

Trabajo Fin de Grado

**En torno a la noción de autonomía
en Kant**

Alberto Rodríguez Cillero

Índice

Introducción.....	3
1. Acerca de la noción de buena voluntad como posible fundamento de toda moralidad.....	4
1.1 La buena voluntad como base para toda moralidad.....	6
1.2 Del deber como garante de la buena voluntad.....	9
1.3 Propedéutica del deber.....	11
1.4 Analítica del deber.....	12
1.5 La exigencia de un imperativo para toda voluntad afectada patológicamente.....	15
2. Sobre la posibilidad de garantizar la libre autodeterminación de la voluntad.....	24
2.1 Sobre la posibilidad de ampliación de los límites de la razón teórica gracias a su dimensión práctica.....	29
3. Autonomía y libertad: hacia la consecución de un mundo moral.....	37
3.1 Herencia lejana: de los estoicos a Wolff.....	37
3.2 Herencia cercana: Leibniz, Rousseau y el cristianismo.....	42
3.3 La autonomía en el individuo: la ley moral dentro de mí.....	48
3.4 La autonomía en la humanidad: el cielo estrellado sobre mí.....	53
Conclusión.....	58
Bibliografía.....	60

Introducción

No resultaría descabellada la idea de considerar a Kant un filósofo que otorga más peso a la teoría que a la práctica. A lo largo del tiempo, ha dominado la opinión de que la teoría moral de Kant carece de cierto toque de humanidad y se critica una carencia de humanismo en ella; ya sea por la forma en que escribe, o bien por ser muy teórica y exigente para con las personas, parece ajena al mundo.

Este trabajo plantea un acercamiento a la obra de Kant, a fin de evidenciar que eso no es así. Ya que la teoría moral kantiana parte, de hecho, de un profundo y convencido humanismo que terminará por cristalizar en la famosa noción de autonomía.

He considerado preciso centrar este trabajo en evidenciar cómo y por qué surge esta noción. Explicando, a su vez, el verdadero calado de la misma. Como veremos, la noción de autonomía no es meramente el imponernos una serie de deberes y seguir ciegamente la ley moral; es mucho más.

A fin de estudiar y profundizar en la noción de autonomía que tan revolucionaria ha sido, creo haber adoptado, mediante una distribución en tres capítulos, la organización más conveniente, si uno quiere partir de las propias bases de la teoría moral kantiana hasta la propia noción de autonomía, a fin de poder comprender este concepto en su mayor amplitud posible. Los capítulos serán los siguientes:

1. Primer capítulo: Acerca de la noción de buena voluntad como posible fundamento de toda moralidad.
2. Segundo capítulo: Sobre la posibilidad de garantizar la libre autodeterminación de la voluntad.
3. Tercer capítulo: Autonomía y libertad: hacia la consecución de un mundo moral.

Primer capítulo

Acerca de la noción de buena voluntad como posible fundamento de toda moralidad

Para comprender el sentido, y el alcance, de la filosofía moral de Kant, creo en extremo necesario comenzar por el examen de la parte que, quizás, se ve más privilegiada en sus obras, a la hora de ver expuestas sus intenciones más directas y claras: los prólogos. Leyendo con la debida atención los prólogos de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* y de la *Crítica de la Razón Práctica*, nos encontramos con un breve resumen de lo que será el desarrollo postrero de los libros, así como de los alicientes que le llevaron a escribirlos y las aspiraciones que desea ver colmadas en ellos.

Centrémonos ahora en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Lo primero que puede resultarnos sorprendente es el título. La elección del término “metafísica de las costumbres”, no es en absoluto casual, y es muy importante tenerlo en cuenta a la hora de entender la obra. El propio Kant escribe lo siguiente en el prólogo de este mismo escrito: “Cabe denominar filosofía pura a la que presente sus teorías partiendo exclusivamente de principios a priori. Si se circunscribe a determinados objetos del entendimiento recibe el nombre de metafísica.”¹ Dentro de la noción de metafísica, Kant opta por una división en dos ramas: si atendemos a su uso especulativo, entonces recibe el nombre de metafísica de la naturaleza; su uso práctico nos derivaría a una metafísica de las costumbres. La metafísica de las costumbres abarcaría los principios que determinan a priori y convierten en necesario el hacer y el no hacer. Así pues, esta obra tiene una temática estrictamente moral que, además, como también afirma en el mismo prólogo, no va a basarse en ningún caso en su parte empírica, ya que eso sería antropología práctica; sino en su parte racional, que es la genuinamente moral: “La única legalidad de las acciones completamente derivable a priori a partir de principios es la moralidad. Consiguientemente, la metafísica moral es, en realidad, la moral pura en la que no toma por base la

¹ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, 2002. A V/ Ak. IV, 388.

antropología.”². Podemos decir, en otras palabras, que toda filosofía moral, pues, descansa sobre su parte pura y otorga al hombre, en tanto que ser racional, leyes a priori.

Termina el prólogo enunciando el *desiderátum* de esta metafísica que nos ha presentado: “La genuina ley moral, en toda su rectitud, no ha de buscarse sino en una filosofía pura, por lo cual ésta (metafísica) tiene que ir por delante y sin ella no puede darse ninguna filosofía moral. (...) La metafísica de las costumbres debe indagar la idea y principios de una posible voluntad pura, no acciones y condiciones del querer humano en general.”³. Hay, además, una afirmación fundamental (la cual suele ser pasada por alto, pero queda bien reflejada en un capítulo de la obra de Schneewind⁴): Kant llega a decir que “parece evidente por sí mismo” (*leuchtet von selbst... ein*) aceptar la existencia de esta filosofía moral pura, ajena a todo complemento empírico, a través de las ideas de deber y de ley moral. Y además, nos dice que todo el mundo aceptará que esta ley moral se extiende a todo ser racional; no sólo a los seres humanos. Como veremos, esta aserción tiene muy presente a Dios, y será capital para garantizar la autonomía del hombre.

Lo enunciado hasta el momento es algo que el propio Kant escribe meramente en su prólogo, sin ningún otro tipo de fundamentación. Huelga decir que todo esto, que tan infundado parece, terminará compadeciéndose cabalmente con el desarrollo posterior de la obra. Mas por eso mismo es capital tener presente todo lo que se ha dicho en el prólogo, aunque sin fundamentos, a la hora de examinar el desarrollo que le sigue, ya que podrá arrojarnos mucha claridad a fin de entender el cómo y el por qué de la senda que escoge Kant en lo que respecta a explicar su concepción moral.

Comencemos con el estudio de la teoría moral propiamente dicha. Deseo llamar la atención sobre un término que aparece en la segunda cita que he hecho: “posible voluntad pura”. La noción de voluntad (pura), como veremos a continuación, será la piedra angular de todo el proyecto ético, y como tal, Kant inaugura la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* con una definición de la buena voluntad, entendida como lo único bueno sin restricción.

² Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, 1978. A 841/ B 869.

³ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, 2002. A X/ Ak. IV, 390.

⁴ Schneewind, J. B., *The Invention of Autonomy*, Cambridge University Press, 1998., p. 510.

1.1 Tesis I. La buena voluntad como base para toda moralidad

“No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*.”⁵

Quizá pudiera resultar aventurado iniciar una obra que pretende buscar la idea y principios de una voluntad pura realizando una afirmación categórica. Considero oportuno comenzar disolviendo esta aparente incongruencia. Debemos recordar que Kant emplea en sus investigaciones el método trascendental, el cual se interesa por el estudio de las condiciones de posibilidad de algo ya dado. Cuando Kant afirma que sólo la voluntad puede ser buena por sí misma, está tomando la noción de voluntad como base a partir de la cual emprender la investigación. Por eso mismo, no precisa llegar a la conclusión de que, ciertamente, la voluntad es buena, sino que debe presentarnos como viables las condiciones de posibilidad para que resulte cabal la aceptación de que, de facto, sea buena (de ahí el uso de “posible voluntad pura”). El propio Kant se esmera en decir, una y otra vez, que él no está descubriendo nada; tan sólo explica cómo cree que pueden ser las cosas. En el prólogo de la *Crítica de la Razón Práctica* se ve esto con mucha claridad en una nota a pie de página: “Queriendo reseñar algún defecto de este trabajo, un crítico acertó más de lo que él mismo se imaginaba, al afirmar que no se erigía en él ningún principio nuevo de la moralidad, sino sólo una *nueva fórmula*. Pues ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda la moralidad e inventar ésta por vez primera?, como si el mundo hubiese permanecido hasta él ignorante de lo que sea el deber o hubiera estado sumido en un continuo error a este respecto.”⁶. Es, pues, legítimo iniciar la obra de esta manera.

Pasemos ahora al estudio de la noción de buena voluntad. Prácticamente a renglón seguido de la primera frase, Kant explica sus bases iniciales para sostener que la voluntad es lo único que puede (llegar a) ser bueno por sí:

- 1) Todas las dotes naturales: inteligencia, sagacidad, etc. pueden resultar buenos; mas no es descabellado pensarlos a la vez como malos, ya que pueden usarse para sendos fines. En última instancia, dependen de cómo se usen. Es decir: dependen del uso que la voluntad les dé. Por lo tanto, aparentes virtudes como la

⁵ Kant, I., *op. cit.*, A 1/ Ak. IV, 393.

⁶ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, 2000. A 14/ Ak. V, 8.

compasión, inteligencia, magnanimidad, etc. no son signo de bondad moral; podrán ser loables, mas no morales *per se*.

- 2) No puede haber un sujeto racional que se sienta satisfecho al contemplar lo bien que le van las cosas a quien adolece de una voluntad buena, constituyendo la voluntad una condición imprescindible incluso para hacernos dignos de ser felices.
- 3) Felicidad, dotes del espíritu, fines materiales, etc. carecen de un valor intrínseco, pues se circunscriben a la presuposición de una buena voluntad subyacente. Sin embargo, al contrario que las demás cosas, la voluntad no es buena por los resultados o por su adecuación para lograr un fin: “siendo su querer lo único que la hace buena de suyo y, considerada por sí misma, resulta sin comparación alguna mucho más estimable que todo cuanto merced a ella pudiera verse materializado a favor de alguna inclinación e incluso, si se quiere, del compendio de todas ellas.”⁷

Si leemos entre líneas, nos encontraremos con un hilo conductor muy evidente: la noción de incondicionalidad. Dicho en otras palabras: la posibilidad de ser buena (moral) independientemente de cualquier condicionamiento externo (autónoma).

La posibilidad de que esto pueda ser así es algo que debe ser aceptado, ya que, como el propio Kant afirma, es algo evidente, y si realmente no existiese ningún principio supremo de la moralidad independiente de toda inclinación (es decir, que sea puro), toda discusión filosófica sobre la moral caería en saco roto, y más nos valdría no decir nada.

Profundicemos en la explicación del desarrollo del concepto de una buena voluntad estimable por sí misma. La primera pregunta que puede surgirnos es la de qué es, estrictamente, una buena voluntad (*Wille*). A lo largo de su obra, Kant tiende a identificar a la voluntad con la razón práctica. Sería, pues, cabal considerarla como una suerte de disposición respecto a las decisiones que un sujeto moral haría, o, de facto, hace. Dicho de otra forma: podemos entenderla como una especie de disposición moral. Voy a tomar prestada la explicación que ofrece el autor Robert Johnson, la cual reza así: “Por disposición me refiero a cualquier característica de una persona que haga cierto que, si se encontrase en unas circunstancias difíciles, elegiría en base a cierta

⁷ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, 2002. A 3/ Ak. IV, 394.

razón. De tal forma que, aunque nunca estuviera realmente en esas difíciles circunstancias, de facto, seguiría siendo cierto que si se hubiera enfrentado a ellas, habría seguido decidiendo en base a esos principios.”⁸. En términos más kantianos: la voluntad consistiría en la capacidad (racional) de representarnos las leyes o principios del obrar, y actuar conforme a tal. Como para derivar principios de acción de la ley moral es preciso una razón, la voluntad es razón práctica; motivo por el cual la moral se circunscribe sólo a seres racionales. Ahora bien, a colación de lo dicho, también podríamos preguntarnos sobre por qué existe el mal en el mundo, si realmente nuestra voluntad es buena e incondicionada. Kant nos diría que, si bien nuestra razón parece no ser lo suficientemente apta como para dirigir a la voluntad a fin de satisfacer sus inclinaciones, verbigracia, la felicidad, (cosa que haría mucho mejor el instinto), en tanto que razón práctica (la cual debe ser capaz de determinar a la voluntad), porta el fin de constituir una voluntad buena en sí misma, y no sirve como medio con respecto a otro fin. Es decir: la voluntad debe constituirse como bien supremo⁹ a partir del cual, incluida la felicidad, se perciba al resto de bienes. ¿Qué es lo que impide la realización completa de este ideal? La dimensión patológica del hombre; sus inclinaciones. La ley moral constituye una necesidad sintética a priori para todo ser racional (Dios incluido). Sin embargo, mientras que para una voluntad divina no habría problema alguno en su realización, para una voluntad finita (con aspiración a la santidad) la necesidad se nos presenta a modo de deber moral. En tanto que la necesidad moral no es una necesidad estrictamente causal, podemos no hacer lo que, por otra parte, estamos moralmente obligados a hacer¹⁰. Dicho en otras palabras: “Kant afirma que una buena voluntad, debido a las debilidades del carácter en el que habita, podría terminar por ser incapaz de culminar sus nobles fines, fines tales como conseguir el bienestar de ella y de los que la rodean (G 4:394). Sin embargo, y de nuevo sorprendentemente, la persona que posea tal voluntad seguiría siendo una persona moralmente buena.”¹¹.

En tanto que seres imperfectos e incapaces de ver una determinación completa de nuestra voluntad por parte de la ley moral, nuestra relación con esa misma ley se

⁸ Johnson, R., *Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty*, en Hill, T. E., (ed.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Blackwell Publishing Ltd. 2009, p. 23. (La traducción es mía).

⁹ Con este término no me estoy refiriendo al *summum bonum* o *höchstes Gut* del que hablará Kant en la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la Razón Práctica*, sino a la noción de buena voluntad como lo único bueno sin restricción; el único bien que puede llamarse supremo (*oberste Gut*).

¹⁰ Aquí se está planteando la posibilidad de aceptar la realidad de una libertad de acción independiente de todo condicionamiento empírico. Lo trataremos con mayor profundidad en el Capítulo 2, de modo que tan sólo lo dejamos introducido ahora).

¹¹ Johnson, R., *op. cit.*, p. 20.

forja merced a lo que Kant va a llamar deber (*Pflicht*). A fin de garantizar la posibilidad de una buena voluntad, la primera presentación del deber también puede entenderse cabalmente en estas tres definiciones complementarias:

- 1) Serán acciones por deber aquéllas conformes a la ley moral que nuestra razón práctica impone. Y como corolario: sólo poseerán auténtico valor moral aquellas acciones que se sujeten a dicha noción de deber.
- 2) Una acción por deber alberga su valor moral en la máxima por la que se decidió tal acción, mas nunca en el propósito que se desea alcanzar gracias a ella. “El valor moral de la acción no reside, pues, en el efecto que se aguarda de ella, ni tampoco en algún principio de acción que precise tomar prestado su motivo del efecto aguardado. Pues todos esos efectos podrían haber acontecido también merced a otras causas y no se necesitaba para ello la voluntad de un ser racional, único lugar donde puede ser encontrado el bien supremo e incondicionado.”¹²
- 3) Como efecto de la ley moral, contrariando las inclinaciones del amor propio (*Selbstliebe*), el deber exige a la acción concordancia objetiva con la ley, pero a su máxima la demanda subjetivamente un respeto como modo para determinar a la voluntad. Dicho en otras palabras: el deber implica que una acción es necesaria por respeto hacia la ley moral.

De todo lo dicho podemos concluir lo siguiente:

1.2. Tesis II. Del deber como garante de la buena voluntad

“La relación de una voluntad con la ley moral constituye una *dependencia* denominada “obligación”, la cual denota un *apremio* hacia una acción (si bien dicho apremio sólo se vea canalizado a través de la razón y su ley objetiva), que recibe el nombre de *deber*, porque un albedrío patológicamente afectado (aunque no por ello determinado y por lo tanto siempre libre) comporta un deseo emanado de causas *subjetivas* y por eso puede contraponerse a menudo al fundamento de determinación puramente objetivo,

¹² Kant, I., *op. cit.*, A 15 / Ak. IV, 401.

precisando pues de una resistencia ejercida por la razón práctica a modo de apremio moral y que puede ser tildada de coacción interna, si bien es intelectual.”¹³

Cabe llamar deber a la necesidad objetiva de mi acción merced al puro respeto a la ley práctica. Es preciso aclarar que por el término “respeto” (*Achtung*), Kant está queriendo implicar una noción mucho más fuerte de lo que podríamos entender en español. De hecho, a lo largo de la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant emplea en repetidas ocasiones el término “estima infinita” (*grenzenlosen Hochschätzung*)¹⁴. En una obra postrera nos encontramos un pasaje muy aclaratorio al respecto: “La majestuosidad de la ley (como la ley del Sinaí) inspira admiración (no temor, el cual repele; ni tampoco fascinación, que invita a la familiaridad); y esta admiración incrementa el respeto del sujeto respecto de su maestro, excepto que en este caso, puesto que el maestro yace en nosotros mismos, ello incrementa un *sentimiento de sublimidad* de nuestra propia vocación que nos atrapa más que cualquier belleza.”¹⁵. En síntesis: “El obrar moral implica en primer lugar la realización de lo moralmente recto, el cumplimiento del deber; y en segundo lugar hace del cumplimiento del deber la motivación básica. Así la moralidad no es inferior a la legalidad, sino que supone un incremento y superación de ésta.”¹⁶. Como corolario de lo dicho, ahora ya estamos en condiciones de entender por qué el bien moral será lo que surge al obrar por deber: “Ninguna otra cosa, salvo esa *representación de la ley* en sí misma *que sólo tiene lugar en seres racionales*, en tanto que dicha representación, y no el efecto esperado, es el motivo de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente al que llamamos “bien moral”, el cual está presente ya en la persona misma que luego actúa de acuerdo con ello, pero no cabe aguardarlo a partir del efecto.”¹⁷.

Tras lo dicho, queda totalmente garantizada la posibilidad de considerar a la voluntad como buena sin restricción, siempre y cuando pueda verse determinada completamente por la ley moral. Aquí, como vemos, Kant se separa de la escuela de Wolff, la cual consideraba los deberes con el fin de perseguir la felicidad propia. Mas, como sabemos, eso implicaría que el deber, y en última instancia, la voluntad, se viese irremisiblemente sometida a un agente externo – la felicidad –, desnudándola de toda

¹³ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, 2000. A 57/ Ak. V, 32.

¹⁴ Es capital, para entender completamente la noción de respeto, hacer mención a la noción de vanidad, pero eso es algo que será preciso tratar en el último capítulo, cuando hablemos de la autonomía individual.

¹⁵ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, 1991. Ak. VI, 23.

¹⁶ Höffe, O., *Immanuel Kant*, Herder, 1986, p. 168.

¹⁷ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, 2002. A 15/ Ak. IV, 401.

posibilidad de ser autónoma. Examinemos, antes de seguir avanzando, las posibles objeciones que podrían presentarse al respecto:

1.3. Problema I. Propedéutica del deber

Puede resultar cabal preguntarse, antes de nada, sobre qué es lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno.

Debe hacerse notar que con tan sólo formularnos la pregunta “¿qué es lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno?” estamos presuponiendo la existencia de una voluntad capaz de tomar decisiones. Si asumimos lo dicho hasta ahora, la respuesta evidente será que debo actuar moralmente; es decir: estrictamente por deber. La pregunta, pues, se trasladaría de “¿cuál de estas opciones debo tomar?” a una más kantiana, que podría ser, “¿cómo actúo por deber dentro de una pléyade de posibilidades que se abren ante mí?”

Aunque pueda, quizás, resultar sorprendente, Kant siempre emplea dos vías de argumentación para dar respuesta a esta pregunta. Una primera que, siendo estrictos, no podría considerarse un argumento en sí, consiste en apelar al sentido común: Kant está convencido de que todo el mundo – sin excepción - es capaz de discriminar por su cuenta cómo debe actuar. De hecho, siempre nos remite a dar ejemplo a los niños a fin de motivarles y enseñarles lo que es el verdadero deber (cosa que hace al final de la *Crítica de la Razón Práctica*, por ejemplo). Aunque, por supuesto, huelga decir que Kant es consciente de que un argumento de este nivel no nos sirve, y que es precisa una investigación filosófica de la propia razón práctica. Es muy curioso cómo Kant justifica esta necesidad en base a que el hombre tiende a engañarse a sí mismo: según él, surge una dialéctica natural, según la cual todo hombre intentará tergiversar la noción del deber, a fin de que se adecúe a la de la búsqueda de su propia felicidad particular. Mas como hemos visto, la felicidad no puede constituir una base sólida para la moral, ya que, en última instancia, es un fin supeditado al bien moral, y por lo tanto, no puede constituir fin incondicionado. Apenas introduce la noción de deber, Kant nos presenta una suerte de fórmula para saber cuándo se actúa genuinamente por deber (como veremos a continuación, esta fórmula verá un incremento considerable al introducirse las nociones de máxima e imperativo): “Como he despojado a la voluntad de todos los acicates que pudieran surgirle a partir del cumplimiento de cualquier ley,

no queda nada salvo la legitimidad universal de las acciones en general, yo nunca debo proceder de otro modo salvo que pueda querer también ver convertida en ley universal a mi máxima. Aquí es la simple legitimidad en general (sin colocar como fundamento para ciertas acciones una determinada ley) lo que sirve de principio a la voluntad y así tiene que servirle, si el deber no debe ser por doquier una vana razón del hombre común en su enjuiciamiento práctico, ya que siempre tiene ante sus ojos el mencionado principio.”¹⁸. Podríamos sintetizar lo dicho a una norma que, aún sin fundamento completo, Kant nos presenta: procede de modo que tu máxima pueda querer verse convertida en ley universal. En tanto que examinaremos en más profundidad el imperativo a continuación, contentémonos con esta primera solución al problema planteado, y pasemos al siguiente.

1.4. Problema II. Analítica del deber

La problemática en torno a garantizar la posibilidad de actuar por deber parece – al menos preliminarmente – haber sido solventada. Mas persiste una segunda dificultad a la que Kant va a prestar atención antes de seguir avanzando: ¿podemos saber cuándo, de facto, se ha actuado por mor del deber? Es decir: ¿somos capaces de diferenciar las acciones morales de las que son aparentemente morales?

La respuesta a esta pregunta es tajante: no. No podemos saber, bajo ninguna circunstancia, cuándo se actúa por deber y cuándo no. De hecho, es dudoso hasta poder afirmarlo respecto a uno mismo. Aquí Kant reconoce la incapacidad de la mente humana para determinar la moralidad inherente a una acción. Ahora bien, esta incapacidad no constituye una refutación de la tesis kantiana, pues, en última instancia, el hecho de ignorarla es completamente irrelevante para la moralidad. Kant justifica por qué el que seamos ignorantes de la moralidad inherente de las acciones resulta intrascendente, en un párrafo muy bello y elocuente, el cual merece contemplarse en su totalidad:

“Por amor a la humanidad quiero conceder que la mayoría de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se miran de cerca sus caprichos y cavilaciones uno tropieza por doquier con ese amado yo, que siempre

¹⁸ *Ibíd.*, A 17/ Ak. IV, 402.

descuella, sobre el cual se apoya su propósito, y no sobre ese severo mandato del deber que muchas veces exigiría abnegación. No necesita uno ser precisamente un enemigo de la virtud, sino tan sólo un observador sereno que no identifique sin más un vivo deseo por hacer el bien con su autenticidad, para (sobre todo con el bagaje de los años y un discernimiento tan escarmentado por la experiencia como aguzado para la observación) dudar en ciertos momentos de si realmente se da en el mundo alguna virtud genuina. Y aquí nada nos puede preservar de que abandonemos por completo nuestras ideas relativas al deber, para conservar en el alma un fundado respeto hacia su ley, salvo la clara convicción de que, aun cuando nunca haya habido acciones emanadas de tales fuentes puras, la cuestión aquí no es en absoluto si sucede esto o aquello, sino que la razón manda por sí misma, e independientemente de todos los fenómenos, lo que debe suceder, con lo cual acciones de las que quizás el mundo no ha dado todavía ejemplo alguno hasta la fecha, y sobre cuya viabilidad podría dudar mucho quien todo lo basa en la experiencia, son inexcusablemente mandadas por la razón, de modo que no quepa mermar un ápice la inmaculada lealtad exigible por cada hombre en la amistad, aunque acaso hasta ahora no hubiese habido ningún amigo leal, porque este deber reside, como un deber genérico anterior a cualquier experiencia, en la idea de una razón que determina a la voluntad mediante fundamentos a priori.”¹⁹

La moralidad permanece – sirviéndome también de una de las pocas metáforas kantianas – como una joya incorruptible, de tal forma que aunque no haya habido ninguna acción por deber en el mundo; éste sigue mandando. En este bello párrafo, Kant está condensando con mucha intensidad la tesis de que la moral es estrictamente pura, y que flaco favor hacemos si la intentamos derivar de ejemplos. El respeto a la ley, y la incondicionalidad del bien que sustenta nuestra voluntad son tan absolutos que, independientemente de su posibilidad de cumplimiento total (al menos en esta vida), debemos mantenernos fieles a ellos. Como veremos más adelante, Kant argumentará análogamente para garantizar la autonomía del sujeto moral, viniéndonos

¹⁹ *Ibíd.*, A 27/ Ak. IV, 407.

a decir que aunque no podamos cumplir nunca totalmente con la ley moral, tenemos que seguir intentándolo, precisamente porque somos seres libres con voluntad.

Con esto quedarían solventadas – cuanto menos mínimamente – las primeras objeciones que podrían levantarse a las tesis propuestas. De lo dicho hasta ahora resultan varias cosas: la fundamental consistiría en que todos los conceptos morales pertenecen, de forma a priori, a la razón (haciendo notar que tanto la razón del sujeto moral más mermado como la más del más sagaz poseen las mismas capacidades morales). En segundo término, resulta también evidente que dichos principios jamás deben (ni pueden) obtenerse a través de un conocimiento estrictamente empírico (no puro) o, en otras palabras, contingente. Y por último, podemos también afirmar que la pureza en su origen nos garantiza su posibilidad y dignidad para ser usados como “supremos principios prácticos”, viendo destronadas todas esas virtudes al añadir cualquier elemento empírico. Todo esto es preciso para garantizar la independencia de la moral respecto de esa “peculiar naturaleza humana”, ya que, como hemos visto en el prólogo, esta ley moral vale para todo ser racional, no en tanto que humano, sino en tanto que racional; motivo por el cual debemos salvaguardar su universalidad y pureza. Aquí vemos, por fin, justificadas todas esas aserciones del prólogo, al encontrarnos a la moral como una verdadera metafísica (filosofía pura), separada de todo componente antropológico. Garantizadas ya como más que meras especulaciones las nociones de voluntad y deber, sigamos ascendiendo los escalones en la investigación moral.

Como dijimos al introducir el término de voluntad buena, debemos tener presente que todo en la naturaleza opera con arreglo a leyes. Justificamos la existencia de la voluntad en tanto que sólo un ser racional puede obrar según la representación de esas leyes. Y, además, como para derivar acciones a partir de leyes es precisa una razón, la voluntad es razón práctica. Esto es algo ya dicho; demos un paso más: aceptando que la razón determina a la voluntad, entonces las acciones de un ser racional serán objetiva y subjetivamente necesarias, siendo la voluntad una capacidad para elegir sólo aquello que la razón reconoce como incondicionado (independiente de inclinaciones). Sin embargo, como hemos visto, la razón no es capaz de determinar completamente a la voluntad, ya que ésta se ve movida por la inclinación (capacidad desiderativa respecto de las sensaciones), concluyendo en que las acciones reconocidas como objetivamente necesarias por la razón pueden terminar siendo asumidas como subjetivamente contingentes, suponiendo la determinación con respecto a esas leyes un apremio. Aquí entraba a juego la noción de deber. Si bien el deber se entiende como

ese apremio que surge de una voluntad no santa, la representación de los principios genuinamente objetivos de la razón, los cuales resultan apremiantes para la voluntad (nos inspiran respeto), se llaman mandatos, y a su fórmula cabe llamarla imperativo.

1.5. Tesis III. La exigencia de un imperativo para toda voluntad afectada patológicamente

“*Principios* prácticos son aquellas proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad subsumiendo bajo ella diversas reglas prácticas. Dichos principios son subjetivos, o *máximas*, cuando la condición sea considerada válida sólo para la voluntad del sujeto en cuestión, o *leyes* prácticas, si dicha condición es reconocida como tal objetivamente, es decir, cuando vale para la voluntad de cualquier ente racional.”²⁰

De lo dicho se deduce lo siguiente: cuando la voluntad se representa un principio (*Grundsatz*) de acción (principio práctico), puede hacerlo de dos formas: ya sea mediante una mera máxima (la cual constituye un principio subjetivo del obrar), que si bien puede ser universalizable, no siempre lo es; o bien mediante una ley, que siempre es, a su vez, una máxima cuya forma es universal y, por tanto, puede considerarse ley²¹. Así pues, las leyes serían las únicas máximas morales, pues serían las únicas en las que veríamos representados los principios objetivos (puros) del obrar (morales); es decir: representarían una posible acción como buena (querida por la voluntad (*Wille*)). Los imperativos se entienden, en relación a lo dicho, como una suerte de fórmulas que expresan la relación de esas leyes objetivas y deseadas por la razón con la imperfección subjetiva de una voluntad no totalmente determinada por esa misma razón. Como la razón, aún asumiendo que determina completamente a la voluntad, tiene que vérselas con contingencias particulares del sujeto, no siempre

²⁰ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, 2000. A 35/ Ak. V, 19.

²¹ No debemos entender el paso de máxima a ley como un proceso causal: la ley moral, en tanto que a priori y pura, es la que es, mucho antes de mi formulación subjetiva. Cuando yo me guío por un principio práctico (máxima), puede darse que esa máxima coincida cabalmente con la ley moral, y sea, por lo tanto, un principio de acción objetivo al cual puedo llamar ley; mas también puede darse que mi máxima parta de una intención onerosa, la cual en nada se corresponde con la ley moral, motivo por el cual la resultaría harto imposible poder elevarse al nivel de ley. Es preciso tener claro, a fin de evitar malentendidos, que ese paso que se da a la hora de llamar ley a una máxima universal no es causal, ya que es algo determinado estrictamente a priori. La máxima siempre consiste en una representación de un principio mayor, mas no es siempre moral.

aplica la regla de manera precisa, y precisamente por eso existen los imperativos, que no son meras máximas, sino reglas objetivas y constrictivas.

Así pues, todos los imperativos son expresados mediante un “deber-ser”, o una proposición sintético-práctica, mostrando la relación de esa ley objetiva con la voluntad subjetiva (en esto constituye el apremio del deber). Nos dicen – en palabras de Kant – lo que sería bueno. Pero hemos de entender este bueno como lo que la voluntad, mediante la determinación que ve en sí por parte de la ley moral, determina, es decir: no por causas subjetivas, sino objetivas: “Dicen que sería bueno hacer o dejar de hacer algo, si bien se lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo por el hecho de representárselo como bueno. Sin embargo, bueno, en términos prácticos, es lo que determina a la voluntad mediante las representaciones de la razón, por ende, no por causas subjetivas, sino objetivas, o sea, por principios que sean válidos para cualquier ser racional en cuanto a tal.”²². Para una voluntad divina, aunque también sometida a idénticas leyes, no existe imperativo alguno, pues ya se ve completamente determinada por esa ley moral que ya no apremia, sino que se acomoda al propio obrar. Como el querer ya coincide con el deber, ese “deber-ser” no acontece en forma de imperativo. Sin embargo, no sucede lo mismo con el hombre: “Habida cuenta que un ser racional deficiente como el hombre no puede obrar éticamente por sí solo y de modo necesario, la moralidad reviste para él el sentido del deber, no del ser.”²³

Cabe destacar que todo esto, como hemos ido diciendo hasta ahora, debe darse por supuesto, ya que lo que nos interesa no son los fundamentos, sino las condiciones de posibilidad: “La cuestión entonces es ésta: ¿supone una ley necesaria para todos los seres racionales enjuiciar siempre sus acciones según máximas acerca de las cuales ellos mismos podrían querer que sirvieran como leyes universales? Si existe una ley tal, ésta ha de hallarse ya vinculada con el concepto de la voluntad de un ser racional en general. (...) En una filosofía práctica donde no nos concierne admitir fundamentos de aquello que sucede, sino leyes de lo que debe suceder, aun cuando nunca suceda, esto es, leyes objetivo-prácticas, no necesitamos emprender una indagación sobre los fundamentos de por qué algo agrada o desagrada.”²⁴.

Aclarada la naturaleza de la investigación sobre el imperativo, pasemos a sus dos definiciones. Kant distingue dos tipos de mandatos: hipotéticos y categóricos.

²² Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, 2002. A 38/ Ak. IV, 413.

²³ Höffe, O., *op. cit.*, p. 171.

²⁴ Kant, I., *op. cit.*, A 62/ Ak. IV, 426.

Atendiendo al tema que nos concierne en este trabajo, no nos es preciso realizar un estudio a fondo de todos los tipos de imperativos, por lo que para explicar la parte que interesa de este punto voy a tomar como principio rector un capítulo de la obra de Caffarena²⁵, en la cual se nos presenta un curioso término que, evidentemente, Kant no utiliza: fenomenología de la acción. Cabe llamar fenomenología de la acción en Kant a los distintos tipos de imperativos que propone (siendo estrictos, a los distintos niveles de obligación de los imperativos). Según esta visión nos encontraríamos, en analogía a los tres tipos de imperativos (dos hipotéticos, y uno categórico), tres niveles de la acción:

- 1) La clave en el primer nivel es la *Geschicklichkeit*: habilidad o maña. Consiste en el arte de encontrar medios para todos los posibles fines. Equivaldría al imperativo hipotético problemático.
- 2) El segundo sería el campo de la *Fähigkeit*: consiste en la competencia de encontrar los mejores medios para un fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales: la felicidad. Debemos entender que la *Fähigkeit* nos conduce a tener *Klugheit*, que sería algo más cercano a sagacidad, o mejor dicho, prudencia. Vemos claramente reflejados los imperativos hipotéticos asertóricos.
- 3) Y por fin, un tercer nivel es el de la *Weisheit*: sabiduría. Este nivel es el que responde al fondo de lo que estamos buscando. Es el nivel de la *Sittlichkeit*.

Cada uno de estos tres ámbitos fenomenológicos está intrínsecamente unido a cada uno de los tres tipos de imperativo. Como hemos dicho, la representación de un principio de la razón es un mandato; imperativo se llama a su forma. Sin embargo, tan sólo en el último ámbito, el de la *Weisheit*, es donde actuamos moralmente. Los imperativos hipotéticos, al referirse a fines no incondicionados, no son morales. La máxima del amor hacia uno mismo simplemente aconseja, mientras que la ley de la moralidad ordena. Cabe repetir que tan sólo el imperativo categórico constituirá en el sujeto apremio moral: “Hay un imperativo que, sin colocar como condición del fundamento ningún otro propósito a conseguir mediante cierto proceder, manda este proceder inmediatamente. Este imperativo es categórico. No concierne a la materia de la acción y a lo que debe resultar de ella, sino a la forma y al principio de donde se sigue la

²⁵ Gómez Caffarena, J., *Diez Lecciones sobre Kant*, Trotta, 2010., pp. 55-66.

propia acción y lo esencialmente bueno de la misma consiste en la intención, sea cual fuere su éxito. Este imperativo puede ser llamado el de la moralidad.”²⁶

Estudemos, ya para finalizar, con mayor atención el imperativo categórico, pues será pieza clave de la autonomía. Deseo empezar con una cita que es fundamental grabarse a fuego antes de pasar a cualquier definición del imperativo categórico: “El imperativo categórico no tiene por qué ser mirado como una compulsión neurótica hacia “el deber por el deber”, aunque puedan sonar así algunas frases del texto kantiano. Es algo más humano, es – como hemos visto – el reconocimiento de un valor absoluto.”²⁷. En efecto: el imperativo categórico, como veremos al final, es el modo de garantizar ese reconocimiento de un valor absoluto, al cual Kant llamará dignidad. Debemos tener presente que en la moral kantiana jamás se actúa de manera vacía o sin fin alguno, pues toda máxima nos impele a asumir y perseguir un fin. El fin que asumimos con el imperativo asumirá el reconocimiento de la dignidad inherente a todo ser racional.

Dicho esto, pasemos a la problemática. Kant, antes de siquiera definirlo, nos presenta una situación complicada: ¿cómo garantizamos la existencia de este tipo de imperativo? Recordemos que se había dicho que no teníamos capacidad de saber cuándo una acción se hacía por deber o conforme al deber, por lo que no podemos definir al imperativo categórico en base a ejemplos, motivo por el que su investigación debe ser a priori. Estudiando sus condiciones de posibilidad, Kant va a darnos, en base a qué condición tomemos como fundamento, tres posibles definiciones del imperativo categórico²⁸.

Si atendemos a su forma, como la ley a la que da forma no tiene restricción ni entraña más que su propia universalidad, podemos formular el imperativo categórico de esta manera: “Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal.”²⁹.

A partir de esta formulación nos es posible deducir todos los imperativos morales. Pero nos surge un problema serio: aunque esta formulación está completa de por sí, puede darse el extraño caso de que existan leyes que puedan ser cabalmente

²⁶ Kant, I., *op. cit.*, A 43 / Ak. IV, 416.

²⁷ Gómez Caffarena, J., *op. cit.*, p. 65.

²⁸ Los tres famosos imperativos categóricos no son tres imperativos distintos, sino tres formas de definir lo mismo. Kant insiste con mucha vehemencia en que tan sólo hay un imperativo categórico, pues él ya contiene en su forma la capacidad de representar la ley práctica; sería redundante la existencia de más de un imperativo moral.

²⁹ Kant, I., *op. cit.*, A 52 / Ak. IV, 421.

aceptadas, mas no queridas por la voluntad: “Todavía piensa a un cuarto, a quien le va bien pero ve que otros (a los cuales él bien podría ayudar) han de luchar con ímprobos dificultades: “¿Qué me importa? ¡Que cada cual sea tan dichoso como el cielo quiera o pueda hacerse a sí mismo, que yo no le quitaré nada ni tan siquiera le envidiaré (...) si semejante modo de pensar se convirtiera en una ley universal de la naturaleza, el género humano podría subsistir (...) Sin embargo, aun cuando es posible que según aquella máxima pudiera sostenerse una ley universal de la naturaleza, es todo imposible querer que un principio semejante valga por doquier como una ley natural. Pues una voluntad que decidiera eso se contradiría a sí misma.”³⁰.

Como corolario de lo dicho, se deduce que es preciso que para que una máxima pueda elevarse a nivel de ley, es también preciso que la voluntad, como hemos venido diciendo, la reconozca como buena; en otras palabras: uno ha de poder querer que la máxima se pueda convertir en ley. Si bien hay máximas cuyo sólo ser pensadas entra en contradicción con la ley moral, hay otras que, si bien no adolecen de contradicción inherente, no pueden ser queridas como universales. Kant argumenta que las primeras máximas contradicen al deber más estricto, y la segundas al más lato (meritorio), pero que en tanto que esto atañe a su obligatoriedad (y no al objeto de su acción), todos los deberes quedan ordenados en dependencia de un único principio.

De lo dicho se deduce la siguiente formulación del imperativo categórico³¹: “Obra de tal modo *que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora.*”³².

Esta formulación es capital: en ella vemos conferida toda la fuerza que reclamará la autonomía a la hora de erigirse “legisladora universal”, y de darse a sí misma las leyes. De nuevo, vemos reafirmada la tesis de que lo bueno es lo que la voluntad libre de inclinación elige; a Kant le gustaba mucho representarlo mediante la cita del famoso adagio escolástico: *Nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali*. Aquí veríamos claramente representada la noción de autonomía en su ámbito personal, es decir, en lo que se refiere a un individuo aislado. Mas, como voy a intentar explicar en el último capítulo, la autonomía en Kant no es algo cerrado, algo que se acaba en donde acaba mi cuerpo. Pero como digo, esto es

³⁰ *Ibid.*, A 56/ Ak. IV, 423.

³¹ Siendo estrictos, la formulación que presento aquí ahora sería la tercera, ya que la segunda es la que toma a la humanidad como fin; mas considero que esta ordenación resulta más sencilla a la hora de exponerse ordenadamente.

³² Kant, I., *op. cit.*, A 76 / Ak. IV, 434.

algo que se discutirá más adelante, así que pasemos a la última y, quizás, más famosa formulación.

Antes de esta formulación, Kant recapitula todo lo dicho, pues es preciso extraer conclusiones de todo lo fundamentado hasta el momento. Tenemos claro que la voluntad se representa leyes, que siendo esa representación única en seres racionales, la voluntad es razón práctica, y que como tal, es capaz de reconocer y representarse la ley moral. Esa ley moral cuyo valor es incondicionado, nos dice Kant, si realmente existe tal y como la estamos postulando, sólo podría encontrarse en algo cuyo valor también sea absoluto: “Suponiendo que hubiese algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que como fin en sí mismo pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, eso es, de una ley práctica.”³³. Kant está asumiendo una tesis muy fuerte, según la cual, la concepción del sujeto moral ya no consiste en la de un ser con precio, sino con valor. Un valor que, además, es absoluto y totalmente incondicionado. Si bien todos los objetos de la inclinación tienen un valor relativo, y se llaman cosas, los seres cuya existencia no descansa en la naturaleza, sino en la voluntad (razón), reciben el nombre de personas, porque su propia naturaleza los eleva del nivel de mero medio para ser considerado fin en sí mismo. “Las personas, por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor *para nosotros* como efecto de nuestra acción, sino que constituyen *fines objetivos*, es decir, cosas cuya existencia supone un fin en sí mismo y a decir verdad un fin tal en cuyo lugar no puede ser colocado ningún otro fin al servicio del cual debiera quedar aquél *simplemente* como medio, porque sin ello no encontraríamos en parte alguna nada de ningún valor *absoluto*.”³⁴.

Así pues, nos dice Kant, si realmente debe haber un principio práctico supremo, y si realmente el imperativo categórico opera tal y como se ha mostrado, debe ser porque realmente supone un fin en sí mismo que constituye el principio objetivo de la voluntad. A partir de este principio supremo es posible derivar todas las leyes de la voluntad, y la última formulación del imperativo categórico rezaría de esta manera: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de

³³ *Ibíd.*, A 64/ Ak. IV, 428.

³⁴ *Ibíd.*, A 65/ Ak. IV, 428.

cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.”³⁵.

Esta formulación constituye lo que yo denominaré autonomía en su sentido intersubjetivo, y en ella vemos reconocida, por primera vez, la noción – tan famosa en Kant – de dignidad. La voluntad existe como fin en sí mismo, confiriéndola un valor infinito. También es algo que debemos reservar hasta el tercer capítulo, así que nos contentaremos con lo expuesto hasta ahora.

Cierro el capítulo con un breve resumen sintético de lo expuesto hasta ahora, a fin de tener presente cuáles serán los aspectos que nos resultarán fundamentales en próximos capítulos. Toda máxima moral debe contener, según lo dicho, tres elementos clave:

- 1) Derivado de la primera formulación, debe tener una forma que consiste en la universalidad.
- 2) Derivado de la segunda formulación, debe tener una materia (fin): “El ser racional como fin según su naturaleza y, por tanto, como fin en sí mismo tendría que servir para toda máxima como condición restrictiva de todo fin meramente relativo y arbitrario.”³⁶.
- 3) Derivado de la tercera formulación, debe coincidir con la determinación para la formación de un reino de moralidad perfecta (reino de los fines).

Todo esto podría sintetizarse en: Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal.

Tras esto, nos dice Kant, podemos acabar allá donde empezamos: en el concepto de una voluntad incondicionalmente buena. “Es absolutamente buena la voluntad que no puede ser mala y cuya máxima nunca puede autocontradecirse cuando es convertida en una ley universal. Este principio supone también por tanto una ley suprema: “Obra siempre según aquella máxima cuya universalidad como ley puedas querer a la vez”; ésta es la única condición bajo la que una voluntad nunca puede estar en contradicción consigo mismo, y tal imperativo es categórico.”³⁷

³⁵ *Ibíd.*, A 66/ Ak. IV, 429.

³⁶ *Ibíd.*, A 80/ Ak. IV, 436.

³⁷ *Ibíd.*, A 81/ Ak. IV, 437.

Deseo terminar el capítulo con una cita extensa que, aunque la escribe Kant referida a su propia obra, bien podría valer en la que ahora nos encontramos:

“Así pues, la voluntad absolutamente buena, cuyo principio ha de ser un imperativo, al mostrarse indeterminada con respecto a cualquier objeto, albergará simplemente la *forma del querer* en general y ciertamente como autonomía, esto es, la propia idoneidad de la máxima de toda buena voluntad para convertirse ella misma en ley universal es la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, sin colocar como fundamento de dicha voluntad móvil e interés algunos. *Cómo sea posible semejante proposición sintético-práctica a priori* y por qué sea necesaria es un problema cuya solución no se halla dentro de los confines de la metafísica de las costumbres, siendo así que tampoco hemos afirmado aquí su verdad, ni mucho menos hemos pretendido tener en nuestro poder una demostración del mismo. Al desarrollar el concepto de moralidad en boga, sólo hemos mostrado que una autonomía de la voluntad está inevitablemente adherida a dicho concepto o más bien oficia como fundamento suyo. Por lo tanto, quien tenga en alguna consideración a la moralidad, y no la considere una idea quimérica desprovista de verdad, tiene que admitir a la par el principio de moralidad introducido. Este capítulo era por tanto simplemente analítico (...) Que la moralidad no sea ninguna fantasmagoría – lo cual se sigue si el imperativo categórico y con él la autonomía de la voluntad, existe de verdad y de modo absolutamente necesario como un principio a priori – requiere un *posible uso sintético de la razón práctica pura*, al que no nos cabe aventurarnos sin anticipar una crítica de esa misma capacidad racional, una crítica de la cual en el último capítulo expondremos las líneas maestras de un modo que base a nuestro propósito.”³⁸.

Como se ha dicho, con este capítulo damos fin a la parte estrictamente analítica de este escrito, y pasamos al segundo, en el cual intentaremos garantizar la realidad objetiva

³⁸ *Ibíd.*, A 95/ Ak. IV, 445.

de todo lo que hemos explicado hasta ahora, a fin de poder pasar a investigar – ya con todas las garantías argumentativas en orden – la noción de autonomía.

Segundo capítulo

Sobre la posibilidad de garantizar la libre autodeterminación de la voluntad

En el capítulo anterior hemos realizado un estudio minucioso de las bases que Kant va a adoptar para toda su teoría moral. Hemos determinado que el único bien incondicional es la buena voluntad; que la buena voluntad (en particular, la no divina) siente apremio hacia la ley moral gracias al deber; que actuar por deber es, pues, actuar moralmente (mediante una ley), y no por inclinación alguna; que esa ley se basa en un bien que ocasiona un sentimiento de respeto; que nada en la naturaleza puede causar respeto de la misma manera que la ley moral; que ninguna experiencia puede constituir base alguna para la moral; y que la forma de la representación de la ley moral en nosotros recibe el nombre de imperativo. No nos sería posible comprender el calado y valor de la noción de autonomía sin entender profundamente estas bases que la cimentan. Ahora bien, tal y como está presentada la exposición kantiana, no nos es posible suponer que somos autónomos sólo con lo dicho hasta ahora. Es decir, la conclusión no se deduce directamente de las premisas; es precisa una garantía, la cual consistirá en evidenciar la posibilidad de determinación de la voluntad por parte de la ley moral. Esta garantía consistirá, como veremos a continuación, en – y utilizo los términos que emplea Kant – demostrar la necesidad objetiva de aceptar el postulado de la libertad: “Los tres elementos teóricos: la idea de lo bueno incondicional, el imperativo categórico y el principio de autonomía son partes necesarias, mas no suficientes, de una ética filosófica. Sin la demostración de la existencia del objeto común a los tres elementos teóricos, la moralidad, Kant no lograría su objetivo: la superación del escepticismo ético. Éste sólo se puede rebatir si la moralidad no descansa en ficciones personales, grupales, epocales o étnicas, sino que se revela como algo existente, como un hecho.”³⁹.

Así pues, en base a lo dicho, la libertad constituirá ese puente de unión entre naturaleza y moral: “La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad para poder ser

³⁹ Höffe, O., *Immanuel Kant*, Herder, 1986, p. 188.

eficiente independientemente de causas ajenas que al determinen.”⁴⁰. Sin embargo, la libertad, como bien sabemos, no es empíricamente demostrable. Como hemos hecho hasta ahora, la demostración de la libertad se debe realizar a priori. La libertad es asumida como necesaria mediante una ley apodíctica: “El concepto de libertad, en tanto que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *clave de bóveda* para todo el edificio de un sistema de la razón pura (...) la libertad es algo efectivo, dado que esta idea se revela por medio de la ley moral.”⁴¹.

Todo el edificio moral se derrumbaría si no aceptásemos la realidad objetiva de la libertad, motivo por el que Kant considera preciso evidenciar, demostrar, las condiciones de posibilidad de la misma. No debemos llegar a la conclusión de que existe, pues eso ya lo damos por supuesto, sino de ver bajo qué condiciones.

Según lo que hemos dicho hasta ahora, resulta cabal aceptar que para que la ley moral pueda determinar completamente a la voluntad, la razón debe ser independiente de la ley natural; es decir, debe ser libre. Una voluntad libre es aquella voluntad a la que puede servir como ley la simple forma legisladora de la máxima. Y también, en base a lo dicho en el capítulo 1: como al despojarnos de la materia sólo nos queda la forma, la única fundamentación posible para esta voluntad libre es, precisamente, la forma de la máxima.

Vemos, pues, una inequívoca confluencia entre ley práctica y libertad. Ahora bien, es preciso resolver una aparente aporía: ¿de qué adquirimos consciencia antes, de la libertad, o de la ley práctica? Creo en extremo necesario precisar la noción de libertad práctica antes de poder responder a esta pregunta.

¿A qué se refiere Kant cuando habla de libertad en su significación moral? Debemos remitirnos, forzosamente, a la *Crítica de la razón pura*. En un pasaje de la *Analítica Trascendental*, Kant nos dice lo siguiente: “Es claro, por tanto, que el esquematismo del entendimiento, que se desarrolla por medio de la síntesis trascendental de la imaginación, se reduce a la unidad de toda la diversidad de la intuición en el sentido interno y así, indirectamente, a la unidad de apercepción que, como función, corresponde al sentido interno (que es receptividad). En consecuencia, los esquemas de los conceptos puros del entendimiento constituyen las verdaderas y únicas condiciones que hacen que tales conceptos se refieran a objetos y,

⁴⁰ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, 2002. A 97/ Ak. IV, 446.

⁴¹ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, 2000. A 4 / Ak. V, 4.

consiguientemente, que posean una *significación*.⁴² Esa significación, dice Kant, les viene a los conceptos por medio de la sensibilidad.

Nos interesa esta noción de significación (*Bedeutung*); en la *Crítica de la razón práctica*, Kant vuelve a emplear este mismo término para con los conceptos morales. Ahora bien, si, como sabemos, los conceptos morales han de dar cuenta de una moralidad que no puede ser definida en clave empírica, su significación no puede consistir en ésta que hemos citado ahora mismo. Es precisamente por esto que Kant, al emplear el método trascendental, nos dice lo siguiente: “Al menos hemos mostrado que, si el deber es un concepto cuya *significación* debe entrañar una legislación real para nuestras acciones, éste tan sólo puede ser expresado en imperativos categóricos, pero de ningún modo en imperativos hipotéticos.”⁴³

En conclusión, debe ser aceptado, según lo dicho, que la significación de los términos y conceptos de naturaleza moral no puede basarse en elemento empírico alguno, ya que no se corresponden a ningún tipo de intuición sensible; deben ser puros (de ahí la importancia de la metafísica, como decía en el prólogo), sólo aludiendo a la actividad de la voluntad. “Los conceptos prácticos a priori relativos al principio supremo de la libertad se tornan conocimientos de inmediato, y no precisan aguardar a la intuición para cobrar significado, por el curioso motivo de que ellos mismos producen la realidad a la cual se refieren (los designios de la voluntad), siendo esto algo que para nada ocurre en el caso de los conceptos teóricos.”⁴⁴

En este sentido, vemos un desborde de la dimensión axiológica de la tercera antinomia. La libertad práctica no es simplemente trascendental, sino que la desborda, debido a que la libertad en su dimensión moral no se asume tan sólo como la capacidad para escapar de causalidad espontánea. “Lo que con ello se indica es que esa significación trascendental, que pudo servir para precisar las objetividades propuestas por los conceptos puros del entendimiento o por las ideas trascendentales, ha quedado desbordada al entrar en juego los intereses de la razón práctica. (...) su aceptación moral arrastra consigo toda la carga estimativa que gira en torno al valor supremo de la

⁴² Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, 1978. A 146/ B 185.

⁴³ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, 2002. A 59 / Ak. IV, 425.

⁴⁴ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, 2000. A 116 / Ak. V, 66.

persona que con ella se realiza. Es, por tanto, una libertad que justifica la autonomía de la moralidad, la universalidad de sus preceptos.”⁴⁵.

Aunque quizá de manera apresurada, con lo dicho parece que se ha justificado suficientemente las ampliaciones que, de hecho, se dan cuando Kant introduce la libertad en su sentido práctico. Con esto ya detallado, ahora sí, podemos responder a la pregunta que antes planteaba en torno a qué conocíamos antes, si la libertad o la ley práctica.

Dada la noción que estamos manejando ahora mismo de libertad, cuya definición es, según Kant, en su sentido negativo (no nos estamos refiriendo a la libertad en su sentido positivo, es decir: entendida como capacidad para tomar decisiones o determinar los propios fines, sino en su sentido negativo: como garantía de que el sujeto moral pueda verse liberado de toda determinación sensible y actuar por deber), no nos es posible deducir nada a través de ella. Es la propia ley moral la que, al formularnos sus máximas, se nos presenta de manera evidente. Recordemos esa famosa nota a pie de página: “La ley moral supone la condición bajo la cual podemos *costrar conciencia* de la libertad por vez primera, quisiera advertir que, si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad.”⁴⁶.

Todo esto se concreta en lo que Kant va a llamar el “*Faktum* de la moralidad” (*Faktum der Vernunft*). La ley moral, según Kant, nos es dada como *Faktum*, y consiste en aceptar la posibilidad de que la razón, de modo a priori, determine a la voluntad. Se cifraría, aproximadamente, en esta cita: “La razón pura es por sí sola práctica y proporciona (al ser humano) una ley universal que damos en llamar la ley moral.”⁴⁷. El *Faktum*, pues, nos ofrece algo del mundo inteligible: nos ofrece una ley a priori. Ahora bien, no debemos entender el *Faktum* como una suerte de “revelación”. Hallamos, mucha claridad en esta explicación: “La validez es algo con lo que el filósofo se encuentra, es un *Faktum*, pero este *Faktum*, cuando lo que digo esté escrito, se escribirá con mayúscula y con “ka”, para diferenciarlo del *factum* de *quaestio facti*

⁴⁵ Montero Moliner, F., *Libertad y experiencia (La fundamentación de la libertad moral en la Crítica de la razón pura)*, en Muguerza, J., Aramayo, R. R., (comp.): *Kant después de Kant*, Tecnos, 1989, pp. 30-31.

⁴⁶ Kant, I., *op. cit.*, A 7 / Ak. V, 5.

⁴⁷ *Ibíd.*, A 56 / Ak. V, 31.

frente a *quaestio iuris*, porque el *Faktum* del que ahora hablamos es un *ius*, una legitimidad, una validez, no un “hecho”.⁴⁸

Y precisamente al ser ésta la noción que Kant tiene del *Faktum*, sigue persistiendo un problema muy serio: debemos investigar si, de hecho, nuestra razón encuentra algún fundamento válido para determinar a nuestra voluntad sin necesitar mediación alguna (en base única y exclusivamente de la validez universal de sus propias leyes prácticas). Es preciso, pues, explicar cómo es posible para la razón determinar a la voluntad. Es decir: si se requiere del uso de representaciones empíricas, o si la propia razón práctica sería capaz de constituir ley por sí misma.

Como se acaba de decir, la ley moral es dada como un *Faktum* del cual somos conocedores de manera a priori, siendo éste, además, apodóticamente cierto, precisamente porque no nos es necesario remitirnos a la experiencia o a ejemplos para afianzar su realidad. Justamente por esto, Kant considera que no es preciso probar la realidad de la ley moral mediante una deducción, ya que es algo dado: “La realidad objetiva de la ley moral no puede verse probada por una deducción, ni tampoco por un empeño de la razón teórica subvenida especulativa o empíricamente y, por consiguiente, aun cuando se quisiera renunciar a la certeza apodóctica, tampoco podría verse confirmada por la experiencia y quedar así demostrada a posteriori, pese a todo lo cual se mantiene firme por sí misma.”⁴⁹

Ahora bien, Kant considera que, si bien este principio moral no puede hallarse deductivamente, sí que puede actuar como principio deductivo de algo que la razón pura legítimamente asumió como, por lo menos, posible. Este algo es la libertad, la cual no sólo se demuestra desde el enfoque práctico como posible, sino que también los seres racionales la reconocen como vinculante para su obrar moral. En este sentido, la libertad adquiere realidad objetiva, entendida ésta como causalidad: “La ley moral es de hecho una ley de la causalidad por libertad y, en suma, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible. Y la ley moral determina por consiguiente aquello que la filosofía especulativa había de dejar indeterminado, a saber, la ley para una causalidad cuyo concepto era meramente negativo en la filosofía especulativa, proporcionando por primera vez a ese concepto de libertad una realidad objetiva.”⁵⁰

⁴⁸ Martínez Marzoa, F., *Análítica y Dialéctica en la Razón (práctica) kantiana*, en Muguerza, J., Aramayo, R. R., (comp.), *op. cit.*, p. 64.

⁴⁹ Kant, I., *op. cit.*, A 82 / Ak. V, 47.

⁵⁰ *Ibíd.*, A 82 / Ak. V, 47.

En síntesis: la ley moral se asume como un principio deductivo de la libertad, en tanto que ésta se asume como causalidad propia de la razón, entendida en su sentido práctico, siendo esta definición tan convincente como resolutive a la hora de evidenciar por qué es preciso aceptar la realidad objetiva de la libertad, tal y como se ha presentado.

2.1. Sobre la posibilidad de ampliación de los límites de la razón teórica gracias a su dimensión práctica

Hasta aquí, mediante una argumentación estrictamente apriorística, hemos explicado por qué nos es posible hablar de la libertad y aceptarla como postulado objetivo. Pero al aceptar que la razón determina la voluntad y que la libertad asume la causalidad desde un ámbito suprasensible, también debemos considerar que hemos, aparentemente, ampliado las fronteras del conocimiento, pues ahora aquello que tan difuso se le aparecía a la razón en su ámbito teórico acaba de recibir un objeto.

Es bien cierto que, tal y como se ha dicho hasta ahora, debe tenerse en cuenta que Kant no pretende hablar o investigar la libertad en tanto que cosa en sí, pues como sabemos, siempre nos será desconocida. Lo que hemos hecho hasta el momento es justificar por qué es necesario considerarla como postulado objetivo en tanto que seres racionales. Si bien no podemos demostrar a la libertad empíricamente, al menos, nos dice Kant, no hallamos pruebas de lo contrario: de que no exista. “Tomo este camino que resulta suficiente para nuestro propósito, el camino de asumir la libertad sólo como fundamento colocado por los seres racionales entre sus acciones simplemente en la idea, para no verme obligado a demostrar también la libertad desde un punto de vista teórico. Pues aun cuando esto último quede sin estipular, esas mismas leyes que obligarían a un ser que fuese realmente libre, valdrían también para un ser que no puede obrar sino bajo la idea de su propia libertad. Así pues, aquí podemos zafarnos del lastre que pesa sobre la teoría.”⁵¹

De tal forma que emplearemos la última parte de este capítulo en exponer y someter a juicio la justificación que nos da Kant para que se acepte que la libertad puede afectar al ámbito fenoménico desde un ámbito suprasensible, sin entrar en un uso ilegítimo de la propia razón.

⁵¹ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, 2002. A 101 / Ak. IV, 448.

La argumentación va a ir muy unida a la teoría que se expuso en la *Crítica de la razón pura*. Kant afirma que la única manera de conciliar la existencia real de la libertad en un mundo fenoménico consiste en asumir al sujeto moral como un sujeto fenoménico y nouménico a la vez; es decir: en su dimensión empírica y trascendental. Dicho en otras palabras: sólo asumiendo una dualidad en el hombre podremos aceptar legítimamente esta noción de libertad que, por otra parte, se nos presenta como objetiva: “Así pues, si se quiere atribuir libertad a un ser cuya existencia está determinada en el tiempo, no se le puede hacer escapar a la ley de la necesidad natural (...) Por consiguiente, si todavía se quiere salvarla, no queda otro camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto sea determinable en el tiempo, así como también la causalidad conforme a la ley de la necesidad natural, simplemente al fenómeno, atribuyendo sin embargo la libertad a ese mismo ser como cosa en sí misma. Sin duda alguna esto es ineludible, si uno pretende mantener al mismo tiempo ese par de conceptos que se repugnan mutuamente.”⁵².

Pasemos, pues a explicar la justificación que Kant nos ofrece. Como dijimos al principio de este capítulo, la noción de libertad práctica desborda en su sentido axiológico a la libertad trascendental: no consiste la libertad aquí, tan sólo, en la resolución de la tercera antinomia de la razón pura, sino en la independencia de todo lo empírico y de la naturaleza en general, ya que si no asumimos como real esta libertad, práctica y a priori, entonces no es posible ninguna ley moral, ya que los “malos actos”, como veremos a continuación, no serían sino consecuencia necesaria según la ley natural de la casualidad, según los fundamentos de determinación del tiempo precedente, y sería imposible que no hubiesen tenido lugar, librando de toda responsabilidad moral al autor.

El argumento de Kant consta de dos vías paralelas. Como era de esperar, es también de índole trascendental, y consistirá en evidenciar que ninguna de las dos posibles vías satisface las condiciones de posibilidad de esa libertad asumida a priori, y que la única posible sería una tercera: aceptar la dualidad del sujeto moral.

Imaginemos, primero, que nosotros, como sujetos morales, sólo fuésemos fenómeno, y ningún elemento suprasensible hiciese acto de presencia en nuestro obrar. Podríamos mantener, siguiendo un ejemplo de Kant, que si yo mato a alguien, ese acto debería considerarse simplemente como una consecuencia necesaria e inevitable de la

⁵² Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, 2000. A 170 / Ak. V, 95.

ley natural. No estaríamos moralmente justificados para calificar ese acto como malo, pues no era evitable. Ahora bien, nos dice Kant, ¿podemos considerar como libre a quien se halla sometido a tal necesidad? La respuesta es un rotundo no. El motivo es claro: el fundamento determinante de su actuación se halla por completo fuera de su poder. Si todo lo que sucede, sucede por necesidad, entonces no podríamos atribuir libertad a un sujeto tal. “Mientras que las leyes newtonianas de la física estén operando – leyes universales y necesarias de causalidad mecánica la cual, para Kant, gobiernan todo en el mundo natural – parece que todo lo que hacemos debe, si se asume desde esta perspectiva tan reduccionista, tener sus raíces en fuerzas y eventos ajenos a nosotros (...) En estas condiciones, no podríamos cumplir con los requisitos de la definición de libertad en Kant: no nos determinaríamos a nosotros mismos, sino que estaríamos determinados externamente.”⁵³

Ahora bien, ¿qué nos autoriza a decir que, ciertamente, cuando alguien mata a alguien, lo hace de manera libre y no necesaria? La respuesta la da algo que Kant llama “conciencia moral”. Cuando actuamos mal, nos dice Kant, los hombres sentimos remordimientos; siendo esta desazón un sentimiento que no podría surgir si no es posible presuponer un distinto desenlace de acontecimientos. Cuando un animal mata a una persona, no siente remordimiento alguno, pues siempre actúa por instintos, y por lo tanto, nunca libremente. Sin embargo, cuando es un hombre el que asesina a otro, surge la culpa moral; nos sentimos responsables: “Es bien sabido que la libertad es la Idea trascendental en que se centra el sistema kantiano de la razón práctica. Todas las nociones que entran en juego en el ejercicio de la voluntad moral presuponen necesariamente la existencia de una libertad que hace al hombre responsable de sus actos.”⁵⁴. Y esa desazón surge precisamente porque él mismo sabe en su interior que podría no haber hecho lo que, de facto, hizo. Muchos hombres sienten, por una u otra razón, deseos de matar a otro, mas son la minoría los que llevan a cabo tan macabro *desiderátum*, ya que, si bien tener el deseo es inevitable, llevarlo a cabo no lo es. El motivo es, precisamente, que existe una libertad que permite librarnos de la mera determinación causal fenoménica, y actuar mediante las leyes a priori que nuestra propia razón dispone: “Pues la vida sensible presenta con respecto a esa conciencia inteligible de su existencia (la libertad) una unidad absoluta propia de un fenómeno, el

⁵³ Uleman, J. K., *Kant's Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 10. (La traducción es mía).

⁵⁴ Montero Moliner, F., *Libertad y experiencia (La fundamentación de la libertad moral en la Crítica de la razón pura)*, en Muguerza, J., Aramayo, R. R., (comp.), *op. cit.*, p. 23.

cual, en cuanto contiene simples fenómenos de aquella intención (acerca del carácter) que concierne a la ley moral, no le incumbe como fenómeno conforme a la necesidad natural, sino que ha de ser juzgado con arreglo a la absoluta espontaneidad de la libertad”⁵⁵.

Al fin y al cabo, dice Kant, la cadena fenoménica que constituye la realidad depende en gran medida de la espontaneidad del sujeto como cosa en sí. Esta asunción que no podemos hacer, en tanto que no poseemos intuiciones de orden intelectual, se ve salvada gracias a la existencia de la ley moral que garantiza nuestra independencia de toda determinación meramente empírica

La segunda línea argumentativa de Kant es justamente la contraria: imaginemos que la libertad sólo considerase al sujeto en su sentido estrictamente nouménico. En este caso, nos dice Kant, la noción de libertad se vería sustituida por la noción de autoconciencia. La justificación es la siguiente (es preciso tener en mente que Kant fue educado en un contexto fuertemente pietista, de modo que acepta la tesis de que Dios es supremo creador y ordenador del mundo, pero que no necesita intervenir, al estilo de Malebranche): si aceptamos que Dios es causa de la existencia de todas las cosas, también sería causa nuestra, es decir: nos habría creado. Esto es una proposición que debe aceptarse, ya que la línea argumentativa que adopta Kant partía, en este caso, del supuesto de que sólo fuésemos considerados en nuestra dimensión nouménica. Según esta lógica, Dios nunca podría causar “fenoménicamente”, sino “nouménicamente” (Dios crearía en el nivel nouménico; el derivado de una intuición intelectual. Nivel que, por otro lado, es completamente desconocido para nosotros, ya que nos movemos en el fenoménico), motivo por el cual, sería causa completa y total de nuestro ser, al ser éste considerado únicamente en este último ámbito.

De esto se deduce que al ser sujetos creados nouménicamente por Dios, nuestra libertad vería muy reducido su campo de acción, al no ser más que “meras marionetas o autómatas de Vaucanson”, pues todo lo que sucede tendría su fundamento, de nuevo, fuera de nosotros. Y precisamente, aunque fuésemos autoconscientes, porque pensamos, no seríamos libres.

Sin embargo, esta tesis es inaceptable, pues como Kant explica, Dios no es causa del tiempo. Al ser creador nouménico, Dios no puede asumirse como el creador de las causas que afectan al mundo sensible. Ahora bien, podría decírsenos, al modo

⁵⁵ Kant, I., *op. cit.*, A 177 / Ak. V, 99.

cartesiano del demonio maligno, que Dios no es sino una especie de dramaturgo que nos hace pensar que la única ley buena es la que Él mismo quiere. Pero si recordamos lo que dijimos en el primer capítulo, también encontraremos esta crítica como infundada, ya que Dios no prescribe. Dios cumple idénticas leyes morales que nosotros, con la única diferencia de que él las quiere, y por lo tanto, no le suponen un apremio.

Esta problemática se ve fácilmente resuelta si atendemos a una distinción que hace Kant entre albedrío o arbitrio (*Willkür*) y la noción de libertad (*Freiheit*) aplicada a la libertad racional (*Wille*). *Willkür* consiste en la capacidad de decidir. En contraste, *Wille* es la capacidad de decidir sin considerarse ésta en relación a una u otra acción en particular, sino en relación con los fundamentos que determinan a la decisión a la hora de actuar. En otras palabras: la *Wille* no estaría directamente relacionada con las acciones, sino con las leyes que ella misma se da en forma de máximas. En esta lógica, cabe entender a la libertad como determinación. Tenemos *Willkür*, pero eso no es seguir leyes, pues para seguir leyes es necesario tener *Wille*, que atañe a la causalidad y nos permite decidir. En este mismo sentido, Dios también se ve incluido, sólo que con la diferencia de que él no necesita determinarse a sí mismo, pues quiere hacer lo que debe; su voluntad es siempre coincidente con la ley moral.

Luego, ya a modo de síntesis, Kant ha explicado por qué no podríamos conciliar la noción de libertad que nos ofrece el *Faktum* con una realidad entendida como meramente fenoménica, o, al contrario, meramente nouménica. Es, por lo tanto, cabal aceptar, como única posibilidad de sostener esta libertad en el hombre, la doble dimensión presente en el mismo. Paso a continuación a citar el fragmento en el que Kant expresa con soberana claridad todo lo que hemos intentado explicar hasta este punto:

“Para resolver esa aparente contradicción entre el mecanismo natural y la libertad que se da dentro de una misma acción, como veíamos en el caso expuesto antes, ha de recordarse lo que decía la *Crítica de la razón pura* o atender a lo que sigue. La necesidad natural, que no puede coexistir con la libertad del sujeto, simplemente se agrega a las determinaciones de aquella cosa que se halla bajo condiciones temporales y, por consiguiente, sólo a las del sujeto que actúa en cuanto fenómeno, con lo cual los fundamentos destinados a determinar cualquiera de sus acciones están

emplazados en los que pertenece al pasado y *no está ya en su poder* (entre lo que ha de contarse también sus actos ya cometidos y el carácter determinable por ello ante sus propios ojos en cuanto fenómeno). Mas ese mismo e idéntico sujeto, que por otra parte cobra conciencia de sí como cosa en sí misma, *en tanto que no se halla sometido a condiciones temporales*, considera también su propia existencia como determinable sólo por leyes que se da él mismo a través de la razón, y en esta existencia suya nada precede con anterioridad a su determinación de la voluntad, sino que toda acción y en general toda determinación mudable de su existencia acorde con el sentido interno, así como toda la sucesión de su existencia en cuanto ser sensible, no son vistas por la conciencia de su existencia inteligible sino como una consecuencia de su causalidad en cuanto *noúmeno*, pero jamás como fundamento para determinar dicha causalidad. Bajo esta consideración al ente racional le cabe decir con razón, respecto a cualquier acción contraria a la ley perpetrada por él, que hubiera podido no cometerla, aunque como fenómeno esté suficientemente determinada en el pasado y a ese respecto sea indefectiblemente necesaria; pues tal acción pertenece, con todo ese pasado que la determina, a un único fenómeno de su carácter que él mismo se procura y según el cual, como una causa independiente de toda sensibilidad, él se imputa la causalidad de aquellos fenómenos.”⁵⁶.

En este párrafo, Kant describe de manera precisa cómo sólo puede atribuirse libertad a un ser que, si bien es fenómeno, en tanto que vive y actúa en un mundo físico, también alberga en su ser una dimensión que sobrepasa la mera determinación empírica y le ensalza como sujeto moral, digno y valioso por sí mismo.

Con esto queda explicado cómo procede la argumentación trascendental en lo que respecta a la necesidad de aceptar la noción de libertad bajo previa asunción de esa dimensión dual en el hombre, pero sigue habiendo un último problema que solventar. ¿Cómo legitimamos el incremento que ha recibido la razón pura al aceptar como objetiva a la libertad? ¿No es contradictorio e ilegítimo aplicar la categoría de causalidad a algo no fenoménico?

⁵⁶ *Ibíd.*, A 174 - 175 / Ak. V, 97.

La respuesta de Kant es que, evidentemente, no lo es. Si recordamos lo dicho anteriormente, Kant considera que entre razón práctica y libertad hay una ligazón tan estrecha que prácticamente no podrían comprenderse la una sin la otra. Ésta afirmación puede parecer trivial, en el sentido de que pudo haber sido dicha con el único fin de enfatizar la importancia de la libertad, mas no es así: “Dos determinaciones *necesariamente* unidas en un concepto tienen que hallarse vinculadas como fundamento y consecuencia, pudiendo considerarse esta *unidad como analítica* (enlace lógico) o bien *como sintética* (vinculación real), desde las leyes de la identidad en el primer caso y desde las de la causalidad en el segundo.”⁵⁷. Aquí descansa la clave: la relación entre razón y libertad es de causalidad.

El argumento kantiano recurre de nuevo a la *Crítica de la razón pura*, específicamente a la parte de la Analítica que está dedicada a las categorías. Kant parte de la distinción que hizo entre categorías (matemáticas y dinámicas), para evidenciar que las categorías matemáticas (cantidad y calidad) consisten siempre en una síntesis de lo homogéneo, en donde no puede darse lo incondicionado de ninguna manera, pues trabajan siempre dentro de una lógica de espacio y tiempo, motivo por el que todo a lo que se las aplicase terminaría siempre por ser algo condicionado.

Ahora bien, las categorías dinámicas (relación y modo) no exigían ese tipo de síntesis homogénea, pues ellas no se encargan de representar cómo se forma la intuición a partir de la multiplicidad, sino de evidenciar cómo se añade la existencia de la condición (cómo se enlaza con el entendimiento) al correspondiente objeto condicionado. Aceptando esta diferenciación, resulta cabal asumir también que estas categorías podían añadir a cuanto era condicionado en el mundo sensible lo incondicionado en el mundo inteligible (aunque, por supuesto, sin conocerlo), haciendo, en palabras kantianas, “trascendente la síntesis”.

Aquí se resuelve la aparente contradicción o problematicidad que hemos venido tratando al intentar conciliar en el hombre los dos ámbitos. La conclusión que obtenemos es que la categoría de causalidad puede pensar lo incondicionado dentro de lo condicionado, y resolver el problema.

Dicho en palabras de Kant, y terminando con esto el capítulo:

⁵⁷ *Ibíd.*, A 199 / Ak. V, 111.

“Se descubrió asimismo en la dialéctica de la razón pura especulativa que los dos modos aparentemente contrapuestos de buscar lo incondicionado para lo condicionado no se contradecían realmente, pues en la síntesis de la causalidad, por ejemplo, no es contradictorio pensar para lo condicionado, inmerso en la serie de causas y efectos del mundo sensible, una causalidad que no esté condicionada sensiblemente, con lo cual la misma acción que como perteneciente al mundo sensible siempre se halla condicionada sensiblemente, o sea, es mecánicamente necesaria, sin embargo, como causalidad del ser que actúa en tanto que pertenece al mundo inteligible también puede, al mismo tiempo, tener en su base una causalidad sensiblemente incondicionada y, por consiguiente, puede ser pensada como libre. Se trataba simplemente de llegar a transformar este *poder* en un *ser*, o sea, de verse demostrado en un caso real al igual que mediante un *factum*, es decir, se trataba de que ciertas acciones presupusieran semejante causalidad (la intelectual y sensiblemente incondicionada), ya sean reales o únicamente ordenadas, esto es, de que fueran objetivamente necesarias en términos prácticos.”⁵⁸

A modo de síntesis: a lo largo de este capítulo hemos demostrado, según las tesis de Kant, por qué es necesario aceptar la realidad objetiva de la libertad a la hora de obrar moralmente. Queda demostrado, al menos dentro de la lógica kantiana, que sin esta noción de libertad no podría existir moralidad alguna, entendida ésta como la capacidad de actuar con libertad (autonomía).

En el próximo capítulo, que será el último, exploraremos en profundidad la noción de autonomía que se desprende de todo lo dicho hasta ahora. Ahora que ya estamos autorizados para considerarnos como poseedores de una voluntad libre, todas aquellas nociones que meramente asumíamos en el primer capítulo: buena voluntad, bien moral, etc. recobran ahora la fuerza suficiente como para garantizar las conclusiones que de ellas se derivaban, a saber: que el ser moral es autónomo, y por lo tanto, digno y poseedor de un valor absoluto.

⁵⁸ *Ibíd.*, A 187 / Ak. V, 104.

Tercer capítulo

Autonomía y libertad: hacia la consecución de un mundo moral

“Podríamos pensar que la gramática de un concepto normativo –como el de autonomía- se establece en su conexión con la teoría de que forma parte, pero podríamos ampliar esta idea señalando que, en realidad, toda teoría normativa está a su vez conectada con un conjunto de intuiciones preteóricas con las que la teoría debe encajar o con las que debe ser compatible.”⁵⁹.

El esfuerzo realizado en estos dos capítulos anteriores consiste, precisamente, en conectar las bases necesarias para que resulte completamente evidenciado el sentido que da Kant a la noción de autonomía. Sin embargo, también puede ampliarse con algo más; en la cita se habla de intuiciones preteóricas, mas yo, por mi parte, me voy a centrar, en esta primera parte del capítulo, en evidenciar, antes de dar paso al estudio del término en sí, en las fuentes de las que se pudo servir Kant en su época.

No cabe duda, ya se sea kantiano, utilitarista o aristotélico, de que la noción de autonomía que nos presenta Kant, en el corazón mismo de la Ilustración, constituye un antes y un después en la historia de la filosofía moral. Evidentemente, la mayor parte se la debemos al genio personal del propio Kant, mas tenemos que, a su vez, ser conscientes de que los humanos no somos seres que vivamos aislados. A pesar de que Kant no viajó nunca, no cabe duda de que a sus manos llegaron obras de muy diversas corrientes, a las que, como intentaremos señalar ahora, las debe mucho.

3.1 Herencia lejana: de los estoicos a Wolff

Si debemos empezar mencionando una escuela de pensamiento que haya influido en Kant, ya sea, o bien por cronología, o bien por el propio interés de Kant, tienen que ser los estoicos.

No cabe duda de que la escuela estoica es muy pareja al propio pensamiento de Kant, lo cual, considerando la distancia de más de dos mil años que les separa, es algo cuanto menos curioso. Muchas son las veces en las que se alude a la corriente estoica

⁵⁹ Aramayo, R. R., J. Muguerza y A. Valdecantos (comp.): *El individuo y su historia*, Paidós, 1995, pp. 113-114.

dentro de la obra de Kant⁶⁰, haciendo referencia a que, al contrario que los epicúreos, que tendían más a identificar el placer con la felicidad, alcanzando gracias a ésta la virtud, los estoicos fueron los primeros que invirtieron el orden, tal y como hizo Kant siglos más tarde, proponiendo la noción de *ataraxia* como el primer paso, y la felicidad como consecuencia de la misma.

Pero, si bien el enfoque es semejante el del propio Kant, el alcance no tanto, y Kant siempre dispuso críticas serias en esa dirección, ya que consideraba que al conciliar al estilo estoico virtud y felicidad, se está exigiendo al hombre algo que no va a ver culminado en vida: “Pero aún con toda su admiración hacia el estoicismo, Kant piensa que exige desproporcionadamente a la naturaleza humana. “El hombre exagera descaradamente su capacidad moral, y se coloca frente a sí al más perfecto de los bienes; la conclusión es que es una insensatez, pues, ¿qué se nos pide? La respuesta estoica reza: debo superarme a mí mismo... superar mis propias inclinaciones y necesidades, y con todas mis fuerzas ser bueno, semejante a Dios. ¿Pero cómo hacer eso? Dios no tiene obligaciones, mas tú sí... Esto resulta en que Dios se va y nos deja al hombre, una pobre criatura cargada de obligaciones. Séneca era un impostor, y Epicteto extraño y descarado.” Esto es algo que, según Herder, dijo Kant en una de sus clases de los años 60 del S. XVIII.”⁶¹.

En síntesis, Kant consideraba que, si bien los epicúreos sucumbían a inclinaciones por debajo de la valía humana, los estoicos, junto con Platón, exigían del hombre más de lo que éste puede dar. Ahora bien, aún con todo, como dije, si suprimimos la relación causal que asumían los estoicos entre virtud y felicidad, la tesis de Kant se acerca bastante a la suya.

Pero quizá el aspecto más influyente de los estoicos dentro de la filosofía de Kant es una distinción capital que hace en el segundo capítulo de la *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*: me estoy refiriendo, por supuesto, a la distinción entre precio y dignidad, la cual ya puede verse en la obra de Séneca⁶², y que trataremos más adelante.

Hay otro autor al que se le considera como el “padre” de la autonomía en sentido moral, entendiendo por autonomía la liberación de imposiciones heterónomas.

⁶⁰ Me estoy refiriendo, fundamentalmente, al capítulo primero del libro segundo, *Dialéctica de la Razón Pura Práctica*, titulado *De una Dialéctica de la Razón Pura Práctica en general*. A 192 / Ak. V, 107 y siguientes, en donde trata el concepto de Sumo Bien.

⁶¹ Schneewind, J. B., *op. cit.*, p. 527. (La traducción es mía).

⁶² Séneca, L. A., *Epístolas morales a Lucilio*, Gredos, 1986, LXXI, 33.

Me estoy refiriendo a Michel de Montaigne, el cual, como bien es sabido, rechazó todas las nociones de moral en el sentido de obediencia, tal y como hemos dicho. Sin embargo, la noción de autonomía que propone era algo que sólo se lo aplicaba a él, y, evidentemente, no es eso lo que dice Kant. “Descargo todo lo posible a un ser de mis condiciones y principios considerándole simplemente en sí mismo, sin relación alguna, reconstruyéndolo según su propio modelo. Por no ser continente no dejo de reconocer sinceramente la continencia de los bernardos o de los capuchinos, ni de considerar altamente su forma de vida; póngome muy bien con la imaginación en su lugar. Y así, los amo y honro tanto más cuanto más distintos a mí son. Deseo particularmente que se nos juzgue aparte a cada uno y por lo tanto que no me pongan ejemplos comunes. En modo alguno altera mi debilidad la idea que he de tener de la fuerza y el vigor de aquéllos que los merecen. Por reptar por el limo de la tierra no dejo de percatarme de la altura inigualable de algunas almas heroicas que se elevan hasta las nubes. Mucho representa para mí tener el juicio ordenado aun si los actos no pueden serlo, y mantener al menos esta parte principal exenta de corrupción. Algo es, el tener buena voluntad cuando las piernas me fallan.”⁶³

No se está del todo seguro si la obra de Montaigne llegó a manos de Kant, sin embargo, autores como Schneewind consideran que es muy probable, por lo que no resulta descabellado considerarle como un antecedente, aunque sea de manera indirecta.

Otro aspecto muy importante dentro de la obra de Kant, evidencia Schneewind, lo vamos a encontrar ya en los estudios morales de Herbert de Cherbury (S. XVI), el cual nos dice que la moral es algo que todo el mundo puede conocer. Recordemos que Kant, al principio, era muy elitista en su filosofía, y que hasta que no leyó a Rousseau, no empezó a considerar la perspectiva universal. Pues bien, en Herbert de Cherbury ya nos encontramos algo muy parecido a esa universalización de la moral.

Sin embargo, la justificación que se da a la hora de defender esa universalidad es distinta. Mientras que para Kant, como sabemos, es la razón, sin importar la sagacidad o agudeza personal, la que nos otorga las leyes a priori, Herbert de Cherbury argumenta teológicamente y considera que, en tanto que Dios nos va a juzgar por cómo cumplamos los requerimientos de la moral, asumiendo, por supuesto, su supremo sentido de la justicia, debe habernos creado con la capacidad de saber qué hacer. Kant,

⁶³ Montaigne, M., *Ensayos I*, Capítulo XXXVII: *Del joven Catón*, Cátedra, 1985, p. 292.

sin embargo, no emplea este argumento. De hecho, muchas son las veces en las que nos dice que todo el sistema moral se sustenta si, de facto, la razón es capaz de discernir esa ley moral, puesto que si no fuera así, todo sería una farsa. Mas Kant lo asume como un presupuesto de la moral, no lo demuestra teológicamente: “Una disposición (la razón) que no alcanza su finalidad, supone una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la Naturaleza. Y si renunciáramos a ese principio, ya no tendríamos una Naturaleza que actúa conforme a leyes, sino una Naturaleza que no conduce a nada, viniendo entonces a ocupar una desazonante casualidad el puesto del hilo conductor de la razón.”⁶⁴.

Es muy curioso el uso de la noción de motivación moral que nos ofrece un autor como Samuel Clarke (S. XVII-XVIII), la cual consiste en que todo sujeto moral se da cuenta, por sí mismo, de las propias reglas de la moralidad. Y además, como Clarke, Kant basó su principio formal en la necesidad de evitar la contradicción. Pero, al contrario que Clarke o cualquier otro filósofo anterior, Kant lo emplea como el único principio moral. Autores posteriores como Thomas Reid (S. XVIII) se sumaron a él, afirmando que todo el mundo sabe lo que requiere la moralidad, y por lo tanto, todos tenemos razón psicológica para seguirla; es casi algo de sentido común.

Y por último, como no podría ser de otra manera, debemos terminar con los dos grandes de la metafísica alemana en la época de Kant: Christian Wolff y Christian August Crusius.

La herencia recibida de ambos autores es evidente. La noción de autoperfección, que desarrollaremos a continuación, resulta un deber para con uno mismo, tanto para Wolff como para Kant. Y además, Kant acepta la postura wolffiana en lo que respecta a la concepción del deber. Sin embargo, considera que Wolff se equivocaba en un punto clave, y era en asumir la finalidad del deber de conseguir la felicidad personal. Como ya hemos explicado extensamente, los deberes no nos garantizan la felicidad, tan sólo nos hacen dignos de ella. No son deberes instrumentales.

La herencia de Crusius vendría más bien en relación a la noción de libertad: “Crusius presenta varios puntos clave sobre la libertad que nos permite cumplir las leyes de Dios. La libertad no es sólo la ausencia de impedimentos externos a la hora de actuar. Tampoco es actuar en aras de lo que percibimos como el mayor bien o

⁶⁴ Kant, I., *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Alianza, 2004. Ak, VIII 18.

perfección. Si sólo hubiera libertad tal y como la postuló Leibniz, entonces, piensa Crusius: “Toda nuestra virtud se convertiría en mera suerte,” puesto que dependería de estar constituidos de tal forma que podamos adquirir el saber adecuado en el momento adecuado de actuar. “Una voluntad que en idénticas circunstancias fuese capaz de omitir o hacer algo distinto es una voluntad libre (*Guide*, p. 23; cf. pp. 44-5; *Sketch*, pp. 140-5)”⁶⁵.

Por supuesto, al igual que Crusius, Kant consideraba que este tipo de configuración del sujeto moral no captaba bien la esencia de la moral. Pero la postura de Crusius tampoco satisfizo completamente a Kant. Para Crusius, los deberes morales nacen de las leyes que Dios genera a fin de garantizar la consecución de los fines que Él mismo dispone. Dicho en otras palabras: Crusius no acepta que Dios siga leyes; es tan perfecto que no puede ceñirse a nada. Siguiendo a Pufendorf, deberíamos obediencia a Dios por gratitud. Sin embargo, como ya hemos explicado, Kant considera que la moral está constituida de leyes que obligan a cualquier sujeto moral, sin prestar atención a fin alguno. Aquí es donde nace la distinción entre imperativos hipotéticos y categóricos. El único moral sería el categórico.

Una vez hizo esta distinción, Kant ya podía decir que la ley moral constituía una necesidad sintética a priori en todo sujeto moral, incluido Dios. Sin embargo, como también se ha precisado con anterioridad, mientras que para los seres contingentes esta necesidad se nos presenta como deber, en Dios es un querer.

Con esto quedarían reflejados los que podrían considerarse como los antecedentes del pensamiento kantiano, los cuales, sin embargo, carecieron de la base eminentemente racionalista tan característica del propio Kant. Es curioso observar cómo se fue forjando tan poco a poco un concepto tan complejo como el de autonomía.

Pasemos, pues, a estudiar su herencia fundamental, la cual he querido dividir en tres puntos fundamentales: por una parte, nos encontraremos las tesis racionalistas de Leibniz. Además, debemos citar, casi de manera forzosa, al filósofo ginebrino: Rousseau. Y por último, algo que quizá pueda resultar sorprendente: Kant asumió gran cantidad de ideas del cristianismo. Habremos de mostrar cabalmente cómo se pudo dar en el pensamiento de Kant la intervención de tan variadas doctrinas.

⁶⁵ Schneewind, J. B., *op. cit.*, p. 10. (La traducción es mía).

3.2 Herencia cercana: Leibniz, Rousseau y el cristianismo

Si comenzamos evidenciando la influencia de Leibniz, tres podrían ser los puntos a destacar: la noción de razón suficiente, la monadología y la teoría de la armonía preestablecida.

Según Leibniz, la previsión divina no afectaría al ámbito de la libertad humana siempre y cuando se distinga entre lo necesario y lo cierto, de forma que los futuros sujetos que actúan podrán verse determinados, pero sin que ello suponga una necesidad irremontable, sino meramente hipotética, es decir: que Dios la haya previsto. De la misma manera, la creación divina del mejor de los mundos posibles tampoco generaría problema alguno a la noción de libertad si asumimos que su decreto no cambia la naturaleza de las cosas ni hace necesario lo que se muestra como contingente en el universo de lo meramente posible. En conclusión, la previsión no destruye la libertad, pues Dios ya contaba con ella en su representación de lo posible.

En lo que respecta a la armonía preestablecida: “Refiriéndose a la incidencia de estas cuestiones en la filosofía práctica, Kant añadirá que la teoría leibniziana de la armonía preestablecida no se limita a mostrar la concordancia entre almas y cuerpos, sino que también se extiende a mostrar la conformidad entre el reino de la Naturaleza y el reino de la Gracia, viniendo a coincidir este último con el kantiano reino de los fines.”⁶⁶. Pero si bien es cierto que existe una analogía clara y patente (el propio Kant la evidencia), la armonía sigue partiendo de presupuestos distintos, ya que, tal y como Roldán Panadero comenta, estarían entrando en juego dos conceptos de libertad: “Libertad como espontaneidad”, que sería la defendida por Leibniz en el reino de la Gracia, y “Libertad de equilibrio”, que fue la defendida por Crusius, y en la que se basó Kant para con el reino de los fines, pues fue la que condujo a Crusius a afirmar la primacía de la voluntad sobre la razón.

El último aspecto pertinente de la teoría leibniziana sería la noción de razón suficiente. La única manera que tiene de conciliar la previsión divina con la libertad humana es la de poseer una voluntad libre; hacer al hombre responsable de sus actos. Esto es algo que Kant también se esfuerza en evidenciar. Sin embargo, en Leibniz, esta noción no sería la de *Wille* que vimos en Kant, sino más bien la de *Willkür*, o libre albedrío. Eso seguiría sin ser libertad: “La verdadera libertad sólo hace acto de

⁶⁶ Roldán Panadero, C., *Leibniz: Preludio para una moral de corte kantiano*, en Muguerza, J., Aramayo, R. R., (comp.), *op. cit.*, p. 341.

presencia cuando se actúa conforme a la razón. Leibniz se inscribe así dentro de la tradición agustiniana, al distinguir entre *liberum arbitrium* y *libertas*; mientras que el libre albedrío designa la posibilidad de optar entre el bien y el mal, constituyendo una facultad de los seres racionales, la auténtica libertad constituiría en el buen uso de ese libre arbitrio y sólo tendría lugar cuando el conocimiento racional del bien se convierte en el motivo determinante de la elección.⁶⁷

El grandísimo avance que nos propone Leibniz es algo que marca profundamente a Kant: con Leibniz se pasa de querer hacer lo que se quiera, a querer hacer lo que se debe. Sin embargo, sigue manteniendo el mismo enfoque que adoptará años más tarde el propio Crusius, entre otros: los fines del hombre se siguen supeditando a la creación divina, no a sí mismos. Seguimos presos de una noción voluntad completamente heterónoma, y ahí es donde entrará a relucir el genio de Kant.

Luego, en síntesis, como se ha expuesto, vemos en Leibniz elementos fundamentales de la teoría kantiana, los cuales, por supuesto serán pulidos y adecuados por el propio Kant. Sin embargo, éstos tienen todavía que tomar forma, y eso será algo que le debemos a Jean Jacques Rousseau, al cual pasaremos a estudiar a continuación.

Kant le debe a Rousseau una importante lección de humildad: fue Rousseau el principal defensor y propagador de la igualdad entre los hombres: no hay mejores o peores. Rousseau será el que, de la misma manera que Hume le abrió los ojos en el ámbito epistémico, le haga lo mismo en el práctico. Kant, al principio, era muy elitista en su filosofía, y no consideraba que pudiera estar al alcance de todos; por supuesto, eso cambió al leer a Rousseau.

La noción de libertad y de autonomía, a su vez, deben su forma completamente a tesis que el propio Rousseau, quizá de una manera menos pulida y fundamentada, defendió ya en sus escritos: “Es más, en el mismo discurso del Vicario Saboyano pudo hallar una invitación general a la filosofía crítica. Su condena de la filosofía racionalista y, en particular, su alegato contra la metafísica y la reflexión sincera que ofrece sobre algunas certezas sobre la naturaleza del hombre (en especial, su alma inmortal), del mundo y de Dios, que avalan de alguna manera la exigencia moral, son un prelude de la razón práctica kantiana. En efecto, en tales páginas Rousseau plantea con nitidez la primacía absoluta de la libertad humana como condición de toda

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 345.

exigencia moral, lo que significa igualmente un precedente de la doctrina kantiana de la autonomía del sujeto moral.”⁶⁸.

Por supuesto, no podemos olvidarnos del Contrato Social y la revolucionaria tesis que nos propone, según la cual, los hombres se convertirían en súbditos, al someterse a las leyes, pero a la vez, en ciudadanos, al ser ellos mismos los que eligiesen esas mismas leyes. Esta clave de ser súbdito y dueño de uno mismo a la vez, la adoptará Kant en el ámbito de la moral: “Cuando el contrato social crea una nueva idea de bien común, el sólo pensamiento se activa en cada uno de nosotros en la forma de un amor innato que nos permite controlar nuestros deseos privados y actuar como miembros morales de una comunidad. Llegamos a ser libres porque podemos romper las cadenas de la esclavitud de nuestros deseos naturales y vivir bajo la ley que nos hemos dado a nosotros mismos.”⁶⁹. O dicho en las propias palabras de Rousseau: “Según lo que precede, se podría agregar a lo adquirido por el Estado civil la libertad moral, la única que verdaderamente hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad.”⁷⁰

Sin embargo, aquí también nos sigue faltando algo. La crítica que pronunciaría Kant tendría que ver con la naturaleza de esa autonomía: para Rousseau, nosotros no somos autónomos por naturaleza, sino perteneciendo a una determinada comunidad. De manera semejante a lo que sucedía con Hobbes, la noción de autonomía que está manejando Rousseau se mueve dentro de un marco fundamentalmente político. Sin embargo, cuando el propio Kant la universaliza, se abre al campo de lo que él llamaría moral.

Pero la autonomía kantiana, aunque herede esta forma rousseauiana, va más allá: presupone que somos sujetos racionales cuya libertad trascendental nos saca de nuestra determinación causal meramente natural. Es algo que pertenece a cada uno de nosotros, tanto en estado de naturaleza como en sociedad. Nuestras capacidades morales nos son conocidas gracias al *Faktum* de la razón, el cual nos hace conscientes de nuestras obligaciones categóricas de respeto hacia la ley. Y el motivo es que justamente esas obligaciones se basan en la propia libertad trascendental; no es algo

⁶⁸ Rubio Carracedo, J., *Rousseau en Kant*, en Muguerza, J., Aramayo, R. R., (comp.), *op. cit.*, p. 358.

⁶⁹ Schneewind, J. B., *op. cit.*, p. 514. (La traducción es mía).

⁷⁰ Rousseau, J. J., *El contrato social*, Libro I, cap. VIII, *Del Estado civil*, Gredos, 2011.

que podamos perder o ganar, sin importar cuán corruptos nos volvamos, son inherentes a nuestra racionalidad.

Y esto último no es algo que fuese herencia rousseauiana, sino cristiana. En efecto, podemos considerar que la corriente de pensamiento que más impacto tuvo en Kant fue el cristianismo. Evidentemente, aquí pueden aducirse posibles prejuicios debidos a su educación y considerar que Kant fue más bien forzado a ello desde pequeño, no siendo capaz de liberarse de mayor, como podría sugerir Nietzsche cuando le llama cristiano alevoso en *Crepúsculo de los Ídolos*: “Dividir el mundo en un mundo “verdadero” y en un mundo “aparente”, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano alevoso)”⁷¹. Sin embargo, aunque es cierto que la cuestión educacional tuvo influencia, ya que no es descabellado considerar que si hubiese nacido en un país donde estudiaran el Corán, en vez de la Biblia, no hubiese usado esta última, los argumentos que usa para que el lector dirija hacia ella su reflexión no son ni sectarios, ni propiamente cristianos.

A lo largo de toda su obra, Kant se encarga de distinguir muy claramente el campo de la moral y el campo de la religión. Si bien nuestra razón práctica prescribe y nos dice lo que debe ser y lo que debemos hacer, la religión es el ámbito del “¿qué me cabe esperar?” y es por lo tanto la etapa final de nuestro desarrollo. Si Kant termina echando mano de la religión, no es porque no pueda salvar su proyecto ético sin ella, ya que bien hemos visto que Dios no es un déspota o un tirano que obligue o cambie cosas a su arbitrio, sino porque Kant considera que la sola moral, unida a la escasa capacidad humana, no bastarían para hacernos felices, y le resulta muy triste que al hombre virtuoso le espere un destino de miseria y dolor; de modo que Kant, más allá del mero deber, considera la fe.

La religión no es fundamento de moralidad, pero la moralidad es un elemento fundamental para la religión. Una religión no puede pasar de mera idolatría si no se fundamenta moralmente. Sin embargo, esto no quita que una religión tenga capacidad de enriquecer la vida del sujeto moral, de modo que Kant considera que el cristianismo hace este aporte, el cual no es genuino moralmente, ya que como decimos, no es moral *per se*, sino que se amolda perfectamente a la propia ley moral, y por eso es bueno: “Es una confianza en la promesa de la ley moral, no que esté contenida en la ley misma, sino que yo la pongo, y ello por motivos morales suficientes. Pues un fin final no

⁷¹ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, 2013, p. 69.

puede ser prescrito por ninguna ley de la razón, sin que ésta, al mismo tiempo, prometa, aunque inciertamente, la consecución de este fin, y con ello autorice también la aquiescencia con las únicas condiciones bajo las cuales nuestra razón puede pensar tal fin. La palabra *fides* expresa ya eso también, y sólo puede parecer dudoso cómo esa expresión y esa idea particular vienen a entrar en la filosofía moral, ya que el cristianismo fue quien le dio entrada, y podría su admisión quizá parecer solo una imitación aduladora de la lengua cristiana. Pero no es el primer caso en que esa maravillosa religión, en la gran sencillez de su exposición, ha enriquecido la filosofía con conceptos de la moralidad mucho más determinados y puros que los que ésta había podido proporcionar hasta aquí; pero, una vez que están ya esos conceptos en la filosofía, son *libremente* aprobados y recibidos como tales por la razón, que bien habría podido y debido llegar a ellos e introducirlos.”⁷².

Como dije, Kant considera que el cristianismo aporta a la moral; no que la sustituya. Nos aporta ciertos conceptos o visiones a las que, más tarde o más temprano, la razón debería llegar. No quiere decir esto que, tal y como creía Guillermo de Ockham, si Dios quisiera que las leyes lógicas desaparecieran, pudiera hacerlo, y nosotros tuviéramos que aceptarlo acríticamente.

Es curioso, además, la carga cristiana que lleva tras de sí la noción de imperativo categórico; en la obra de Caffarena se evidencia esto mismo: “Es muy interesante que lo ligue (el imperativo categórico), algo después, al título de persona. Esta noción había sido introducida por la tradición cristiana, no la griega, pero Kant es el primero que extrae esa consecuencia humanista: el ser persona tiene dignidad y no precio.”⁷³

En este sentido, Kant considera a la religión como un puro acicate de la moralidad: los seres humanos somos débiles frente a las inclinaciones, y la religión, nos dice Kant, muchas veces puede ayudarnos. Es en éste sentido en el que Kant es heredero fiel del cristianismo, ya que no es un prosélito que se sirva de él como fundamento dogmático, sino como aporte adicional. Considera que, ciertamente, podríamos vivir en un mundo sin cristianismo; y podríamos ser buenos en tal mundo, por supuesto. Pero tenerlo, por otro lado, nos puede ayudar: “Con esto concuerda muy bien sin embargo la posibilidad de un mandato como el siguiente: ““Ama a Dios por encima de todo y a tu prójimo como a ti mismo”. Pues exige a modo de mandato un

⁷² Kant, I., *Crítica del Juicio*, Espasa Calpe, 1984, Ak. V, 472.

⁷³ Gómez Caffarena, J., *op. cit.*, p. 62.

respeto hacia una ley que ordena amor y no deja a una elección caprichosa el convertirlo en principio. El amor a Dios resulta imposible como inclinación, al no suponer un objeto de los sentidos. Ese mismo amor es ciertamente posible para con los seres humanos, mas no puede verse ordenado, porque ningún ser humano es capaz de amar a alguien siguiendo simplemente una orden. Por lo tanto, en ese núcleo de todas las leyes sólo está comprendido el amor práctico. “Amar a Dios” significa en este sentido: “ejecutar de buena gana sus mandamientos” y “amar al prójimo” quiere decir “ejercer de buena gana cualquier deber para con él” (...) Esa ley de leyes presenta por lo tanto, al igual que cualquier precepto moral del Evangelio, la intención moral en su plena perfección tal como, en cuanto un ideal de santidad, es inalcanzable por ninguna criatura, constituyendo sin embargo el arquetipo al que debemos tender a aproximarnos e igualarnos en un progreso ininterrumpido pero infinito.”⁷⁴.

Como se ve en la cita, Kant lo primero que va a hacer es traducir al lenguaje moral la máxima cristiana, evidenciando su cabal coincidencia con el sumo principio moral de obrar genuinamente bien; ya que, en el fondo, obrar por deber significa obrar bien. En este sentido, Kant ve en el cristianismo un pionero en la introducción de esta nueva forma de ver la moral: “De ser esto así, no son únicamente los novelistas o los educadores sentimentales, sino a veces los propios filósofos e incluso los más rigurosos entre ellos, cual es el caso de los estoicos, quienes han introducido el fanatismo moral en lugar de la más sobria, pero también más sabia, disciplina de las costumbres, aun cuando el fanatismo estoico fuera más heroico y el otro sea de condición más untuosa e insípida. Sin ser un hipócrita, y haciendo honor a la verdad, cabe afirmar que la doctrina moral del Evangelio fue pionera, gracias a saber ajustar la pureza del principio moral con las limitaciones propias de seres finitos, en someter cualquier comportamiento del ser humano a la sujeción de un deber puesto ante sus ojos, el cual no les permite fantasear con las ensoñaciones de una perfección moral, colocando a esa pareja que tanto gusta de ignorar sus límites, la vanidad y el amor propio tras las barreras de la humildad (o sea, del autoconocimiento).”⁷⁵. Cabe destacar que Kant dice “Sin ser un hipócrita” y “Haciendo honor a la verdad”; esto es un caso rarísimo dentro de su obra: Kant se está involucrando abiertamente, lo cual nos indica que, ciertamente, quiere evidenciar que lo que está diciendo no es mero adoctrinamiento o cristianismo alevoso.

⁷⁴ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, 2000. A 148/ Ak. V, 83.

⁷⁵ *Ibíd.*, A. 153 / Ak. V, 86.

Más sería todavía la deuda que tendría Kant con el cristianismo si entrásemos a tratar el teísmo moral y la conclusión de la *Dialéctica Trascendental* de la segunda *Crítica*, mas como eso se aleja ya demasiado del núcleo de esta parte del capítulo, que era evidenciar la herencia que ha tenido a lo largo de los años la noción de autonomía, es menester dejarlo en este punto.

3.3. La autonomía en el individuo: la ley moral dentro de mí

Hasta aquí hemos estado realizando un doble esfuerzo: por un lado, hemos presentado todas las bases teóricas kantianas que nos permitirían comprender completamente lo que nos quiere decir cuando introduce la noción de autonomía; por el otro, hemos explicado qué autores o corrientes de pensamiento son necesarias para llegar a esa comprensión total de la noción de autonomía, ya que, por ejemplo, Kant se entendería más difícilmente sin Rousseau. Ahora es el momento, pues, de entrar en la noción de autonomía.

Lo primero que podría preguntarse, después de todo lo expuesto hasta ahora, es qué es la autonomía. Literalmente, Kant la define como: “La autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma (independientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer) El principio de autonomía es por tanto éste: no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal.”⁷⁶. En este sentido, la autonomía constituye la base de la moralidad. La ley moral nos hace conscientes de que somos libres, y esa misma libertad, aplicada positivamente a la delimitación racional de mis propios fines, lleva en sí implícita la noción de autonomía.

Kant, sin embargo, se tiene que enfrentar a una situación compleja, debido al propio sistema que él mismo ha presentado: nos ha definido como seres que obedecemos a una ley moral que nuestra razón prescribe libremente. Esto, sobre el papel, resulta bastante convincente, pero sin embargo, cuando nos encontramos actuando; cuando vivimos y sufrimos, las cosas no van tan bien.

Nuestra voluntad no es todopoderosa. Muchas veces debemos actuar y cargar con las consecuencias el resto de nuestra vida. No todo es siempre blanco o negro, y

⁷⁶ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, 2002. A 87 / Ak. IV, 440.

hay ocasiones en las que dudaremos sobre qué es lo que debemos hacer. Sin embargo, es precisamente ese “cargar con las consecuencias”, lo que nos eleva como sujetos morales. Si yo verdaderamente actué como sujeto moral, no movido por inclinaciones, fantasías o dogmas, sino genuinamente en base a la ley moral, aunque las cosas salgan mal, habrán salido mal por causas que escapan a mis capacidades. Esto es algo que Kant recoge muy bien en la discusión que tuvo sobre la posibilidad de mentir por beneficencia, cuando consideraba que aunque un asesino persiguiese a nuestro amigo, mentirle seguiría estando mal. Las leyes de los hombres podrían no castigarme por ello, mas la ley moral es una ley que actúa internamente, y la mirada introspectiva es juez severo.

Ahora bien, el problema sigue persistiendo: si realmente muchas veces actuamos por deber, y ese actuar por deber se asume como “apremio”, como hacer algo que patológicamente no estamos inclinados a hacer; en otras palabras: actuar en contra de nuestros deseos, ¿cómo puede Kant considerarnos libres y autónomos al hacer eso? ¿Por qué soy libre cuando me creo problemas por no contar una mentira que me salvaría de esos mismos problemas?

Podríamos preguntarnos, dentro de la lógica kantiana, ¿por qué tanta insistencia en deshacerse de toda inclinación? ¿Por qué considera Kant que estipular como fundamento de la moralidad a la felicidad es la cosa más contraria a la moral que existe? Porque las inclinaciones conducen, ciertamente, como él dice, a la muerte de la moral. Si llegase el día en el que tuviésemos que decidir entre una acción por deber, que sabemos que hay que hacer, pero que nos reportará dolor, y una acción por inclinación, que sabemos que sería mejor no hacer, pero que nos reporta placer, ¿qué haríamos? Tendríamos que hacer lo que estuviese bien; lo moral, siempre. Sin embargo, eso nos convertiría en un hombre entre un millón, pues la mayoría de los hombres no son tan fuertes de espíritu. Al final del día podemos pensar en cuánto vale el deber si lo comparamos con los placeres que nos ofrece la vida. Somos humanos, y ciertamente cumplimos con nuestro deber cuando no hay coste, ahí siempre se actúa moralmente. Pero más tarde o más temprano, en la vida de todo hombre, llegará un día en el que esa decisión no será fácil. Un día en el que tendrá que tomar una decisión con mayúsculas. Es ahí, y solamente ahí, donde aparece reluciendo con un fulgor inigualable la noción de autonomía kantiana. No es que sea autónomo o moral porque, como quien decía, ayude a gente que no me cae bien, o haga cosas que simplemente no me gustan. No, soy autónomo porque soy un sujeto moral, finito, de capacidad

limitada, pero que se ve obligado a actuar y al que se le exige la perfección moral. Y debo actuar en un mundo que escapa a mi determinación, en el que las cosas no salen como uno quiere, en el que puede empezar a pasar todo tipo de males, como le pasó a Job, pero que me sigue exigiendo rectitud moral. El que a mí me vayan mal las cosas no es motivo para que yo pueda empezar a actuar mal con el otro. El que me engañen no me legitima para engañar, pues la moral, al contrario que el derecho penal, no se mueve por la ley del Talión⁷⁷. La autonomía, en último término, es vencer a mis bajos instintos; decimos que no a las inclinaciones, pero no para pasarnos a otras distintas, sino para darnos nuestra propia ley; hacernos dueños de nosotros mismos. Soy autónomo porque soy capaz de hacer lo que está bien, incluso en circunstancias adversas. Soy capaz de vencer a determinaciones ajenas a mi propia razón (lujuria, ira, envidia, codicia, orgullo, etc.) que me convertirían en un ser heterónomo movido por las circunstancias en las que viva, y de triunfar sobre ellas, comportándome como debo. Siendo ese “como debo” algo que yo mismo me impongo, en tanto que ser moral, como fin último de actuación. Es mi meta, mi objetivo y aquello hacia lo que tiendo.

¿Pero por qué vamos tan lejos sólo por “actuar moralmente”? ¿Por qué tanta fijación con el deber? ¿Por qué tanta fijación por cumplir una ley la cual, siguiendo lo que el propio Kant nos dice, no será capaz de compensarnos en esta vida, ya que no conseguiremos hacernos felices? Porque la ley moral no tiene que hacernos felices. Por lo menos en este mundo, somos nosotros, las personas, las que tenemos que tomar la felicidad de los demás como nuestro fin. Al fin y al cabo, no es la moral en sí la que nos hace felices, sino que somos las personas mismas, tomando como fin último de nuestra acción la felicidad ajena, las que tenemos la posibilidad de lograrlo. Y son esas personas las que deben proteger y realizar la ley moral. Los humanos, en tanto que seres morales, siempre hemos aborrecido el mal y buscado una forma correcta de vivir. La ley moral podría considerarse, metafóricamente, por supuesto, como la culminación de ese ideal que tiene la humanidad desde sus orígenes. Y precisamente por eso, la ley moral no es meramente algo provisional, sino definitivo. Comparado con el poder de la lujuria, del odio, de la envidia, la codicia, etc. quizá la ley moral es algo que se puede romper fácilmente. Pero con todo, a lo largo de la historia, los seres humanos siempre

⁷⁷ Me estoy refiriendo a la teoría de la justicia retributiva que propone Kant en la *Metafísica de las costumbres*, en donde explica cómo el ámbito de la legalidad, a fin de ser justo, debería regirse por la regla de impartir idéntica retribución del daño causado al criminal.

hemos aspirado, partamos desde la ideología que partamos, a crear un mundo mejor. A fin de que, según lo que Kant considera que es la naturaleza humana, todo tenga un sentido, debemos seguir protegiendo esa ley, ya que es esa ley, y sólo esa ley, la que podrá conseguir la realización de ese mundo moral; la creación de un reino de los fines. No podemos rendirnos: “Se me permitirá, pues, admitir que, como el género humano se halla en continuo avance por lo que respecta a la cultura, que es su fin natural, también cabe concebir que progresa a mejor en lo concerniente al fin moral de su existencia, de modo que este progreso sin duda será a veces interrumpido pero jamás roto. No tengo necesidad de demostrar esta suposición; es el adversario de ella quien ha de proporcionar una prueba. Porque yo me apoyo en un deber para mí innato, consistente en que cada miembro de la serie de generaciones actúe sobre la posteridad de tal manea que ésta se haga cada vez mejor y de manera que ese deber pueda así transmitirse legítimamente de un miembro de la serie a otro. (...) Por incierto que me resulte y que me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima de que tal cosa es factible. Esta esperanza de tiempos mejores, sin la cual nunca hubiera entusiasmado al corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el bien universal, también ha ejercido siempre su influjo sobre la labor de los biempensadores.”⁷⁸

Y es precisamente éste el motivo por el que Kant apela a la noción de deber a través de un sentimiento de respeto. A lo largo de la historia, me costaría pensar en un mejor ejemplo que Kant de filósofo al que se le considere que realiza una filosofía fría y sin prestar atención a las emociones; pero aquí veremos que eso no es cierto.

Kant parte de una base bastante probada a lo largo de la historia: los seres humanos somos sujetos egoístas. Este conjunto de sentimientos los llamará Kant “vanidad”. Lo que hará la ley moral, mostrándose con toda su gloria, es aplastar esa vanidad; evidenciar al hombre el nulo valor de esos deseos egoístas, y mostrarle que hay algo más; que el mundo no se centra sólo en mí mismo: “La propensión hacia la autoestima es una de aquellas inclinaciones que se ven quebrantadas por la ley moral, en la medida en que pivote únicamente sobre la sensibilidad. Por lo tanto, la ley moral aniquila toda vanidad. Sin embargo, como esa ley supone algo positivo de suyo, cual es la forma de una causalidad intelectual, o sea, la libertad, resulta entonces que, al debilitar la vanidad oponiéndose a esa resistencia subjetiva de nuestras inclinaciones,

⁷⁸ Kant, I., *En torno al tópico: “eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica”*, Alianza, 2004. Ak. VIII, 309.

constituye al mismo tiempo un objeto de respeto y, cuando consigue aniquilar por completo dicha vanidad, humillándola, supone un objeto de máximo respeto, con lo cual, constituye también el fundamento de un sentimiento positivo que no tiene origen empírico y es reconocido a priori.”⁷⁹ .

Sin embargo, que no se malinterprete lo dicho por Kant: el respeto hacia esa ley no constituye el móvil de la moralidad, sino que es la moralidad misma, considerada subjetivamente como móvil en base a la razón práctica, al deshacerse de todas las inclinaciones y deseos mundanos que la seducen.

Ahora bien, esta noción de respeto sólo se aplica a personas; jamás a cosas. Las cosas despiertan en nosotros muchas emociones: inclinación, deseo, miedo, mas nunca respeto. Y, tal y como dice Kant que a partir del concepto de móvil nace el concepto de interés, si bien no existe interés moral en un objeto no racional (pues no puede ser móvil de mi acción), en el caso de las personas sí que estaremos hablando de un interés moral. Las demás personas, en tanto que sujetos morales, serán entendidas como fin de mi actuación, y entran dentro de mi interés, entendido este moralmente, y por eso los asumo como fines; nunca como medios. Motivo por el cual, los sujetos morales, autónomos, poseen en su sola persona un valor infinito, pues tienen dignidad, una dignidad valiosa y sin precio, ya que no hay nada por lo que pueda sustituirse o canjearse.

Terminemos esta tercera parte del capítulo con una cita extensa de Kant en donde vendría a sintetizar todo lo que he dicho hasta ahora en una narrativa especialmente sugestiva:

“Sin duda, el corazón queda liberado y aligerado de una carga que siempre le oprime en secreto, cuando en esas resoluciones morales puras, de las que se han propuesto ejemplos, se revela al ser humano una capacidad interna que, por lo demás, no le resultaba muy familiar hasta el momento, la libertad interior para desembarazarse del impetuoso entrometimiento de las inclinaciones, de suerte que ninguna, ni tan siquiera la más anhelada, tenga influencia sobre una resolución donde ahora sólo debemos servirnos de la razón. En un caso donde únicamente yo sepa que la sinrazón cae de mi lado, y aun cuando el confesarla espontáneamente, al tiempo que se oferta un

⁷⁹ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, 2000, A. 130 / Ak. V, 73.

desagravio, encuentre una enorme resistencia en la vanidad, el interés personal e incluso en esa antipatía – por los demás acaso no ilegítima – hacia aquel cuyo derecho he socavado, pese a todo, yo puedo sobreponerme a todas esas reticencias, esto entraña la conciencia de una independencia con respecto a las inclinaciones y la fortuna, así como el cobrar conciencia sobre la posibilidad de bastarse a sí mismo, lo cual también resulta saludable en muchos otros sentidos. Y ahora la ley del deber, gracias al valor positivo que nos deja sentir su cumplimiento, encuentra un fácil acceso a través del respeto hacia nosotros mismos en la conciencia de nuestra libertad. Sobre ésta, si está bien fundamentada, cuando el ser humano nada teme tanto como hallarse ante sus propios ojos, al examinarse internamente a sí mismo mediante una rigurosa introspección, despreciable y reprobable, puede verse ahora injertada cualquier buena intención moral; pues éste es el mejor e incluso el único guardián que puede contener la infiltración dentro del ánimo de impulsos innobles y perversos.⁸⁰

En esto consistiría, dicho por el propio Kant, la aplicación real de la noción de autonomía que él defiende. La autonomía no es simplemente sentarse en un sillón y deducir leyes universales. No; significa actuar, y actuar dentro de una lógica, que es justamente la que se ha pretendido evidenciar hasta aquí. No quisiera, sin embargo, terminar sin exponer la otra cara de la noción de autonomía, la cual sería entender ésta en su sentido intersubjetivo.

3.4. La autonomía en la humanidad: el cielo estrellado sobre mí

Según lo dicho en el apartado anterior, queda bien claro que la voluntad humana, entendida desde el punto de vista kantiano, es capaz de legislar universalmente a través de sus propias máximas y, sobre todo, no se fundamenta en interés alguno, ya que su bondad es incondicionada (debido a que se representa la ley a través de un imperativo categórico), motivo que la permite constituir la piedra angular de la moralidad.

Sin embargo, ésta es una concepción claramente individual, en el sentido de que se aplica a todos los sujetos, pero de manera individual. Quiero decir que esta

⁸⁰ *Ibíd.*, A 287 / Ak. V, 161.

definición de autonomía, entendida como auto-legislación, podría aplicarse a un sujeto aislado sin entrar en contradicción alguna. Sin embargo, Kant no quiere quedarse en ese sujeto aislado, pues eso sí que sería muy teórico y carente de humanidad; Kant da un paso más, y mediante la propia autonomía, nos liga a todas las personas con las demás: “El concepto de cada ser racional que ha de ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad, para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto inherente al mismo y muy fructífero: el de un reino de los fines.”⁸¹.

Surge un interesante concepto, que es el de reino de los fines. ¿Qué es eso? Teóricamente, es una comunidad de sujetos morales en donde todos somos iguales gracias a las leyes comunes que nos unen. Gracias a la consideración de que todos los seres morales deben tratarse siempre como fines y nunca como medios surge, de esa conjunción sistemática de sujetos morales, un reino común: “Actúa de manera que tu máxima sea autolegislación; y, con ello también, autonomía, es decir: *nomos* (ley) que brote del *autos*. De un *autos*, eso sí, no individualista, sino situado en el reino de los fines”⁸². Y de nuevo, aquí se evidencia claramente la herencia de Rousseau, pues Kant considerará que los sujetos morales ejercemos como súbditos (obedecemos leyes) y legisladores (nos damos a nosotros mismos las leyes) a la vez: “Un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro si legisla universalmente dentro del mismo, pero también está sometido él mismo a esas leyes.”⁸³.

La clave consiste en que el sujeto moral tiene que considerarse legislador en ese reino común, y es por eso que Kant sintetiza la noción de autonomía intersubjetiva en esta frase tan clara: “La moralidad consiste, pues, en la relación de cualquier acción con la única legislación por medio de la cual es posible un reino de los fines.”⁸⁴.

Sin embargo, ¿de dónde surge la motivación de obrar así? Como hemos estado diciendo a lo largo de todo el trabajo, no de los sentimientos, tampoco de los impulsos o fantasías, sino por la relación de los seres racionales entre sí. Es decir: en la consideración de que toda (no sólo la mía; no sólo la de los demás, sino todas) voluntad de un sujeto moral debe ser considerada como legisladora; es decir: considerarse como fin en sí misma.

⁸¹ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, 2002. A 74 / Ak. IV, 433.

⁸² Gómez Caffarena, J., *op. cit.*, p. 63.

⁸³ Kant, I., *op. cit.*, A 75 / Ak. V, 433.

⁸⁴ *Ibíd.*, A 75 / Ak. V, 434.

En base a esto, comprendemos por fin que la dignidad, ese valor infinito que confiere Kant a todo hombre, no es algo que se le ocurriera y lo dijese porque le parecía agradable o elegante, sino que tiene toda una carga teórica respaldándola. La dignidad surge, al fin y al cabo, de la necesidad intersubjetiva que todos tenemos de obrar bien (de obrar por deber). En el reino de los fines, nos dice Kant, todo tiene dignidad o precio. Si algo tiene un precio, por definición, ese algo puede canjearse, sin embargo, cuando en vez de precio tienes dignidad, tienes un valor tan abrumador, tan infinito, que nada de este mundo podría compararse.

Éste es el motivo por el que está tan mal hacer daño a una persona como a quince, ya que una única persona alberga en su ser un infinito valor. “Lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo, no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la dignidad. Ahora bien, la moralidad es la única condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo; porque sólo a través suyo es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en la medida en que ésta es susceptible de aquélla, es lo único que posee dignidad.”⁸⁵.

Como se ve aquí, la explicación de la autonomía se abre a un campo mucho mayor; ya no es el sujeto aislado que simplemente legisla para sí mismo, sino que es el sujeto digno que, dentro de una comunidad, se reconoce intersubjetivamente un valor infinito. “Pero el hombre, considerado como persona, es decir, como sujeto de una razón moral práctica, está elevado por encima de todo precio; pues, como tal (*homo noumenon*), ha de ser estimado como fin en sí mismo y no sólo como medio para los fines propios de otros o incluso para sus propios fines; lo que es decir que posee una dignidad (un valor interno absoluto), por la cual obliga a respeto a todos los otros seres racionales del mundo y puede estimarse en pie de igualdad con cualquier otro de ellos.”⁸⁶. Somos sujetos sociales, mal que nos pese muchas veces, y vivimos con los demás. Somos sujetos de la historia, los únicos capaces de hacerla, de hecho. Y es en este horizonte donde Kant quiere introducir la noción de autonomía, ya que él, un ilustrado paradigmático, era el mayor entusiasta y optimista para con el futuro. Puede que el pasado nos decepcione, más incluso ahora, en el S. XXI, pero echar la vista atrás no puede cambiar nada. Mirar, sin embargo, hacia adelante, eso sí. Eso es lo único que puede cambiar las cosas. Y Kant realmente quería la configuración de ese

⁸⁵ *Ibid.*, A 77 / Ak. V, 435.

⁸⁶ Kant, I., *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, 1989, Ak. VI, 434.

reino de los fines. “Ser feliz es algo individual. Kant quiere llegar a que, no menos que el amor de sí mismo, haya en cada uno un respeto de todo ser personal en razón de su dignidad. Diríamos que, según él, habitan, de algún modo todos los demás dentro de cada uno de nosotros: tal es el reino de los fines. Recordemos cómo expresábamos el resultado la vez pasada: “por la presente, cada uno para sí en nombre de todos, decimos: siempre tomaremos a la humanidad, en cada uno de sus miembros, como fin, nunca como mero medio”. Éste es el valor absoluto que constituye el imperativo categórico. Ahora bien, eso es también autonomía, es decir, la ley de todos para todos. *Nomos del autos*. No del individuo como individuo. El individuo se lo dice a sí mismo, porque vivimos individuados, y nadie habita dentro de la conciencia del prójimo en sentido fenomenológico. La vivencia me da sólo lo individual, pero lo individual tiene una voz interna que lo desborda: “Cada uno, en nombre de todos...: nos tomaremos como fin y nunca como meros medios”. Esto es lo que Kant llama autonomía. Sólo entonces se introduce ésta en su discurso.”⁸⁷

Se nos dice en multitud de obras sobre Kant que Rousseau cambió su rigorismo y le hizo abandonar su pensamiento leibniziano. Sin embargo, Kant no va a abandonar el ideal de auto-perfección como parte fundamental de la moral. Lo que va a hacer es convertirlo en una exigencia de la voluntad, más que del sentimiento. “Una nota al margen en uno de los libros personales de Kant dice concisamente: “La proposición “Conviértete en alguien bueno” puede usarse como el principio de la ética si se asume como: “Sé bueno, hazte merecedor de ser feliz, sé un buen hombre, no meramente uno feliz.”⁸⁸.

Lo que es preciso para nuestro obrar moral no es una mejora infinita de nuestras capacidades intelectuales, ya que Kant afirma que ya sabemos lo que tenemos que saber (la ley moral). Sino que lo que es preciso es convertirnos en personas más virtuosas; no más inteligentes. Debemos seguir con más ahínco las leyes, y siempre desde el enfoque correcto (deber).

Como la perfección moral es una exigencia inherente de la voluntad, debemos empezar buscándola únicamente dentro de nosotros mismos. La perfección moral del resto de personas no sería asunto nuestro, aunque sí lo fuera su felicidad.

En este sentido, la propia perfección constituiría un deber para con uno mismo. No es un deber instrumental, sino que se requiere por respeto a la libertad de la cual

⁸⁷ Gómez Caffarena, J., *op. cit.*, p. 66.

⁸⁸ Schneewind, J. B., *op. cit.*, p. 529. (La traducción es mía).

somos todos portadores. Ignorar este respeto equivale a violar la única condición que se requiere para cumplir con la ley moral. A no ser que llevemos a cabo los deberes para con nosotros mismos, nunca podremos cumplirlos con los demás. La autonomía en sentido personal es clave para su aplicación universal; no es que haya dos concepciones de la autonomía, sino que he querido evidenciar las dos caras de una misma moneda.

Y si no cumplimos con los deberes para con nosotros, y tampoco para con los demás, entonces no podríamos contribuir a la perfección del mundo moral; del mundo en el que vivimos.

En conclusión, podríamos terminar sintetizando todo lo que se ha intentado explicar sobre la moral kantiana en este trabajo de la siguiente manera: todo individuo debe tomar para sí el deber de ordenar su conducta de acuerdo a este único fin: sea donde fuera que se haga una contribución, hágase de modo que si todo el mundo hiciera lo mismo, se consiguiera la perfección. Para Leibniz, Dios garantiza que este mundo es el mejor de todos los mundos posibles. Kant, considerándonos como sujetos morales, libres, autónomos y, por encima de todo, humanos, nos cede la responsabilidad de seguir perfeccionando el mundo nosotros mismos.

Conclusión

Comenzamos este trabajo evidenciando lo que parecía ser opinión común: que la teoría kantiana carece de humanidad, y que le preocupa más la teoría que las propias personas. Podría ser el mejor candidato para sostener el famoso lema: *“Fiat iustitia, et pereat mundus”*.

En el primer capítulo se realizó una concienzuda analítica de las nociones fundamentales de la teoría moral kantiana: buena voluntad, deber, máxima, imperativo, etc. evidenciando su preciso significado, en qué condiciones las propuso Kant, e intentando resolver los problemas más evidentes que parecían surgir. Todo eso, sin embargo, no garantizaba la completa autonomía de los sujetos morales, pues era preciso superar un nuevo obstáculo: la libertad. En el segundo capítulo se realizó un esfuerzo al intentar exponer la problemática que le supuso a Kant la noción de libertad, pues sin justificarla, nada de lo que dijo tendría base alguna. Quedó, en mayor o menor medida, claro cómo concibe Kant este postulado objetivo. Y por fin, una vez ya asentada la fundamentación de la teoría, el tercer capítulo se dedicó por completo al estudio de la noción de autonomía. Se comenzó por comentar la herencia recibida; por qué Kant pudo llegar a pensar lo que pensó cuando lo pensó. Y, a continuación, se explicó en qué consiste la autonomía, y en cómo no era el simple “imponerme deberes a mí mismo”, sino que implicaba mucho más: un profundo y genuino respeto por la humanidad; una manifiesta preocupación por su destino, y un gran intento de mejorarla. Pero estas intenciones no son imposiciones heterónomas, Kant lo deja bien claro, y es precisamente por eso que realmente reluce la noción de autonomía, entendida desde el ámbito de la libertad, como algo profundamente humanista.

El estudio de las recurrencias, tanto estructurales como temáticas a lo largo de su obra permite, si se lee a Kant con un enfoque no empañado por los prejuicios que le acompañan, considerando y ponderando los aspectos que, en la medida de lo posible, he intentado evidenciar dentro de sus mismos escritos, romper esa imagen sólida y pétreo de la teoría kantiana que, como quien dice, nos mete el policía en la cabeza, y volver a ver en su teoría moral las huellas del joven Kant; un Kant optimista e ilusionado, que nos decía, en un tono alegre y lleno de entusiasmo cosas como: “La balanza de nuestra razón, sin embargo, no es del todo imparcial y uno de sus brazos (aquel que porta la

inscripción << esperanza de futuro >>) cuenta con una ventaja mecánica merced a la cual aquellas consideraciones aun livianas, que caen en su platillo, logran alzar en el otro especulaciones de mayor peso específico. Ésta es la única inexactitud que no puedo, ni tampoco quiero, eliminar.”⁸⁹

⁸⁹ Kant, I., *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Alianza, 1987. Ak. II, 349.

Bibliografía

- Aramayo, R. R., *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1992.
- Aramayo, R. R., J. Muguerza y A. Valdecantos (comp.): *El individuo y su historia*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Gómez Caffarena, J., *Diez lecciones sobre Kant*, Madrid, Trotta, 2010.
- Hill, T. E., (ed.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2009.
- Höffe, O., *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder, 1986.
- Kant, I., *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 1984.
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2000.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, 1978.
- Kant, I., *En torno al tópico: "eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica"*, Madrid, Alianza, 2004.
- Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002.
- Kant, I., *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Alianza, 2004.
- Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1991.
- Kant, I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988.
- Kant, I., *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Madrid, Alianza, 1987.
- Montaigne, M. *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1985.
- Muguerza, J., Aramayo, R. R., (comp.): *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2013.
- Reath, A., Timmermann, J. (ed.), *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Rousseau, J. J., *El contrato social*, Madrid, Gredos, 2011.
- Schneewind, J. B., *The Invention of Autonomy*, Cambridge y New York, Cambridge University Press, 1998.
- Séneca, L. A. *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 1986.
- Slote, M. *From Morality To Virtue*, New York, Oxford University Press, 1992.
- Uleman, J. K., *Kant's Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.