
didáctica moral: 338, 357 y ss., 377 – catecismo moral, 359; ejemplo (*Beispiel*) y modelo (*Exempel*), 360; y estética de las costumbres, 363; *véase también* "ascética moral"
disposiciones (*Anlage*) – animalidad, humanidad y personalidad, 152

eleuteronomía: 21, 291, 300, 371 – y eudaimonía, 300
enjuiciamiento moral: 241, 271, 272, 279, 282, 301, 333-339, 347, 375-377, 398, 402, 413, 414 – canon del, 348; de las máximas, 334; distinto de la deliberación moral, 347; elementos del, 346; es rutinario, 347; puro, 248; y descripción de la acción, 346; y margen de acción, 345; y perspectiva del agente, 337
escrupulosidad (*Gewissenhaft*): 396, 399-401, 412, 448 – como conciencia rigurosa, 400; como deber de la conciencia racional, 349, 398; como religión, 401; corrección de la acción y, 411; forma propia de la conciencia, 407; formal y material, 406, 407; juicio subjetivo sobre la, 411; material, 408; no cabe error acerca de la, 411; y conciencia errónea, 408; y cuidado (*Behusamkeit*), 402, 407; y dirección oblicua de la conciencia, 405; y probabilismo, 401; y sinceridad, 399, 401; y veracidad y asentimiento, 407; *véase también* "conciencia"
esfera – práctica, 21, 45, 173, 236; como unidad sistemática bajo conceptos, 237
ética – del idealismo trascendental, 14; legislación interna, 323; y conocimiento moral popular, 16
excepción, excepciones – a favor de la inclinación, 348; limitación de reglas preceptivas, 258; no hay permiso para las, 354; y conflictos de deberes, 348; *véase también* "deberes" y "margen de acción" y "obligatoriedad"
experiencia – en el pasaje de lo práctico como no trascendental, 82; limitada noción de, 419, 420

facultad, facultades – potencia, fuerza y acto, 97; estructura teleológica de las, 208; relación entre, 235; *véase también* "*teleologia rationis humanae*" en "teleología"
facultad del juicio – aplica principios a casos, 186, 371; capta el principio en el ejemplo, 360; carácter no instrumental de la, 88; *casus datae legis*, 191; como una disposición, 195; déficit de fundamentación de la, 194-197; e "ingenio natural" (*Mutterwitz*), 391; e historia, 367; e intención de la naturaleza, 367; e interpretación, 307; en la educación moral, 377; en la elaboración del sistema de los deberes, 22, 300, 302 y ss., 374; en la *KrV*, 190; en la *MS*, 328; está al servicio de la conciencia, 405; forma meramente determinante, 22, 185, 190, 191, 197-199, 277, 281, 283, 373, 377; forma meramente reflexionante, 21, 185, 192-198; formas y funciones de la, 14, 15, 29, 185; función determinante y reflexionante de la facultad, 186, 189, 190, 192, 335, 336; funciones en la Doctrina de la virtud, 300; funciones teóricas y prácticas de la, 336; fundamento de la legalidad natural y la libre, 140; interpretaciones esteticistas de la, 188; liberalidad de la, 283; mediación entre norma y situación, 14, 15, 185; no hay teoría general sobre la, 187; opera en el margen de acción, 344; principio subjetivo de la, 185, 194; que se juzga a sí misma, 378, 391, 404; racionalismo de la, 289; relevancia del juicio de gusto para la, 194; sólo ejercitada, no en-

señada, 194; templada y acerada por la experiencia, 16, 338, 358; trascendental, 190, 191, 197; unidad de la, 186; uso mecánico de la, 191; uso práctico de la, 198, 270; uso puro o empírico de la, 197; uso teórico y práctico de la, 186; y anfibología de los conceptos morales de la reflexión, 374; y aplicación de la ley moral, 85; y aplicación de reglas, 185; y conciencia, 382, 391, 404, 405; y consideración teleológica de la naturaleza, 141; y descripción de la acción, 300, 333; y determinación de la facultad desiderativa, 142; y establecimiento de la normatividad, 22; y margen de acción, 374; y móviles, 143; y sistema de las costumbres, 305; y subsunción bajo reglas, 22, 190, 191, 272; y tránsito de la libertad a la naturaleza, 174; *véase también* "juicio de gusto"

facultad práctica del juicio: 16-22, 32, 175, 199, 261, 271, 272, 281, 301, 328, 335, 346, 357, 362, 371-377, 405, 445 – compara la máxima con la ley moral, 238; dirección recta y oblicua de la, 406, 407; en la metodología de la *MS*, 358; enjuiciamiento y deliberación, 301; establece la modalidad de las máximas, 261; forma meramente reflexionante de la, 199, 200, 377, 378, 381; función determinante y reflexionante de la, 22, 334, 336, 377; funciones de la, 333, 358, 375, 414; juicio sobre la, 381; juzga acciones, 405; lugar sistemático de la, 371; mediación de la, 281, 377; uso ordinario de la, 301; y aplicación de la ley moral, 378; y aplicación de los principios, 15, 283; y belleza, 362; y conciencia, 381; y conflicto de deberes, 355; y niveles de aplicación, 372; y percepción, 335; y receptividad moral, 335; *véase también* "conciencia" y "típica"

facultad pura práctica del juicio: 20, 21, 131, 147, 169, 199, 200, 224, 229, 238, 239, 261, 281, 335, 373, 375, 450 – aplica la ley moral a los objetos, 273; determina la modalidad del objeto práctico, 274; en la elaboración de la máxima, 334; establece la modalidad de las categorías, 231, 272; establece la posibilidad moral, 289; función meramente determinante de la, 281; no se refiere a las acciones, 282; no tiene esquema, 282; regla de la, 277; *véase también* "típica"

facultad desiderativa – arbitrio (*Willkür*), anhelo (*Wunsch*) y voluntad (*Wille*): actos de la, 90 y ss., 109, 115; capacidad física de la, 205; carácter reflexivo de la, 119; causa de la realidad de sus objetos, 109, 110; causa de los objetos de sus representaciones, 89, 112; como causa natural, 161, 164; como causalidad completa del ser humano, 120; como objeto de los principios práctico-morales, 169; como relación entre razón y deseo, 110; continuidad entre los dos niveles de la, 419; definida por la mediación conceptual, 162; dependencia de la sensibilidad de la, 37; determinación de la, 99, 115, 270, 404; determinación inmediata de la, 112, 170; determinación interna de la, 99, 110; determinada por conceptos, 38; determinada por la causalidad por libertad, 214; doble carácter de la, 134, 166; doble nivel de determinación, 95, 109, 115, 134, 145; e incitación (*Anreiz*), 92; efectos posibles y necesarios de la, 163; fuerza (*Kraft*) de la, 99, 111, 104; hedonismo de la, *véase* "hedonismo de la facultad desiderativa"; materia de la, 125, 227; objeto de la, 113, 116, 162, 217; principio de su causalidad, 93, 115; relación interna con la razón pura, 90; unidad de la, 132; y "esfuerzo" (*Bestrebung*), 95; y acusación de idealismo, 95; y *conatus*, 99; y configuración del deseo, 91; y disposiciones en el ser humano, 156; y distancia entre el estímulo y la respuesta, 38; y fin u objeto, 121; y posibilidad física, 112; y producción de la acción, 110; y resultados, 114; y voluntad, 38

Faktum: 17, 48, 56, 70, 87, 153, 175, 176, 199, 201-209, 225, 237, 252, 253, 264, 276, 284, 335, 344, 345, 442 – asegura la realidad objetiva de la libertad, 253; como acción de la razón, 201; como intuición moral originaria, 175; consecuencias para la moralidad, 341; deducción del, 206; e indiferencia moral, 341; e interés moral, 417; exposición de su contenido, 206; exposición y no deducción de los principios morales, 201; identidad como agentes morales, 342; limitaciones del, 421; su función en las categorías de la libertad, 249; y causalidad por libertad, 200; y conciencia moral, 381, 417; y constitución de la objetividad moral, 232; y deducción de

los principios puros prácticos, 232; y estar "bajo el poder de la razón", 202; y la típica, 284; y personalidad, 341; y sentido positivo de la libertad, 52
felicidad: 74 – como conjunto de los fines de la vida humana, 106; de los demás, 298; fin necesario, 263; objeto necesario de la facultad desiderativa, 163; y cultura, 154, 368; y objeto práctico, 219
filosofía – de la naturaleza y de las costumbres (división), 30, 160; distinción entre teórica y práctica, 168; filosofía práctica y psicología empírica, 88; moral pura, 16; noción recibida por Kant de filosofía práctica, 86; partes de la, 172; práctica como relación entre razón y facultad desiderativa, 88; práctica universal, 86; práctica y natural, 160, 172; rehabilitación de la filosofía práctica, 15; teórica y práctica, 131, 172, 174
fin, fines – *a priori*, 76; adopción de, 344, 374; capacidad de proponerse, 298; como deberes, 294; como objeto de la razón práctica, 217; como objeto del arbitrio, 294; como principios de actuación, 322; de la naturaleza, 367; de la razón, 15, 291, 296, 362, 364, 369, 373; deseo del alcanzarlo, 36; e intención, 121; en sí mismo, 37, 278, 279, 298, 343, 344; ética es el sistema de los, 296; las acciones morales no carecen de, 294; no impuestos por la naturaleza, 294; presentes en la determinación moral, 293; propia perfección y felicidad ajena, 297; que son deberes, 293, 296, 351; toda acción lo tiene, 294; y cultura, 362; y doctrina de la virtud, 221, 297; y fórmula de la humanidad, 297; y libertad, 293; y materia del arbitrio, 296; y máxima, 344; y móvil, 293
formación de la máxima: 20, 88, 120 y ss., 256, 332, 334, 340, 346, 376 – etapas en la, 377; proceso de, 335; resultado de la deliberación moral, 352; y elección, 333; y facultad del juicio, 336: *véase también* "máxima" y "facultad del juicio"
formalismo: 14, 15, 221 – carácter formal de la ley moral, 21, 56, 224
foro – divino, 385; externo, 385, 388, 393; interno, 385, 393; *véase también* "conciencia"
fundamento de determinación – carácter temporal del, 52; como principio de la causalidad, 93; configuración del, 166, 202, 222; continuidad entre el carácter sensible y el inteligible en el, 144, 210; de la causalidad, 139, 267; de la voluntad, 95, 115, 153; del arbitrio, 112, 117, 119; del querer, 113; determinación del, 104, 119, 150, 214; determinado por la razón pura, 89, 117; distingue el tipo de causalidad, 33; e influencia de la libertad en la naturaleza, 138; el placer como, 36; en el instinto, 33; en la representación del objeto, 125; entre la facultad y la fuerza, 102; interno, 89, 94-96, 104, 214; internos y externos, 50; origen de la noción, 93; práctico y patológico, 82; principio del, 53; subjetivo y objetivo, 127; subjetivo y objetivo, 143; y actitud interior, 150; y causa impulsiva, 102; y causalidad por libertad, 138; y *conatus*, 98; y esfuerzo (*Bestrebung*), 95; y facultad del juicio, 141, 142; y ley moral, 48; y libertad, 160; y máxima, 104; y objeto, 219; y regla práctica, 123, 124, 160, 218; y representación, 51, 215

heautonomía, 194, 195
hedonismo – de la facultad desiderativa, 90 y ss., 106, 162; *véase también* "placer" y "sentimiento"
heteronomía: 154 – principio de la, 225; principios prácticos de la, 170; y objeto práctico, 224
historia – sujeto de la, 369; y progreso moral, 368; *véase también* "civilización"

imperativo – asertórico, 263; categóricos y técnicos, 106; como prescripción objetiva de la razón, 263; condición de su obligatoriedad, 262; de la felicidad, 256; de la habilidad, 106; de la prudencia, 264; fórmula de la humanidad, 297; formulan la necesidad práctica, 108; móviles y clases de, 105; necesitan de un móvil, 107; opuestos a meras máximas, 127; pragmático, 106, 163, 165, 219; problemático, asertórico y apodíctico, 262; problemáticos y asertóricos, 164; prudenciales, 263, 273; referidos a lo agradable, 65; son reglas prácticas, 107, 262; técnicos y bien condicionado, 106; tripartición de los, 105; une el deber con el fin, 295; validez del, 258; y causas impulsivas, 108; y constricción sobre el arbitrio, 105; y libertad

trascendental de la razón, 77; y necesidad práctica, 106; y orden espontáneo de la razón, 77; y racionalidad práctica, 78
imperativo categórico: 83, 123, 127, 156, 175, 248, 264, 271, 272, 278, 283, 297, 305, 339, 348, 353, 413 – como canon del enjuiciamiento moral, 272, 279, 377; como fuente de la normatividad, 349; como orientación, 339; como principio de la moralidad, 279, 413; como principio de todo juicio moral, 337; como principio práctico objetivo, 148; como regla para el enjuiciamiento, 271, 277, 282, 338, 339, 344; como regla práctica, 223; deducción de deberes a partir del, 279; en la *MS*, 305, 348, 374; fórmula de la ley universal y de la ley de la naturaleza, 279, 288; formulaciones del, 138, 278, 279; no ordena los medios sino el fin, 295; novedad del, 66; principio de enjuiciamiento y determinación, 271, 277, 414; referido a la obligatoriedad, 348; test del, 278, 337, 346; y "deliberación moral", 348, 353; y autonomía moral, 413; y completa independencia de la naturaleza, 65; y deber absoluto, 127; y el principio supremo de la doctrina de la virtud, 298; y facultad del juicio, 375; y fines, 293; y la "doctrina sobre el *Sollen*", 159; y la constricción sobre la voluntad, 294; y la ética, 14; y la forma de la acción, 223; y la libertad práctica, 83; y la Típica, 283; y la vida moral concreta, 333; y las categorías de la libertad, 264; y las condiciones de la moralidad, 283; y lo bueno en sí, 123; y marcos normativos, 374; y necesidad objetiva, 353; y objeto de la razón práctica, 281; y objeto de la voluntad, 237; y obligación, 263; y reglas de relevancia moral, 339, 344; y sentidos de libertad, 159
imperativo hipotético: 36, 37, 68, 69, 78, 81, 82, 127, 164, 167, 171 – normatividad del, 68; obligatoriedad del, 87; y libertad trascendental, 66; y necesidad de la acción, 69; *véase también* "normatividad", "obligatoriedad", "máxima" y "principio práctico"
imputación: 61, 71, 259 – con vigor legal, 384; de la actitud interior, 153; de la conciencia, 396; de las acciones, 20, 102; de las inclinaciones, 152; de las malas acciones, 54, 153; del mal radical, 152; grados de, 383; interna, 393; juicio de, 383; libertad necesaria para la, 60, 225, 383; mérito y demérito, 383; moral, 230; principio subjetivo de, 393; válida, 384; y atribución, 383; y costumbre, 384; y moralidad, 104; y persona, 259; y personalidad, 152; y sanción, 384
inclinaciones: 37, 118, 122 – naturales, 152; e instinto, 38
interés – de la inclinación, 91, 115; de la razón, 15, 17, 53, 54, 91, 207, 298; en el fin, 106; en el objeto, 70, 91, 103; en la acción, 70; en la ley moral, 359, 417; moral, 222; obrar por, 222; patológico, 222; patológico, 36, 37; práctico de la razón pura, 29; práctico, 36, 37; tomar interés en, 37, 222; y teleología racional, 367

juicio de gusto – carácter fáctico del, 197; como forma pura del juicio reflexionante, 196; como juicio de la sensibilidad, 192; y forma meramente reflexionante, 192; y juicio moral, 188; y juicio reflexionante, 188, 192; *véase también* "facultad del juicio"

legalidad, ley, leyes, legislación: 156 y ss., 264, 326 – condicionadas e incondicionadas, 168; de la naturaleza y de la libertad, 134, 285; externa, 265; forma de la, 246; interior, 294; materia de la, 56, 223, 287; natural como tipo de la ley moral, 199; pragmáticas y morales, 75, 77, 168; universal es el tipo del enjuiciamiento de máximas, 278; universalización y generalización, 14; y moralidad, 312; y prescripciones, 168
ley moral, leyes morales – acceso a la voluntad de la, 357; acogida en la máxima, 154; actuar libremente contra la, 151; aplicable a las acciones, 285; aplicación de la, 283, 302, 334, 370, 372, 375; aplicada a la naturaleza humana, 298; carácter constrictivo de la, 294, 295; carácter formal de la, 205, 287; como fundamento de determinación, 212, 220; como ley de la libertad, 113, 200, 205, 235, 292; como móvil, 160; como principio práctico, 127, 148, 170, 231; conciencia de la, 226; condición suprema de todo querer, 235; conforme con y por la, 85; debe tener influjo en la naturaleza, 176; efecto sobre el sentimiento, 142; en la cantidad de las catego-

rías de la libertad, 257; establece sus fines propios, 294; expresa lo prohibido y permitido, 283; humanidad y personalidad, 153; realidad objetiva de la, 208; receptividad de la, 155; representación de la, 36; su tipo es la ley natural, 147, 269, 272, 284 y ss.; y autonomía de la razón pura práctica, 56; y bien, 224; y conciencia, 381, 409; y fines, 294; y objeto práctico, 204; y realidad objetiva de las ideas de la razón, 43

libertad – colectivización de la idea de, 369; como idea pura trascendental, 60; como interés de la razón, 53, 61; como principio de la causalidad, 80, 142; como *ratio essendi* de la moralidad, 47; comparativa, 51; concepto comparativo de la, 50, 53; conciencia de la, 202, 358; condiciones subjetivas de la, 383; de las acciones por inclinación, 94; del arbitrio, 101; del asador, 17, 51; despliegue en la historia de la , 22; determina el principio práctico, 230; doble sentido en la KrV, 42; e idealidad del tiempo, 55; e imputación, 383; efecto de la, 218; en dos sentidos diversos, 216, 267; en sentido negativo, 118; en sentido positivo, 119, 147; esfera de los objetos de la, 173; evolución en la concepción kantiana de la, 84; física, práctica (o psicológica) y trascendental, 101; fundamento del uso de la, 153; influjo en la naturaleza de la, 138, 140, 174, 421; legalidad de la, 199; lo posible por, 165, 169, 171; manifestaciones fenoménicas de la, 366; niveles explicativos de la, 57; para proponerse un fin, 316; *patchwork theory*, 84; polisemia de la, 30, 34; posibilidad de la, 120, 175; práctica, *véase* "libertad práctica"; puedo porque debo, 49; realidad objetiva de la, 43; significación propia y absoluta, 55; y actitud interior, 150; y albedrío (*Belieben*), 93, 95; y autodeterminación, 119; y autonomía, 56; y distinción fenómeno / noúmeno, 17, 48, 58, 54, 421; y empirismo, 49; y fines, 294; y ley como móvil, 160; y ley moral, 71; y mala acción, 150; y mecanismo de la naturaleza, 51, 58; y moralidad, 41; y mundo moral, 113; y naturaleza, 30, 138; y realidad práctica, 354; y sentidos de lo práctico, 30; y sentidos de objeto práctico, 222

libertad práctica – *a priori* y a *posteriori*, 57; como absoluta independencia, 61; como idea de la razón, 41; como independencia de la voluntad, 48; como libertad trascendental, 41; como no trascendental, 79; como una de las causas naturales, 41, 80; demostrable por la experiencia, 74, 79; depende de la trascendental, 55, 62; doble sentido de, 159, 421; e instinto, 58; en el sentido de libertad práctico-empírica, 75, 83, 160, 171, 215, 263; en el sentido de libertad práctico-trascendental, 56, 62, 159, 171, 215, 222, 267; en sentido positivo y negativo, 48, 49, 52, 56; exigida por la moralidad, 40; realidad de la, 46; relación con la psicológica, 49, 58; y arbitrio libre, 79; y causalidad de la voluntad, 49; y comienzo absoluto de la acción, 50; y distinción entre técnico y práctico, 39; y lo práctico-posible, 82; y razón pura práctica, 57

libertad psicológica – 40, 51, 75; como libertad práctico-empírica, 57; como no-instintiva, 46; condición necesaria pero no suficiente de la libertad, 49; y razón práctica *en general*, 57; y tiempo, 53

libertad trascendental – como absoluta espontaneidad, 60; como fundamento de la libertad práctica, 46, 47, 61; como independencia, 46-55, 80, 101; como saber especulativo, 73; de la razón para enunciar deberes, 67; doble sentido de la, 70; es práctica *a priori*, 55; realidad de la, 47; y determinación de la voluntad, 55, 67, 83; y razón pura práctica, 45

mal, malo – como fragilidad e impureza, 152; como inversión de los móviles, 152; como objeto de la razón práctica, 216; definición de lo, 224; la razón no es causa del, 152; modo de la categoría de causalidad, 230; moral, 156; origen racional del, 153; propensión al, 150, 155, 157; puro, 152; radical, 94, 135, 150, 151, 152, 466; y desorden en la naturaleza humana, 152; y juicio de la razón, 152

margen de acción (*Spielraum*): 302, 307, 317, 319, 328 y ss., 372, 376, 449 – común a todos los deberes de virtud, 312, 329, 330; de los deberes de virtud perfectos, 329, 332, 374; de los deberes imperfectos, 329, 330, 354-356, 375; del deber de benefi-

cencia, 330; doble, 306, 324; naturaleza del, 330; por el carácter amplio de la obligatoriedad, 317, 329; y casuística de los deberes perfectos, 332; y conflicto de deberes, 348; y descripción de la acción, 334, 344; y excepciones, 355; y facultad del juicio, 306, 329; y máxima, 374; *véase también* "acción" y "deberes de virtud"
máxima, máximas: 120 y ss. – aptitud para ser ley universal, 14; cantidad de las categorías de la libertad, 257; como causa impulsiva, 102; como efecto posible por libertad, 218; como ley universal, 315; como modo de obrar, 132; como objeto de la razón práctica en general, 219; como objeto de la razón pura práctica, 220; como objeto práctico, 217; como posible respuesta a un situación, 334; como principio de causalidad, 115; como principio de determinación, 230; como principio práctico subjetivo, 120, 130, 146, 150, 160, 338; como reglas autoimpuestas, 129; como representación mediadora, 118; compuesta por regla y móvil, 128, 130, 147, 170; configuración de la, 239, 256; conformidad con la ley moral, 223; continuidad entre voluntad y arbitrio, 132; correcta, 339; de la acción, 146, 147, 158, 221, 240, 269, 278, 286, 330; de la razón práctica *en general*, 219; de la razón *pura* práctica, 130, 219; de la voluntad y actitud interior, 149; de la voluntad, 114, 115, 146, 148, 159, 205, 221, 225; de primer orden, 146, 231; de segundo orden, 148, 150, 156-158; del arbitrio, 145, 159; del carácter inteligible, 134; determinación de la, 113; distinta de precepto y de ley, 257, 258; dos órdenes de, 145, 156, 158, 221; empíricamente condicionada, 256; en ellas reside la moralidad, 93; en la *Religion*, 150; enjuiciamiento de la, 147, 231; es una relación, 218; estructura de la, 159; formación de la, *véase* "formación de la máxima"; formas de la voluntad, 248; fundamento de determinación, 95, 121, 130, 160; incondicionada, 256; libertad y configuración de la, 104; mala, 153; materia de la, 152; mediación racional entre el objeto y la voluntad, 95; mera, 258; modalidad de la, 199, 238, 256, 261; moral, 256; opuesta a ley, 125; particular, 221; preceptivas, prohibitivas y exceptivas, 258; relación con la ley moral, 238; relación con la voluntad y el arbitrio, 131; relación entre arbitrio y objeto, 217; relación entre facultad desiderativa y objeto, 118; relación entre la acción y el fin, 146; relación entre medio y fin, 104; se refieren a la producción de un objeto, 293; según la cantidad de las categorías de la libertad, 258; subordinada, 301, 335, 375; suprema, 150, 156; tres niveles en la elaboración de la, 333; universalizable, 279; y acción, 157, 158; y causa impulsiva, 102; y facultad del juicio, 198, 261; y fin, 131, 297; y forma del querer, 157; y ley moral, 127; y mera máxima, 127; y moralidad de la acción, 158; y regla, 130, 131, 146, 157; y situación, 343; y subordinación de los móviles, 152; y valor moral, 95, 113, 114, 133, 260; mentira, 144, 320; acción y máxima de la, 321; *véase también* "deberes de virtud" y "descripción de la acción"
metafísica de las costumbres: 86 – metodología de la, 357; y antropología práctica, 178; y filosofía práctica universal, 86; y voluntad pura, 86
metodología moral – *véase* "ascética moral" y "didáctica moral"
modalidad – de las máximas, 261; posibilidad, realidad y necesidad, 266, 274; se refiere a la relación del objeto con la facultad, 261
moral – no hay idiotez, 340; progreso, 366, 368; santidad, 292; sensibilidad, 336
moralidad: 156 y ss. – carácter empírico de la, 73; criterios de la, 14; cuestión de modalidad, 231; de consecuencias, 114; de la acción, 158; depende del orden de la relación entre voluntad y objeto, 226; distinta de arte y prudencia, 86; fundamentación de la, 293; naturaleza de la, 350; necesidad práctica de la, 350; no es una propiedad de la acción, 269; perversión de la, 352; realidad objetiva de la, 177; reconocerla en el mundo sensible, 269; reside en el principio del querer, 114; reside en la voluntad, 115; reside en las máximas, 130; sistema de la, 302; *Why to be moral?*, 342; y actitud interior, 150, 156; y amor a sí mismo, 155; y belleza, 362; y categorías de la modalidad, 266; y cultura, 364; y deberes de virtud, 326; y dignidad, 342; y éxito, 113, 114; y felicidad, 48; y legalidad, 156 y

ss., 265; y libertad, 49, 61; y personalidad, 259; y propósito (*Absicht*), 114, 117, 250
móvil, móviles (*Triebfeder*) – acogido en la máxima, 129, 152; como fundamento subjetivo de determinación, 126, 127; conformidad con la ley moral, 221; de la naturaleza, 167; e imperativo, 107; e impulsos de la sensibilidad, 107; el respeto como, 154; ley moral como, 36, 220; libertad frente al, 128; moral y del amor a sí mismo, 129; pragmático y moral, 70; racional y sensible, 108; sentido negativo del, 107; y actitud interior, 149; y conciencia moral, 416; y conocimiento de lo bueno, 414; y constricción, 106; y mal, 152; y motivo, 108; y personalidad, 154; y placer, 125, 126; y regla, 126; y sentimiento, 143; y tipo de obligatoriedad, 127

naturaleza – como fruto de la causalidad libre, 203; inteligible, 292; intenciones de la, 366; sensible y suprasensible, 202; separación entre razón y, 420; y libertad, 32, 59, 173
naturalismo – 17, 195
necesidad – de los principios práctico-morales, 180; e imperativo, 105; física, 162; la práctica no depende de las circunstancias, 352; la práctica no se funda en la naturaleza, 351; objetiva en todos los imperativos, 106; objetiva y subjetiva, 105, 107; patológica, 108, 109; práctica, 77, 107, 108, 161-165, 266, 274-277, 349, 375; problemática, pragmática y moral, 105; surge tras la deliberación moral, 352; y bien moral, 419; y colisión de deberes, 350; y constricción, 109; y excepciones, 350; y obligatoriedad y deber, 349; *véase también* "posibilidad"
normatividad – de los imperativos, 262; "doctrina sobre el *Sollen*", 62 y ss., 77, 81, 106, 159; fuente de la, 354; percepción de la, 334; *véase también* "obligatoriedad"

objeto, objetos – campo, territorio y esfera de los, 173; como configuración de la facultad desiderativa, 169; como efecto de la acción, 217; como efecto de la causalidad humana, 162; como fundamento de determinación del arbitrio, 166; como materia del arbitrio, 204; de la razón práctica, 37, 131; de la voluntad, 166; del conocimiento práctico, 204, 214; del conocimiento racional, 173; directo e indirecto de la voluntad, 169; en general, 210, 230; *Gegenstand* y *Objekt*, 218; necesario de la facultad desiderativa, 162; pensar y conocer el, 211; posibilidad física y moral del, 168, 219, *véase también* "posibilidad"; relación con la felicidad, 163; sentidos en que es bueno, 274; y *causa noumenon*, 212; y conceptos, 172; y determinación de la facultad desiderativa, 115, 116
objeto de la razón práctica – como nexo con la acción como efecto, 284; como relación entre voluntad y acción, 239; concepto de, 215; es una máxima, 269; modalidad del, 269; resultado de su actividad, 242
objeto de la razón pura práctica: 21, 112, 116, 169, 177, 213 y ss., 274, 275, 281, 291, 296, 364, 372, 373 – como marco normativo, 280; como objeto del interés moral, 222; completo, 22; concepto de un, 214; conformidad con las condiciones de la experiencia posible, 245; constitución del, 21, 199, 200, 220, 275, 281; corresponde a una voluntad buena, 284, 291; efecto de la determinación de la voluntad, 371; el bien y el mal como, 224, 231; es formal, 220, 280; es la forma de la voluntad, 221, 223; es una relación, 220; no fundamento sino consecuencia de la determinación de la voluntad, 199; no idéntico con el concepto de lo bueno, 276; posibilidad del, 232; realidad del, 252; tiene necesidad práctica, 275; y autonomía, 414; y causalidad por libertad, 222; y enjuiciamiento, 216; y forma de la voluntad, 227; y la típica, 272; y lo moralmente posible, 280; y posibilidad moral, 250; y típica, 276
objeto práctico: 113 y ss., 213 y ss. – como fin de la causalidad, 296; como fin de la máxima, 218; como relación de la voluntad con la acción, 217; como representación del efecto, 217; consiste en una relación, 217; constitución del, 199, 227; de la facultad desiderativa, 218; de la razón práctica y de la facultad desiderativa, 217; del arbitrio, 217; dos sentidos de, 216, 221; formal, 205; posibilidad empírica del, 205; posible por libertad, 218; producción y constitución del, 205; puro, 199, 232, 276; realidad del, 204; y categorías de la

libertad, 200; *véase también* "facultad práctica del juicio", "típica" y "categorías de la libertad"
obligación – de virtud, 362; diversas clases de, 86; que surge de la situación, 301; y constricción, 109; y necesidad moral, 87; y necesidad práctica, 108; *véase también* "deber"
obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) – amplia, 266, 313, 317 y ss., 326, 329-331, 374; condicionada y absoluta, 87, 127, 181, 262; de los imperativos categóricos, 87; de los imperativos hipotéticos, 87; de virtud (*Tugendverpflichtung*), 322; dependencia de la voluntad humana, 293; doctrina de Crusius sobre la, 87; dos clases de, 311; en la ética y el derecho, 322, 323; estricta, 313-317, 322, 326, 329, 374; fuente de la, 351; fundada en la perfección, 87; fundamento de la, 181; moral, 14, 85; origen *a priori* o *a posteriori*, 87; pérdida de la, 351; propia de la obligación de virtud, 283; propia de los deberes de virtud, 283, 316; que no funda un deber, 351; razones de la, 350; sentido de la, 202; surge de la razón, 349; surge del imperativo categórico, 348; y carácter necesario de las reglas prácticas, 351; y circunstancias, 349; y conflictos de deberes, 348; y constricción, 341, 348; y deberes imperfectos, 356; y diversidad de deberes, 313; y especificidad de lo práctico, 181; y necesidad práctica, 349; y principios prácticos, 181; y racionalidad, 299; y sensibilidad moral, 341

patológico – lo que determina mediatamente la voluntad, 37; *véase también* "práctico" y "placer"
persona – estado moral y físico de la, 260; sujeto bajo el poder de la razón, 259
personalidad: 299 – como disposición original al bien, 153; disposición a la, 152; e idiotez moral, 340; en las categorías de la libertad, 259; estado moral de la persona, 260; receptividad del respeto, 154; y persona, 259; y sentimiento moral, 340; *véase también* "disposiciones"
placer – causa de la determinación de la facultad desiderativa, 91; como causa del deseo, 90; como consecuencia del deseo, 91; como móvil, 160, 162; como representación, 100, 111; contemplativo y práctico, 91; en el objeto y determinación, 91; origen intelectual del, 91; y deseo, 100; y determinación causal, 214; y determinación de la voluntad, 36; y fundamento de determinación, 125; y gusto, 91; y necesidad práctica, 163; y sentido de lo bueno y lo malo, 224; *véase también* "móvil" e "interés"
posibilidad: 160 y ss. – dependiente de las leyes de la naturaleza, 161; empírica del objeto, 37; en las categorías de la libertad, 250, 266; física y moral, 35, 83, 88, 112, 160 y ss., 261, 262, 289, 421; moral, 160, 165 y ss., 219, 220, 254, 269, 275, 278; por la libertad práctico-moral, 160; práctico-empírica, 220; según conceptos de la naturaleza, 167; según la libertad y según la causalidad natural, 166; y "poder querer", 269; *véase también* "práctico-posible" en "práctico"
práctico, práctica – capacidad de la razón para formular imperativos, 171; como aplicación de la teoría, 166; como determinación de la facultad desiderativa, 161; como eficacia causal, 167, 284; como no trascendental, 78; como racional, frente a patológico, 82; como teoría de la acción racional, 78; como uso de la razón en la prescripción de deberes, 77; conocimiento, *véase* "conocimiento práctico"; delimitación de lo, 20, 29, 32; depende de la libertad, 34; distinto del arte y la prudencia, 87; doble sentido de lo, 39, 107, 159, 160, 371; dos sentidos en el Canon, 74; en sentido amplio y estricto, 35, 39, 40; en sentido impropio, 167; especificidad de lo, 15, 17, 32, 86-88, 171, 175, 176 y ss., 198; lo posible mediante libertad, 35, 40, 59, 74, 171 ; lo posible por la causalidad de la voluntad, 38; lo que inmediatamente determina la voluntad, 35, 37, 170; lo relacionado con el arbitrio libre, 79; lo relacionado con la voluntad, 35; moral y patológico, 35, 105; moral y pragmático, 71; no pertenece a la filosofía trascendental, 71; por el contenido de la proposición, 167; por el modo de representación, 167; por oposición a lo instintivo, 39; práctico-necesario como regla de la prudencia, 163, 165; práctico-posible como regla de la habilidad, 163; práctico-posible y práctico-necesario, 35, 38, 39, 83, 163,

167, 265; práctico-técnico y práctico-moral, 39, 175; primacía sobre lo teórico, 15, 29; radicalidad ontológica de lo, 16, 31, 172; realidad de lo, 211, 419; referido a la existencia de un objeto, 284; relación razón y voluntad, 213; según leyes de la naturaleza y de la libertad, 175; técnico y moral, 171; teoría y, 14, 31; y libertad práctico-trascendental, 71; y los tres sentidos de libertad, 40; y ontología moral, 175; y técnica, 31
precepto (*Vorschrift*) – distinto de máxima y ley, 257
principio – de enjuiciamiento y de determinación, *véase* "*principium diiudicationis*" y "*principium executionis*" en "principio práctico"; de la moralidad, 16; distinción entre teóricos y prácticos, 160, 173; extensivos, 32, 172; y ejemplos, 357
principio práctico, principios prácticos – asunción del, 149; como principios de la causalidad, 134; como proposiciones que contienen una determinación de la facultad desiderativa, 130; compuesto de regla y móvil, 123; condicionados e incondicionados, 170; de la razón pura, 224; e imitación externa, 361; en la cantidad de las categorías de la libertad, 257; material, 221, 223, 287; práctico-morales, 20, 34, 39, 88, 159, 161, 165, 168-180, 221, 261, 370, 371; práctico-técnicos, 20, 34, 88, 159-168, 219, 261, 370; *principium diiudicationis* y libertad práctica, 76; *principium diiudicationis* y libertad trascendental, 67; *principium diiudicationis*, 66-71, 76, 77, 80, 82, 128, 149, 171, 241, 261, 270, 271, 345, 358, 371, 372, 378, 413, 414, 429, 441; *principium executionis* y conciencia moral, 416; *principium executionis* y libertad trascendental, 67; *principium executionis*, 66-71, 77, 80, 82, 128, 149, 241, 271, 345, 358, 371, 377, 378, 412, 413, 429, 441; puro, 131, 135, 205, 231, 239; puros y empíricos, 131, 239; subjetivo y objetivo, 124, 127, 170; técnicos y morales, 161, 168; unión del *principium diiudicationis* y del *principium executionis*, 412 y ss.; uso práctico de la razón como *principium diiudicationis*, 377; y configuración del querer, 135, 137; y determinación, 230; y meras máximas, 127; y objeto de la acción, 223; y objeto de la razón práctica, 131; y posibilidad de su objeto, 168
proposiciones – cardinales, 73, 74, 77, 78, 80, 84; prácticas y teóricas, 168

querer, "el querer" (*das Wollen*) – acto propio de la voluntad, 133; ámbito de la razón práctica, 113; como adoptar una regla práctica, 221; como determinación del arbitrio, 120; condiciones de posibilidad del, 199, 220, 232, 242; configuración del, 76, 90,112, 131, 135, 137, 222; en general, 86; formas del, 157, 199, 224, 227, 228, 235, 238, 248; mero, 223; posibilidad o imposibilidad de, 216; principio del, 114, 115, 236; realidad del bien moral, 224; se trata sólo del, 206; y actitud interior, 149; y buena voluntad, 135; y desear (*begehren*), 92; y éxito, 105; y ley moral, 235; y razón pura, 92

razón, racional – esquema de la, 289; estar "bajo el poder de la razón", 102, 104, 129, 144, 145, 155, 259, 268, 381; no es una facultad instrumental, 226; origen de la normatividad, 68; prescribe el orden de los medios, 76; ser humana como racional y como dotado de razón, 21, 299
racionalidad – como distinta de la personalidad, 154; estructura de la, 14, 360; práctica aristotélica y kantiana, 146
razón práctica – como *principium diiudicationis*, 76; empirismo de la, 289; en dos sentidos diversos, 31, 71, 75, 216, 270, 371; en general, 36, 57, 75, 78, 208, 214-220, 248, 255, 266; función de la, 217; misticismo de la, 289; objeto de la, *véase* "objeto de la razón práctica"; paradoja del método en estudio de la, 200, 225; uso empíricamente condicionado de la, 272
razón pura – determina el fundamento de determinación, 116; uso especulativo y práctico de la, 45, 72
razón pura práctica – carácter objetivo de la, 213; cartografía de la, 248; como facultad de los fines, 298; en dos sentidos, 412; objeto de la, 116; realidad práctica, 354; y facultad física adecuada, 203
reflexión – actividad judicativa fundamental, 188; como hilo conductor de la facultad del juicio, 197; hilo conductor de la crítica de la razón, 419; mediaciones reflexivas,

189, 191, 197, 281, 419; primacía de la reflexividad, 189; situada en el ámbito de la sensibilidad, 420; y juicio de gusto, 196
regla, reglas – como fórmulas y como principios, 360; como orientaciones generales, 15; como producto de la razón, 122, 124; de la habilidad, 122, 128, 163-168, 219, 273, 278, 356; de la prudencia, 128, 163-167, 356, 357, 387; facultad de las, 190; los conceptos son, 190; los imperativos son, 108; meramente teórica, 164; para la aplicación de reglas, 186; pragmática, 167; representación de la razón, 123; se convierte en principio práctico, 122, 123, 258; y facultad del juicio, 190; y móvil, 126; y relación entre causalidad y objeto, 126, 165, 170
regla práctica: 123 y ss., 163, 352, 353 – como objeto práctico, 217; *véase también* "objeto práctico"; de acción, omisión y excepción, 258; de la razón pura, 276, 284; forma de las, 150; ley moral como un tipo de, 122; opuestas entre sí, 350; principio de la causalidad, 123, 220; procedente de principios teóricos, 37; puras y empíricamente condicionadas, 272; relación entre razón y arbitrio, 230; y acción, 264; y ley moral, 122, 171, 180 ; y móvil, 160; y posible reino de la naturaleza, 141; y reino de los fines, 22, 116, 130, 205, 292; y teleología, 141; y típica, 286
reglas de relevancia moral (*rules of moral salience*): 336-338, 344-348, 376, 420 – captan los rasgos moralmente relevantes, 339; carácter teórico o práctico de las, 345; función en la elaboración de la máxima, 338; fundadas en la receptividad del sentimiento moral, 342, 343; no es un concepto de Kant, 337; no son máximas ni leyes, 338; posibilitan la comprensión moral, 340; propiamente de carácter práctico, 345; son reglas para el enjuiciamiento moral, 338; y persona como agente moral, 344; y respeto por las personas, 343; *véase también* "deliberación moral", "descripción de la acción" y "facultad práctica del juicio"
relación práctica: 165, 223, 251, 370 – como ámbito de la *causa noumenon*, 210, 212; enlace de la razón con la facultad desiderativa, 203; realidad objetiva de la, 212; significado de la, 212; y categorías de la libertad, 250; y realidad objetiva, 211
representación: 120 y ss. – de leyes y principios, 122; y causalidad humana, 33, 52, 111, 118, 120, 161; y regla práctica, 122
respeto – que despierta la ley moral, 362
responsabilidad: y aceptación del móvil, 129; *véase también* "imputación"

sentimiento – capacidad de experimentar placer, 90; de humillación, 142; de respeto, 107, 142; no es el móvil, 417; precede o sigue al deseo, 90; producido por la razón, 143; y bien, 225; y determinación de la facultad desiderativa, 99, 142; y facultad del juicio, 142; *véase también* "placer" y "móvil"
sentimiento moral: 143, 342, 362, 395 – como móvil, 107; e interés en la ley moral, 417; efecto positivo y negativo sobre el, 416; nadie carece de él, 340; no es patológico, 343; y conciencia, 416
ser humano – como un ser de la razón, 299; constitutivamente moral, 354; doble carácter del, 137 y ss.; dotado de razón y racional, 299
sistema – crítica y, 16, 178; de la moralidad, 16, 291 y ss. ; de la razón, 20; filosofía como, 30; *véase también* "crítica"
situación: 332 y ss. – caso de una regla, 334; deber que surge de la, 333; descripción de la, 333; exigencia moral de la, 347; percepción de la, 334, 336; rasgos moralmente relevantes de una, 343
subsunción – *véase* "facultad del juicio"
sumo bien: 22, 116, 120, 136, 169, 203, 237, 238, 253, 297, 303, 364, 378, 445-449 – efecto indirecto de la determinación moral, 177, 371; fin de la civilización, 371; fruto de la causalidad libre, 203; objeto completo de la voluntad moralmente determinada, 204, 292; posibilidad del, 203, 253; realidad del, 177, 203; realización en la historia del, 176; y cultura moral, 364; y naturaleza inteligible, 292; y supremo bien, 237

técnica – como aplicación de la teoría, 168, 174, 176; no pertenece a la filosofía práctica, 174; *véase también* "práctico"
teleología: 367 – *teleologia rationis humanae*, 207, 226; e interés de la razón, 208

típica, Típica: 20, 21,187, 198-200, 232, 240, 245, 248, 269, 271, 277 y ss., 300, 302, 374, 414 – como canon para la facultad pura práctica del juicio, 283; como marco normativo básico, 372; como primer nivel de aplicación de la ley moral, 372; regla para conocer *a priori* la bondad, 276; semejanza con la facultad trascendental del juicio, 281; tipificación de marcos normativos, 277; y causalidad por libertad, 288; y continuidad entre determinación y acción, 269; y forma de la legalidad, 288; y ley natural, 269; y lo moralmente posible, 272; *véase también* "facultad pura práctica del juicio"

tipo: 284 y ss. – de la ley moral, 200; forma de la legalidad, 288; naturaleza sensible como tipo de la inteligible, 286; y esquema, 289; y símbolo, 289

virtud – como orden de los principios de la voluntad, 153; condición suprema de la felicidad, 237, 240; cultivo de la, 361; principio supremo del querer, 238; producto de la razón práctica, 359; y vicio, 157; *véase también* "deberes de virtud"

voluntad – absoluta independencia de la, 62; autonomía de la, 276; buena, 37, 116, 117, 133-135, 153, 175, 181, 182, 223, 277, 372; como arbitrio trascendentalmente libre, 102; como causa libre, 34, 166; como causa natural, 33, 34, 38, 71, 165; como causalidad racional, 90; como *principium diiudicationis* y *principium executionis*, 66; como razón pura práctica, 71, 94; continuidad entre el carácter inteligible y el sensible de la, 137 y ss., 421; determina el arbitrio, 99; determina el fundamento de determinación de la facultad desiderativa, 104, 112, 115, 116; determina el objeto, 227; determinación *a priori* de la, 273; determinación interna de la, 94, 370; determinación mediata e inmediata, 35, 36, 57, 70, 114; determinación patológica y práctica de la, 35, 36; determinada por el objeto, 227; doble carácter de la, 62, 83, 135; doble sentido de determinación de la, 88; es movida por el placer, 90; facultad de obrar por la representación de leyes, 122; facultad de obrar según conceptos, 33; la razón le proporciona la regla, 37; libertad de la, 38, 119; libre en doble sentido, 70; lo posible por medio de ella, 38; mala, 223; no directamente referida a la acción, 116; objeto de la, 36, 116, *véase también* "objeto práctico"; pura, 86, 90, 212, 213, 232, 245-249, 253, 269, 276, 280, 296; querer y anhelo, 94, 115, 116; regla de su causalidad, 32, 40, 56, 96, 115, 146; relación entre razón y facultad desiderativa, 90; santa, 292; y cadena causal, 49; y máxima, 118; y objeto de la razón pura práctica, 199; y producción de la acción, 128, 133; y referencia a fines, 158