

KANT: INTRODUCCIÓN A LA *DOCTRINA DE LA VIRTUD*¹

José Ramos Salguero

josersalguero@hotmail.es

*Non ridere, nec lugere neque detestari,
sed intelligere.*

(No burlarse, ni lamentarse ni detestar,
sino comprender).

B. Spinoza²

Resumen

La ética de Kant ha recibido tradicionalmente los calificativos de *formalismo* (abstracto e insuficiente para orientar la acción humana) y *rigorismo* (por su esencial carácter deontológico y su prédica del "desinterés"). Por ello la *Doctrina de la Virtud o Ética*, segunda parte de la *Metafísica de las Costumbres* (cuya primera parte es la *Doctrina del Derecho*) supondría un retroceso hacia la ética "material", incoherente con su criticismo trascendental. Aquí defendemos, sin embargo, que estos tópicos interpretativos son injustos y

¹ Protocolo de Seminario AAFI Granada, sesión del 16-04-2010.

² En I, IV del inconcluso y póstumo *Tratado Político*, editado por Atilano Domínguez en Alianza Editorial, Madrid, 1986.

se basan en una incompleta "lectura", en el doble sentido, material e intelectual, de la palabra; es decir: insuficiente e incomprensiva.

Palabras clave: Kant, ética, deontologismo, metafísica de las costumbres.

Abstract

Kant's ethics has traditionally received the adjectives of formalism (abstract and insufficient to guide human action) and rigorism (due to its essential deontological character and its preaching of "disinterest"). For this reason, the Doctrine of Virtue or Ethics, second part of the *Metaphysics of Customs* (the first part of which is the Doctrine of Law) would mean a step back towards "material" ethics, incoherent with its transcendental criticism. Here we argue, however, that these interpretive topics are unfair and are based on an incomplete "reading", in the double sense, material and intellectual, of the word, that is to say: insufficient and incomprehensible.

Keywords: Kant, ethics, deontologism, metaphysics of customs.

1. SINOPSIS PREVIA

Este estudio tratará del Prólogo e Introducción de Kant a su última obra expresamente ética, en la cual reitera su concepción general, pero lógicamente aludiendo y dando por supuestos el sentido y los argumentos de su anterior desarrollo, por lo que se impone sugerir inicialmente la consideración global que preside y subyace a nuestra propia lectura.

Remedando el famoso comienzo de la *Crítica de la razón pura*³ en su primera edición, muy bien podría decirse que *la ética kantiana* (a mi parecer, kantiano, la ética, sin más) *tiene el destino singular de plantear cuestiones a las que no se puede renunciar, por surgir de la propia naturaleza humana de lo moral, pero que difícilmente encuentran comprensión o asentimiento, debido a su intrínseca sublimidad.*⁴

Pero en esta última obra ética, Kant condensa en dos exactos y felices neologismos, “eleuteronomía” (régimen legal –nómos— de la libertad –*eleutería*--, autonomía o señorío respecto de todo motivo natural) y “antroponomía” (legislación positiva distintivamente humana, moral, en que se concreta la eleuteronomía), los dos temas o tesis principales que no sólo articulan el texto que examinamos, sino el sentido último de su concepción, a saber: el contenido sustantivo de su propuesta (su metafísica moral: su antroponomía) y su fundamentación crítica y sistemática (la eleuteronomía como legalidad y causalidad moral, diferente de la física o natural), aunque contenido y justificación se entrelazan en ambos conceptos.

La antroponomía es el desarrollo, a primera vista novedoso y sorprendente, de una aparente ética material. Lo

³ En lo que sigue, referiré esta *Crítica* como *KrV*; la *Crítica de la razón práctica* como *KpV*; la *Crítica del Discernimiento* (la del Juicio, en la nueva traducción R. R. Aramayo) como *KU*; la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como *FMC*, la *Metafísica de las costumbres* como *MC*; *La Religión dentro de los límites de la mera razón* como *La Religión* y el escrito “En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica”, como *TP*, abreviatura de “Teoría y práctica”, título con que R. R. Aramayo lo ha editado en ed. Tecnos en conjunción con otro escrito (“Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”).

⁴ En efecto, en la *KpV* A 203-6 se remite el “antagonismo” entre “felicidad y moralidad” a la natural o constitutiva “antinomía” de la razón entre “necesidad natural y libertad”.

que plantea el problema de su coherencia en el sistema kantiano y nos obliga a una revisión del mismo que desafía nuestra comprensión.

La eleuteronomía también plantea el problema de su justificación: Kant afronta la contraposición consciente y polémica de su ética, aquí últimamente desarrollada, con las éticas alternativas y tradicionales, que cifra en el principio eudemonista (*KrV* A 40, 62, 205), lo que redundará igualmente en la comprensión de la filosofía kantiana en general.

La antroponomía, o metafísica moral kantiana, se funda en la noción de "fines de la razón pura" práctica como contenido material de la ética, lo que parece chocar con el "formalismo" de su ética anterior. Tales fines pretenden coherencia sistemática al concebirse como "fines que son al mismo tiempo deberes" (la deontología sería la clave decisiva de su formalismo crítico fundamentador), como desarrollo de la "virtud" de que hablaba la *KpV*: el valor moral llamado antes, en la FMC, "buena voluntad" o "voluntad pura". Mencionados como "la perfección propia y la felicidad ajena", desarrollan y determinan la virtud (virtudes o deberes de virtud) que nos hace dignos de la felicidad propia y nos presenta como tarea los dos componentes del fin último de la voluntad humana: el "bien sumo" (completo, cuyo principio o valor "supremo", específicamente moral, como condicionante de la felicidad, es la virtud), tematizado a lo largo de todas las obras éticas kantianas, pese a que la interpretación tópica no repare en ello.

Así, pues, la moralidad o libertad humana, como esencia de nuestra humanidad (único fin auténtico –fin final-- o valor absoluto sobre la Tierra), requiere, para realizarse como condición subordinadora de nuestra naturaleza sensible,

plantear a la voluntad fines alternativos a los puramente desiderativos.

Hay que señalar, no obstante, que la doctrina fundamental expuesta en la MC estaba expresamente anticipada en la FMC, 2ª parte, aunque este dato se omita y pase desapercibido en las exposiciones habituales.

2. PRÓLOGO

2.1. Justificación sistemática de una antroponomía

Kant comienza remitiendo a la concepción sistemática de la *filosofía* ("sistema de conocimientos racionales"), que implica una *metafísica* ("sistema de conceptos racionales puros") para establecer "una verdadera ciencia", cuestionando su aplicación a la filosofía práctica o ética. Para entender mejor lo que ahora es recapitulación sumaria, conviene regresar al inicio del Prólogo general de la MC: "A la crítica de la razón práctica debía seguir el sistema, la metafísica de las costumbres", del derecho o la virtud, "como réplica de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza".

Lo primero, pues, es la crítica, que, según su primera obra (la *KrV*: ver Prólogos e Introducción), sería dilucidación del criterio del conocimiento, como no se había hecho hasta entonces: su fundamentación y delimitación por principios inmanentes a la razón misma, es decir, puramente *a priori* (con absoluta necesidad y estricta universalidad), lo que implica el bosquejo o esquema de un sistema⁵ que incluye

⁵ La *KrV* dilucida que la esencia del conocimiento racional o científico (en tanto objetivo: universal y necesario) es metafísica, siendo metafísica "el inventario de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados, por la razón pura" (*KrV* A XX), es decir, por sus conceptos y

principios “supremos” y conceptos “básicos”, junto a principios y conceptos “derivados”. Así, el *criterio* que ofrece la *crítica* (obligada por la *crisis* de la razón) conduciría a la *discriminación*, en las ciencias, de dos tipos de componentes de toda objetividad, enlazados o sintetizados e inseparables pero distinguibles: el conocimiento puro o enteramente *a priori*

principios *a priori*, inderivables de la experiencia sensorial. Pero señala sus límites, con lo que establece lo que cabe llamar una *metafísica crítica* (más bien que una equívoca crítica de la metafísica: en *KrV* B XXIV se habla de una “metafísica depurada por la crítica”), cuyo resultado es que cabe distinguir un conocimiento teórico (saber o ciencia) y uno práctico o moral (fe o creencia; calificada expresamente de “racional” en *FMC* y *KpV*), que constituye el “fin supremo” o interés principal de la razón y en el que se halla la clave raíz de la problemática aspiración teórica de la metafísica trascendente (“segunda parte” de la metafísica, según *KrV* B XIX: la referente a objetos de los que no es posible una experiencia sensible).

La crítica trascendental kantiana establece que la tradicionalmente pretendida metafísica de lo trascendente no sería ciencia, pero sí el conocimiento empírico (contra su indiscriminada descalificación escéptica). Al mismo tiempo, mediante la distinción *fenómeno/ nómeno*, se salvaguarda la irrenunciable aspiración a lo trascendente como una fe sobre la que la ciencia física no tiene jurisdicción, pero para la que aporta razones la experiencia moral (que es lo que la urge), igualmente salvada (mediante el hecho de la ley moral) como una “posibilidad real” (que le confiere “validez objetiva”, según *KrV* B XXVII, nota) de la aparente contradicción con la ciencia de la naturaleza que implicaba su supuesto trascendente de la libertad.

Si en la MC se habla ya, sin matices, de ciencia o metafísica moral, hay que interpretar que es porque, pese a la impenetrabilidad e incomprendibilidad teórica de la libertad, críticamente precisados, constituye un sistema de conceptos *a priori* de carácter “trascendental” para la praxis, es decir: imprescindibles para comprender la experiencia moral o la autocomprensión moral del hombre. No en vano ya en *KrV* A 842 se afirmaba que “la metafísica de la razón especulativa es lo que suele llamarse metafísica en sentido estricto”, aunque se concede hablar de metafísica moral en cuanto ésta “*pertenece igualmente*” a lo que se deriva del tronco “de la razón pura”. Habría, pues, que reconocer, en suma, dos ámbitos de experiencia u objetividad susceptibles de conocimiento científico (metafísico o racional puro, *a priori*), el físico y el moral. O, como dice la *KrV* A 840, “la legislación de la razón humana (filosofía) posee dos objetos, naturaleza y libertad”.

y el empírico o *a posteriori*⁶.

Luego viene el desarrollo del sistema, que es la metafísica o principios metafísicos de una "doctrina" (el cuerpo total de un conocimiento, más allá del sistema metafísico que se articula *a priori*, por principios de la razón pura). También el Prólogo de la FMC⁷ insiste en la necesaria discriminación de la parte pura o *a priori* (o metafísica) de las ciencias (lo que las constituye en tales) y su parte empírica (fundada en la metafísica). Tanto la filosofía natural como la moral pueden tener su parte empírica: la física empírica: "la que se aplica a las experiencias particulares", dice MC 215, y la "antropología moral", dice MC 217, como ya antes FMC 412.

Para seguir aclarando este punto necesitamos ahora acudir al apartado II de la Introducción General de la MC (*Idea y necesidad de una metafísica de las costumbres*). En su segunda parte, señala Kant:

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 experiencia, no pueden faltar tampoco en una metafísica de las costumbres, y tendremos que tomar frecuentemente como objeto la naturaleza peculiar del

⁶ Aunque, de la "crítica trascendental" a la metafísica, la pureza y/o aprioridad admiten una gradación y relatividad no reconocida expresamente por Kant, hasta el punto de que, de una página a la siguiente de la Introducción de la *KrV*, considera al principio de causalidad (que contiene la noción empírica de cambio) como puro *a priori* y como (*a priori*, pero) no puro.

⁷ La FMC omite la referencia a la "crítica", seguramente porque ella misma anticipa, junto al establecimiento del principio supremo de la moralidad, esa crítica o "fundamentación" que, no obstante, se advierte necesario desarrollar en la *KpV*.

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* (MC, 216).

Para entender esto (es decir, el sentido de una metafísica), hay que notar que la metafísica de la naturaleza, a cuyo cotejo remite Kant aquí expresamente, aplicaba los principios supremos de la síntesis *a priori* establecidos en la *KrV* ("Analogías de la experiencia"), que constituirían "una naturaleza en general" en tanto "*natura formaliter spectata*", a la materia (física) y el movimiento como rasgo esencial o general de la naturaleza material y empíricamente considerada. Es decir, es inevitable y requerido tener en cuenta una "materia" (en el sentido lógico del término: contenido objetivo) ofrecida por la experiencia. Ya el principio de causalidad, segunda "Analogía de la experiencia" en la *KrV*, por ejemplo, tenía que contar con la noción empírica de "cambio", por lo que se explica la oscilación, rayana en la contradicción, que se encuentra en la *KrV* al referirse, en su Introducción, al principio de causalidad, pues lo considera un principio *a priori*, pero no puro y, en la página siguiente, un principio puro *a priori*.

Ahora bien, esto significa que las nociones de puro/empírico, materia/ forma, *a priori*/ *a posteriori* son relativas o correlativas y admiten grado, orden, derivación⁸. Lo mismo

⁸ En el Prólogo de la FMC no queda clara al principio la distinción y relación que hace Kant de los saberes desde el punto de vista de la pareja conceptual materia o forma (la misma que resultará equívoca en esta obra, la MC): deja de notar (porque realmente es complicado, y no debe de interesarle a efectos éticos) que estos conceptos son relativos y correlativos, pues puede decirse que la *KrV* se ocupa tanto de una materia objetiva *en general* (la experiencia que

ocurre con los principios. Así, hay que distinguir los “principios supremos”, enteramente *a priori*, establecidos por la Crítica (sea la teórica o la práctica), de su aplicación en “principios para aplicar” aquellos a la experiencia particular, establecidos por la Metafísica (sea natural o moral), o sea, los diferentes principios metafísicos. Una metafísica (una ciencia) se ocupa de una objetividad. Pero, si ha de ser *a priori* para ser ciencia o conocimiento necesario, sólo puede considerar dicha objetividad “*en general*” (*überhaupt*): en esta precisión reside la clave de su relativa formalidad o pureza (respecto a lo *particular*, más que con respecto a lo empírico en absoluto, pese a los ¿inevitables? equívocos expresivos de Kant), que no es sino su legalidad (en los diferentes niveles de fundamentalidad o principialidad y derivación). Aplicado a la física, su metafísica tiene que tener en cuenta un objeto real u objetividad que se conoce *a posteriori*, empíricamente, pero considerándola sólo en su pureza o generalidad, para hallar *a priori* su formalidad legal: la materia y el movimiento. La metafísica de la naturaleza, como “física pura”, según la Introducción de la *KrV* (B 22, nota), ha de establecer sus leyes fundamentales, derivadas de los principios supremos enteramente *a priori* establecidos en la *KrV*.

Algo análogo ha de ocurrir, por tanto, con la moral, cambiando lo que haya que cambiar (ahora se trata no del ser sino del deber ser), sin que su metafísica pierda con ello, en

comienza por afectar nuestra sensibilidad), y por tanto pura, como de una forma general *a priori* de la objetividad empírica. De ahí que su Lógica trascendental pueda entenderse como lógica de la objetividad, una Lógica sintética *a priori*. Algo más claro es el contraste que hace entre lo puro y lo empírico: la filosofía pura presenta su doctrina a partir de principios *a priori* y, cuando está restringida a determinados objetos (considerados en general, es decir, como un tipo de objetividad), se llama metafísica. Al término del Prólogo precisa que la filosofía trascendental se ocupa de la forma (“las acciones y reglas”) del “pensar puro, esto es, de aquel por el que son conocidos objetos completamente *a priori*”.

efecto, su pureza, dice aquí Kant (MC 217, citado). Así, también los principios supremos y derivados *morales*, para desarrollar su sistema metafísico (cuerpo de conocimiento científico sobre un ámbito objetivo o experiencial), tienen que aplicarse o fundar unos principios metafísicos morales que son “principios para aplicar” a una objetividad (una “materia objetiva” *en general* a la que aplicarse), que es “la naturaleza peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia”, es decir: su naturaleza sensible con su capacidad de sentir placer o desagrado (según la clasificación de facultades del ánimo, más allá de las del conocer, que hallamos en la *KU*: conocer, sentir placer o displacer, desear, lo que podría entenderse como entendimiento y voluntad mediados por el sentimiento, o voluntad mediada por el sentimiento y el entendimiento). Sólo que en este caso no se trata de principios que se aplican, están aplicados o cabe corroborar en la sensibilidad humana en general, sino de principios que señalan lo que *debe* ser o qué ha de hacerse con esa “materia”: son principios prácticos, no teóricos. No debe extrañar, pues, que Kant considere el “autodominio” (“autocracia”) de la sensibilidad, que ha de ser sometida, como un fin moral que es a la vez un deber; como un principio práctico *a priori*.

En la *KrV*, el “principio supremo” sintético del entendimiento, constitutivo de toda ciencia de lo que sucede en la experiencia, es la necesaria unidad o síntesis *a priori* que hace posible la experiencia, o *la posibilidad de la experiencia en general* (que depende de la unidad de apercepción sintética, la necesaria conexión de las percepciones para la conciencia)⁹, cuya “deducción trascendental” (justificación de

⁹ “Principio trascendental de la unidad de todo lo diverso”, en *KrV* A 116; la “unidad de apercepción” como “fundamento trascendental que explica la necesaria regularidad de todos los fenómenos contenidos en una experiencia”, en *KrV* A 126; la “síntesis trascendental” sin la que sería imposible toda “síntesis empírica”, que convierte por tanto en objetivas las categorías como

su objetividad), se añade enseguida en *KrV* A 156-158: “las condiciones de posibilidad de la experiencia en general [la conexión, síntesis o enlace de sus representaciones necesaria como condición necesaria: *a priori*] constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*”.

En cuanto a la moral, el principio supremo enteramente *a priori* sería el imperativo categórico (ley, legalidad o forma legal en general de la moralidad), del que se derivan *a priori*, como expone la FMC, sus diversas formulaciones (no meramente alternativas). Su deducción trascendental, lo que justificaría su validez objetiva al hacer posible la experiencia moral, se basaría en la libertad (*ratio essendi* de la ley moral, según *KpV* A 5, nota). En otras palabras, si es el Entendimiento mismo (como capacidad espontánea *a priori*) el que hace posible la experiencia sensorial objetiva, sería la Razón la que funda la experiencia moral del deber incondicionado. Así, podría remedarse o interpretarse la fórmula de la “deducción trascendental” teórica arriba citada por ésta otra de tipo práctico: *las condiciones de posibilidad de la experiencia moral en general (la del deber incondicionado como un factum a priori o de la razón pura) constituyen, a la vez, las condiciones*

su condiciones *a priori*, en B 164; la “trascendental y necesaria unidad de apercepción”, en A 156; la “unidad sintética de apercepción” o “unidad sintética *a priori*” como “tercer término” enlazador entre dos percepciones en general, antes no hallado en tanto se buscaba por análisis o lógica formal, y que es la clave de principio de razón suficiente, en A 217. En fin, la necesaria conexión (conexión necesaria) de las percepciones que, *a priori* (como *conditio sine qua non*), hacen posible la experiencia objetiva o significativa que de hecho tenemos, en lugar de una mera “rapsodia” impresionista, y que Hume no detectó por su método empirista de análisis. Ni el racionalismo, por su análisis lógico-analítico, ni el empirismo, por su reduccionismo sensacionista, hallaron la clave de la síntesis *a priori* que fundamenta la experiencia y el conocimiento empírico: la clave de la crítica o análisis *trascendental*.

de posibilidad de una acción moral (con libertad: autónoma) en general, y por eso tienen validez objetiva en un juicio sintético a priori práctico (el imperativo categórico).

Naturalmente, Kant no hace una formulación como ésta porque, como explica en *KpV* A 72-87 ("En torno a la deducción de los principios de la razón pura práctica"), especialmente A 80-82, en lo práctico no cabe, como en lo teórico, apoyo en una experiencia objetiva (la libertad es improbable empíricamente por principio) cuya condición de posibilidad se funde en un conocimiento *a priori*, sino que, en dirección inversa, se trata de un conocimiento *a priori* que debe producir una experiencia objetiva, en el mismo ámbito, coincidente y empíricamente indiscernible (la de la insuprimible conciencia moral), en el que es necesario aplicar el principio de causalidad o necesidad natural. Así, la libertad, como condición de posibilidad de la ley moral o imperativo categórico, permanece en un plano trascendente. Se trataría, en fin, de una deducción trascendental *sui generis*, no teórica sino práctica: una creencia racional; la convicción o certeza moral.

Así puede entenderse mejor lo que sigue diciendo Kant el texto citado, al explicar, como reza el apartado, "la idea y la necesidad de una metafísica de las costumbres":

Esto significa que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero, sin embargo, puede aplicarse a ella. (*MC* 217)

Después, podría completarse la doctrina de las costumbres, la ética (al igual que lo hace la metafísica natural con la física empírica), con una "antropología", pero "moral" (punto de vista de la ley del deber), "que contendría, sin embargo, sólo las condiciones subjetivas, tanto

obstaculizadoras como favorecedoras, de la realización de las leyes” a efectos didácticos, de la educación moral.

2.2. La eleuteronomía como justificación de una antroponomía

Kant había comenzado su Introducción General a la MC, a cuya segunda parte acabamos de referirnos para aclarar el aspecto sistemático o metodológico, remitiéndonos a su obra publicada sobre *Los principios metafísicos de la ciencia natural*. En ella efectúa la requerida y, a su juicio crítico, pendiente derivación de fundamentos *a priori* de varios principios que la física tiene que considerar como universales y necesarios, pese a haberse basado en la experiencia, como ha hecho Newton con el principio, por ejemplo, de la igualdad de acción y reacción en la influencia recíproca de los cuerpos¹⁰. Es decir, en la física puede “confiarse” que constituyan auténticas leyes universales y necesarias lo que se ha obtenido

¹⁰ Las “Analogías de la experiencia”, como parte decisiva de los principios del entendimiento constitutivos o fundantes de la ciencia, según la *KrV*, constituirían principios supremos (derivados, a su vez, del principio sintético supremo del entendimiento, como hemos referido) de los que se derivan principios metafísicos de la naturaleza derivados: de las nociones de sustancia (permanencia), causalidad y comunidad se derivarían los tres principios de la física de Newton: conservación, inercia, acción y reacción, que Newton considera estrictamente universales y necesarios (con razón, aunque no mostrada sino por Kant) pese a basarse en la experiencia. El enlace que los conecta con principios *a priori* metafísicos es el que intentó Kant en su *Principios metafísicos de la ciencia natural*. En el *Opus postumum* inconcluso, pensaba proceder también a una *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, como reza en su edición española por Félix Duque, para convertir toda la física, incluso la empírica, en un sistema deductivo de sesgo cartesiano, aunque encontrando la misma imposibilidad que encontró Descartes en el intento (como reconoce la Sexta parte de su *Discurso del Método*).

como generalización inductiva de la experiencia.

En cambio, en la moral sólo pueden valer como leyes las que "pueden considerarse fundadas *a priori*" (MC 215). No puede aceptarse, por tanto, como ley moral nada que provenga de la experiencia física, so pena de incurrir en perniciosos errores. Es decir: no hay ley natural o principio empírico de las costumbres que pueda fundarse, derivarse o encontrar fundamento *a priori*, como ocurre con algunas generalizaciones de la física.

La razón que ofrece a continuación incide de lleno en la diferencia radical de principio entre su concepción moral y la tradicional, y se reitera en la Introducción específica a la ética de la MC que comentamos. La razón fundamental es que las leyes morales no son las del ser sino las del *deber*, aunque nunca se cumplieran (MC 216), como también acentuaba la FMC. Kant entiende que todas las éticas tradicionales adoptan como principio, en última instancia, la felicidad¹¹, que es un fin conectado con el sentimiento natural de placer o agrado: es decir, sacan de la experiencia, del ser natural, la guía para el deber ser, lo que anula la diferencia específica de la ley moral como imperativo categórico.

Así, empieza notando que en no es posible *a priori* una doctrina de la felicidad, por lo que "sería disparatado" basar en ella la moral (MC 215). No cabe derivación *a priori* porque sólo la experiencia puede mostrar qué causa placer o alegría y sólo puede ofrecernos generalización inductiva muy "precaria", susceptible de infinidad de excepciones. En efecto, sigue (MC 216), los preceptos morales mandan sin atención a las inclinaciones sensibles, en tanto el ser humano es "libre" y "la razón manda cómo se debe obrar, aun cuando no se encontrara todavía ningún ejemplo de ello; y tampoco tiene

¹¹ Ver también *KrV* A 40, 62, 205.

en cuenta la ventaja". Kant nota que, de todos modos, "puede esperarse con probabilidad... mayores ventajas... del cumplimiento de sus mandatos que de su transgresión"; sin embargo, la "autoridad" del "mandato" moral no se basa en esto, no es un "consejo".

"Por consiguiente", la "filosofía práctica, que no tiene por objeto la naturaleza sino la libertad del arbitrio", ha de tener su propia metafísica o "sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos". Es decir, no puede reducirse o confundirse con la física; con una psicología empírica (*KrV* A 55, 535), psicología (FMC 391) o "doctrina empírica" como parte de una "filosofía de la naturaleza" (FMC 427). Y Kant insiste en que la antropología no debe "preceder" ni "estar mezclada" con la metafísica moral (MC 217)¹². Ahora bien, la razón que añade tiene que ver no ya sólo con la determinación conceptual de la ley moral como deber *a priori*, sino con lo que supone la libertad en tanto "fuerza" (o causalidad por libertad) para mover la voluntad del hombre y dirigir su conducta. No se trata sólo, pues, de un problema teórico, sino práctico; no sólo hay razones teóricas, sino también prácticas, para determinar críticamente una metafísica moral que no se confunda con la física de nuestra sensibilidad¹³. Es decir, hay que discriminar lo puro o *a priori* de lo empírico particular: el fundamento de la consecuencia o la condición de lo permitido. Por eso dice Kant antes que una metafísica moral es "un

¹² También FMC 412 y *KrV* A 842 ("la metafísica moral es, en realidad, la moral pura en la que no se toma por base la antropología (las condiciones empíricas)" y 848-9.

¹³ Las primeras siete páginas de la segunda parte de la FMC (406-412), antes de analizar los distintos imperativos, está dedicada a este mismo problema, aquí reiterado en forma de recapitulación, de fundar una metafísica de las costumbres, y allí avanza referencias expresas y bastante aproximadas ya a esta obra que acabó publicando, la MC. No en vano el nombre de esta parte (sección o capítulo) se titula "Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres".

deber", al igual que en la FMC, 390 la consideraba "absolutamente necesaria".

En efecto, Kant nos muestra un lamentable círculo teórico-práctico en el terreno de la moral. Lo teórico y lo práctico se confunden, con la ruina de los dos (aunque el interés supremo, para el hombre, es el práctico, como ya reconocía la *KrV*). Pues no practicamos la ley moral porque no la discernimos, y no la discernimos porque no la practicamos (tesis análoga, por cierto, a la concepción aristotélica, teórico-práctica, de la prudencia). En ello tienen que ver la indulgencia con que debilitamos las exigencias del deber, y la pérdida de fe y de discernimiento, al privarnos de comprobar su fuerza. Es decir, por ser indulgentes, no la adoptamos como móvil. Así, no comprobamos su fuerza. Y así no creemos en ese móvil ni en su fuerza, considerando absurdo el imperativo del deber. En palabras de Kant: hay que discernir la metafísica moral respecto de la antropología, y su justa relación, porque, de otro modo,

se corre el peligro de extraer leyes morales falsas o, al menos, indulgentes, que hacen que parezca inaccesible lo que no se alcanza precisamente porque la ley no se contempla y expone en su pureza (como aquello en lo que también consiste su fuerza) o se utilizan móviles inauténticos o impuros para lo que es en sí bueno y conforme al deber, móviles que no dejan ningún principio moral seguro, ni para servir de hilo conductor al juicio, ni para servir de disciplina al ánimo (MC 217).

2.3. Eleuteronomía y el problema de los fines morales

Esta tesis nos regresa al Prólogo de la Doctrina de la Virtud, donde Kant propone la metafísica moral "para convertir

en móvil el concepto de deber, purificado de todo lo empírico (de todo sentimiento)", que supondría "una fuerza y un vigor hercúleo para superar las inclinaciones que engendran vicios" (MC 376). De ahí que, en realidad, su comienzo sobre el engarce sistemático fuera planteado de manera hipotética, condicional: "Si sobre algún objeto hay una filosofía... entonces tiene que haber también... una metafísica". Y enseguida la presenta en forma de cuestión. "Se trata de saber ahora" (MC 375) si también para la ética se requiere una metafísica que la establezca científicamente, pues "nadie dudará de esta necesidad en el caso" del Derecho, por cuanto concierne "sólo a lo formal del arbitrio... prescindiendo de todo *fin* (como materia del mismo)". También la *KpV* se presentaba como respuesta a la cuestión de si hay o no razón pura práctica.

Pero resultan extrañas, de entrada, dos cosas. Una, que Kant pregunte retóricamente si "hace falta", cuando está claro que sí de acuerdo con su filosofía. La otra: la referencia a los fines como distintivo de la ética frente al derecho, que anticipa la doctrina que enseguida expondrá y que choca con muchos pronunciamientos anteriores de su filosofía práctica en el sentido de definir la moralidad por la mera forma de la voluntad, haciendo abstracción de fines.

Lo primero se aclara a continuación cuando Kant nota que su concepción "parece oponerse a la idea misma de esta filosofía (de la doctrina de la virtud)". Es decir, Kant es consciente de lo inusitado de su doctrina y del porqué: es difícil, dice, forjarse la idea de "una fuerza" para "superar las inclinaciones" que proceda de la metafísica, lo que comprensiblemente suscita el ridículo en aulas, púlpitos y libros. Pero aprovecha para encarar el asunto de frente insistiendo en la necesidad y utilidad de su concepto del "deber" para dotar de "seguridad" (normatividad) y eficacia ("fuerza impulsora") a la moral, criticando que la corriente y

pretendida fundamentación en algún tipo de *sentimiento*, al que se califica de "moral", no es sino "metafísica oscuramente pensada" (como revela la didáctica socrática que apela al criterio de enjuiciamiento que late en todo racional y se trataría de ilustrar ahora), aparte de cerrarse así la vía de una justificación racional.

Se requiere, pues, al contrario, esclarecer racional y metafísicamente el principio moral, por lo mismo que ya dijera en la Introducción general y en obras anteriores: por razones tanto teóricas como prácticas¹⁴.

Por cierto, cabe ver en esta doctrina un estricto, aunque peculiar *intelectualismo moral* que será propuesto en la doctrina final del "método" o didáctica, pero que cruza todos los escritos éticos de Kant: por ejemplo, el mismo apartado final en la *KpV* y los avisos en la *FMC* como la preciosa nota de la p. 411, así como la primera parte de *TP*. Pero si se repara en la convicción y la posible experiencia moral personal de la efectiva *fuerza moral* que conlleva la pureza del ideal ético, habría que desechar el reproche de *rigorismo* o rigidez, reconociendo sencillamente rigor en esta postura. Kant mismo habla de "racionalismo" moral, a diferencia de "empirismo" moral o "misticismo" moral, en la *KpV* A 125.

¹⁴ El escrito anterior (1793) "*En torno al tópico: 'tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'*", incluido en el volumen editado por R. R. Aramayo (Madrid, ed. Tecnos, 1986) con el título "Teoría y práctica" (*TP*), se dedica expresamente a insistir en este punto crucial de su doctrina (tanto en moral, como en derecho y política): que la eficacia de la moralidad depende precisamente del nítido discernimiento del deber en toda su pureza. Que no se trata, pues, meramente de una dilucidación teórica, sino de una necesidad práctico-moral: actuaremos moralmente en la medida en que afrontemos el deber incondicionado. En fin, Kant estaría aplicando, también y especialmente en el campo moral, la famosa sentencia del psicólogo de la *Gestalt* Kurt Lewin: "no hay nada más práctico que una buena teoría".

No obstante, lo que seguidamente defiende Kant parece contradecir lo que acaba de decir sobre el papel de los *fines* en la ética. Resurge la tesis de que en ella hay que abandonar por completo el sentimiento, así como el “fin” o “materia” de la voluntad para entronizar como principio “la ley” como “forma”, es decir, principios metafísicos y no físicos, y que otra cosa es pervertir la moral. Para rizar el rizo de la perplejidad semántica, viene a añadir que el “buen fin” moral (“el cumplimiento de todos los deberes”) no justifica cualesquiera móviles como medios de nuestra conducta. Por donde, no obstante, parece asomar la solución del enigma exegético que al final se presenta en esta parte, por más que pueda resultar inesperado: habría fines específicamente morales, la metafísica moral explicita ciertos fines, sólo que el medio de conseguirlos, paradójicamente¹⁵, implica marginar, preterir o subordinar los fines habituales: los fines físicos, sensibles, los que persiguen exclusiva y exhaustivamente la *felicidad*. Aunque, en realidad, ya en la FMC, 427, distinguía Kant los “fines subjetivos” de los “fines objetivos”.

Vuelve a declararse, pues (como en la FMC y en la *KpV*), que constituye “un deber ineludible” remontarse hasta los principios metafísicos de la ética.

En la segunda parte de este breve y sustancioso prólogo, Kant se detiene a abundar en la descalificación del eudemonismo, en la que se resume negativamente la originalidad de su ética, abordando una versión refinada: la de la “felicidad moral” o “contento”¹⁶ como principio “motor” de

¹⁵ En *KpV*, A 110 Kant califica expresamente de “paradoja” su concepción de que no es el concepto del bien lo que determina la ley moral, sino al contrario.

¹⁶ En *KpV* 212 Kant reconoce y pondera este sentimiento moral (distinguiéndolo antes del “contento estético” o satisfacción con las inclinaciones sensibles), que supone un disfrute de la libertad como

la virtud (que implicaría, explica, tanto un círculo como una contradicción). Desde luego, en ella cabría centrar un cuestionamiento de la moral kantiana mediante una redefinición ampliadora de la "felicidad"¹⁷ que supere su

independencia respecto a las inclinaciones y una satisfacción moral con la propia persona, pero a continuación precisa de nuevo que "es imposible que los principios basados en la pretensión de felicidad generen moralidad y, por lo tanto, el bien supremo (como la primera condición del sumo bien) lo constituye la moralidad". También en *La Religión*, 1ª parte, nota 17 (trad. De F. M. Marzoa en Alianza ed., Madrid, 1969, p.207), se refiere Kant al "contento" moral por contraste con la autocomplacencia, como consecuencia de la moralidad.

¹⁷ Sobre la felicidad, Kant delata claramente que no cabe determinación conceptual posible. En FMC 389 afirma que no cabe de ella un "concepto determinado y seguro", que es "una idea vacilante", y en 418 afirma que "es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado... no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa meramente en fundamentos empíricos de los que en vano se esperaría que determinasen una acción". Tampoco *KpV* A 63 deja lugar a dudas: la máxima de la felicidad universal no puede ser una ley moral, porque la felicidad puede proporcionar reglas generales, pero nunca universales debido a su contingencia empírica y volubilidad desiderativa: la máxima del amor a uno mismo aconseja, pero la ley moral ordena y obliga. Y en *KUB* 388 leemos: "El concepto de felicidad no es un concepto... sino que es una mera *idea*". Igualmente, leemos en TP, 22 (Ak. 287): "la voluntad que sigue la máxima de la felicidad titubea... pues pone las miras en el éxito y éste es muy incierto". También en TP, en p. 38 (Ak.298), califica la felicidad de "ilusión... muy variable". De ahí que la teleología eudemonista (así como el utilitarismo) en realidad se revele una mesología relativista que, indesligable, en última instancia, del rasero hedonista, corre el peligro de allanar todo valor al perder la diferencia de valor entre persona, animal y cosa; deshumaniza, embrutece o animaliza, banaliza y venaliza la existencia humana y reduce la razón a cálculo instrumental: degenera en egoísmo. Y por eso afirma Kant en TP, 38 (Ak. 298): "El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su concepto y se convierte en déspota. El pueblo no quiere renunciar a... ser feliz, y se convierte en rebelde". Por fin, merece la pena traer esta perspicaz y contundente consideración kantiana de *KU*, &84, nota: "Resulta sencillo decidir qué valor tenga para nosotros la vida cuando ésta se estima simplemente con arreglo a lo que se goza (conforme al fin natural de la suma de todas inclinaciones, la felicidad). Cae por debajo de cero"; o sea, convierte la vida, como alguien dijo, en un

reducción a amor propio o egoísmo, incluyendo el motivo de trascendencia altruista o el de justicia, como lo pretenderían esos “hermanos siameses” del eudemonismo y el utilitarismo¹⁸ contra los que su concepción se articula. De nuevo estamos ante la cuestión radical, de principio, que opone la ética kantiana a todas las éticas tradicionales; donde, a su parecer, se juega el ser o no ser de la moral, su genuina esencia¹⁹.

negocio que no cubre los gastos; que no vale la pena. No extraña, pues, que, ante un imperativo tan contingente y heterónomo, menospreciado por Goethe (“la felicidad es de plebeyos”), Nietzsche pudiera decir que “el hombre no busca la felicidad (sólo los ingleses hacen eso)”. Menosprecio, estrictamente, que, en Kant, sin embargo, no significa desprecio, como nota en *KpV* A 166: “Mas esta *diferenciación* sobre los principios de felicidad y moralidad no equivale sin más a una contraposición entre ambos, y la razón pura práctica no pretende que se deba renunciar a las demandas de felicidad, sino sólo que no se les preste atención al tratarse del deber”.

¹⁸ Así los llama R. R. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant*, Madrid, ed. Tecnos, 1992, p. 62.

¹⁹ Podríamos dar por supuesta o sobreentendida la cuestión, o repararla y replantearla, dado que la polémica subsiste, pese a las pretensiones esclarecedoras y críticas de Kant. Ello se debe, sin duda, a la propia naturaleza del problema moral (de ahí el valor clásico de su propuesta). En la “Arquitectónica” de la *KrV*, Kant anticipaba que, pese a su crítica, siempre habría una metafísica que precisara ser re/frenada críticamente. Pues la metafísica es una “disposición natural” de la razón humana: su constitutiva e inextirpable aspiración al fundamento absoluto del conocimiento teórico. Algo análogo cabría decir del eudemonismo: un naturalismo ético que asienta su raíz en la propia y dual esencia humana, según Kant, sensible e inteligible, fenoménica y nouménica. La comprensión, el sentido y destino mismo de la razón (vale decir del ser humano) se juega aquí. Hay que recordar una cuestión inicial de la FMC: la función de la razón ¿puede reducirse a la de gestionar instrumentalmente la felicidad como único fin de la vida humana, dado en la sensibilidad física (en realidad, la tesis humeana de la razón como esclava de las pasiones), a la vista de su ineptitud e inferioridad para ello como respecto al instinto animal? ¿No tendrá un fin propio y más alto, a la vista de la corriente noción misma de la “buena voluntad”, que presupone un bien (un fin) supremo, el único bien absoluto que cabe concebir, por encima de la naturaleza, donde todo bien es relativo y todo fin un mero medio para la indeterminable y

Pero, según reitera Kant en este Prólogo, hay que descartar igualmente esta redefinición de “felicidad”, precisamente por su principio: la motivación moral no puede ser nunca física, sino pura. Hay que rechazar como principio el placer no sólo “patológico” (sensible) sino también éste “práctico” o moral, pues el orden moral invierte el natural: el móvil ha de ser la ley misma, no su consecuencia en el sentimiento. Y Kant llega aquí a una nueva y exacta fórmula para definir la moral como legislación autónoma de la libertad que subordina la de la naturaleza: *eleuteronomía*. Frente a ella, *la eudemonía* “es la eutanasia de toda moral” (filosofema que bien merecería contarse entre los más famosos y sugestivos de la filosofía kantiana²⁰).

Y acaba dando una explicación del inveterado error del eudemonismo como reduccionismo naturalista que no se ajusta a los hechos de la experiencia humana, más práctica aún que teórica: el imperativo categórico “no les entra en la

evanescente “felicidad”? Es decir, ¿es el hombre sólo un animal sofisticado, refinado y complicado por la capacidad de representación racional?

²⁰ La tesis se encuentra igualmente, aunque sin el neologismo “eleuteronomía”, en la anterior TP, 19: cap. I, “Acerca de la relación entre teoría y práctica en la moral”, que R. R. Aramayo, en su Estudio preliminar, XIII, considera respecto a la *KpV* un equivalente de los *Prolegómenos* respecto a la *KrV*. En síntesis, Kant refiere en esas pocas páginas la noción de bien sumo, analizando su ambigüedad, el deber y su carácter “desinteresado” como móvil moral y la fuerza práctica incomparable que este discernimiento teórico conlleva: el concepto del deber “es incomparablemente más simple” y “más fuerte” que “cualquier otro motivo tomado de la felicidad” (p. 20). Considera allí como perteneciente a “la esfera de las frivolidades sutiles aquella vieja cantinela” del eudemonismo moral: que el sentimiento de contento moral sea causa, en lugar de efecto, de la determinación de la voluntad. Es decir, creo, la vieja cantinela o tópico reproche de que el virtuoso no es sino un egoísta peculiar; reproche que no repara, como Kant, en que “no tendríamos en nosotros la más mínima percepción de él si aquella obligación no le precediera en nosotros”: la moralidad pura es condición de posibilidad del sentimiento de satisfacción moral.

cabeza a aquellos que están acostumbrados simplemente a explicaciones fisiológicas”, que no salen de su círculo, y a ello se unen “las orgullosas pretensiones de la razón especulativa”, tan ufana de sus logros en otros campos, que quiere dar cuenta aun de lo que no puede por sus constitutivos límites empíricos; por contraproducente que resulte este empeño en el campo moral, al anular la idea misma de la libertad, en la que cabe cifrar últimamente la diferencia esencial del fenómeno humano²¹. Es decir: sería el mismo motivo que causa las dogmáticas pretensiones de la razón en su conocimiento metafísico de lo trascendente: pretender reducir toda realidad y conocimiento a una intuición procesable por el entendimiento. En este caso, se trataría también de no reconocer la experiencia como límite y, paradójicamente, absolutizar la experiencia empírica como la única realidad.

Dado que la noción de “libertad”, radical y coherentemente comprendida, es la esencia de la “eleuteronomía” moral kantiana, éste sería momento adecuado para recoger la distinción kantiana entre libertad “psicológica” y “trascendental o absoluta” que se explica en la

²¹ En TP, 19 (Ak. 285), polemizando con Garve (quien representa la objeción típica ante la extrañeza y singularidad del deontologismo kantiano), insiste en esta explicación de por qué su deontologismo resulta inexplicable, de una manera más clara, si cabe: vuelve a referir la fuerza inercial de la razón teórica en su intento de dar explicación de todo (lo que, por cierto, según es tesis de la *KrV*, es la causa de los inveterados e insuprimibles, aunque críticamente corregibles, desvaríos trascendentistas de la metafísica racionalista), pero apunta a la noción crucial (en la *KrV*, desde luego, y en todo el sistema trascendental kantiano) de la libertad (de la eleuteronomía), para delatar en Garve la incongruencia obtusa de su incompreensión, pues cita en nota al propio Garve: “la libertad, según su más íntima convicción, permanecerá por siempre insoluble y jamás será explicada”. Y a continuación objeta: “síguese de ahí que uno por fuerza se ha de sorprender ante el hecho de que el señor Garve no recurra al concepto de libertad para salvar, cuando menos, la posibilidad de semejantes imperativos” deontologistas y antieudemónistas.

KpV, A 173-174, así como en la *KrV* A 534 y 802-3, bajo la denominación "práctica"/ "trascendental". La trascendental es la libertad en sentido estricto (moral) (*KpV* A 52), como causalidad originaria e independiente de todo motivo sensible en la que hemos de creer en virtud del *faktum* del imperativo categórico; y está siempre supuesta por la primera, aunque se trate de un problema teórico "indiferente" o marginable a efectos prácticos, que se dilucida después en la *KpV*. La psicológica o práctica, "que puede demostrarse por experiencia", es "una de las causas naturales", a saber: "una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad" (mientras que "la libertad trascendental exige, en cambio, la independencia de esa voluntad misma... respecto de todas las causas determinantes del mundo sensible"). Por tanto, aunque exclusiva de los seres humanos en tanto animales racionales, la libertad psicológica no trasciende el orden natural (en tanto no introduzca o deje aparecer el "deber" en sus consideraciones), sino que sólo supone una sofisticación del mismo: la capacidad de autodeterminarse por representación intelectual de leyes y motivos, pero siempre sensibles aunque sea mediatamente: mecanismo o mediación intelectual, pero mecanismo natural al cabo. Por la experiencia moral, en cambio, asoma el fundamento para afirmar o *mostrar*, ya que no demostrar, la posibilidad real de un mundo no natural o fenoménico e inteligible: el "mundo moral" de que habla ya el Canon de la *KrV* y que se refiere en la FMC como "reino de los fines" en sí o absolutos.

Por donde es la dimensión práctica de la razón la que cierra el sistema crítico de la razón pura que, en la *KrV*, quedaba problemáticamente abierto e inconcluso en tanto que las Ideas (lo incondicionado a que la razón inevitablemente aspira para cerrar el sistema del saber) no podían afirmarse como realidades ni conocimientos objetivos. La Idea principal sería la libertad, pues de ella dependen, como postulados, las

otras dos que, juntas, constituyen los supremos fines o intereses de la razón: inmortalidad del alma y Dios. Pero en la *KpV*, A 244-5, tras la crítica o análisis de la experiencia (*faktum*) moral, Kant afirma que sí puede hablarse de cierta "ampliación de la razón teórica y de su conocimiento con respecto a lo suprasensible en general, en tanto que la razón se vio obligada a admitir que hay tales objetos sin determinarlos más puntualmente". Con terminología escolástica, podría glosarse que Kant afirma que la razón puede llegar, por la vía moral, a afirmar la *existencia* de objetos correspondientes a las ideas de la razón pura, aunque no tenemos conocimiento de su *esencia* (algo que ya vino a afirmar Locke con estos mismos términos, por cierto, frente a Descartes, que pretendía conocer teóricamente tanto la esencia como la existencia de todo lo divino y humano: Dios, alma y mundo.) Así, aunque para la razón teórica "todas aquellas ideas son trascendentes y sin objeto", desde el punto de vista práctico "se tornan *inmanentes* y *constitutivas*, al ser fundamentos de posibilidad para realizar el *objeto necesario* de la razón pura práctica (el sumo bien)". Lo absoluto o incondicionado que la razón busca en todo caso asoma, pues, en la experiencia, no física sino moral, como un hecho (racional puro). Hasta el punto de que en la *KU* (B 467-8), Kant no llama ya "hecho" a la ley moral, sino a la libertad misma que es su fundamento.

En cualquier caso, la precisión de lo moral como voluntad pura frente a la voluntad imperfecta o impura (ver, por ejemplo, FMC 414 y *KpV* A 41 y 127) de una razón meramente "técnico-práctica"²² (MC 218), se funda en el

²² Instrumental (o, quizá, *mesológica*, más propiamente que teleológica, puesto que su esquivo e indeterminable fin, la *felicidad* como satisfacción de las inclinaciones naturales, estaría dado no por ella misma sino por la sensibilidad): la razón como esclava de las pasiones, que dijera Hume.

descubrimiento kantiano de lo *a priori*, igualmente refractario a la comprensión habitual, que acredita la existencia de una razón pura²³. Es decir, en el descubrimiento, por análisis trascendental, de la diferencia o heterogeneidad entre lo puro y lo sensible que aparecen enlazados en nuestra experiencia, tanto teórica como práctica, pero que en la práctica es crucial para orientarla y hacerla eficaz, puesto que en este terreno no se trata sólo de explicaciones sino de vivencia. Lo *a priori* es configurador de objetividad tanto teórica como práctica. La *KU B LIII* lo dice expresamente: “El entendimiento es legislador a priori para la naturaleza... La razón es legisladora a priori para la libertad y su propia causalidad, como lo suprasensible en el sujeto”. Pero, en tanto legislación propia, espontánea, puede decirse que *en ambos casos* se trata de la libertad²⁴ y por esto estaría justificada, más integralmente de lo que suele verse, su afirmación como “clave de bóveda *para todo el edificio de un sistema de la razón pura*” (*KpV A 4*). Así, la distinción

²³ En efecto, el hecho mismo de que haya elementos *a priori* decisivos en nuestro conocimiento lo considera Kant una averiguación original. A su juicio, la tradición metafísica no lo vio claro, debido a la común suposición de que el conocimiento se rige por el objeto, contra el giro metódico que propone su criticismo trascendental a efectos no tanto de una crítica de la metafísica, cuanto de una *metafísica crítica*, que hace entrar de una vez por todas a la metafísica en el camino de la ciencia. Véase este luminoso texto de *KrV*, A 843: “Cuando se decía que la metafísica era la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano no se indicaba con ello una especial clase de conocimiento, sino un nivel de universalidad. Tal caracterización no podía, pues, distinguirla claramente del conocimiento empírico”.

²⁴ En este sentido viene a afirmar E. Cassirer, al término de su estudio de la aportación kantiana en *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, México, FCE, 1977 (1907), tomo II, p. 713, que “la filosofía crítica es la filosofía de la libertad”, porque tanto el valor de verdad como el contenido de la moral se hacen “brotar de la propia ley autónoma de la conciencia de sí”. Y, en esta misma obra, p. 591, transcribe la Reflexión 951 de Kant que reza: “Todas las leyes reveladas por la experiencia caen dentro de la heteronomía; en cambio, aquellas que hacen posible toda experiencia en general pertenecen a la autonomía”.

crítico-trascendental entre lo puro y lo empírico²⁵ fundamenta el sentido tanto de la ciencia como de la moral. Pero es el *faktum* de la moralidad lo que convierte la mera posibilidad lógica de la afirmación de lo absoluto o nouménico en un claro indicio de realidad. Por eso en la filosofía de Kant encontraríamos, pues, no una moral (fundada en la) metafísica sino una metafísica (fundada en la) moral.

3. INTRODUCCIÓN

3.1. Examen del concepto de una doctrina de la virtud

Kant asume la denominación epocal “doctrina de la virtud” para la “ética” como una subdivisión de la doctrina de las costumbres o deberes en general: la de los deberes no sometidos a leyes externas, frente a la doctrina del derecho o conjunto de deberes sí sometidos a legislación externa.²⁶

Hay que recordar que estamos tratando sobre leyes no naturales sino “leyes de la libertad”²⁷, que se llaman *leyes*

²⁵ La dualidad o dicotomía puro/ empírico o natural se aplica a todos los conceptos morales, como puede registrarse en toda la obra ética kantiana: hay un sentido ora sensible, ora estrictamente moral de las nociones (sin pretensión de exhaustividad) de *placer, interés, felicidad, fin, deber, ley, bien, amor propio* (en *KpV* A 129, así como en *La Religión...*, primera parte, nota 17, se reconoce un “*amor propio racional*”, equivalente del “contento” con uno mismo por cumplir el deber) y *yo* (“querido yo” y “auténtico yo”, en *FMC* 407 y 458).

²⁶ Hacia el final de la Introducción general a la obra (pg. 239) explicaba Kant por qué, siguiendo a Cicerón, se llamaba a las costumbres deberes y no derechos: porque desarrollamos la *facultad de obligar a otros, o derecho*, a partir de la experiencia propia del deber o imperativo moral en que conocemos nuestra libertad.

²⁷ En 221 se caracterizaba a la libertad como “causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general)”, es decir, como “voluntad pura en la que tienen su origen los conceptos y leyes morales”. De ella no puede ofrecerse

morales en general, las cuales se subdividen en *jurídicas* si legislan sólo acciones externas y *éticas* si también el fundamento de determinación a la acción (p. 214) o acciones internas. La ética es la legislación que, además de hacer de una acción un deber (acción obligatoria o convertida en necesaria por imperativo categórico o ley de la razón), convierte el deber en móvil²⁸ interno o subjetivo de la acción, mientras que la jurídica admite móviles "patológicos" o sensibles (inclinaciones o aversiones, ya que ha de ser coactiva), aunque "todos los deberes, simplemente por ser deberes, pertenecen a la ética" (p. 219), por lo que "obrar conforme a derecho es una exigencia que me hace la ética" pero no la legislación jurídica o el "derecho estricto" como tal (no su concepto moral, que funda obligación según el criterio de lo justo que tiene su fuente en la razón: p. 230), que se limita a lo exterior de la acción y "no exige sino fundamentos externos de determinación" (p. 231).

Tras la precisión nominal, Kant pasa a explicar el concepto de "doctrina de la virtud". Para ello parte de la noción de "deber", destacando su carácter esencial de coerción o coacción del arbitrio libre por la ley, en tanto somos hombres, es decir, seres *naturales* racionales y no seres puramente racionales, como serían los santos. Pero el concepto de deber "deviene ético" (frente a jurídico) al considerar no la coacción exterior sino la "autocoacción" que supone el imperativo moral o deber incondicionado, en tanto somos libres (racionales), como coerción de nuestras inclinaciones naturales, por el móvil, o determinación interna de la voluntad

ningún ejemplo empírico: no es un concepto teórico ni un principio constitutivo de la razón especulativa sino regulativo, pero se muestra ("prueba su realidad") "en el uso práctico de la razón mediante principios prácticos".

²⁸ Según la *KpV* A 127 (Ak. V, 72), "móvil" es el "fundamento subjetivo para determinar la voluntad de un ser cuya razón no se ajusta necesariamente [forzosamente] a la ley moral".

(autodeterminación), de ajustarnos a la ley. La autocoacción ética sugiere lucha de fuerzas. Por eso Kant plantea la lucha entre los impulsos de la naturaleza y la exigencia del deber para apuntar al “poder” del que “tiene que juzgarse capaz” a la razón para vencer, ya que ordena incondicionalmente. Con este análisis se obtiene la caracterización de la “virtud” como la intención y la capacidad de luchar para cumplir el deber o realizar lo justo (“oponer resistencia a un adversario fuerte pero injusto”); el ejercicio de la fortaleza o fuerza moral sugerida en la etimología misma de la palabra: (*virtus, fortitudo moralis*); o sea, el esfuerzo por realizar el deber.

Con ello se privilegia el aspecto intencional de la noción de virtud²⁹, frente a su aspecto exterior u objetivo, el de fuerza o capacidad efectiva, excelencia, que, no obstante, lo presupone. Se advierte, pues, el sesgo estoico, más que aristotélico, de la noción: es de Cicerón de donde proviene la denominación de “deberes” para la doctrina de las costumbres, como se advierte en MC, 239. No obstante, conviene notar que, en la FMC, la noción de “buena voluntad” no se limita a la mera intención, sino que ésta ha de acreditarse en “el acopio de todos los medios” en nuestro poder para lograr el fin propuesto: es, más que mera

²⁹ Conviene notar que la noción de “virtud” como categoría moral ya había sido usada por Kant en la *KpV*, donde la define como “la intención moral en combate” (A151) y a la que considera, “(en cuanto dignidad de ser feliz)” (A 198) como “suprema condición” o componente principal del bien sumo, es decir, como bien supremo o específicamente moral. Pero cabe decir que equivale exactamente a la noción de *buena voluntad* de la FMC, a su vez equivalente a “*voluntad pura*” desde su primera página, no sólo por el papel sistemático que desempeña en la noción de “bien sumo”, sino de acuerdo con la definición de buena voluntad como “(desde luego, no un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios, en la medida en que están en nuestro alcance)” (FMC 394), declarándose ya allí también como “indispensable condición misma de la dignidad de ser feliz” (FMC 393).

intención, *intento*.

A continuación, encontramos una tesis fundamental de esta obra, que contrasta aparentemente, sin embargo, no ya con la concepción de obras anteriores sino con una afirmación, en esta misma, referida sólo unas páginas antes, en el Prólogo. Ahora nos dice Kant que, a diferencia de la doctrina del Derecho, la cual está "relacionada únicamente con la condición *formal* de la libertad externa",

... la ética ofrece todavía [es decir: además] una materia (un objeto del arbitrio libre), un fin de la razón pura, que al mismo tiempo [es decir: no obstante] se presenta como un fin objetivamente necesario, es decir, como un deber para el hombre (p. 380).

Contrástese con la otra aludida:

... si partimos de la materia de la voluntad, del fin, y no de la forma de la voluntad, es decir, de la ley, entonces efectivamente no hay lugar para principios metafísicos de la doctrina de la virtud (p. 376, al final).

Desde luego, no es lo mismo "partir de" (cuestión de principio) que decir que añade u "ofrece todavía" una materia de la voluntad. Pero es que no estamos en la parte empírica de la ética, fundada en una parte moral pura (según el plan del Prólogo de la FMC), ni tampoco en la "antropología moral" a la que cabe "aplicar" una "metafísica de las costumbres" para complementarla, como se dice en la Introducción general de esta misma obra (MC, 217) y también había apareció en FMC,

412. Estamos precisamente en la parte metafísica, desarrollando su sistema de conceptos puros, tal como se había anunciado reiteradamente (desde la *KrV*), tras establecer previamente su principio (en la FMC) y justificarlo críticamente (en la *KpV*). Además, el “todavía” (*noch*) o añadido con que aquí se presenta “un *fin* de la razón pura” no se hace con respecto a una metafísica de las costumbres, pues es en ella donde estamos, sino con respecto a la “doctrina del derecho”, que forma la primera parte de una misma metafísica de las costumbres (la MC que estamos estudiando). Es más, la precisión “pura”, en “un *fin* de la razón pura”, no puede dejar lugar a dudas de que se pretende estar en el plano metafísico de la ética.

Por tanto, nos encontramos aquí, a la letra, con un cambio de tercio o aparente contradicción en el planteamiento ético kantiano. ¿O no? Veamos.³⁰ La cita anterior, del Prólogo a la segunda parte de la MC, habla de “la voluntad”, oponiendo su “fin” material y su “forma” legal. Ahora bien, no es lo mismo “voluntad” que “voluntad pura”, como no es lo mismo “razón” que “razón pura”. De manera que cabe la siguiente conciliación de estos dos asertos aparentemente contradictorios en el umbral mismo de esta segunda parte de la obra: la razón pura práctica, es decir, la voluntad pura³¹, tiene su propio fin, el fin moral, cuyo contenido (objeto o materia) es precisamente la “forma” de la ley que, al igual que podía expresar su sentido

³⁰ En su Estudio preliminar a su traducción, A. Cortina recoge igualmente esta impresión de extrañeza, pero prosigue su exposición, en la que defiende al cabo una interpretación moderada: la obra, sin dejar de ser crítica y coherentemente kantiana, “pretende complementar una ética que en su factura anterior resultaba excesivamente modesta” (p. LXXIV). Por mi parte, comparto con Villacañas y Caffarena (ver notas siguientes) la visión de que no hay en modo alguno giro o corrección, sino coherente desarrollo de un plan anunciado.

³¹ La identificación, por otra parte comprensible, es expresa, por ejemplo, en *KpV* A 96.

en las distintas formulaciones del imperativo categórico, ahora se pretendería desplegar en distintas formas o fines morales. Pero esta conciliación (de la que, no obstante, Kant se apresta ahora a extraer amplias consecuencias en esta obra) es posible a condición de disolver la presunta univocidad del término "fin", que es la que maneja la exégesis tradicional y tópica, oponiendo el "formalismo" kantiano a las éticas "teleológicas", y llegando a considerar la MC, en los pocos casos (tanto antiguos como actuales) en que ha sido tenida en cuenta, como una incoherencia senil de Kant con su ética crítica, lamentada por unos y festejada por otros³². Quizá tengamos que leer a Kant (como a cualquiera, sobre todo si se está esforzando por pensar) con el debido respeto (nunca mejor dicho). O sencillamente leerlo y seguirlo a lo largo de sus obras: la visión filosófica será, como notaba Platón, la sinóptica, la de conjunto, la que com/prende todo lo dicho, además desde su raíz o principio, que sólo puede verse con y desde la inteligencia si uno quiere enterarse de la cosa.

Así, resulta que una propuesta de conciliación entre el fin moral y la formalidad racional del mismo tenor se encuentra defendida por Adela Cortina en su artículo "Dignidad y no precio"³³, donde intenta mostrar el sentido del formalismo kantiano, "fructífero y necesario" (tomando la expresión de K. Vorländer), frente a sus detractores. En él distingue varios modos de entender en Kant la noción de "fin", concepto que considera "no es extraño a la ética kantiana" sino que "va dotando paulatinamente de contenido al 'formalismo' kantiano".³⁴ Aun sin referirse a la MC, llega a hablar de "un fin de la forma pura del querer", en cuyo caso "ha de tratarse de

³² Ver sobre esto las referencias de A. Cortina en el Estudio preliminar de su traducción, pp. XX-XXIII y LXX-LXXXVI.

³³ En el libro colectivo *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, coordinado por Esperanza Guisán, Barcelona, ed. Anthropos, 1988, pp. 140-166.

³⁴ *O. c.*, pp. 147-8.

un fin absoluto, un fin definitivo (*Endzweck*)", de lo cual se desprendería "que podemos considerar al fin puro como materia y como forma a la vez. Es materia *a priori*, materia pura de la voluntad; y, por otra parte, es forma de la materia empírica del querer".³⁵ Por otra parte, sostiene en el Estudio preliminar de su traducción (siguiendo a G. Clostermann, a quien no citaba en aquel artículo al defender la misma tesis³⁶) que "es posible deducir de la forma misma de la legislación moral una materia pura *a priori* de la ley".³⁷

Por su parte, J. L. Villacañas sostiene, más radicalmente, que "son falsas todas las interpretaciones 'formalistas' de Kant"³⁸ y, al integrar insólitamente en su estudio de conjunto sobre Kant la obra que comentamos, no se plantea siquiera el problema de su posible o aparente incoherencia con las anteriores. Usa el término "fin" de manera sugestiva en la expresión: "El fin en sí era hasta ahora actuar según la forma de la razón".³⁹ Y, comentando el desarrollo de la MC, explica: "no contemplamos ahora deberes que son fines en sí, sino 'un fin que es sí mismo un deber'".⁴⁰ De todos modos, para aclarar la cuestión basta leer o repasar los distintos textos de Kant. Así, podemos comprobar que ya en el "Canon" de la *KrV*, al referirse a los supremos intereses de la razón mediante sus famosas tres preguntas, Kant utiliza la expresión "fin último" (*von dem letzten Zwecke*)⁴¹ o "fines

³⁵ *O. c.*, pp. 160-161.

³⁶ *O. c.*, p. 150.

³⁷ Estudio preliminar de la MC, p. LXXV.

³⁸ J. L. Villacañas Berlanga, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 188, tras remitirnos, como texto crucial, a *KpV*, Ak. V, 24 (A 61).

³⁹ *O. c.*, p. 228.

⁴⁰ *O. c.*, p. 29.

⁴¹ En el título de la sección primera de El canon de la razón pura (A 797), aunque Pedro Ribas, en ed. Alfaguara, traduce la expresión primero como "El objetivo final" ("del uso puro de nuestra razón") y luego como "fin último".

supremos" (*höchsten Zwecke*)⁴² para referirse a los de la moralidad. Y en la misma *KpV* se dice, por ejemplo, que el "*por mor del deber*" ha de constituir el "*auténtico fin*" (*der wahre Zweck*) de cualquier configuración moral (A 211). Por lo demás, la expresión "fin objetivamente necesario" que aparece en nuestra cita antes destacada de MC, 380 para explicitar la novedosa expresión "fin de la razón pura" conecta con otra expresión prácticamente igual de la FMC⁴³ en la que repara J. Gómez Caffarena para comentar su inmediata conexión, en esa misma obra kantiana, con la noción de "fin en sí" como valor absoluto que sería propia de la persona humana: la formulación del imperativo categórico en la que se advierte una fundamentación, explicación o profundización de la primera sobre la forma legal de las máximas.⁴⁴

⁴² *KrV*, A 804 y 816.

⁴³ En la FMC, 2º cap., p. 427 ofrece Kant una aclaración sobre los conceptos de voluntad, fines (objetivos y subjetivos), medios, móviles y motivos. Interesa traer aquí la noción de "fines objetivos, que dependen de motivos que valen para todo ser racional". Además, "los principios prácticos son *formales* si abstraen de todos los fines subjetivos". Por tanto, los fines objetivos, que coinciden con la cita de arriba de la MC que habla de "fines objetivamente necesarios", serían *fines formales*. Por otra parte, son "fines materiales" los que un ser racional "se propone a discreción como *efectos* de su acción", los cuales "son en su totalidad relativos" y fundan por ello sólo "imperativos hipotéticos". Sin embargo, al plantearse a continuación allí la posibilidad de algo que tenga un "valor absoluto" o sea "un fin en sí mismo" (por tanto, lo que podríamos llamar un *fin absoluto*), Kant señala como tal a "todo ser racional" y por tanto al hombre, de donde resulta la formulación del imperativo categórico de la humanidad como fin (final, último, independiente; absoluto).

⁴⁴ J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, ed. Cristiandad, 1984, p. 179. El libro de Caffarena analiza la evolución del pensamiento ético kantiano en su cap. IV (ver, sobre todo, pp. 163-197) y defiende una interpretación continuista también respecto de la MC. Suscribo su tesis de que el núcleo de la concepción se encontraba ya en el Canon de la *KrV*, con sólo una variación que acentúa la absolutez o "categoricidad" del deber como motivo moral de la acción –por donde llegará al imperativo categórico– y subordina más nítidamente la felicidad y por tanto la "suposición" (posterior

Pero hay más que decir sobre la continuidad y pertinencia de la noción de esta noción de "fin" aplicada al bien moral que, sobre todo en la FMC (no en vano la obra ética kantiana más conocida e inspirada), se cifraba en la formalidad universalizadora del imperativo categórico.

Por una parte, no puede omitirse la conexión de la noción de "fin" con la de "bien" y la presencia tan innegable como capital de esta última noción en la ética kantiana. Para empezar, la FMC centra su análisis de la esencia de la moralidad en la noción de "buena voluntad" (que equivaldrá a la de "voluntad pura"), es decir, en la noción de "bien". Y, como sabemos, la obra comienza señalando los diversos bienes que podemos valorar, para acabar seleccionando el bien específicamente moral. Esto implica que, como ocurre con la noción de "fin", con la que está lógica e históricamente en íntimo parentesco, se impone señalar la anfibología del término "bien", en la que se funda la antinomia dialéctica de la razón práctica: "bueno" no es una noción unívoca que recubra extensivamente la moral, como pensó la tradición hasta Kant. La misma noción de "buena voluntad" (u, hoy diríamos, "buen hombre" o "buena persona") es indicio de ello. Habría que distinguir entre bien físico y bien propiamente moral, para luego reconocer tanto su enlace como la prioridad del bien moral⁴⁵. Kant lo indica brevemente en la propia FMC,

"postulado") de Dios como consecuente esperanza, no fundamento de determinación o móvil moral en absoluto. Diríamos que la moral se purifica y con ello se acentúa hasta la estricta exclusividad su papel de fuerza motivadora o determinante de la voluntad.

⁴⁵ G. Caffarena ve así en la ética kantiana una tarea de ordenación o reordenación de los diversos fines de la voluntad humana ("re-organizar el inmenso material de los fines y medios del sujeto, informándolo de un nuevo espíritu" frente a la organización presidida por el "amor propio": *o. c.*, p. 175), mientras que A. Cortina suscribe la tesis de H. Cohen de que la relación categorial medio/ fin es la propia de la ética, frente a la de causa/ efecto, que sería la propia de la ciencia (Estudio preliminar, p. LXXV).

p. 413: "Bueno... se distingue de lo *agradable*", poniéndolos, en nota, en relación con un interés "patológico" (sensible) u otro "práctico" (moral) en la acción, relacionados a su vez con la "inclinación" como facultad de desear inferior y la "voluntad" como facultad de desear superior⁴⁶. Y allí mismo reaparece la noción de "bien sumo" (FMC 396, 401, 409), así como se distinguen en él un "propósito primero e incondicionado", el moral, y un "segundo propósito, que siempre es condicionado", el de la felicidad (FMC 396). Aunque es en la *KpV* donde se desarrolla más ampliamente el análisis de esta noción: en el segundo capítulo tanto de la Analítica como de la Dialéctica de la razón práctica (sobre todo en éste), Kant elabora su concepción de la moral en torno al análisis del "bien sumo", que contendría la síntesis del "bien supremo" o principal, llamado "virtud", y el bien físico de la inclinación al que llamamos "felicidad". Y nos dice que el bien sumo es el objeto o fin de la voluntad, y que es un deber procurarlo, pero que el móvil o resorte (*Triebfeder*) (o sea, fin) propiamente moral es el de la virtud.⁴⁷ De ahí se seguiría que el bien supremo sería el "fin supremo" de la voluntad, o sea, la moralidad. Pero resulta que esto ya estaba dicho en el Canon de la *KrV*, como ya citamos. Y es en el Canon, como núcleo originario del desarrollo de la ética kantiana, donde aparecía también por primera vez la expresión "dignidad de ser feliz" como esencia de la moralidad, que reaparece en la primera

⁴⁶ Aunque no todas estas cualificaciones están en la nota. Sobre la facultad inferior y superior de desear, ver *KpV* A 41 (Ak. V, 22).

⁴⁷ Y una glosa cae aquí de su peso: el mensaje kantiano sería que, en la ética, el orden de los factores (moral y físico, virtud y felicidad) altera el producto: en *KpV* A 197 Kant llama la atención sobre que "*este orden de los conceptos relativos a la determinación volitiva no debe ser olvidado en ningún momento*". He visto luego aplicada esta metáfora por R. Rodríguez Aramayo a la relación kantiana entre moral y teología, hojeando su jugosa recopilación de ensayos sobre Kant: *Crítica de la moral ucrónica*, Madrid, ed. Tecnos, 1992 (p. 99).

página de la FMC y profusamente en la *KpV*. En el canon, dicha expresión se usaba a modo de imperativo categórico originario. En efecto, literalmente dice allí Kant que la respuesta a la segunda pregunta de los intereses de la razón, la puramente práctica o práctico-moral (“¿qué debo hacer?”) no es sino ésta: “Actúa de modo que te hagas digno de ser feliz”. La riqueza comprensiva de la noción se debe no sólo a su carácter intuitivo y sugestivo, sino al hecho de integrar, aunque precisamente bajo la respectividad propiamente moral, los dos factores del bien sumo para el hombre: “virtud (en cuanto dignidad de ser feliz)” (*KpV* A 198) y felicidad.

Por otra parte, en la *KpV*, en clara analogía con el planteamiento de la filosofía teórica de la *KrV*, se asigna a “la ley de la libertad”, que es la forma del imperativo categórico en tanto juicio sintético *a priori* práctico, la función de “someter a priori lo variado de los deseos a la unidad de la consciencia de una razón práctica, que manda en la ley moral, o de una voluntad pura” (*KpV* A 115). Esto quiere decir que la ley moral, más que un formalismo reductivo y abstracto del bien, es una formalidad, una “condición” formal (*KpV* A 109, 197, 214) que *constituye*⁴⁸ o define como moral cualquier acción que cumpla su requisito. Es decir, “materia” y “forma”, en lo teórico como en lo práctico, y como tantos otros conceptos, son términos correlativos, coprincipios distinguibles, pero no separables, de una unidad objetiva, en la que, sin embargo, el principal y decisivo factor es, sin duda, la forma. Pero la forma legalizadora o universalizadora (racionalizadora: somos seres racionales) de la primera formulación del imperativo categórico es expresión de la

⁴⁸ *KpV* 244: las ideas o postulados de la razón pura práctica (libertad, inmortalidad y Dios), que son trascendentes para la razón teórica, en el uso práctico de la razón “se tornan inmanentes y constitutivas, al ser fundamentos de posibilidad para realizar el objeto necesario de la razón pura práctica (el sumo bien)”.

realidad del ser personal como única existencia que, por ser fin en sí, fin final o fin último, condiciona, ordena o subordina toda otra forma de existencia física. En esa forma condicionante y libre, que no se quiere dejar condicionar, late o subyace como fin o valor supremo una fuerza, un poder suprasensible, una causalidad extra/ordinaria: la humanidad de los humanos. Es la doctrina del hombre como valor absoluto según la FMC y la *KU* (ver parágrafo 87), que no es medio con precio y cuya dignidad está no ya en atenerse a ley estricta sino en ser autolegisador: autónomo. Lo cual es posible por su libertad, *creencia trascendental*, aunque no podamos comprender cómo es posible: criticismo, límites.

De ahí que tenga pleno sentido y coherencia el paso sistemático al que ahora asistimos en la MC, en su doctrina ética o "de la virtud", que consiste en plantearse la dilucidación sistemática, a partir de su principio formal, formativo o formante, de los "fines de la razón pura" como su materia u objeto moral. Porque, en efecto, más allá de la justificación conceptual de la novedosa formulación que hemos analizado, lo que está implicado en ello es la deducción sistemática de los principios metafísicos de la ética, la averiguación de los fines concretos que sean *a priori* deberes; el desarrollo pendiente de la ética ("¿qué debo hacer?")⁴⁹ como debe ser: materia ética pura bajo la respectividad o formalidad deontológica propia de un ser libre y autónomo aunque a la vez sensible. Y ahora la cuestión es: para realizar nuestra humanidad, ¿qué fines podemos señalar *a priori* como deberes? Como dice A. Cortina, se trata de "hacer de la humanidad no sólo un fin

⁴⁹ Debería resultar ocioso, pero no parece que lo sea, argüir, sobre la continuidad y posible coherencia de la MC con toda la ética kantiana, el hecho de que Kant la anuncia en su proyecto sistemático desde la primera obra crítica, la *KrV*, y que en la FMC las referencias a ella, e incluso anticipaciones de contenido, son constantes (ver, por ejemplo, FMC, segundo cap. o sección, p. 422).

limitativo de las acciones humanas, sino también positivo"⁵⁰.

Ahora bien, resulta que esta doctrina no es nueva (luego no debería resultar tan inesperada), sino que está anticipada, con advertencia expresa de ello, en la que se revela la principal obra síntesis de la ética kantiana: la FMC. Lo que afirma A. Cortina, pues, no es sino paráfrasis de lo que afirma claramente Kant en la FMC, 2ª sección o capítulo (pp. 430-1). En la FMC 421 se afirma inequívocamente que "de este único imperativo pueden derivarse [*abgeleitet werden können*] todos los imperativos del deber como de su principio" y, para mostrarlo, nos remite expresamente a la "habitual división de los mismos en deberes hacia nosotros mismos y hacia otros hombres, en deberes perfectos e imperfectos". Y, en nota, aclara: "me reservo enteramente la división de los deberes para una futura *Metafísica de las costumbres*". Después de la ejemplificación, sigue: "Estos son por tanto algunos de los muchos deberes reales, o al menos tenidos por nosotros como tales, cuya derivación del aducido principio único salta claramente a la vista" (FMC 424). Tras un excursus sobre la noción de voluntad y los fines que le son propios para actuar, distinguiendo precisamente los fines objetivos de que también se ha hablado en nuestro texto, se procede a la segunda fórmula del imperativo, que no se entiende como una posible más, sino como una explicación de la "extrañeza" referida en la Introducción general de la MC) y profundización, una fundamentación de la primera como abstracta condición formal de universalización de las máximas: la de la existencia humana como valor absoluto (incondicionado y, por tanto, condicionante, habría que decir) y se vuelve al mismo tipo de ejemplos de deberes para derivarlos desde el nuevo punto de

⁵⁰ Estudio preliminar a la *Metafísica de las costumbres*, Madrid, ed. Tecnos, 1989, p. LXXVI. Esta es la visión que también expresa, aunque más imprecisamente, Villacañas (ver *o. c.*, 228).

vista. Es entonces (FMC 430) cuando, como tercero y cuarto, se nos presentan los mismos fines/deberes que aparecen (sin novedad alguna, por tanto, aunque sí más claridad y principalidad sistemática) que nos vamos a encontrar ahora en la MC: perfección propia y felicidad ajena. Y donde se hace la esencial precisión de que el imperativo del hombre como fin implica una "concordancia" tanto "positiva" como "negativa" "con la humanidad como fin en sí misma". Este planteamiento implica que el tradicional reproche de "formalismo" a la ética kantiana no tiene el fundamento o la justificación que pretende, como algunos autores reconocen, sino más la explicación de la falta de una "lectura" o escucha adecuada de la misma. Ni formalismo ni rigorismo, pues, sino "claridad y distinción" en la cuestión moral.

Pero a continuación, en 431, se nota que de aquí "se sigue" o deriva un "tercer principio práctico" para referirse a la tercera formulación del imperativo categórico: se trata de una deducción o derivación metafísica, *a priori*, no de diferentes (o indiferentes) versiones. Del hombre como fin en sí, que explica la extraña (desde el punto de vista natural) fórmula primera del imperativo, se sigue la *autonomía*, la "legislación propia", el ser "autor" y no sólo súbdito sometido a la ley; la razón "autolegisladora", que manda precisamente la autonomía (440), es decir: el mandato de la libertad es autorreferencial: manda ser libres, que es en lo que consiste nuestra dignidad racional. Y, con esta observación que se sabe original respecto a la tradición, siempre de ética heterónoma, se explica que nunca se diera con una verdadera ley práctica o deber absoluto o imperativo categórico, sino que siempre se ponía el móvil de la voluntad en "otra cosa" proveniente de la inclinación sensible y por tanto sin valor más que subjetivo y contingente y siempre dependiente de un interés sensible: "un precio" y no un "*valor interior*", esto es, "dignidad" (FMC 435). La fórmula radical ética, el tercer imperativo, que expresa la

autonomía como clave esencial de la moralidad en tanto legislación de otro orden que el natural, es la del "reino de los fines". Y así, en 433 se explica la posibilidad de indagar *a priori* "un conjunto de todos los fines" objetivos de la moralidad "según los anteriores principios", es decir: el conjunto de fines de la razón pura práctica como sistema metafísico de la moralidad que se desarrollará en la MC: se trata de prescindir de diferencias personales y fines privados, de modo que resalten "leyes objetivas comunes... en un reino de los fines posibles por libertad de la voluntad" que, ya se ha dicho, no es sino autonomía: lo que explica cómo es posible el imperativo categórico como "proposición sintético-práctica *a priori*" (FMC 419-420), según se abordará en la tercer aparte de la obra.⁵¹

⁵¹ Las tres formulaciones principales, variaciones aparte, del único principio moral cuya protoforma estaba ya al final de la *KrV*: hazte digno de la felicidad, no son alternativas, sino que se siguen o derivan unas de otras:

1ª fórmula del imperativo categórico: universalizabilidad, que extraña por la absolutez que contrasta con la experiencia; mandato incondicionado; *forma* absoluta de la ley;

2ª fórmula: humanidad como valor absoluto explica la anterior: hay un mandato absoluto porque hay un ser de valor absoluto; valor incondicionado; *fin* absoluto de la ley (o materia o contenido u objeto sobre el que recae);

3ª fórmula: reino de los fines: fórmula de la *autonomía* como fundamento de la legalidad en que consiste nuestra dignidad: somos autores de nuestra propia ley, absoluta porque nosotros tenemos valor absoluto; ligada al concepto de reino de los fines; sujeto o autor absoluto [libre] de la ley. Explicación definitiva o radical y suficiente de la extrañeza que nos produce un imperativo categórico, una ley práctica: nos mandamos absolutamente porque nos mandamos nosotros mismos a nosotros mismos como absolutos. La heteronomía, una ley externa, de la que no sea autor el propio sujeto al que se dirige, no puede ser ley, no manda absolutamente. Nadie había visto antes, dice el propio Kant, este secreto de la absolutez de la ley práctica. El imperativo categórico no manda sino precisamente la autonomía. No es desinteresado, sino interés puro en nosotros mismos como sujetos racionales. Ahora bien, por fin, y a su vez, el secreto de la autonomía es la libertad, que no puede ser sino

A la tesis cuyo sentido acabamos de comentar (hay fines materiales *a priori* o deberes materiales: la metafísica moral), Kant añade como explicación lo que presenta como estrategia esencial de la razón en su lucha moral (por realizar en el mundo sensible su libertad):

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 (MC, 381, al principio).

Kant sigue definiendo, con su proverbial agudeza, el primer término de su recién sentada tesis: "fin". Glosado en román paladino, es el *resultado pretendido al realizar una acción* (una acepción "normal" que sin duda convierte en ociosas las filigranas hermenéuticas y exegéticas para salvar la aparente incongruencia con sus otras formulaciones de la ley moral⁵²). Y comenta que sólo uno mismo puede proponerse (u obligarse, dirá al cabo) un fin. Nadie puede obligarme a ello, aunque me obligue [o fuerce] a cometer una acción. Pero "si estoy obligado" a proponerme un fin basado en la razón práctica como "fundamento material" ("además del principio formal de determinación del arbitrio", como el que contiene el

autonomía. Dicho ya con la *KpV*: en el principio moral, la autonomía, como ley práctica, están supuestos tres postulados: el primero es la libertad como causalidad trascendente; los otros son la inmortalidad para perfeccionarnos moralmente y Dios para retribuirnos justamente en felicidad.

⁵² Por ejemplo, la que, en la *KpV*, A 110/Ak. V, 63, como ya referimos, considera la "paradoja" de su concepción moral: que es la ley moral la que determina el bien y no al revés.

derecho) que pueda oponerse a los impulsos sensibles, estoy ante *"un fin que es en sí mismo un deber"* (el concepto nuevo y crucial de esta obra), cuya doctrina pertenece a la ética como *"autocoacción según leyes morales"*. Y *"por esta razón la ética puede definirse también como el sistema de los fines de la razón pura práctica"*.

Puede decirse, entonces, a la vista de la contraposición que se practica aquí, y de la noción anterior de virtud, que Kant asigna a la ética la tarea de legislar el fuero interno para asegurar su libertad frente a las inclinaciones, del mismo modo que el derecho es la legislación que defiende la libertad externa, y así lo dirá expresamente en el apartado XIV. Esta legislación positiva era la tarea pendiente de realizar tras su fundamentación crítica en obras anteriores, desde una perspectiva deontológica radical, que sería una clave del kantismo ético más radical y genuina que el "formalismo"⁵³.

A continuación, Kant conecta esta definición de la ética con que dio antes como doctrina de la virtud, pues la virtud es, en tanto deber, una autocoacción debida a proponernos fines como deberes, "lo cual se concilia muy bien con la libertad".

Ahora bien: debe notarse que esta concepción sobre la doctrina de la virtud presenta un cambio de contenido y consiguiente consideración sistemática respecto a *KrV* A 55.

⁵³ En las líneas kantianas que siguen se halla una indicación preciosa para la libertad en sentido ético-político, aunque se presenta sólo como otra filigrana analítica más de las suyas. Dice Kant, para enlazar y fundamentar sistemáticamente los conceptos que va desplegando, que si la ética contiene deberes a los que no podemos ser obligados por otros [a diferencia de los jurídicos], es precisamente porque es "una doctrina de los *fines*", ya que una coacción [ajena] para proponérselos es una contradicción. [En efecto, es tan imposible como inmoral la pretensión de imponer a nadie fines; lo único a que tiene derecho el Estado mediante el Derecho es a coordinar la acción externa cuyos fines tienen su asiento en la inviolable libertad de las personas.]

En efecto, allí se establecía una analogía de la relación entre la "lógica pura" y la "lógica aplicada" con la que habría entre "la moral pura" y la "doctrina de la virtud", que tiene en cuenta los sentimientos e inclinaciones naturales como obstáculos a las leyes morales. Es verdad que esto podría interpretarse en el sentido, que ya hemos intentado defender, de que la metafísica moral tiene en cuenta la materia objetiva de las inclinaciones sensibles en general para aplicarle sus conceptos puros del deber. Pero también en el sentido que aquí, en la MC (como antes, en la FMC), tiene de una "antropología moral" a la que aplicar la metafísica moral a efectos didáctico-morales. Y de hecho, en aquel singular pasaje de la *KrV*, se añade: "La doctrina de la virtud no capaz de proporcionar una ciencia verdadera y demostrada, ya que, al igual que la lógica aplicada, tiene que servirse de principios empíricos y psicológicos". Es decir, lo que antes se entendía por "doctrina de la virtud" era lo que ahora se considera "antropología moral" como ética aplicada, mientras que ahora "la doctrina de la virtud" es la metafísica moral misma (en su diferencia con el Derecho)⁵⁴.

⁵⁴ Ello sería indicio de que en Kant la idea de "fines que son deberes" como principios morales puros o metafísicos supuso una novedad en la concepción moral y no estaba en mente desde la *KrV*, por más que, como ahora defiende con una coherencia que hemos intentado explicar, este desarrollo se corresponda con el de los principios metafísicos de la ciencia natural que sí estaban en la concepción crítica kantiana originaria. Al principio, pues, Kant habría pensado que en moral la crítica era ya toda la metafísica o que la metafísica se reducía a los principios supremos de la crítica, siendo todo lo demás en ética pura aplicación (la antropología moral de ahora o la "doctrina de la virtud" en la *KrV*). Y habría sido después cuando advirtió que se requería separar la Crítica y la metafísica morales. De hecho, como sabe la investigación de la historia de sus obras, Kant pensó primero que la FMC se bastaba a sí misma a la vez como crítica y metafísica moral (no en vano pensaba que, en sentido amplio, la "metafísica" como "filosofía pura" incluía en realidad a la crítica: ver *KrV* A841), y luego vio que era necesario elongar y separar desde ella una *KpV* y una "doctrina de la virtud" como metafísica

Y acaba planteando: "La cuestión es ahora: ¿cómo es posible un fin semejante?", un fin debido, porque la posibilidad del concepto (no contradicción) no es la posibilidad de la cosa.

3.2. Examen del concepto de un fin que es a la vez deber (de la humanidad como fin, a los fines humanos)

La relación entre fin y deber puede ser o bien la del Derecho o la de la ética. En el derecho se aplica la máxima moral de la coherencia universalizadora a cualquier fin arbitrario⁵⁵. En la ética, en cambio, no puede partirse de fines y luego aplicar la máxima, porque los fundamentos de las máximas serían empíricos y entonces no pueden proporcionar deber, el cual tiene sus raíces categóricas en la razón pura; como tampoco (mucho menos) podría hablarse de deber si las máximas atendieran a fines empíricos, "que son todos egoístas". "Por tanto, en la ética el *concepto de deber* conducirá a fines", y con esto considera Kant "expuesto qué clase de fin es" el que aquí se trae a cuento, o sea, "aquél que es en sí mismo deber". La verdad es que no es mucha mayor explicación, aunque por medio haya dicho que las máximas relacionadas "con estos fines que debemos proponernos"

moral. También resulta significativo de este cambio el hecho de que, pese a mencionar una "metafísica moral" en este sentido global, en el Prólogo de la primera edición de la *KrV* se anuncia la próxima publicación de la metafísica de la naturaleza, pero no la de la moral.

⁵⁵ En esta obra el Derecho se presenta como un campo de aplicación de la ley moral en su pura formalidad. Sin embargo, puede comprobarse cómo de esta pura formalidad, aparentemente simple y restrictiva, se deducen muchos contenidos, todo un sistema "metafísico" del Derecho. Es decir: pueden comprobarse "las grandes y múltiples consecuencias que pueden extraerse de ello" (MC, 225).

tengan que fundamentarse en principios morales (por supuesto).

Un deber tal lleva el nombre de "*deber de virtud*" (o deber ético, ya que Kant sinonimiza "doctrina de la virtud" y "ética" al titular su segunda parte: "Doctrina de la virtud o ética": MC, 239). Al igual que no a todos los deberes corresponden derechos, sino sólo a los "deberes jurídicos", no todos los deberes son "deberes de virtud" sino que "sólo un fin que es a la vez deber puede llamarse deber de virtud" (383). Los deberes jurídicos difieren de los de virtud en el modo de coacción: respectivamente, externa o (interna o) "autocoacción" que supone "autocracia" o "conciencia de la capacidad para llegar a dominar las propias inclinaciones contrarias a la ley", que no se percibe directamente, pero "se deriva" del imperativo moral. La moralidad humana no es la propia de seres finitos "santos" sino que es el "ideal (al que debemos aproximarnos continuamente)" del "sabio".

En siguientes apartados, Kant expone que proponerse un fin es "un acto de la libertad" que no ordena medios sino el fin mismo, por lo que es un imperativo categórico "que une un concepto de deber con el de un fin en general". Si no hubiera tales fines, todos los fines valdrían sólo como medios "y sería imposible un imperativo categórico". Y avanza que hay dos fines que son a la vez deberes: "la propia perfección y la felicidad ajena", añadiendo que "no se las puede intercambiar" (385), que es, por cierto, lo que suele ocurrir.

A partir de este hallazgo, que constituye el fundamento de una "doctrina moral (objetiva) de los fines" que "se basa en principios dados *a priori* en la razón pura práctica", desarrolla Kant una metafísica ética que puede considerarse una ética material *a priori* sobre la cual aquí ya sólo podemos remitir a su fascinante lectura.