



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
Mérida – Venezuela
1989-1993
Primera Cohorte

FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DEL DERECHO EN KANT

Trabajo de grado presentado para optar al título de Magíster de Filosofía

Autora: Margarita Belandria
Tutor: Dr. Alberto Rosales

*Gracias quiero dar al divino laberinto de los
efectos y de las causas por la diversidad de las
criaturas que forman este singular universo,
por la razón, que no cesará de soñar con un
plano del laberinto.*
(J. L. Borges)

A Andrés Suzzarini, maestro, fraterno amigo

AGRADECIMIENTO

Para siempre mi profunda gratitud al Dr. Alberto Rosales por sus sabias enseñanzas, por abrir mis ojos ante las sendas del filosofar, por la paciencia laboriosa en la tarea de orientar este trabajo y corregir a tiempo y generosamente tantos desaciertos.

ADVERTENCIA

En este trabajo citaremos de la siguiente manera: Las citas relativas a la bibliografía kantiana se incluirán dentro del texto, entre paréntesis, usando las abreviaturas de la obra seguidas del número de página correspondiente. Las citas referidas a otras bibliografías, seguirán el método tradicional, al pie de página.

ABREVIATURAS USADAS:

CRP = Crítica de la Razón Pura.

A (seguida de numeración) se refiere a la primera edición de la CRP.

B (seguida de numeración) se refiere a la segunda edición de la CRP.

CRPr. = Crítica de la Razón Práctica.

CJ = Crítica del Juicio.

FMC = Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. En algunas oportunidades nos referimos también a esta obra por su nombre alemán *Grundlegung*.

MC = Metafísica de las Costumbres.

ÍNDICE	Pág.
RESUMEN.....	9

CAPITULO I INTRODUCCIÓN

1. Presentación del tema.....	11
2. Presupuestos de la filosofía kantiana	18
3. Clasificación del conocimiento de acuerdo a sus fuentes	21
4. El conocimiento práctico.....	25
5. La razón práctica.....	27
6. El conocimiento <i>a priori</i>	29
7. Ética y Moral.....	30

CAPITULO II

BASES TEÓRICAS DE LA MORAL KANTIANA

8. Las Ideas.....	34
9. Naturaleza y función de las Ideas.....	36
10. La Idea de Mundo	37
11. Las Antinomias	38
12. La libertad	42

CAPITULO III EL SUJETO PRÁCTICO

13. Estructura ontológica del sujeto práctico	48
14. Finitud del sujeto práctico	50
15. Intuición sensible	53
16. Apetencia e inapetencia.....	57
17. Facultad apetitiva en el hombre	58
18. Facultad apetitiva inferior	61
19. Facultad apetitiva superior	63

CAPITULO IV NATURALEZA DE LA LEY MORAL

20. Los principios prácticos	69
21. Principios prácticos subjetivos: las máximas	70
22. Principios prácticos objetivos: los imperativos.....	72
23. Imperativos hipotéticos	73
24. Imperativo categórico.....	76
25. Origen y validez de la ley moral	81
26. Realidad objetiva de la ley moral.....	84
27. Conciencia de la ley moral.....	86
28. Efecto de la ley moral como móvil	88
29. El concepto de “deber”	92
CONCLUSIONES	94
BIBLIOGRAFÍA	97

RESUMEN

El propósito de este trabajo es mostrar las bases sobre las cuales Kant hace descansar el *derecho*. No se trata, pues, de exponer la teoría kantiana del *derecho*, sino el desarrollo de esos fundamentos a partir de su Filosofía Moral.

El trabajo se articula en cuatro capítulos. El *Capítulo I* recoge el tejido conceptual en el cual se inserta la investigación. Presenta el tema a desarrollar y muestra una panorámica de la doctrina kantiana para ubicar dentro del sistema los fundamentos del *derecho*. Por ello se hace un esbozo de dicha doctrina hasta desembocar en el tema central, el cual es tratado en los capítulos siguientes. El *Capítulo II* expone las *bases teóricas de la moral*, donde se muestra de qué manera la crítica de la razón pura hace su aporte a la crítica de la razón práctica mediante la admisión de una causalidad por *libertad*, que es la condición de posibilidad de la ley moral, la cual es para el hombre un imperativo categórico por la posibilidad que tiene éste de actuar movido también por apetencias sensibles, como consecuencia de su dualidad racional-sensible. En consecuencia sigue luego una exposición de las teorías que sirven de base al *derecho*: la *naturaleza del sujeto práctico* —como un ser finito capaz de apetecer y que, dada su dualidad, puede regirse también por leyes morales—, tratada en el *Capítulo III*. Y la *naturaleza de la ley moral*, que se traduce en un imperativo categórico para el hombre, en sus tres formulaciones, es el objeto del *Capítulo IV*. Dando así por cumplida la meta.

Toda la investigación se basa en una exégesis de los textos kantianos: *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica*, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y *Metafísica de las Costumbres*, en traducciones confrontadas con su versión alemana. Asimismo, hemos procurado exponer este trabajo de manera que resulte accesible al no conocedor de la doctrina kantiana, a fin de que cumpla un doble propósito: por una parte satisfacer la exigencia académica de tesis de maestría; y por la otra, que pueda servir de orientación al estudiante de filosofía del derecho y resulte de utilidad para el estudio de la ética como tema central de la ciencia jurídica.

CAPÍTULO I

CAPITULO I

INTRODUCCIÓN

Este es un capítulo introductorio en el cual se hará una exposición panorámica de la doctrina kantiana con el propósito de ubicar dentro del sistema los fundamentos del Derecho que serán desarrollados en los subsiguientes capítulos.

§1. Presentación del tema a desarrollar. El Derecho, tal como lo han concebido algunos pensadores contemporáneos, siguiendo una corriente que tiene su punto de partida en la sofística griega, se reduce a *unas técnicas que tienen como meta lograr la convivencia humana*. Desde este particular punto de vista, sólo es legítimo hablar del *Derecho positivo*, por ser el único que constituye objeto de consideración *científica*.

Esos pensadores consideran que el Derecho estatuido (positivo) no es ni perfecto ni eterno y carece por completo de valores absolutos, pues como mero instrumento que es para el logro de un fin social cualquiera, se le juzga con referencia a su eficacia, es decir, a su capacidad para garantizar dicho orden, sea éste del signo ideológico que sea.

Esta tesis, como dijimos, no es obra del positivismo moderno sino que fue ampliamente debatida entre los sofistas, y contra ella enfilaron su pesada artillería las doctrinas socrática, platónica y aristotélica, las cuales —en criterio de Guthrie— surgen no como una acrobacia intelectual y afán de erudición, sino como una necesidad de hacer frente al escepticismo intelectual y, por ende, a la anarquía moral, en que se había caído como resultado de tan erróneos procesos del pensamiento. Siglos después, Kant se ocupará de “descubrir” los fundamentos racionales de esa doctrina iusfilosófica inserta en la tradición y que tiene sus primeros eslabones en el pensamiento socrático. Veamos cómo se desenvuelve este proceso.

Es un hecho que el hombre por su condición natural de ser menesteroso es un ser apetitivo. Apetece todo aquello que ha de procurarle y asegurarle su bienestar. Pero como todos los hombres generalmente desean lo mismo y en grado sumo, en ese despliegue de la acción tras lo apetecido se entabla una competencia que conduce a la consabida situación en que el hombre se vuelve un lobo contra sus semejantes.

En vista de que en ese “*estado de naturaleza*” cada quien *está autorizado a tomar lo que quiera*, y que una sociedad así no puede existir porque es contradictoria consigo misma y por consiguiente se anula, surge la necesidad de asegurar *lo mío y lo tuyo*, y ello no es posible sino a través de reglas limitantes de cada apetito individual. Pues como un derecho ilimitado es contradictorio con el fin perseguido —el propio bienestar—, el fin mismo indica los medios para lograrlo. Y esos medios conducen necesariamente al reconocimiento del derecho ajeno si el fin que se persigue es el bienestar propio.

No es precisamente por bondad —como diría Hobbes— que el hombre admite el derecho ajeno, sino que es la necesidad misma de asegurar el suyo propio lo que lo lleva a transarse y a someterse a una situación reglada, a lo que la tradición jurídica ha denominado *sociedad civil*, que según Kant, es la única que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas. Nace así el Estado, que en resumidas cuentas no es otra cosa que *la garantía de ese “contrato social”*, el cual se reduce en última instancia a la admisión del derecho ajeno y en consecuencia a la restricción del *mío*.

Si el Derecho es así, sólo Derecho positivo, es decir, impuesto o estatuido, resultaría vano todo indagar acerca de su naturaleza última, pues como impuesto que es descansaría finalmente en la mera convención y en el arbitrio del legislador, motivado en el acontecer histórico y en los *valores* dominantes del momento.

Pero por muy variable que el contenido del Derecho sea, se ha visto en él algo de permanente, que subyace a toda legislación positiva y que es justamente lo que ha dado lugar a la pregunta que interroga por el “ser” del Derecho —*qué es el Derecho*— y de

dónde deriva su legitimidad. Pues como sostienen muchos pensadores, parece estar hondamente enraizada en la mente humana una tendencia a buscar algo que persista a través del cambio. Ya Aristóteles, sin plantearse expresamente esa interrogación, en su *Ética Nicomaquea* (1134.b20) anuncia una *justicia natural*, que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano, mientras que la justicia fundada en la convención y en la utilidad “es semejante a las medidas que son mayores donde se compra y menores donde se vende”.

En este sentido la tradición filosófica registra diversas respuestas acerca de la naturaleza y validez del Derecho. Una de estas direcciones iusfilosóficas arranca de la versión más antigua de la que tengamos noticia que esplende en la tragedia griega manifiesta en la aflicción de Antígona, quien contraviniendo la orden de Creonte, ha sepultado a su hermano Polínices. En el diálogo entre ambos se hace patente ya la contraposición entre el derecho positivo y el derecho natural:

Creonte: Tú, que inclinas la cabeza al suelo, ¿sabías que por un pregon estaba prohibido hacer esto?

Antígona: Lo sabía. La orden era bien clara.

— ¿Y te atreviste, con todo, a transgredir esa ley?

— Sí, porque no fue Zeus quien la promulgó, ni la Justicia que habita con los dioses subterráneos, la que definió entre los hombres semejantes leyes. Ni creía yo que tuvieran tanta fuerza tus pregones como para poder quebrantar, siendo mortal, las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Pues no son de hoy ni de ayer, sino que de siempre viven, y nadie sabe desde cuándo aparecieron. Por la infracción de estas leyes no iba yo, temiendo los caprichos de hombre alguno, a pagar la pena entre los dioses¹.

Esta visión mítico-poética pudiera considerarse como punto de partida de esa dirección iusfilosófica que se hilvana a través de Sócrates, Platón, Aristóteles, los juristas romanos y los autores medioevales, quienes, con diversas variantes, veían como fundamento de

¹ Sófocles: *Antígona*, 417-446.

todo derecho positivo una *ley natural*; noción que mienta una norma invariable como modelo de la mejor manera de organización social. El *derecho natural* representa así la normatividad perfecta que funge como paradigma de toda legislación positiva. Pero esta dirección iusfilosófica ponía el fundamento de la existencia del derecho natural en la razón divina; posteriormente, los iusnaturalistas modernos se encargarían de trasladar ese fundamento a la razón humana.

En efecto, el advenimiento del Renacimiento, el giro filosófico que reivindica la racionalidad del sujeto y lo convierte en instancia autónoma que no sólo piensa y decide sus acciones sino que se erige como único poseedor de los criterios de verdad, dan lugar a otra corriente que, si bien mantiene el tradicional parecer de que el derecho natural es arquetipo del derecho positivo, en cambio, traslada el origen inmediato del derecho natural desde la razón divina a la razón humana. Así pues, según Grocio, la madre del derecho natural es la naturaleza humana misma, la cual existiría aunque Dios no existiera. Hobbes concibe la ley natural como un dictamen de la recta razón, pero de la razón que él habla es de la razón falible, pues él no compartía el dogma dominante para ese entonces de la infalibilidad de la razón humana.

En la historia de la doctrina iusnaturalista preleibniziana no fue tematizada la distinción entre el *derecho* y la *moral*. El *derecho natural*, desde la antigüedad griega, siempre fue identificado con lo bueno, con lo justo, con la auténtica moralidad. La separación de estos dos planos que se inicia con Leibniz y concluye con Thomasius dio lugar a otra concepción acerca de la validez del derecho, la cual ve el fundamento del derecho en la moral.

Kant se mueve en esta dirección, pues encuentra la norma moral como la más primigenia y fundamental y de ella hace derivar el *derecho natural*, que es el que tiene su fuente inmediata en la razón y puede a su vez erigirse en el modelo de una posible legislación positiva. Pues Kant considera que “una legislación positiva, únicamente empírica es — como la cabeza de madera de la fábula de Fedro— una cabeza que puede ser muy hermosa pero que, lamentablemente, no tiene seso” (MC:38).

El propósito de toda la filosofía kantiana —tanto especulativa como práctica— está centrado en demostrar la existencia de *principios a priori*, (ver el párrafo 6), los cuales hacen posible, por una parte, el conocimiento de objetos sensibles, y por la otra, el orden moral y jurídico. En ese sentido, Kant define el Derecho como “*el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad*” (MC:39).

En la *Metafísica de las Costumbres* (p.54) Kant divide el derecho en *derecho natural* y *derecho civil*. El *derecho natural* es derecho privado, y reposa exclusivamente en principios *a priori*, mientras que el *derecho civil* es público (estatutario), y procede de la voluntad del legislador. La doctrina kantiana del derecho es una doctrina del *derecho natural*, considerado éste como aquel derecho que es únicamente cognoscible *a priori*, por la razón de todo hombre. A este pertenecen también la justicia conmutativa y distributiva (MC:124), de las cuales ya se había ocupado Aristóteles².

Es criterio generalizado entre los exégetas la consideración de que con la crítica de la razón pura³ Kant se propone garantizar a la metafísica en general una marcha segura a través de los conceptos hallados en el ejercicio crítico. Así, la *Crítica de la Razón Pura* y los *Prolegómenos* se ocuparon de los conceptos necesarios para el conocimiento de objetos, en general, mientras que la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y la *Crítica de la Razón Práctica* constituyen el fundamento para el desarrollo sistemático de la esfera de la libertad que se lleva a cabo en la *Metafísica de las Costumbres*.

² Cf. Libro V de la *Ética Nicomaquea*.

³ Cuando se escriba “crítica de la razón pura”, con minúscula, es para hacer referencia a la actividad racional desplegada por Kant para discernir el uso puro del uso empírico, ya sea teórica o práctica. Cuando se escriba con mayúscula, se refiere a la obra que él publicó en 1781, donde expone su tratado de la razón especulativa, es decir, sus reflexiones acerca de qué y cuánto puede la razón conocer por sí sola sin el concurso de la experiencia.

Pero un detenido análisis de la *Crítica de la Razón Pura* nos deja la convicción de que el esclarecimiento que Kant hace de ella es una muy meditada preparación para el posterior despliegue de su doctrina moral —ética y jurídica (B368)—, la cual parece ser el centro de sus atenciones en sus indagaciones metafísicas. En este sentido sostiene Alberto Rosales⁴ que según Kant, la Filosofía es primeramente una sabiduría práctica acerca de los fines más altos de la razón humana, a saber, sobre la moralidad como condición de ser digno de la felicidad, así como sobre las condiciones de su realización: Dios y la inmortalidad del alma. Esta sabiduría práctica estaría contenida en sus tres obras éticas (FMC, CRPr, MC), y al servicio de ella estaría luego el sistema de la filosofía especulativa, con la CRP a la cabeza, para asegurar a la sabiduría práctica a través de la limitación del conocimiento especulativo *a priori*. Además, —sostiene el autor— la *Crítica del Juicio* estaría también al servicio de esa sabiduría práctica, en tanto ella muestra cómo la necesaria consideración teleológica de la naturaleza hace comprensible la posibilidad de realizar la moralidad⁵.

Kant siente una honda preocupación por el destino humano, y la inconsistencia de una moral y un derecho de base empírica lo lleva a hacer esa reflexión crítica que desemboca en el “descubrimiento” de una ley moral invariable, que no es un *postulado* sino el *factum* más importante de la razón práctica. Ese *factum* —la ley moral— es para la especie humana un *imperativo categórico*: Un principio *a priori* en el cual se fundan tanto el orden moral como el orden jurídico (MC: 239).

Preciso es destacar que Kant no *elaboró* o *impuso* una moral, como suele decirse. Su tarea consistió en colocar las bases racionales a la doctrina moral ya existente en la tradición y que hunde sus raíces en el pensamiento de los filósofos griegos. Pues él sostiene que si ha de haber una ley que sea obligatoria, ésta tiene que ser universal y necesaria, y en consecuencia, no puede derivar de principios empíricos, que son particulares y contingentes, porque si así fuera, provendría del gusto o de la conveniencia

⁴ Alberto Rosales: *Siete ensayos sobre Kant*. Consejo de Estudios de Postgrado. Universidad de los Andes, Mérida, 1993, p.273

⁵ *Ibidem*.

de quienes mayor fuerza y poder tuvieran para imponer su punto de vista, y de ese modo carecería de legitimidad, pues con el mismo derecho con que se implanta un régimen, se implantaría otro cuyos postulados fueran totalmente opuestos. El resultado sería el dominio de la subjetividad y, por consiguiente, el caos.

En la actualidad, una sostenida meditación acerca de los fundamentos filosóficos del Derecho nos lleva obligadamente a Kant, cuyo lúcido esfuerzo desde sus primeras reflexiones críticas estuvo cifrado en el ancestral anhelo de unificar racionalmente los principios que informan la angustiosa diversidad de las leyes jurídicas (cf. B358). Pero no solamente el Derecho puede resultar beneficiado de un examen a la luz del pensamiento kantiano, sino todo conocimiento que pretenda poseer un carácter científico. En palabras de Heidegger, “Toda aquella época es impensable sin el espíritu de Kant. Su obra es grande y noble y se encuentra confirmada por la crítica creadora ejercida sobre ella; influye a través de todo, incluso a través de la fuerza transformadora que irradia de ella”⁶.

El propósito de esta investigación es mostrar las bases sobre las cuales Kant hace descansar el Derecho. Entendiendo el Derecho como un conocimiento, y por cierto, como un *conocimiento práctico*, que concierne a la acción de seres libres, a saber, de seres capaces de apetecer y que pueden regirse según leyes morales. En tal sentido la tarea principal del trabajo no consistirá en exponer la teoría kantiana del Derecho, sino en desarrollar sus fundamentos a partir de su Filosofía Moral. Para ello, se ha articulado el trabajo en cuatro capítulos. En este primer capítulo introductorio se precisará el tejido conceptual en el cual se inserta esta investigación. Por ello, se hará un esbozo de la filosofía kantiana hasta desembocar en el tema central que nos ocupa, el cual a su vez se mostrará en sus partes fundamentales: a) una exposición de las *bases teóricas de la moral* que será el objeto del capítulo II, donde se expondrá de qué manera la crítica de la razón pura hace su aporte a la crítica de la razón práctica mediante la admisión de una causalidad por *libertad* —que es la condición de posibilidad de toda la doctrina ético-jurídica—. Y b) una exposición de aquellas teorías que sirven de base al Derecho: la

⁶ Heidegger, Martín: *Schelling y la libertad humana*. Monte Ávila Editores. Caracas, 1993, p. 10.

naturaleza del sujeto práctico es tratada en el capítulo III, y la *naturaleza de la ley moral* es el objeto del capítulo IV, dando así por cumplida la meta. Toda la investigación se basa en una exégesis de los textos kantianos: *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica*, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y *Metafísica de las Costumbres*, en traducciones confrontadas con su versión alemana.

Asimismo, hemos procurado exponer este trabajo de manera que resulte accesible al no conocedor de la doctrina kantiana, a fin de que cumpla un doble propósito: por una parte, satisfacer la exigencia académica de la tesis de maestría; y por la otra, que pueda servir de texto al estudiante de Filosofía del Derecho y resulte de utilidad para el estudio de la ética como tema central de la ciencia jurídica.

§ 2. Presupuestos de la filosofía kantiana. La comprensión de la doctrina ética kantiana exige previamente poner de relieve algunos datos que Kant no tematiza, sino que toma y acepta como elementos primarios, es decir, como punto de partida en la construcción de su sistema moral:

a) Se puede señalar en primer término la concepción de una naturaleza ordenada de acuerdo a fines inteligibles, esto es, *el orden teleológico de la naturaleza*, tanto física como racional. Ya en el primer capítulo de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* Kant echa mano de ese orden teleológico para mostrar que la razón no está destinada solamente a la consecución de la felicidad, —pues si la felicidad fuera el fin último del hombre, para ello le hubiese bastado el solo instinto—, sino que la razón tiene como propósito otros fines más elevados a saber, la distinción de lo que en sí es “malo” o “bueno” para convertir este último en la condición suprema de todo lo demás (CRPr.68).

El uso del término “naturaleza” en la doctrina kantiana amerita una explicación: En efecto, para Kant, la naturaleza es en un sentido general “la existencia de cosas bajo leyes” (CRPr.:49). Y la interpreta de tres maneras: Como lo que aparece desde sí y se

opone al yo, —pues la *yoidad*, como dice Heidegger⁷, no es un privilegio de todo ente sino sólo de aquel que conoce y percibe—. Esa es la naturaleza física. Pero además de ella, hay una naturaleza de los entes racionales —*naturaleza racional*—, la cual se despliega en: a) la *naturaleza sensible*, que es la existencia de esos entes bajo leyes empíricas condicionadas; y b) la *naturaleza suprasensible*, que es la de su existencia bajo leyes independientes de toda condición empírica (CRPr. ídem).

b) Como derivación de éste, consideramos otro de sus presupuestos, el de la *perfectibilidad humana*. Contrariamente a los sofistas, Hobbes, Maquiavelo y otros, que apuestan más a la perversidad del hombre, Kant, de algún modo heredero de las tesis socráticas, sostiene que a pesar de que el ser humano es *retorcido* y con tendencia al mal como consecuencia de su dualidad, no obstante, él es mejorable, guiado por los *principios prácticos a priori*. Esto no contradice el criterio socrático de que el “mal” es resultado de la ignorancia, y que la sabiduría como máxima virtud perfecciona al hombre.

c) En cuanto a *la libertad*⁸, si bien Kant hace de ella objeto de una investigación teórica para hallar sus fundamentos, sólo encuentra sus efectos, mas no cómo pueda ser ella misma posible, y por tal motivo no le queda otro camino que postularla. Es pues la libertad uno de los presupuestos más primigenios en la estructuración de su sistema moral.

d) La *dualidad del sujeto humano* en tanto fenómeno y nómeno, la cual le permite afirmar al menos como pensable, que el hombre posee una voluntad que puede llegar a ser determinada por la ley moral.

e) Asimismo, subyace en dicha doctrina la creencia en *la bondad de la razón pura* (FCM:34). Lo racional es bueno y perfecto (CRP: 46). El mal es una consecuencia de la sensibilidad y la finitud del hombre, de las cuales surge la oposición y la resistencia a la moralidad racional. De esto se desprende que si el hombre fuera pura razón y careciera

⁷ Heidegger, Martín: íbidem, p.112.

⁸ Ver capítulo II de este trabajo donde se expone el tema concerniente a la libertad.

de sensibilidad, es decir, de las capacidades de sentir y desear, perdería todo sentido no sólo cualquier intento de diferenciación entre el bien y el mal, sino también la legislación ética y la jurídica, pues estas son una consecuencia necesaria de su naturaleza sensible.

Otros dos presupuestos, aún más discutibles hoy día, son: f) la *estructura universal de la razón* y g) la *transparencia de la razón para consigo misma*. En cuanto al primero (f), Kant supone que la estructura de la razón es *una* (MC: 7), permanente y eterna, ella no cambia, no está sujeta a las contingencias históricas. Potencialmente la estructura racional del hombre antiguo, del medieval, del moderno y del contemporáneo, es idéntica; e idéntica será la del hombre del futuro sin importar los millones de años que puedan separarlo del presente nuestro. Lo que variaría en cada caso sería la mayor o menor ampliación de sus campos de fenómenos, pero el *substratum* racional será siempre idéntico.

Está implícito en ello que la razón es siempre *razón social*; pues ella, sin perder su original estructura, se desarrolla y evoluciona según el acontecer histórico, y eso explicaría las distintas *cosmovisiones* culturales. Kant admite además la posibilidad de existencia de otros seres racionales que participan de la misma estructura racional del hombre, tesis en la cual se han afianzado muchos diletantes en su doctrina para afirmar que Kant creía en la existencia de seres extraterrestres, sin advertir que es un supuesto necesario gracias al cual Kant pudo admitir la existencia de Dios como una necesidad de la razón práctica para que pudiera tener sentido la acción moral.

En cuanto al segundo presupuesto (g), Kant tiene la convicción de que la razón, mediante el ejercicio crítico, puede *verse* a sí misma. La razón es transparente para sí misma. El conocimiento hallado mediante este procedimiento tiene suficiente garantía de certeza, sin que haya que recurrir a ninguna otra instancia para constatarlo.

Esa transparencia radica en la conciencia que la razón tiene de sí misma, la cual le dice cuál es el buen uso de la razón y cuál es el mal uso con el que ella podría engañarse⁹. Pues Kant estaba convencido —como afirma Heidegger— de que este supremo tribunal de todos los derechos y pretensiones de nuestra especulación no puede contener él mismo engaños e ilusiones originarias¹⁰.

Antes que Kant, ya Leibniz sostenía que la razón como facultad humana puede engañarse pero como concatenación de las verdades y de las objeciones es imposible que la razón nos engañe; en este sentido la razón es infalible¹¹. Este es un supuesto que está en la base no sólo de su filosofía práctica sino de la teórica también, y tal vez sea lo que le permite a Kant creer que gracias a su enorme esfuerzo intelectual la filosofía en general ha quedado completa, es decir, que ha llegado a una situación definitiva y única, dado que sólo hay una razón humana (MC: 7 y 8).

§ 3. Clasificación del conocimiento de acuerdo a sus fuentes. Todo nuestro conocimiento procede de dos fuentes distintas: *sensibilidad* (Sinnlichkeit) y *pensamiento* (Verstand) —razón o entendimiento en sentido amplio—, que Kant supone procedentes de un tronco común, cuyo origen nos es desconocido, ya que, según él, su investigación excede los límites de la razón humana (B 29). La raíz de esta dicotómica escisión se funda en la *finitud* del sujeto humano (ver parágrafo 14).

La *sensibilidad* es la capacidad de recibir las intuiciones mediante sus dos formas puras (*a priori*) que son espacio y tiempo. En la *Crítica de la Razón Pura* (A 19. B 33) dice Kant que la capacidad (receptividad) de recibir representaciones¹², al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*, a través de la cual los objetos nos son dados, y es la

⁹ Rosales, Alberto: *Seminario sobre la Filosofía kantiana*, dictado en la Maestría de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de los Andes. Mérida, julio de 1990.

¹⁰ Heidegger, Martín: *Ibidem*, p. 46.

¹¹ Abbagnano, Nicola: “*Diccionario de Filosofía*”. Fondo de Cultura Económica. México. 1974, p.399.

¹² *Representación* es según Kant un término genérico que abarca tanto a la intuición, como al concepto y a la idea (A 320 y B 377). Kant usa este término en el mismo sentido que lo usó la tradición pero lo extiende a todos los actos o manifestaciones cognitivas del ente humano.

única que nos suministra intuiciones. El que una intuición sea *sensible* significa para Kant que ella es una representación *pasiva* de un objeto *singular*. La teoría de la sensibilidad como facultad cognoscitiva la expone Kant en la Estética Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*.

El *pensamiento* es la facultad de representarse *espontáneamente y en general* (a través de conceptos) que un objeto es, *lo que él es y cómo es*. Mediante la sensibilidad los objetos nos son *dados*; mediante el entendimiento son *concebidos*. Para que el conocimiento sea posible, es necesario que ambas capacidades (intuición y pensamiento) concurren, esto es, se unan entre sí. “Sin sensibilidad no nos serían dados los objetos, y sin entendimiento ninguno sería pensado”(A 51). A la capacidad de pensar Kant la denomina también *razón* o *entendimiento*, (ver parágrafo 5).

Así pues, la *sensibilidad* —según Bréhier— no es ya el conocimiento de las cosas sensibles, como tampoco el *entendimiento* es el conocimiento intelectual de las ideas; la sensibilidad es la facultad que ofrece lo diverso sin conexión, disperso en el espacio y en el tiempo, y el entendimiento es la facultad que une y sintetiza esa diversidad. El entendimiento y la sensibilidad no son facultades que tengan cada una objetos propios, situados en planos distintos, sino son facultades que concurren al conocimiento de un objeto único¹³.

Kant clasifica al conocimiento humano en *empírico y racional*. El *conocimiento empírico* es una composición de lo que recibimos por las impresiones sensibles y de lo que añade a ellas nuestra facultad de conocer (CRP: 76). El *conocimiento racional* está constituido por principios oriundos de la razón, esto es, *a priori*. En la Arquitectónica de la *Crítica de la Razón Pura* (A 837 y B 865) lo clasifica así¹⁴:

- a. Conocimiento por *conceptos*, que es el conocimiento filosófico.
- b. Conocimiento por *construcción de conceptos*, que es el conocimiento matemático.

¹³ Bréhier, Emile: *Historia de la Filosofía*. Tomo II, p. 179.

¹⁴ Cf. Rosales, Alberto: “*Siete ensayos sobre Kant*”. p. 183 ss.

El *conocimiento filosófico* se divide en: a) *Filosofía teórica* o especulativa, que se ocupa de lo que “*es*”, y *Filosofía práctica*, que versa sobre lo que “*debe ser*”. Tanto la filosofía teórica como la práctica se subdividen en: *Filosofía pura*, cuyo objeto son los conocimientos que tienen su origen exclusivamente en la razón, y *Filosofía empírica*, que trata conocimientos mezclados, es decir, conocimiento racional a partir de principios empíricos¹⁵.

La *filosofía pura* se divide en: a) la *Crítica*, que examina el poder de la razón en relación con la posibilidad del conocimiento *a priori*; y b) la *Metafísica*, que consiste en el sistema de conocimientos que se fundan en la sola estructura racional del sujeto, esto es, *a priori*.

La *metafísica* se divide en:

a) *Metafísica de uso especulativo* o metafísica de la naturaleza, la cual contiene todos los principios puros de la razón que conciernen al conocimiento teórico de todas las cosas. La *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura) publicada en 1781 en su primera edición (A), y en 1787, en la segunda (B), no sólo es *Crítica* en el sentido que acabamos de indicar, sino ella contiene también, en su *Estética* y su *Analítica*, los conocimientos *a priori* básicos para la metafísica especulativa. Otra obra que puede considerarse una parte de esa metafísica es la titulada: *Primeros principios metafísicos de la ciencia natural*, publicada en 1786.

b) *Metafísica de las costumbres*, la cual está referida a los principios prácticos que determinan *a priori* el obrar humano, expuestos por Kant en sus tres obras éticas: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación de la metafísica de las costumbres) publicada en 1785; *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la Razón Práctica) publicada en 1787; y *Metaphysik der Sitten* (Metafísica de las Costumbres), publicada en 1797; esta última divide en dos partes: “*Principios metafísicos de la*

¹⁵ Rosales, Alberto: *Ibidem*, p.183.

doctrina del Derecho” (Rechtslehre) y “ Principios metafísicos de la doctrina de la virtud (Tugendlehre)”.

En su obra *Siete ensayos sobre Kant*, Alberto Rosales sostiene que entre las disciplinas del conocimiento práctico y las del conocimiento especulativo (teórico) reina una relación sistemática análoga: a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y la *Crítica de la Razón Práctica* corresponde la *Crítica de la Razón Pura*; a los *Primeros principios metafísicos de la ciencia natural* correspondería la *Metafísica de las Costumbres*. Estos dos últimos son ciertamente *sistemas* de conocimiento *a priori*, pero de distinto nivel en relación con las anteriores, por su referencia o aplicación a objetos dados en la experiencia (p. 270 a 272). Y en la página siguiente afirma que la *Metafísica de las Costumbres* no es propiamente un sistema sino solamente una aproximación al mismo en tanto ella no puede alcanzar una división completa de lo empírico a lo cual ella se aplica; por eso sus dos subdivisiones son únicamente “primeros principios” que orientan la diversidad de los casos empíricos especiales.

La doctrina moral kantiana tiene, así pues, la siguiente estructura: a) una parte empírica constituida por la *Antropología*; b) una parte pura (racional) que es la *metafísica de las costumbres* o filosofía moral propiamente dicha, la cual está contenida en las tres obras éticas ya señaladas.

Kant denomina *Filosofía trascendental*¹⁶ (cf. A 14. B 28) lo concerniente a la crítica de la razón pura, constituida por conceptos que no poseen ningún contenido empírico, esto es, que son un conocimiento *a priori* completamente puro. A la filosofía práctica, en cambio,

¹⁶ En la filosofía prekantiana el término *trascendental* fue aplicado a aquellos conceptos de máxima generalidad: ens, res, verum, bonum, unum. *Trascendental* tiene para Kant varios sentidos: es el conocimiento a priori que versa sobre otros conocimientos a priori para determinar 1) si son a priori y 2) su posibilidad de ser conocimiento de objetos. Kant llama *trascendental* a un cierto conocimiento a priori, que se refiere a otros conocimientos a priori (como el espacio, el tiempo, las categorías) para probar su origen a priori y explicar cómo pueden ellos ser sin embargo conocimientos de los objetos empíricos (cfr. A 56-57). Además llama trascendental a ciertas representaciones (intuiciones o conceptos a priori) del sujeto, en tanto ellas son condiciones de posibilidad de la experiencia (Alberto Rosales: *Seminario sobre la deducción trascendental de las categorías*, dictado en la Maestría de Filosofía. Fac. de Humanidades y Educación. ULA. Mérida, diciembre de 1990).

no la considera como una filosofía trascendental, pues a pesar de que los principios supremos de la moralidad constituyen también un conocimiento *a priori*, proceden, sin embargo, de fuentes empíricas del conocimiento: placer, dolor, deseo, inclinación (A 15. B 29).

§ 4. El conocimiento práctico. Kant distingue tres facultades del alma humana irreductibles a un principio común: *la facultad de conocer* o poder cognoscitivo al que es inherente la razón especulativa; *la facultad del sentimiento* (placer y displacer) relativa a la crítica del juicio; y *la facultad apetitiva* que es el campo propio de la *razón práctica*, a la cual corresponde el *conocimiento práctico*.

En la *facultad de conocer* él distingue tres niveles: Entendimiento, Juicio y Razón (A 131). El *Entendimiento* es la facultad del conocimiento de lo general según reglas, que proporciona las *leyes a priori* de la naturaleza; en el Entendimiento tienen su sede las categorías. El *Juicio*, es la capacidad de subsumir lo particular bajo lo general, la cual no proporciona ni conceptos como el Entendimiento ni ideas como la Razón, pues carece de autonomía en tanto se trata de una facultad intermedia, pero el Juicio hace posible, a través de esquemas trascendentales, la subsunción de los fenómenos bajo las categorías, y ejerce una tarea peculiar en la posibilidad del enjuiciamiento estético y teleológico. La *Razón*, por su parte, es la facultad de la determinación de lo particular por medio de lo general y proporciona, entre otras cosas, en su uso práctico, las *leyes a priori* de la *libertad* (CJ: 28).

Kant afirma que mientras que el *Entendimiento* es la facultad de reducir los fenómenos a la unidad por medio de reglas, la *Razón* es la facultad de reducir las reglas del Entendimiento a la unidad por medio de principios (B 359). Ello muestra que la *Razón* no tiene relación inmediata con la experiencia. Ella se relaciona inmediatamente con el *Entendimiento* para procurarle a sus conocimientos empíricos la unidad racional, esto es, una unidad *sistemática*. El *Entendimiento* es a la *Razón* lo que la sensibilidad es al Entendimiento; la *Razón* ejerce su actividad directamente sobre los procesos del *Entendimiento* y no directamente sobre las intuiciones sensibles. El objeto del

Entendimiento es, pues, la intuición sensible; el objeto de la *Razón*, los procesos del *Entendimiento* (B 363).

Ahora bien, el *conocimiento práctico* es el que tiene que ver con los motivos determinantes de la *voluntad*. “*Práctico* —dice Kant— es todo lo que es posible mediante libertad”(B 828). La voluntad puede ser determinada indistintamente por la apetencia sensible o por la ley moral, pues el sujeto humano posee una doble naturaleza (B 574): sensible e inteligible; en tanto ser sensible (ente físico) es un objeto más en el mundo de los fenómenos y está sometido a la causalidad natural; en tanto inteligible (racional) es *libre* y, por lo tanto, está sometido a las leyes morales: *éticas* y *jurídicas*.

Estas leyes morales son posibles sobre la base de la *libertad* del ser racional. El concepto de *libertad* es tratado por Kant en la *Crítica de la Razón Pura* (Dialéctica Trascendental), para dar solución a la tercera antinomia, la cual resuelve admitiendo una doble causalidad que no es contradictoria: la del determinismo riguroso del mundo sensible y la de la libertad, coincidiendo ambas causas en el hombre, en tanto ente que es por un lado sensible y, por otro, racional. El estudio concerniente a la *libertad* será tratado aquí en el capítulo II.

§ 5. La razón práctica. Como quedó dicho en el § 3, Kant encuentra el origen del conocimiento en dos fuentes distintas: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. Pero hay que tener en cuenta que Kant, a pesar de que él mismo fija el significado conceptual de sus términos, a veces es inconsecuente en el uso de los mismos, y en diversos pasajes utiliza indistintamente las palabras *razón* y *entendimiento* para designar lo mismo o cosas distintas. Nuestra tarea aquí será establecer primero su justo significado y luego dar cuenta de qué es la *razón práctica*.

La palabra *RAZON* es usada por Kant con dos acepciones: en un sentido amplio designa toda la *facultad de pensar*, esto es, la *facultad superior de conocimiento*, a diferencia de la *sensibilidad* como facultad inferior (cf. B 863 y B 730). Kant define el *pensar* como un conocimiento mediante conceptos (B

94). Dicha facultad de pensar comprende: 1) El Entendimiento como facultad de los conceptos en general, entre ellos los *conceptos puros* o *categorías*. 2) La *facultad de juzgar*, cuya tarea es aplicar los conceptos a otros conceptos y a las intuiciones. 3) La Razón en sentido estricto, que es la facultad de razonar o inferir, la cual es también la sede de conceptos *a priori* que Kant llama *Ideas*, por ejemplo, alma, mundo, Dios, etc. Kant usa también la palabra ENTENDIMIENTO en dos sentidos: para designar tanto al Entendimiento propiamente dicho, como a la razón en sentido amplio. En este trabajo “Razón” y “Entendimiento”, en sentido estricto, se escribirán con mayúscula. Aclarado esto, nos centramos de inmediato en la *razón práctica*.

La clasificación del conocimiento racional en teórico y práctico obedece a los dos usos que tiene la razón. La razón humana es *una sola* (MC: 207), pero de acuerdo al campo de fenómenos a los cuales se aplica será *teórica* o *práctica*. La *razón teórica* o especulativa está referida al conocimiento de todo tipo de objetos ya sean físicos, como una casa o un lápiz, ya psíquicos como un recuerdo, una emoción, ya ideales como un número o una figura geométrica, a las relaciones existentes entre ellos y a la producción de nuevos objetos y nuevas relaciones. La *razón práctica*, en cambio, se ocupa de los motivos determinantes de la *voluntad* (CRPr:18) que hacen posible el despliegue de la conducta humana tanto en la acción como en la omisión.

Así, pues, tanto la *razón teórica pura* como la *razón práctica* pertenecen a una misma facultad del conocimiento (CRPr: 96) pues ambas son formas de la razón pura. Y así como la razón teórica necesita el dato sensible para realizar sus ejecutorias, asimismo, la razón práctica lo necesita también para las suyas. Es decir, que para que haya ejercicio de la voluntad es necesaria la presencia de objetos apetecibles. En este sentido, la ejecutoria de la razón teórica, que es la que conoce, es condición de posibilidad del funcionamiento de la razón práctica, que es la que actúa y ésta, a su vez, imprime a este mundo conocido teóricamente un sentido moral.

A pesar de que pareciera haber un condicionamiento recíproco entre ambas, Kant es categórico al reconocer la *primacía de la razón práctica* sobre la razón teórica.

Demuestra esa tesis con dos argumentos: el primero, en el Capítulo I de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

“Y aquí puede verse, no sin admiración cuán superior es la facultad práctica de juzgar que la teórica en el entendimiento vulgar humano. En esta última, cuando la razón vulgar se atreve a salirse de las leyes de la experiencia y de las percepciones sensibles, cae en meras incomprendibilidades y contradicciones consigo misma (...) En lo práctico, en cambio, comienza la facultad de juzgar mostrándose ante todo muy provechosa, cuando el entendimiento vulgar excluye de las leyes prácticas todos los motores sensibles” (FMC: 28).

Y el segundo argumento en favor de esa aserción lo expone al final de la sección 3, en el Capítulo II de la Dialéctica de la *Crítica de la Razón Práctica*:

“... en la unión de la razón especulativa pura con la práctica pura, la última ostenta la primacía, suponiendo desde luego que esta unión no sea contingente y caprichosa, sino fundada a priori en la razón misma y, en consecuencia, necesaria, puesto que sin esta subordinación se originaría un conflicto de la razón consigo misma, porque si ambas estuvieran solo coordinadas, la primera cerraría para sí severamente sus límites y no aceptaría en su territorio nada de la última, mientras que ésta trataría de extender los suyos más allá de todo y, si sus necesidades se lo exigían (sic) incluiría a aquella dentro de los suyos. Pero no puede proponerse que la razón práctica sea subordinada a la especulativa e invertir así el orden, porque en definitiva todo interés es práctico y aún el de la razón especulativa es sólo condicionado y únicamente en el uso práctico está completo”. (Pág. 130. Cf. CRP “Sobre el fin último del uso puro de nuestra razón” B 825 ss).

§ 6. El conocimiento a priori. Dijimos anteriormente que Kant distingue tres facultades fundamentales en el *ánimo humano*, a saber: la facultad de conocer, la facultad del sentimiento y la facultad de apetecer. A la *facultad de conocer* la divide a su vez en: Entendimiento, Juicio y Razón. Estas tres últimas facultades son fuentes de *conocimiento a priori*. Poner esto de relieve es de la mayor importancia, ya que el

conocimiento a priori sirve de estructura no sólo al mundo de los objetos sensibles, sino también al *orden moral y jurídico*.

El término *a priori*, aparte de otros significados que ha tenido en la historia de la filosofía, se ha entendido generalmente en relación con la *experiencia*. El *conocimiento a priori* es para Kant un conocimiento independiente de la experiencia y anterior a ella. Pero determinar qué es “anterior a la experiencia” comporta un problema que la tradición filosófica ha tratado de aclarar. Platón, quien, al parecer, fue el primero en plantearlo, lo resuelve recurriendo a la doctrina órfica de la transmigración de las almas y a la reminiscencia: en efecto, el alma, antes de nacer en este mundo sensible, ha contemplado directamente las Ideas, y como las cosas de este mundo son copias de ellas, el hombre al entrar en contacto con esas cosas recuerda las Ideas. En consecuencia, para Platón, *conocer es recordar*¹⁷. De modo que él concibe “lo anterior a la experiencia” en un sentido cronológico.

En la escolástica medieval y algunos pensadores modernos el *conocimiento a priori* está referido a las *ideas innatas*, cuyo origen y verdad ellos fundan en Dios.

En Kant subyace todo ese planteamiento de la tradición, pero él le da un tratamiento distinto, pues no funda el conocimiento *a priori* en Dios, ya que hacerlo así implicaría un razonamiento circular: admitir que podemos poseer un conocimiento *a priori* (de Dios) para explicar la posibilidad de todo conocimiento *a priori*. Así pues admitir el conocimiento *a priori* de Dios antes de hacer la crítica del conocimiento *a priori* en general y de saber si los conocimientos *a priori* son verdaderos¹⁸. Esa es la tarea de la Crítica.

¹⁷ Cf. *Menón*, 81d.

¹⁸ En carta fechada el 21 de febrero de 1772. Revista del Postgrado de Filosofía No. 2. ULA, 1991. Traducción de Alberto Arvelo Ramos. Esa carta no es, como afirma Bréhier, el único documento que revela el pensamiento de Kant durante esos diez años de reflexión silenciosa que precedieron a la *Crítica de la Razón Pura*, porque de esa época, según Rosales, hay innumerables reflexiones así como Lecciones sobre el tema.

Kant (B 91), concibe lo *a priori* como una *estructura originaria del sujeto*, cuya sede es tanto la intuición pura como la razón pura en el sentido indicado, donde esa estructura yace en espera de la *experiencia* (Erfahrung)¹⁹ como ocasión para su desenvolvimiento. Esa estructura originaria está integrada por: a) los conceptos puros del Entendimiento (las 12 categorías), b) las Ideas de la Razón, y c) las intuiciones puras (las formas puras de la sensibilidad: espacio y tiempo).

“Lo anterior a la experiencia” no lo considera Kant en un sentido cronológico, pues él mismo señala que, según el tiempo, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia y que todos comienzan con ella (B1).

En esta dirección, lo *a priori* no es solamente y por sí mismo un conocimiento, sino que es también la condición de posibilidad de todo el conocimiento restante, ya sea *puro* o *empírico*, (tanto en la teoría como en la práctica); sus notas esenciales son la *universalidad* (Allgemeinheit) y la *necesidad* (Notwendigkeit) (B 4), notas éstas que, según Kant, están indisolublemente unidas, y esto es lo que lo diferencia del conocimiento empírico que es particular y contingente.

§ 7. Distinción entre ética y moral

Una cabal comprensión de la doctrina práctica kantiana nos exige esclarecer este punto. Aunque Kant en sus obras usa a veces promiscuamente los términos *ética* y *moral*, sin embargo, él mismo hace expresa la distinta significación de ambos términos. La *moral* está referida a lo *práctico*. *Práctico* es todo lo que es posible por libertad (B 828), esto es, todas las acciones volitivas del hombre con exclusión de aquellas provocadas por una fuerza irresistible. Esas acciones pueden ser de índole distinta: buenas, malas o neutras. El conjunto de todas esas acciones es lo que se llama *moral*, que de una manera amplia y en un primero lugar alude al *factum*, (al hecho) de las costumbres (*mores*). Claro está que las *costumbres* no se reducen únicamente al conjunto de todas las acciones humanas,

¹⁹ *Experiencia* es, según Kant, una clase de conocimiento que exige la presencia del pensamiento, y consiste en una composición de lo que recibimos a través de las impresiones sensibles y de la aplicación de la facultad de conocer excitada por esas impresiones (CRP: Intr. I).

sino que ellas son el modo regular o habitual como los seres humanos interactúan en una determinada sociedad. La palabra *moral* ha pasado, por metonimia, a significar también la reflexión sobre las costumbres mismas.

La reflexión sobre el *factum* de la moralidad se llama Filosofía Moral o doctrina de los deberes. Esta, según Kant, puede ser pura o empírica. El conocimiento empírico de la Moral tiene sus bases en la experiencia y ello es tarea de la Antropología práctica. El conocimiento puro de la Moral es el que deriva de *principios a priori*, es decir, principios racionales, que no proceden de la experiencia y son, por consiguiente, universales y necesarios. La exposición de esta doctrina la hace Kant en lo que suelen llamarse sus tres obras éticas: *Crítica de la Razón Práctica*, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y *Metafísica de las Costumbres*. A la *Metafísica de las Costumbres*, Kant la separa en dos partes: los “Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho” (*Rechtslehre*), que es el sistema de conceptos *a priori* para la legislación externa, y los “Principios metafísicos de la Doctrina de la Virtud”, *Tugendlehre*, que es el sistema de conceptos *a priori* para la legislación interna, la cual es propiamente la *Ética*.

En la introducción a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (p.15), Kant usa la palabra *ética* en un sentido amplio, para designar toda la doctrina que trata del conocimiento práctico, es decir, del “deber ser”. Allí afirma que: “...La física, pues, tendría su parte empírica, pero también una parte racional; la ética igualmente, aun cuando aquí la parte empírica podría llamarse especialmente antropología práctica, y la parte racional propiamente moral”. Aquí está usando la palabra *ética* en sentido amplio, pero en la Introducción a la doctrina de la virtud (*Tugendlehre*), en la *Metafísica de las Costumbres*, Kant dice lo siguiente:

“El termino *ética* significaba antaño “doctrina de las costumbres” (*Philosophia moralis*) en general, que también se llamaba doctrina de los deberes. Más tarde se ha creído conveniente transferir este nombre sólo a una parte de la doctrina de las costumbres, es decir, a la doctrina de los deberes que no están sometidos a leyes externas (para ella se ha creído adecuado en Alemania el nombre de *Tugendlehre* (doctrina de la

virtud), de manera que ahora el sistema de la doctrina universal de los deberes se divide en el sistema de la “doctrina del derecho (ius) que es adecuada para las leyes externas, y la “doctrina de la virtud (ethica) que no es adecuada para ellas” (379).

Así, pues, el término “ética”, hay que considerarlo en dos sentidos: en un sentido amplio designa todo lo concerniente al conocimiento práctico (puro y empírico), incluyendo la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud; y en un sentido estricto se refiere únicamente a los principios *a priori* considerados en la doctrina de la virtud.

El origen de la confusión en el uso de estos dos términos —ética y moral— estriba en que ambos proceden de dos idiomas diferentes, pero que en cada uno designa una y la misma cosa. La palabra “ética” proveniente del sustantivo griego “*ethos*”, que significa hábito, costumbre, uso, carácter, sentimientos, manera de ser, pensar o sentir. La palabra “*moral*” deriva del sustantivo latino “*mores*”: costumbres o modos de vida.

“*Mores*” y “*ethos*”, pues, designan un mismo hecho en dos lenguas distintas. Sin embargo, muchos filósofos han colocado detrás de dichos conceptos fenómenos diversos. Así, por ejemplo, Hegel, en su *Filosofía del Derecho*, hace distinción entre *Moralität* y *Sittlichkeit* (eticidad): *Eticidad* es la moralidad que encuentra cuerpo y sustancia en instituciones históricas que la garantizan; *moralidad*, es la intención o voluntad subjetiva del bien, es decir, la voluntad subjetiva de realizar lo que se encuentra realizado en el Estado. Por razones de conveniencia, en castellano se da a cada una, una significación distinta, pero esto no pasa de ser más que una mera convención doctrinaria.

CAPITULO II

CAPITULO II

FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA MORAL KANTIANA

Corresponde a esta sección el desarrollo de las bases teóricas de la moral, donde se mostrará de qué manera la *Crítica de la razón pura* hace su aporte teórico a la *Crítica de la razón práctica* mediante la admisión de una causalidad por libertad (B 386).

§ 8. Las Ideas. Según Kant, la posibilidad de la ley moral reside en la idea de *libertad*. Por ello la investigación de la idea de libertad exige el esclarecimiento de su naturaleza para fijar su lugar dentro de la estructura del sistema. La tarea de este capítulo es la dilucidación de esa idea. Con ese propósito seguiremos el desarrollo que hace Kant de los conceptos puros de la razón, esto es, las Ideas, en la Dialéctica Trascendental (CRP), hasta el conflicto planteado en la *tercera antinomia*, a la cual, como veremos en su momento, pertenece el concepto de *libertad*.

La razón, en el ente humano, es una facultad de hacer inferencias, entre las cuales la lógica tradicional ha destacado los silogismos categóricos, hipotéticos y disyuntivos. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant sostiene que al desarrollar prosilogismos con cada uno de estos razonamientos se llega a lo incondicionado, es decir, a conceptos racionales puros que contienen la síntesis de la totalidad de las condiciones (B 380).

De tal manera que mediante prosilogismos categóricos se asciende hacia premisas que tienen sujetos cada vez más universales, hasta llegar al sujeto más universal que no es predicado de nada: *un sujeto absoluto*. Asimismo, a través de prosilogismos hipotéticos, en marcha ascendente, se llega también hasta un silogismo cuyas premisas mayores tienen unos antecedentes y unos consecuentes de máxima universalidad, de suerte que su antecedente no puede ser consecuente de nada y es por ello el primero de todos: *un*

fundamento absoluto. Igualmente, por medio de prosilogismos disyuntivos se asciende hacia premisas más generales que contienen cada vez más miembros disyuntos hasta alcanzar una premisa en la cual están enumerados todos los miembros posibles de *un todo absoluto*.

Con base en esas funciones en su uso lógico, la razón puede ascender hacia premisas cada vez más universales, y llegar a concebir: a) la Idea de un *sujeto absoluto*, es decir, un sujeto que no puede ser predicado o accidente de otro, es decir, una sustancia absoluta; b) la Idea de un *fundamento absoluto*, esto es, una primera causa que no es a su vez causada, que no es efecto de ninguna otra; c) la Idea de un *todo absoluto* que contiene todos los predicados positivos posibles (B 391. A 334).

Estos conceptos puros de la Razón, hallados mediante el procedimiento indicado, reciben el nombre de *Ideas trascendentales*, para diferenciarlos de los conceptos puros del Entendimiento, los cuales son las llamadas *categorías*²⁰.

Y Kant sostiene que todas las *Ideas trascendentales* pueden reducirse a tres: La primera, contiene “la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante”: *el alma*, y es el objeto de la Psicología racional. La segunda, contiene “la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno”: *el mundo*, el cual es objeto de la Cosmología racional. Y la tercera, que contiene la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general, esto es, el *ens realissimum*: Dios, que es el objeto de la Teología (B 391. B 392). En estas ideas trascendentales se fundan las metafísicas especiales que Kant critica y corrige en la Dialéctica Trascendental.

Si bien originariamente las Ideas son solamente tres, ellas son origen de otras ideas derivadas, de modo que la idea de *libertad*, por ejemplo, es una especie de “sub-idea”, una idea derivada de la Idea de *Mundo*.

²⁰ Las *categorías* son “formas del pensamiento” que contienen simplemente la capacidad lógica de unificar a priori en una conciencia la variedad dada en la intuición (B 306).

Ahora bien, Kant no hace una *deducción objetiva* de las Ideas —tal como ocurrió con las categorías del Entendimiento—, ya que las Ideas, por ser representaciones de totalidades, carecen de representaciones empíricas. Pues en la experiencia sólo conocemos objetos particulares, individuos. Y así lo manifiesta en A336:

“De estas ideas trascendentales no podemos realizar una deducción objetiva en sentido propio, al modo como la hicimos de las categorías, ya que, precisamente por ser simples ideas, no hacen en realidad referencia a un objeto que pueda dárseles como correspondiente. Pero sí podríamos efectuar una derivación subjetiva de las mismas partiendo de la naturaleza de nuestra razón”.

El término *deducción* amerita una explicación: jurídicamente significa la presentación de la prueba de lo que es de derecho. Kant toma prestado este concepto del Derecho para significar con él la prueba de legitimidad de los *conceptos a priori*, es decir, la demostración de que ellos tienen realidad objetiva.

Ahora bien, si las Ideas pudieran ser “deducidas” objetivamente, esto implicaría admitir que ellas serían la condición de posibilidad de los objetos de la experiencia, y esto es inadmisibles, ya que la ausencia de tales Ideas no impediría al Entendimiento conocer esos objetos. Pero sin ellas esa facultad no podría dar *unidad sistemática* a su conocimiento de objetos. En ello consiste la función regulativa de las ideas.

§ 9. Naturaleza y función de las ideas. Una comprensión de lo que son las Ideas y sus respectivas funciones, amerita recordar lo que expusimos en el párrafo 4 —acerca de la distinción que Kant hace de las tres facultades del espíritu humano— para ver allí su ubicación. En efecto, Kant distingue tres facultades: la *facultad de conocer*, el *sentimiento de placer y de dolor*, y la *facultad apetitiva*. A la facultad de conocer la divide a su vez en: Entendimiento, Juicio y Razón. Estas tres facultades, como ya dijimos, son fuentes de conocimiento *a priori*.

Las tres Ideas son conceptos oriundos de la *Razón*. Son conceptos racionales (*a priori*) — así como las categorías también son conceptos *a priori* que tienen como sede el Entendimiento—. Como ya dijimos, ellas son exclusivamente representaciones de totalidades absolutas, trascendentes y regulativas para la razón teórica. En su *función regulativa*, las Ideas, por un lado, guían al *Entendimiento* en la determinación de los fenómenos, en tanto ellas regulan la conexión de los objetos fenoménicos en totalidades sistemáticas, y por otra parte, incitan al *Entendimiento* para que busque y descubra nuevos objetos, esto es, ellas tienen como meta orientar la investigación, no sólo en los procesos científicos sino en cualquier proceso de conocimiento. La *Razón*, pues, exhorta al *Entendimiento* a no conformarse con los resultados hallados sino a descubrir otros, y muy especialmente, a conectar lo parcialmente conocido en totalidades sistemáticas.

Así pues, las tres Ideas trascendentales: *alma*, *mundo* y *Dios*, por ser representaciones de totalidades y, por consiguiente, estar fuera de toda experiencia posible, no poseen realidad empírica, esto es, no tienen la propiedad de constituir objetos empíricos, y desde el punto de vista teórico son únicamente reglas que permiten unificar y extender el conocimiento de los fenómenos.

§ 10. La Idea de Mundo. Según Kant, la idea de *Mundo* (*Welt*) es un concepto puro de la *Razón*, “significa en sentido trascendental la absoluta totalidad del conjunto de las cosas existentes” (B 447). Es decir, una serie completa que contiene toda la serie de las condiciones para un condicionado dado. La idea de *Mundo* es la única que presenta la marcha cognoscitiva del *Entendimiento* como una serie de pasos. Pero una serie sólo puede ser de dos maneras: o es finita o es infinita, entonces, por esta peculiaridad es por lo que respecto de esta idea son posibles las *antinomias*.

§ 11. Las antinomias. Etimológicamente, la palabra *antinomia* significa conflicto de leyes. Dicha palabra está constituida por la preposición griega “anti” (oposición) y el sustantivo griego “nomos” (ley, regla, norma). La antinomia posee una estructura dual, esto es, consiste en dos proposiciones sobre un mismo objeto que por ser contradictorias

se excluyen mutuamente, y de acuerdo al principio de no-contradicción, sólo una de ellas puede ser verdadera.

Con la palabra *antinomia* Kant designa los cuatro conflictos en los que cae la razón como consecuencia de sus propios procesos en el ámbito de la cosmología racional, la cual tiene por objeto la Idea de *Mundo*. Las antinomias surgen allí naturalmente y de manera inevitable, pues tanto la proposición que afirma como la que niega poseen a su favor fundamentos con la misma validez y necesidad; tanto la tesis como la antítesis poseen una pretensión de validez absoluta en tanto que las dos proceden con el mismo derecho, es decir, se fundan en la naturaleza misma de la Razón en su uso dialéctico, esto es, cuando ella pretende guiar al Entendimiento más allá de sus límites, fuera del campo de toda experiencia, pues el Entendimiento tiene un fin único (B 29), a saber, el uso exclusivamente empírico, nunca trascendental; esto significa que está restringido únicamente al conocimiento de los fenómenos, a datos de una experiencia posible (A 239).

Dichos conflictos ocurren, pues, al tomar el Entendimiento lo que simplemente es una idea regulativa como si fuera una cosa que existe por sí misma, y tomar con ello a los fenómenos como cosas en sí. De ese engaño surge la contradicción de leyes, que no es más que un conflicto de esa facultad consigo misma. Ello revela el uso ilegítimo de la idea de Mundo.

Kant está convencido de que las *antinomias* desaparecen cuando se demuestra, mediante la *Crítica*, que ellas son el resultado de una ilusión en la que cae la razón en su ejercicio, al tomar los fenómenos como cosas en sí (B 534). Esa ilusión es inevitable a menos que se lleve a cabo una “crítica de la razón pura”.

Las antinomias que Kant examina en la Dialéctica Trascendental (B 455 a B 481) son cuatro, pero como el interés del presente capítulo está centrado en el esclarecimiento del concepto de *libertad*, revisaremos únicamente la *tercera antinomia*, la cual en B 473, Kant formula de la siguiente manera:

“ *Tesis*: “La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivarse todos los fenómenos del mundo. Además, es preciso admitir una causalidad libre para la explicación de estos fenómenos”. *Antítesis*: “No existe libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla únicamente según las leyes de la naturaleza”.

Kant resuelve este conflicto de la manera siguiente. En las antinomias dinámicas, que son *la tercera* y *la cuarta*, las cuales se corresponden con las categorías de la relación y la modalidad, tanto la tesis como la antítesis pueden ser ambas verdaderas (B 559), eso sí, siempre y cuando se consideren únicamente como un *pensamiento* y no como un *conocimiento*. Pues según Kant, *conocimiento* y *pensamiento* son dos cosas distintas: El *conocimiento* de un objeto implica que se pueda demostrar su posibilidad, ya sea *a priori* o empíricamente. El *pensamiento*, en cambio, no requiere ser demostrado, basta con que sea lógicamente posible, aunque no tenga un objeto que le corresponda, con tal de que la razón no se contradiga a sí misma (B XXVI. n).

De manera que únicamente como *pensamiento* ambas proposiciones pueden ser admitidas, puesto que, una vez concebidas críticamente, ellas no se contradicen entre sí. Por una parte se puede admitir la *antítesis* en el entendido de que mientras uno esté conociendo fenómenos nunca encontrará una causa primera y siempre habrá que buscar nuevas causas; por la otra, se puede admitir la *tesis* en el sentido de que aparte de las series causales de la naturaleza hay que admitir como posible que entre las *cosas en sí* existan causas incondicionadas y pensar que puede haber una causa incausada que es el origen de efectos. Por consiguiente, la *tesis*, que afirma que hay una causa libre sería verdadera respecto al *nóumeno*, y la *antítesis*, que afirma la causalidad natural sería verdadera en relación con los *fenómenos*.

Pero entre *cosa en sí* (nóumeno) y *fenómeno* hay una contraposición que requiere ser examinada. Alberto Rosales sugiere la siguiente explicación: En primer lugar, ya en la vida cotidiana prefilosófica distinguimos entre nuestros ensueños, imaginaciones, deseos, etc., y los conocimientos en los cuales creemos que la *cosa en sí misma* nos está patente.

“Cosa en sí misma” significa la cosa tal como ella en sí misma es, independientemente de nosotros, de nuestro mismo conocimiento, de nuestros deseos e ilusiones. A tal *cosa en sí* se contraponen las cosas que existen únicamente para nosotros, las cosas fantaseadas, ensoñadas, las alucinaciones, etc. Tales cosas son sólo en tanto se nos muestran en la fantasía, el pensamiento, etc., es decir son meros fenómenos. *Fenómeno* es lo que “aparece”, lo que se nos muestra.

En segundo lugar, en la edad moderna la filosofía idealista sostiene que el mundo que percibimos y en el cual actuamos es mero *fenómeno*²¹ de nuestra conciencia, y que no sabemos cómo sean las *cosas en sí mismas*. Ahora bien, admitir que lo que conocemos es mero fenómeno, implica admitir que poseemos como su contrario al menos el concepto de *cosa en sí* y que ésta es al menos algo pensado, un ente del pensamiento (nómeno). De allí la contraposición entre fenómeno y nómeno, que ya constituía para los pensadores de la época una convicción respecto de la limitación del conocimiento humano, y fue la que impulsó a Kant a distinguir entre ambos términos.

Según Kant, el *fenómeno*²² es el objeto de la sensibilidad, el objeto indeterminado de una intuición empírica (B 34), que luego es determinado por las categorías, y que no puede existir por sí mismo sino sólo en nosotros (A 42). Pero en A 252 dice que si no queremos permanecer en un círculo constante, la palabra fenómeno hay que entenderla en referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que *en sí* mismo tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad. De este supuesto se desprende el concepto de nómeno.

²¹ Pero el que las cosas percibidas sean meros fenómenos no significa que sean engañosas o ilusorias, sino únicamente que ellas se nos muestran según nuestro modo de conocer en virtud de la estructura de nuestro entendimiento y no como ellas son por sí solas.

²² Uno de los supuestos fundamentales de la *Crítica de la razón pura* es que el Entendimiento construye este mundo por medio de las categorías y de las formas *a priori* de la sensibilidad, pero únicamente si este mundo es de fenómenos, de apariciones, es decir, de algo que *es* solamente como representación en el sujeto. Si el fenómeno fuera algo *en sí*, el Entendimiento no podría construirlo y, entonces, toda la *Crítica de la razón pura* caería en una mera imposibilidad.

Con respecto al *nómeno* (cfr. B 307 y B 312) Kant establece dos significados: uno negativo y otro positivo. En sentido *positivo* “nómeno” significa *el objeto de una intuición no sensible*, esto es una “intuición intelectual”, intuición de la cual carece el ente humano y de la que no puede entender ni siquiera su posibilidad porque ella se encuentra absolutamente fuera de nuestra capacidad cognoscitiva. En sentido *negativo* “nómeno” significa *una cosa que no sea objeto de la intuición sensible*. “Así pues, —dice él— lo que llamamos nómeno debe entenderse como tal en un sentido puramente negativo”(B 309).

Ahora bien, para resolver la *tercera antinomia*, Kant admite, entonces, una doble causalidad que no es contradictoria: la del determinismo riguroso del mundo sensible y la de la *libertad*, a las cuales está sometido el sujeto humano, el cual es, en un sentido, un fenómeno del mundo sensible, y en el otro, un sujeto racional, nouménico (B 574). Y lo afirma en el capítulo III de la *Grundlegung*, que el hombre, al pertenecer al mundo sensible, en tanto ente físico, está sometido a las leyes de la naturaleza, pero en cuanto participa en el mundo inteligible (ente racional), está regido no por las leyes empíricas, sino por leyes fundadas únicamente en la Razón. Y esto podemos entenderlo de la siguiente manera: un efecto dado — cualquiera de las acciones humanas, por ejemplo— puede ser explicado por dos vías: una, buscando sus causas determinantes en el mundo, la otra, interpretando esas acciones como efecto de una causa que es libre (CRPr: 55).

Así pues, la tesis de este tercer conflicto es la formulación de una causalidad incondicionada, es decir, de una causa que no es efecto de otra sino que inicia la serie y comienza desde sí misma por pura espontaneidad: la *libertad*.

§12. La libertad. En la *tesis* de la *tercera antinomia* la libertad de que se trata es la *libertad trascendental*. “Libertad” es, en ese caso, un predicado *a priori* de cualquier ente y no de un ente determinado. En esto se diferencia de la *libertad práctica*, pues ésta es la *libertad de la voluntad humana*, de modo que ésta última constituye solamente un caso de la primera y, además, ella es posible gracias a esa *libertad trascendental* (B 561).

En efecto, así como para que haya algo que sea aparición (fenómeno) es necesario, según Kant, suponer algo que es *en sí*, del mismo modo, para que haya *libertad práctica* es necesario suponer una *libertad trascendental*. Pero, a pesar de que, según Kant, la *cosa en sí* no puede ser conocida, en cambio, sí puede ser pensada, y en ese sentido es que Kant no rechaza la *tesis* de la *tercera antinomia*, sino más bien la adopta como base de toda su doctrina moral, lo que le permite el posterior desarrollo de una metafísica de las costumbres en su doble vertiente: ética y jurídica. Pues como afirma en la *Grundlegung*, hay que suponer necesariamente la *libertad* —aunque ésta no pueda ser demostrada— si se acepta la naturaleza racional del hombre.

En consecuencia, sólo en tanto se admite la doble estructura ontológica (fenómeno-cosa en sí) y se reconoce también la posibilidad de que la *cosa en sí* pueda al menos ser pensada, es posible admitir la *libertad* en su doble manifestación: como trascendental y como práctica. Pensar la *cosa en sí* es necesario por dos razones: una, porque si los objetos de la experiencia fueran cosas en sí, no habría entonces conocimientos *a priori*; y la otra, para hacer comprensible la moralidad. Pues si el hombre fuera únicamente fenómeno, en cuanto tal estaría sujeto solamente a la causalidad natural y, en consecuencia, como su conducta estaría ya predeterminada, carecería de sentido todo intento de fundamentar una moral con validez universal. En ese caso las acciones humanas no serían meritorias, ni se podrían establecer responsabilidades, ni castigar a alguien por causar un *mal*. Es más, este último concepto estaría privado de todo sentido ético-jurídico. Por consiguiente, también sería inútil —por absurdo— el establecimiento de cualquier ordenamiento jurídico positivo.

Pero como, según Kant, la moral y la conciencia de la misma son un *factum* en el ente humano (CRPr: 53), para que eso sea así es necesario que el sujeto sea libre en algún sentido. De modo que él resuelve el problema por la vía de admitir que, además de apariciones (fenómenos), existen *cosas en sí*, y por consiguiente, dos causalidades distintas: una causalidad natural y una causalidad por libertad. Y en la *Crítica de la Razón Pura* demuestra que el concepto de *libertad trascendental* es lógicamente posible, pues no contradice la teoría de la causalidad natural. Queda como problema que resolverá

en la *Crítica de la Razón Práctica* el probar que la *libertad* no sólo es posible lógicamente, sino que es *real*, no en los objetos empíricos, sino en nuestras acciones, en tanto la libertad y la ley moral son condiciones *a priori* del valor moral de las acciones humanas.

La *libertad trascendental* es la causalidad incausada de una causa última, que puede iniciar por sí misma una cadena de efectos; ella es la *independencia*, *independencia* propia de cualquier ente, por ejemplo, la independencia de Dios en tanto causa. Como concepto trascendental que es, es un concepto de máxima universalidad aplicable a todos los entes, no solamente a la voluntad, pues la libertad de la voluntad es sólo una especie de ella. El concepto de *libertad trascendental*, pues, es un *concepto negativo*, ya que se refiere a la independencia respecto de la causalidad natural.

Ahora bien, la conciencia de la *libertad* no se tiene directamente. Nosotros tenemos conciencia de la *libertad* a través de la conciencia de la *ley moral*, y como esta última es un *factum de la razón*, se hace necesario suponer su libertad, pues ese *factum* de la ley moral no sería posible si la razón no fuera libre. La *conciencia de la ley moral*, como ya dijimos, es la que descubre primeramente el concepto de *libertad*, y aunque la *libertad* no valga para la explicación del conocimiento teórico, no obstante, ella es necesaria para la razón especulativa, porque ésta tiene que tener al menos la idea de una primera causa para salir de los desvaríos en que caería inevitablemente, como lo demuestra Kant en la tercera antinomia. La *razón práctica* es la que le plantea este problema a la *razón teórica*, y ésta última se ve forzada a admitirlo al menos como pensable. Pero la *razón práctica* es la que tiene que resolver el problema de cómo la libertad no sólo es posible lógicamente, sino que es *real*, no en los objetos empíricos sino en nuestras acciones.

Según Kant, la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad (CRPr. Nota al prólogo). En efecto, la *libertad* no puede ser conocida directamente porque el primer concepto que de ella se tiene es negativo: la libertad como *in-dependencia*, es decir, la propiedad de nuestra voluntad de no estar forzada a obrar por causas provenientes exclusivamente de la sensibilidad (MC: 226). En

consecuencia, lo primero que se conoce, en este caso, es la dependencia causal de las causas naturales, y luego la no-dependencia de la voluntad.

Kant tiene la convicción de que este es el orden de nuestro conocimiento, a saber, que primero tenemos conciencia de la *ley moral* y, a través de ella, tenemos en segundo lugar conciencia de nuestra *libertad práctica*, que es la libertad en sentido *positivo*. Esto es algo —dice él— que se puede confirmar a través de la experiencia misma. Y en la nota al párrafo 6 de la *Crítica de la Razón Práctica*, da dos ejemplos a su favor:

En el primer ejemplo se refiere al caso de cómo una persona intemperante dominaría su inclinación —que considera irresistible— si se levantara una horca para ejecutarlo inmediatamente después de haber satisfecho sus pasiones.

En el segundo ejemplo, señala el caso de un subalterno que, amenazado de muerte por quien ejerce la autoridad si no declara falsamente contra un hombre honrado, consideraría al menos como posible resistirse a esa coacción y con ello perder la vida antes que cometer esa injusticia.

En los dos casos —dice Kant— el sujeto se da cuenta de que *puede hacer* algo (resistirse) porque tiene conciencia de que *debe* hacerlo. Es, pues, la *conciencia del deber* la que le hace “darse cuenta” de que *él es libre*. La *ley moral*, —de la que nos ocuparemos en el capítulo IV— es pues, la que le permite al sujeto tener conciencia de ese *poder elegir* una u otra posibilidad, y esa capacidad de elegir se llama *libertad*. Esa *ley* no sólo constituye el principio de la deducción de la realidad práctica de la *libertad*, sino que ella, además, añade a ese concepto de libertad meramente negativo, una determinación positiva, a saber, el concepto de una razón autolegisladora: la *autonomía* (CRPr: 54). Esta es la libertad práctica en el *sentido positivo*, que consiste en la posibilidad de darse leyes a sí mismo y de someterse a ellas.

Ahora bien, la *libertad* en sentido positivo es un *postulado* (CRPr: 141), y —en criterio de Rosales— ella es una proposición teórica que concierne a lo que somos, pero ella en

cuanto tal no puede ser demostrada teóricamente como conocimiento verdadero. Esa proposición es un postulado en tanto ella está conectada inseparablemente con la ley moral (imperativo categórico), ley que vale *a priori* incondicionadamente. Pero a partir de esa conexión no obtenemos el conocimiento de que ella es verdadera. A partir de esa conexión sólo tenemos la *creencia* de que somos libres, así pues, la *fe* en la libertad de nuestra voluntad. Y es que Kant afirma que para conocer la *libertad práctica*, esto es, como *autonomía*, como razón que se da a sí misma su ley, sería necesaria o una intuición empírica o una intuición intelectual, pero el sujeto humano no posee intuición intelectual (B 307. B 308) porque es finito; y de lo empírico no se puede derivar la libertad porque allí sólo reina la necesidad. Por lo tanto, la *libertad* en este sentido no puede ser conocida ni por intuición empírica ni por intuición intelectual (CRPr: 37), y en consecuencia sólo es dado postularla, si se admite el *fáctum* de la conciencia de la ley moral.

Entresacando información del entramado de los textos kantianos nos permitimos hacer la siguiente inferencia: el sujeto humano es libre en los dos sentidos, negativo y positivo antes mencionados, puesto que Kant hace expresamente la distinción entre *arbitrio* y *voluntad*. El *arbitrio* es libre en sentido negativo, ya que éste es *independiente* tanto de las inclinaciones sensibles como de la ley moral, pues ninguna de ellas por su lado —ni las inclinaciones ni la ley moral— ejercen su influjo de manera ineluctable sobre el sujeto. Si así fuera éste no podría *elegir* a la ley moral como motivación de sus actos y, por ende, no tendría mérito alguno el someterse a ella. Pero cuando el arbitrio *ajusta* su máxima al contenido de la ley moral y la obedece, es libre *en sentido positivo* y de ese modo el arbitrio se torna en *Voluntad*, la cual, según Kant, es la razón práctica misma (FMC: 34).

Kant, pues, entiende la *libertad práctica*, como la causalidad de la Razón de darse a sí misma sus leyes. Y a esas leyes de la libertad Kant las denomina *Leyes Morales* (MC: 214), las cuales, según él, son de dos clases: *éticas* y *jurídicas*. Denomina *leyes éticas* a aquellas cuyo único móvil es el *deber*, es decir, cuyo contenido es la mera representación de la ley moral. Las *leyes jurídicas*, en cambio, son aquellas que sólo afectan las acciones externas del individuo y no exigen que el móvil de la acción sea el deber (*ibídem*), esto es:

nos sometemos a las leyes jurídicas no porque ellas son leyes y por respeto a su carácter de tales, sino para evitar las consecuencias dañinas de su incumplimiento: multas, arrestos, prisión, destitución, etc.

De la anterior distinción surgen dos conceptos de gran significación: *legalidad* y *moralidad*. Y que dicho sea de paso, por falta de una aguda penetración en el pensamiento kantiano, muchos juristas ven como un “error” de Kant el haber excluido la subjetividad del campo jurídico. Kant denomina *legalidad* a “la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tomar en cuenta los móviles de la misma, pero a aquélla en la que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se le llama *moralidad* (eticidad) de la misma” (MC: 219 y CRPr: 88). Sobre esto ahondaremos en el capítulo cuarto.

En la división general del derecho (MC: 237) Kant subdivide el derecho como *facultad* (Vermögen) en dos: innato y adquirido. Es *derecho innato* el que corresponde a cada uno por naturaleza con independencia de todo acto jurídico. Solamente hay un derecho innato que es el de la *libertad*, entendida aquí como la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro. Este es un derecho único, originario, y que corresponde a todo hombre exclusivamente en virtud de su humanidad, el cual contiene en sí otras facultades: a) la *igualdad*, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles; b) la facultad del hombre de ser su propio señor: *sui juris*; c) la facultad de ser un hombre íntegro (iusti), porque no ha cometido injusticia alguna con anterioridad a todo acto jurídico, y d) la facultad del hombre de hacer a otros lo que no les cause daño, por ejemplo comunicarles pensamientos (libertad de expresión).

La previa dilucidación de la *libertad como condición de posibilidad de la ley moral*, nos abre el camino para adentrarnos en la indagación de la naturaleza de la *ley moral* y la del *sujeto practico*, que trataremos en los siguientes capítulos.

CAPITULO III

CAPITULO III

EL SUJETO PRÁCTICO

La meta de este capítulo es exponer la naturaleza del sujeto práctico. El capítulo IV versará sobre la esencia de la ley moral.

§13. Estructura ontológica del sujeto práctico. La comprensión de la ética kantiana implica una indagación sobre una de las piezas centrales que informan su estructura, como es la del *sujeto práctico*. La naturaleza del *sujeto práctico* no aparece desarrollada por Kant de manera expresa en ninguna parte, pero sobre ella se encuentran una serie de indicaciones dispersas a lo largo de su obra, y muy especialmente en sus tres tratados éticos.

Nuestra tarea está dirigida a recoger esas indicaciones y sus necesarias conexiones, y sobre esa base, intentar la reconstrucción de una doctrina que permita desbrozar esa estructura.

La *estructura del sujeto práctico* comienza a dibujarse a partir de la escisión que hace Kant del ánimo humano²³ en tres facultades o potencias fundamentales: la *facultad de conocer*, la *facultad del sentimiento* y la *facultad apetitiva* (CJ:31), como quedó dicho en el párrafo 4.

Antes de Kant ya había la tendencia a una clasificación tripartita de las potencias del alma, que pareciera tener su base en el hecho de que hay tres diversas operaciones claramente distinguibles en el ente humano: *pensar*, *sentir* y *decidir* sus acciones. En

²³ Se entiende por “ánimo humano” todo el plexo existencial que se designa con el nombre de alma o espíritu humano, es decir, toda esa capacidad que tiene el ser humano de pensar, sentir, etc. Kant define el alma como el principio vital del hombre en el uso de sus fuerzas (MC: 384) Y dice que aunque nos esté permitido en perspectiva teórica distinguir en el hombre el alma y el cuerpo como sus disposiciones naturales, no está permitido, sin embargo, pensarlos como diferentes sustancias (*ibid.* 419).

este sentido algunos de los filósofos prekantianos pusieron en la base de sus doctrinas la tesis señalada, que alcanza su madurez y precisión en las reflexiones de Kant.

En efecto, Platón, en la República (IV.439-40), distingue tres especies de alma: el poder *racional*, a quien le incumbe ejercer el dominio sobre los impulsos sensibles; el *concupiscible* (irracional) que es donde residen esos impulsos, y el *irascible*, auxiliar del alma racional, y que lucha por lo que ésta considera justo.

Aristóteles, por su parte, distinguió un *alma vegetativa*, que es la potencia nutricia y reproductora propia de todos los seres vivientes; un *alma sensitiva*, relativa a la sensibilidad y el movimiento, propia del animal; y un *alma intelectual* o dianoética, que es exclusiva del hombre (De Anima II 2, 413 a 30 ss.). En la *intelectiva* distingue a su vez una parte *práctica* y una parte *contemplativa* (*ibid.* III, X. 433 a 14. y *Et. Nic.* VI. 1. 1139).

San Agustín también distinguió tres facultades del alma humana: memoria, entendimiento y voluntad, y las asemejó a las tres personas de la Trinidad: Ser, Verdad y Amor. Esta concepción agustiniana se entrecruza con la aristotélica y otras divisiones análogas y prevalece en la filosofía medieval a través de autores como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto y Ocam²⁴.

Descartes no admite otra división que la aristotélica, la división del alma intelectual en *voluntad* y *entendimiento*. Considera que el alma es solamente el alma racional, ya que las funciones vegetativa y sensitiva son funciones mecánicas que se explican por la fisiología corporal.²⁵

Una interesante excepción la constituye Espinoza, quien negó la separación de estas fuerzas aduciendo que “no hay en el alma ninguna facultad absoluta de entender,

²⁴ Cf. Abbagnano, Nicola: op.cit. p.515.

²⁵ *Ibidem.*

desear, amar, etc. que estas facultades o son ficticias, o no son más que entes metafísicos, o sea, universales que solemos formar a partir de particularidades”.²⁶

Consecuente con la más fuerte tradición, Kant retoma esta tesis de la tripartición del alma, pero con marcadas y sustanciales diferencias: por una parte, se propone hacer algo que sus predecesores no hicieron al exponer sus doctrinas, esto es, emprende la tarea de darle una rigurosa fundamentación racional para demostrar que si los principios éticos han de ser válidos para todo el mundo, éstos no deben provenir de la experiencia sino de principios *a priori* que tienen su origen en la razón y por tanto son universales y necesarios, y por consiguiente, válidos para todo ser racional; y por la otra, influido ya por la tradición empirista inglesa de la edad moderna, le reconoce al *sentimiento* el carácter de una facultad primaria, que hasta entonces no había sido reconocido como tal, sino que, a lo sumo, se le incluía dentro de la sensación.

§ 14. La finitud del sujeto práctico. Conviene aclarar previamente el uso del término *sujeto práctico*. Como Kant sostiene que la *razón* tiene dos usos, un *uso teórico*, cuando se aplica al mero conocimiento de objetos, y un *uso práctico* cuando se aplica al ejercicio de la conducta, es decir, a la realización de las acciones, sobre la base de esos dos usos, podría hablarse, aunque impropriamente, de dos sujetos: el que conoce fenómenos, y el que actúa sobre ese mundo de fenómenos “conocidos”; o sea, podría hablarse en el primer caso de un *sujeto cognoscente*, y en el segundo, de un *sujeto práctico*. Ontológicamente esta escisión no es posible porque el sujeto es *único* aunque sus ejecutorias sean diversas, pero ella es al menos pensable.

Ahora bien, el sujeto que actúa es el *sujeto práctico*, es decir, el sujeto que obra, bien sea impulsado por sus inclinaciones sensibles o bien sea movido por su voluntad, cuando ésta se somete a la ley moral *a priori*. En todo caso se trata del sujeto cuya voluntad *puede llegar a ser determinada por la ley moral* —pues el esfuerzo de Kant no apunta a demostrar que la ley moral determina porque sí a la voluntad, sino que la

²⁶ Espinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Parte II. Proposición XLVIII.

voluntad es una facultad que *puede* llegar a ser determinada por la ley moral. Eso es sólo una posibilidad—.

La existencia del *sujeto práctico* implica necesariamente un *sujeto cognoscente* y un *sujeto apetente*, pues el sujeto práctico sólo puede ser tal en tanto *conoce*, *siente* y *apetece*. La facultad de conocer y la facultad del sentimiento constituyen, pues, la base donde el *sujeto práctico* despliega no sólo su actividad, sino también su posibilidad óptica.

En qué consiste la *finitud del sujeto práctico* no es algo que Kant tematice expresamente. A partir de algunos datos dispersos en la obra kantiana, Alberto Rosales ha reconstruido una explicación en torno a ese punto que es aproximadamente la siguiente²⁷:

Kant concibe la esencia de la finitud del sujeto humano en general como la separación originaria entre *intuición* y *pensamiento*²⁸. Lo que nos permite comprender que el sujeto es *finito* es la intelección de la idea de un ser *infinito*: *Dios*, pues la razón humana necesita representarse la idea de ese máximo de conocimiento y perfección que es Dios para poder darse cuenta de su propia finitud, ya que lo finito sólo puede comprenderse en contraste con lo infinito. Es un conocimiento que se tiene cuando el hombre se mide con esa Idea. En ese *ente infinito* no hay separación entre el intuir y el pensar. Todo lo que él piensa es dado en la intuición sin mediación. Su intuición es una intuición creadora porque en él pensamiento e intuición son *uno*. Lo que se da en la intuición divina se da inmediatamente unificado y determinado, no es una multiplicidad disgregada como la que se da en el ente humano para que después el pensamiento la ordene y la determine a través de los conceptos. De la escisión entre intuición y pensamiento se derivan las siguientes consecuencias:

²⁷ Cf. Su obra “*Siete ensayos sobre Kant*”. Consejo de Publicaciones. ULA, Mérida, 1993. Así como el Seminario sobre la ética kantiana dictado en la Maestría de Filosofía (ULA) en ese mismo año.

²⁸ *Ibidem*, p.151.

a) La intuición humana no es creadora, ella es *sensible*, es decir, receptiva. Intuición sensible no es exactamente intuición a través de los sentidos (vista, oído, olfato, etc.), sino que su significado es el de *intuición pasiva*, intuición a la cual le *es dado* el objeto, mientras que intuición infinita (intelectual) es aquella que *da* el objeto: es intuición *originaria*. La intuición pasiva es *derivada*, se obtiene a partir del objeto dado. El pensamiento por su parte tampoco es creador, su función consiste en sintetizar la multiplicidad de sensaciones dadas en la intuición; interpretar esos datos sensoriales y determinarlos como *algo* (mesa, árbol, libro, etc.). Para que haya conocimiento es necesario que intuición y pensamiento estén en una conexión, la cual no es identidad ni confusión, sino colaboración. Esa colaboración entre ambas da como resultado la *construcción* del objeto. En cambio, Dios no se representaría un objeto meramente posible, esto es, inexistente, porque para él pensar es intuir ya la cosa existente. En el sujeto humano, por no ser creador, sí puede darse una representación conceptual sin el objeto correspondiente o una intuición sin el correspondiente concepto.

b) Lo *posible* y lo *real* son diversos. Para Dios todo lo que es posible es ya real; para el sujeto humano lo posible es algo meramente pensado pero no por eso es real; puede llegar a ser o puede quedarse en la mera posibilidad. El hombre piensa una silla, por ejemplo, pero no por eso la tiene ya, sino que tiene que “luchar” para tenerla, buscar el material, moldearlo, etc. Dios, en cambio, no necesita hacer tal esfuerzo.

c) Lo que se da en la intuición pasiva, es decir, las sensaciones, es una multiplicidad indeterminada, pero determinable. Esa determinación la hace el pensamiento a través de los conceptos puros del Entendimiento: las categorías. La unificación de esas múltiples impresiones dadas en la intuición es posible gracias a que la conciencia es “una”. En el caso del conocimiento divino, lo que se da en la intuición no es indeterminado ni múltiple, pues es ya uno y determinado. El pensamiento divino piensa todo “de un solo golpe”. Y no necesita las diversas operaciones del

pensar humano (conceptos, juicios y raciocinios) para unificar la multiplicidad de las representaciones en conocimientos de objetos.

d) El sujeto humano sólo puede percibir fenómenos y no las cosas en sí. Intuir cosas en sí es la intuición propia de Dios.

Esa separación entre pensamiento e intuición está presupuesta en Kant cuando concibe al sujeto práctico como un ente *finito*. Esto se ve claramente en la diferencia entre la ley moral para Dios y la ley moral para el hombre. Para Dios ella no es un mandato o imperativo al cual él estuviera sometido, en cambio ella es un mandato para el hombre, porque éste tiene la posibilidad de no cumplirla. En efecto, como el hombre tiene sensibilidad, él está sometido a la influencia de inclinaciones y apetencias, que pueden llevarle a eludir el cumplimiento de la ley moral.

Por ello esa ley con referencia al hombre adopta el carácter de *mandato*, esto es, de una compulsión, a fin de que el hombre la cumpla aun en contra de sus inclinaciones. Por el contrario, la voluntad de Dios concuerda de suyo con la ley moral (CRPr.: 83), porque Dios no tiene intuición sensible.

§ 15. La intuición sensible. En este punto es menester poner de relieve la distinción entre *intuición* y *concepto*:

La *intuición* ha sido entendida por la tradición filosófica como una relación directa con un objeto cualquiera; esta relación implica la presencia efectiva del objeto. Así lo define Kant en el parágrafo 8 de los *Prolegómenos* “intuición es una representación en tanto puede depender de la presencia inmediata del objeto”. Intuición es para él el conocimiento inmediato de un ente individual, esto es, único e irrepetible²⁹. En este sentido, son intuiciones todos los datos que se nos muestran a

²⁹ Es muy corriente el uso de la palabra *intuición* para designar lo que propiamente podría denominarse como “pálpito” o “corazonada”. No es este, pues, el sentido filosófico-kantiano de ese término.

los sentidos (visuales, táctiles, auditivos, etc.). Estas son intuiciones sensibles o empíricas.

El *concepto*, en cambio, es una representación que no se refiere directamente a ningún individuo en particular sino que es una *nota universal*, es decir, el pensar es mediato y discursivo porque él no se refiere directamente al objeto, sino por medio de esa *nota universal* que vale para muchos. Es, pues, una representación mediata y discursiva y cuya función es la determinación de lo dado en la intuición.

Kant distingue entre *intuición sensible* e *intuición intelectual*. La primera es propia del ente finito (B 304), al que le es dado el objeto; la intelectual es originaria y creadora, es propia del ente divino. Pero en el ente finito Kant distingue también la *intuición sensible pura* de la *intuición sensible empírica*. En la *intuición pura* no hay nada que provenga de las sensaciones, pues ella forma parte de la estructura racional originaria del sujeto; las intuiciones puras de la sensibilidad son *a priori* y constituyen la condición de posibilidad del objeto: *espacio* y *tiempo*.

Los filósofos postkantianos conservan esta distinción pero, contrariamente a Kant (B 307. B 308), reivindican la intuición intelectual para el hombre. Así Schelling, por ejemplo, concibe la *intellektuale Anschauung* como la facultad en general de ver unificado en una unidad viviente lo universal en lo particular, lo infinito en lo finito.³⁰

Ahora bien, la *intuición sensible empírica* no es sólo sensación en sentido cognoscitivo, es decir, ella no sólo es una presencia en la conciencia de algo interpretable, sino que ella a su vez produce en el sujeto *agrado* o *desagrado*, derivándose de ello el fenómeno de la *apetencia* o *inapetencia*.

Según Kant, la intuición sensible, que es aprehendida por la facultad del conocimiento, *moviliza* en primer lugar a la *facultad de sentir* y a través de ésta y

³⁰ Heidegger, Martín: *Ibidem*, p. 56

seguidamente a la *facultad de apetecer*. Esto ocurre porque si bien en la intuición hay un contenido que es objetivable a través del concepto, hay en ella otro contenido que es solamente subjetivo. Si yo introduzco la mano en el fuego, por ejemplo, esa sensación me informa que hay algo caliente, pero además de eso hay algo que yo no se lo puedo atribuir al fuego mismo porque no está en él sino en mí, esto es: el ardor, el dolor, etc.

Ese sentimiento o sensación no expresa nada sobre el objeto (fuego), sino sólo una afección del sujeto (MC: 212); no proporciona un conocimiento en cuanto tal sino atribuye sólo un estado al sujeto, de sentirse de tal o cual manera frente a un contenido sensorial. En este caso no interviene para nada la voluntad. Al percibir un olor, por ejemplo, puede presentárenos de pronto un sentimiento de asco, o de agrado, pero ese sentirse de algún modo no lo elige el sujeto; es algo que le sobreviene. Ese sentimiento es *autoconciencia pasiva*, porque es una conciencia de cómo se encuentra uno mismo fácticamente, algo que “se nos viene encima”, sin elección. Es un *sentimiento*.

Kant define el *sentimiento* como la capacidad de experimentar placer o desagrado en virtud de una *representación*³¹ (MC: 211). Esa representación puede ser desde una intuición sensible (la presencia efectiva de un objeto cualquiera: una rosa amarilla, el David de Miguel Ángel, o un cadáver descompuesto), hasta una idea de la imaginación (la felicidad, una sirena, un centauro, etc.) o de la razón pura (el alma, la libertad, etc.).

Esa autoconciencia pasiva —*el sentimiento*—, oscila entre dos polos contrarios: placer o displacer: El *placer* representado por la “hartura”, por la satisfacción de todo lo que nos proporciona bienestar. El *displacer*, representado por la *carencia*, por la ausencia de esas condiciones. En una nota al prólogo de la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant define el *placer* como:

³¹ *Representación*, ver la nota 12.

“...la representación de la coincidencia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida, es decir, con la facultad de la causalidad de una representación respecto de la realidad de su objeto o de la determinación del sujeto a la acción para producirlo”.

Esto lo explica Rosales en el sentido de que cuando nos complace algo (un objeto o una acción humana), nos representamos a éste como algo que *concuerta* con nuestras condiciones subjetivas, por ejemplo, inclinaciones, instintos, en suma, con nuestras apetencias, que son las que, a través de la representación de un fin, nos llevan a producir un objeto.

El *placer*, es pues, la conciencia que se tiene de que el objeto (o la acción) concuerda con las condiciones subjetivas de la vida, las cuales son variables de uno a otro individuo; lo que place a uno puede disgustarle al otro o dejarlo indiferente.

En la Introducción a la *Metafísica de las Costumbres*, Kant distingue dos aspectos del placer:

El *placer práctico* es el que está necesariamente unido al deseo del objeto cuya representación afecta así al sentimiento. Este es un placer por la *existencia* del objeto de la representación: veo una flor que me agrada, por ejemplo, y no me conformo con admirarla sino que quiero apropiarme de ella, tenerla para mí.

En cambio, hay otra forma de placer, el *placer contemplativo*, que no se complace en la existencia del objeto sino en su *esencia*, esto es, en la mera forma del mismo. A éste lo llama Kant *complacencia inactiva*, y es lo que propiamente llama *gusto*, asunto del cual se ocupa en la *Crítica del Juicio estético*.

Esta distinción es de suma importancia porque es a partir del *placer práctico* que se genera el fenómeno de la *apetencia*. Pues el placer es apetencia de más placer, hay una tendencia a prolongarse, a permanecer en presencia de lo complaciente, y eso conduce a tomar una *decisión*; por el placer o el desagrado, el sujeto actúa: persigue aquello que le complace y rechaza lo que le desagrada.

§ 16. La apetencia o inapetencia. Esta se produce, pues, como consecuencia de un sentimiento de placer o displacer. La apetencia o la inapetencia como motores de la acción se presentan ya en los animales. En ellos también las apetencias instintivas determinan la acción. Kant denomina a esa capacidad apetitiva *arbitrium brutum* porque ella es *necesitada*, es decir, causada únicamente por impulsos sensibles, aunque el animal posee ya una cierta información acerca del mundo, y los animales superiores acumulan una cierta experiencia que en algunos casos corrige al instinto.

El arbitrio humano, por el contrario, es un *arbitrium liberum* (no necesitado); ese arbitrio es ciertamente *afectado* pero no *determinado* por los impulsos sensibles (MC: 17), pues si así fuera, las personas se abalanzarían indefectiblemente sobre el objeto apetecido una vez que se presentara en ellos la correspondiente representación. Pero es un hecho constatado que el ser humano posee, en tal sentido, un gran registro de posibilidades: el paso entre la determinación de la voluntad y la ejecución de lo decidido puede ser postergado, inhibido, o podemos renunciar a él total o parcialmente. Todas estas posibilidades revelan que el arbitrio humano es libre, pues él es independiente no sólo de la causalidad natural sino también de la ley moral. Pero es libre en el sentido negativo, en el sentido de independencia, no en el sentido de *autonomía* (B 562).

Precisamente, porque el arbitrio humano es *liberum*, es decir, porque no está necesitado como el *arbitrium brutum* (animal), es por lo que el ser humano es responsable de lo que hace y por lo cual sus acciones lesivas son castigadas. Es pues el *libre arbitrio* la premisa que da fundamento a la *sanción jurídica*.

§ 17. La facultad apetitiva en el hombre. “Es la facultad de ser por medio de sus representaciones causa de la realidad de los objetos de esas representaciones” (CRPr:13 y MC:13) Esa definición nos sugiere desde ya la idea de una *causa eficiente*, de un principio a partir del cual llega a ser algo. O sea, que es una causa que o puede estar inactiva (en potencia) o puede ponerse en acto. Cuando ella pasa a obrar, produce efectos, y por cierto se trata de una causa que es capaz de representarse anticipadamente sus efectos, y que, justamente, a través de la representación previa a esos efectos, se determina a producirlos.

La *facultad apetitiva* en el hombre es una síntesis de *razón* o entendimiento y *apetencia* sensible, habiendo entre ellas dos posibilidades de coexistencia: o la apetencia pone a la razón a su servicio para lograr fines apetecidos, o la razón impone a la apetencia fines que la voluntad debe perseguir. En el primer caso tenemos la *facultad apetitiva inferior*, en el segundo la *facultad apetitiva superior*. Ambas posibilidades tienen en común el ser una combinación de entendimiento y sensibilidad, pero lo que las diferencia es justamente cuál de esos elementos sea el que determina la dirección de las acciones.

La *facultad apetitiva* en el hombre es un *arbitrium liberum*. Llegado este punto debemos aclarar la diferencia entre *voluntad* y *arbitrio*, ya que Kant usa, a veces, promiscuamente estos términos.

Kant usa la palabra *voluntad* con dos acepciones distintas: la *primera*, para designar toda la capacidad electiva del sujeto —en la cual estaría incluido el *arbitrio*—, que sería la *voluntad en sentido amplio* (lato sensu) o simplemente *facultad apetitiva*. En este sentido Kant define la voluntad como una especie de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales (FMC:111) , o como una facultad de determinar su causalidad mediante la representación de reglas³² (CRPr: 38); la *segunda* acepción, alude únicamente a la capacidad del sujeto para determinarse a la acción mediante la

³¹ La palabra *regla* está usada aquí con su sentido genérico de “precepto práctico”; sus especies son: máximas, imperativos hipotéticos e imperativo categórico.

representación de la ley moral; esto es lo que Kant propiamente denomina “*Voluntad*” (stricto sensu), y es la *facultad apetitiva superior* o *razón práctica*. En este trabajo distinguiremos este último significado escribiéndolo con mayúscula.

Dijimos que la *facultad apetitiva* es un compuesto de dos elementos: razón y apetencia, y que, dependiendo de cuál sea el elemento rector, hay que distinguir la *Voluntad* (facultad apetitiva superior) del *arbitrio* (facultad apetitiva inferior). Sin embargo, no hay que dejarse confundir por Kant cuando en muchos pasajes dice que la “razón determina a la voluntad”, pues en este caso él se refiere a la voluntad en sentido amplio, es decir, como capacidad apetitiva en general, y cuando dice que la “voluntad es la razón práctica”, se está refiriendo a la *Voluntad* (stricto sensu), es decir a la facultad apetitiva determinada formalmente, por la sola representación de la ley. En este sentido la *Voluntad* es una forma especial de la capacidad de apetecer.

Ahora bien, la voluntad no es una propiedad que esté ya presente como el calor en el fuego o como el color en las flores; no, ella es solamente una facultad o poder ser y hacer que, inactiva originariamente, se echa a andar, se actualiza, desde el momento mismo en que haya algo que la motorice.

Esa fuerza motriz no es otra cosa que lo que Kant denomina “los fundamentos de determinación de la voluntad”, los cuales son dos (FMC: 25): uno *material* y otro *formal*: el *placer* y la *ley*, respectivamente, los cuales, uno u otro siempre están contenidos en las reglas o principios prácticos que el sujeto se hace para la acción. Si el contenido de la regla práctica es *material*, es decir, si su contenido es un objeto de la sensibilidad, entonces la regla práctica será una *máxima* o un *imperativo hipotético*. Si éste es el fundamento de determinación de la voluntad, entonces, la facultad apetitiva es un *arbitrio* (Willkur). Si, por el contrario, el contenido de la regla práctica es *formal*, es decir, si su contenido es solamente la universalidad y la necesidad de la ley, si ese es el fundamento de determinación, entonces la facultad apetitiva es la *Voluntad* (Wille), “la cual se concibe como independiente de condiciones empíricas

y en consecuencia como *Voluntad* pura, como determinada por la mera forma de la ley” (CRPr: § 7).

Ahora bien, podemos considerar también al *arbitrio* (Willkur) como una forma especial de la capacidad de apetecer. Es, al igual que la *Voluntad*, el resultado de esa síntesis entre *razón* y *apetencia*, pero de modo que esta última es el elemento directriz, es decir, el fundamento de determinación; en este caso quien señala el fin es la *apetencia*.

El arbitrio humano es el campo de los imperativos hipotéticos, y por ende, la única región donde el *derecho positivo* tiene razón de ser; pues éste último no es más que una especie de *economía* de los apetitos sensibles; una técnica para distribuir de una manera más o menos satisfactoria las apetencias individuales que, sin alguna dirección, chocarían indefectiblemente unas con otras, haciendo aún más ilusorio el afán de la felicidad humana en cualquier ámbito social.

Con lo hasta aquí expuesto espero dejar clara la distinción entre *arbitrio* y *Voluntad*. Ambos están referidos a la facultad de apetecer, ambos son dos rostros de una misma capacidad; en el primer caso, se trata de la facultad apetitiva determinada por la representación de un objeto sensible a través de máximas o de imperativos hipotéticos; en el segundo, se trata de la facultad apetitiva determinada a querer una acción únicamente por la representación de la ley moral —imperativo categórico—.

§ 18. Facultad apetitiva inferior. Aquí la *apetencia* moviliza al *entendimiento* para que éste se constituya en su instrumento. Cuando la *apetencia* elige los medios que la razón le recomienda o aconseja para lograr un fin apetecido, tiene lugar la unidad de *apetencia* y *razón*, que es peculiar a la facultad apetitiva inferior. La razón en este caso está al servicio de la *apetencia*, a la cual puede servir:

a) A través del conocimiento —científico o técnico— del mundo, para conocer los medios para fines posibles.

b) A través de la formulación de imperativos hipotéticos —que recomiendan esos medios para fines apetecidos—.

Se despliega la razón así, no en su uso *puro*, sino *empírico*, y su actividad se limita a la deliberación acerca de cuáles son los medios idóneos para la consecución de los fines, es decir, aconseja al sujeto sobre cómo, cuándo y dónde conseguir lo que se propone.

En estas ejecutorias el *entendimiento práctico* está al servicio de las inclinaciones sensibles, dirigido únicamente a los fines de la apetencia, es decir, al logro de la felicidad. Es pues ésta la región de los *imperativos hipotéticos* (v. párrafos 23 y 24): si quieres ser rico, tienes que guardar, atesorar, no despilfarrar; si quieres tener un título académico tienes que estudiar, presentar los exámenes, etc.; si quieres ir de un sitio a otro por la vía más corta, tienes que seguir en línea recta, etc.

En el campo de los *imperativos hipotéticos*, cuya sede es el *entendimiento práctico* (no la razón pura), el concepto de *bien* es relativo y por ello *no-ético*. O lo que es lo mismo, cuando el *entendimiento práctico* está al servicio de las apetencias, es *amoral* (CRPr: 68), en el sentido ético de la palabra. Será *bueno* o *malo* aquel resultado que esté de acuerdo o en desacuerdo con la inclinación sensible.

Así, si alguien por pura voracidad y a pesar de no tener suficientes méritos intelectuales —porque lo que se propone le garantiza un status y lo pone en contacto con las esferas del poder político, económico, etc.—, quiere a toda costa obtener la condición de profesor universitario, el entendimiento práctico le dirá de qué modo debe valerse para lograrlo: ¡inventa un título!, etc. Luego, si a pesar de haber puesto gran diligencia en ello no lo logra, se pensará que los medios usados no fueron “buenos”, o que lo fueron si lo que se espera es logrado.

En los fueros del entendimiento práctico lo “bueno” y lo “malo” no es la intención sino, o bien el resultado, o bien los medios, implementos, etc., usados para tal fin. Pero, insistimos, lo “bueno” estará siempre supeditado al fin que se persigue. Así, el veneno o el incendio serán algo “muy bueno” para eliminar a un enemigo sin mayores riesgos de ser descubierto; un garrotazo será “muy bueno” si con él se logra paralizar a un atacante, etc.

El *entendimiento práctico*, pues, es el que hace uso del *entendimiento teórico* para enterarse de qué medios son necesarios a fin de conseguir los propósitos, es decir, lo utiliza para fines prácticos. En este sentido es él quien da respuesta a las cuestiones planteadas por las ciencias; pues éstas no son otra cosa que intentos por explicar y asegurar el conocimiento de los objetos que nos permiten una suma mayor de bienestar en nuestra vida individual y colectiva. Él se apoya en el *entendimiento teórico*, que conoce cómo es el mundo natural y qué cosas son medios para alcanzar fines.

Pero cuando a una ciencia se le plantean cuestiones éticas como la eutanasia, el trasplante de órganos, la clonación, o el uso de sus resultados para fines repudiables como la guerra o para apoyar la discriminación de los humanos en superiores o inferiores de acuerdo a la raza, sexo, etc., es la *razón práctica* la que inspira esos planteamientos éticos. Asimismo, ante la inobservancia de valores universales como el de la verdad, la dignidad, la justicia, etc., es la *razón práctica* la que los reclama.

Ahora bien, el despliegue del *entendimiento práctico* a través de los *imperativos hipotéticos* implica ya un conocimiento de la naturaleza no sólo como útil, sino un conocimiento teórico, lo cual confirma la tesis de que el sujeto práctico tiene por base, al menos parcialmente, un sujeto cognoscente.

El uso del entendimiento práctico, fácticamente constatable, fue lo que hizo pensar a Hume, y con sobradas razones, que “...la razón es, y sólo debe ser esclava de las

pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”³³. Pero Kant vio más allá de esa concepción “sensista” y demostró que la razón no sólo está al servicio de las pasiones sino que puede incluso sustraerse a tal servidumbre y, en su *uso puro*, convertirse en la instancia que decide la dirección que deba tomar según sus diferentes usos. Es así como surge la función de la *facultad apetitiva superior*.

§ 19. Facultad apetitiva superior: Esta facultad está constituida por la unión de *apetencia* y *Razón*, pero lo que moviliza a la facultad apetitiva en este caso no es el elemento sensible, sino el elemento racional, la *razón pura*, cuya tarea no es otra que la representación de la *ley moral*, la cual se expresa para el hombre a través del *imperativo categórico*, que Kant formula frecuentemente a través del siguiente mandato: *actúa de tal manera que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal*³⁴. Como dijimos esa ley es un *mandato* porque en el hombre la Razón no es el único fundamento de determinación de la voluntad (CRPr: §1), pues el hombre por su propia naturaleza dual, racional-sensible, obedece también y casi principalmente a las inclinaciones.

A la *facultad apetitiva superior* la identifica Kant con la *Voluntad* en sentido estricto y con la *razón práctica* misma, la cual, en tanto se da a sí misma una ley, es libre, libre tanto en el sentido de la independencia, que es la *libertad negativa* (Freiheit), como en el sentido de la autonomía, que es la *libertad positiva* (Autonomie).

La *autonomía* consiste en un darse leyes a sí mismo, es decir, en la *autolegislación*. Ella es la propiedad de la *Voluntad* de ser una ley para sí misma (FMC: 56), y es lo que permite a Kant afirmar el aparente contrasentido de que “*Voluntad libre y Voluntad sometida a la ley moral son una y la misma cosa*” (*ibídem*).

Ahora bien, la *facultad apetitiva superior* es posible en virtud de una ley que es puramente formal —la *ley moral*— y del *sentimiento de respeto* (Gefühl der

³³ Hume, David: *Tratado de la naturaleza humana*, p.617.

³⁴ Este tema está desarrollado en el capítulo IV.

Achtung) (CRPr: §3). El sentimiento de *respeto* hace posible no sólo la facultad apetitiva superior, sino que también es lo que permite la unidad del sujeto moral. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant define el *respeto* como “...la conciencia de la subordinación de la voluntad a la ley sin la mediación de otros influjos sensibles...” Y cómo opera el sentimiento de respeto, lo explica Kant en la exposición que hace de *los móviles de la razón práctica*, en el capítulo III de la *Analítica* (CRPr), en los siguientes términos:

La *ley moral* como móvil en la determinación de la voluntad produce en el sujeto un efecto que es de naturaleza doble: directamente *negativo* e indirectamente *positivo*. Ese efecto es ciertamente un sentimiento, pero tal sentimiento es ostensivo de un carácter muy especial que lo diferencia de la otra gama de sentimientos humanos, y es que él es el único sentimiento que es provocado por la Razón y, por consiguiente, se puede conocer *a priori* en ambos casos.

Justamente, como sentimiento que es, tiene su origen en la *sensibilidad* (CRPr: 83), pero como es el único sentimiento ocasionado por la representación de la ley moral, está exclusivamente al servicio de la Razón práctica pura y nunca es efecto de otros móviles provenientes de la sensibilidad. Por eso, ante una persona sagaz que sin miramientos cosecha éxitos “por todos los medios posibles”, se puede incluso hasta llegar a sentir admiración, pero nunca respeto.

Se dice que es un *sentimiento negativo* porque el *respeto a la ley* humilla y rebaja las inclinaciones³⁵ y genera por lo tanto un sentimiento de *displacer*, en tanto el sujeto sensible se siente frustrado respecto de la satisfacción de sus apetencias.

³⁵ *Inclinación* o *tendencia* es el término usado por Kant para significar el *apetito habitual* de naturaleza sensible (MC: 212). Consiste en la dependencia que tiene la facultad apetitiva respecto de las sensaciones: hambre, sed, sexo, fama, poder, honores, etc. (FMC: 34 y parágrafo 73 de la Antropología).

Este sentimiento consiste, pues, en la “humillación” que padece quien compara su propensión sensible con la ley moral, pues al medirse así, la ley moral rebaja las pretensiones de su autoapreciación. Pero en tanto el sentimiento de respeto a la ley moral frustra las apetencias sensoriales y con ello somete al sujeto sensorial, ese sometimiento es la subordinación de ese sujeto a la razón, y así pues, una exaltación de él mismo en tanto persona moral, lo cual es placentero. De ese modo el sentimiento de respeto se torna en un *sentimiento positivo* que, aunque indirecto, permite y fomenta la actividad moral. Mas no por esto el sentimiento de respeto es causa de la ley moral, sino efecto de ésta; y en tanto sentimiento positivo, es móvil subjetivo de la moralidad del sujeto que lo impulsa a hacerse máximas concordantes con la ley moral (*ibid.* 86), pues el *sentimiento de respeto* es “respeto” por la *ley moral*.

Si la ley moral no provocara en el sujeto ese sentimiento, ella no sería subjetivamente el móvil de la acción; podría haber concordancia de la máxima con la ley moral pero sólo como *legalidad*, mas no como *moralidad*, o como diría Kant, concordancia con la letra de la ley mas no con su espíritu (*ibid.* 79).

Kant entiende por *móvil de la acción* “lo que mueve” a la voluntad a la acción. En el caso de la voluntad ética lo que la mueve es el sentimiento de respeto, es decir, la conciencia de la ley. El móvil de la acción es pues *lo que mueve* a la voluntad de un ser cuya razón no se conforma necesariamente con la ley moral objetiva (*ibid.* 79), en virtud de su naturaleza, que no es solamente racional sino que también es sensible y, por tanto, tiene también otros móviles para la determinación de su voluntad, pues la voluntad humana (en sentido amplio), está, por así decirlo, como entre dos aguas: por un lado, las inclinaciones sensibles que la impulsan a perseguir lo que le complace; por el otro, la ley moral que le reclama constantemente su observancia.

En esta lucha, las apetencias sensibles tienen casi siempre su triunfo asegurado, pues el efecto que de ellas se deriva como móvil no causa *displacer* en el sujeto. Dejar que la apetencia sensible determine el arbitrio, no exige ningún esfuerzo; es un simple

dejarse llevar: un goce. Elegir la *ley moral*, en cambio, como motivo determinante de la voluntad, requiere un *ánimo templado*, pues para ello hay que renunciar a lo placentero; exige un dominio de la sensibilidad que ciertamente es posible pensar pero del cual parece no haber ejemplos, porque la completa adecuación de la voluntad a la ley moral es la santidad, y esta perfección probablemente no puede ser alcanzada por ningún ser racional en el mundo, ya que lo sensible le es consustancial al hombre, pues el ente racional —dice Kant— por ser una criatura dependiente de aquello que requiere para estar totalmente satisfecho con su estado, “no puede estar totalmente libre nunca de pasiones e inclinaciones” (*ibid.* 91).

Por consiguiente, la obtención del *bien supremo* —del cual trataremos en el párrafo 26— que es el objeto necesario de una voluntad determinada por la *ley moral* (*ibid.* 130), tampoco será completamente posible en este mundo, pues la condición para el mismo es la absoluta conformidad de las intenciones con esa ley (*ibid.*). De allí que la idea de la inmortalidad del alma sea uno de los fundamentos necesarios para la moralidad. Pues gracias a ella el hombre tiene la esperanza de constatar la plenitud de su perfección moral en algún momento del curso de su existencia.

Para finalizar este capítulo podemos afirmar que Kant no concibe al *sujeto* como un ente substancial. Precisamente, en la Dialéctica Trascendental (CRP), donde hace la investigación de las tres ideas trascendentales: Alma, Mundo y Dios, Kant despeja el problema de los paralogismos que se presentan con respecto a la idea de alma (sujeto) y demuestra que éstos se producen como consecuencia de pensar al alma como un ente substancial, como persona. Y en el párrafo 46 de los *Prolegómenos* sostiene que lo que persiste después de separados los accidentes, lo substancial mismo, nos es desconocido.

Pero lo anterior no nos autoriza a pensar al sujeto como un agregado de fuerzas yuxtapuestas, sino que esas fuerzas están dispuestas en relaciones de fundamentación recíproca, que es, justamente, lo que les da *unidad*. La unidad del sujeto práctico

resulta de la *conexión* entre la Razón y la sensibilidad a través del *sentimiento de respeto*, siendo éste último producido por un concepto moral *a priori*: el concepto de *deber*, definido por Kant como “la necesidad de una acción por respeto a la ley” (FMC: 26).

Con la precedente exposición espero haber dado alguna cuenta de lo que es la estructura del sujeto práctico: un ente finito, receptáculo de dos fuerzas antagónicas: razón y sensibilidad; y agujoneado por ambas al saber y a la acción, pero destinado solamente a conocer fenómenos y a obrar sobre ese mundo fenoménico, ya que el conocimiento de la *cosa en sí* le está vedado.

CAPITULO IV

CAPITULO IV

NATURALEZA DE LA LEY MORAL

§ 20. Los principios prácticos. Según Kant, los *principios prácticos* son preceptos que pueden tener una validez subjetiva u objetiva.

Los primeros —los que tienen validez subjetiva— valen para la voluntad del sujeto que los reconoce como tales; a estos principios les da el nombre de *máximas*.

Los preceptos que valen objetivamente, es decir, que son válidos para la voluntad de todo ser racional, se distinguen a su vez en dos clases: a) *imperativos hipotéticos*, b) *imperativos categóricos*.

Los *imperativos hipotéticos* son los que determinan las condiciones de la causalidad del ente racional como causa eficiente sólo respecto del efecto y su suficiencia para el mismo (CRPr.24), y contienen únicamente preceptos de habilidad. Los que determinan la voluntad incondicionadamente y prescinden del efecto que ella puede ocasionar, son *imperativos categóricos* y son las leyes prácticas en sentido estricto(*ibídem*).

Lo expuesto hasta aquí es lo que se infiere de la observación al párrafo 1 de la CRPr. En realidad, en el párrafo 1 Kant se refiere únicamente a las máximas como principios subjetivos del obrar, y a las leyes como principios objetivos, pues ahí dice: “objetivos o leyes prácticas cuando la condición es válida para todo ser racional”. En el párrafo 1, pues, o no toma en consideración los imperativos hipotéticos o distraídamente los denomina también leyes prácticas, pues más adelante, en la Observación a ese párrafo, dice expresamente que los imperativos hipotéticos son preceptos prácticos, mas no leyes.

Lo que se quiere decir con esto es que en el párrafo uno Kant pareciera reducir los principios prácticos a dos categorías: las *máximas* y las *leyes*, pero como se podrá apreciar en la observación a ese mismo párrafo, Kant establece tres categorías de *principios prácticos*, a saber:

- 1) Los principios *subjetivos*, que son las *máximas*.
- 2) Los principios *objetivos*, que son a su vez de dos clases:
 - a) *imperativos hipotéticos*,
 - b) *imperativos categóricos*.

Solamente estos últimos —los imperativos categóricos— son leyes. Así pues, Kant establece tres categorías de *principios prácticos* que son: las *máximas*, los *imperativos categóricos* y los *imperativos hipotéticos*. A fin de esclarecer la *naturaleza de la ley moral*, se hará un detenido análisis de cada uno de estos preceptos.

§ 21. Principios prácticos subjetivos: Las máximas. De esta palabra la tradición filosófica ha registrado dos significados diversos: como *proposición indemostrable pero evidente*, y como *regla de conducta*.

Con el primer significado fue usada desde los lógicos medievales hasta Leibniz y Locke; posteriormente fue sustituida por el término *axioma*. El segundo significado, es decir, como *regla de conducta*, fue introducido por los moralistas franceses a partir de la segunda mitad del siglo XVII³⁶. Este significado es el adoptado por Kant y el único que perdura hoy día.

Es preciso advertir que Kant a veces parece identificar el concepto de *máxima* con el concepto de *ley*. Por ejemplo, en la Metodología (B 840) dice que “se llaman máximas las leyes prácticas en tanto que al mismo tiempo son principios subjetivos del obrar”. Pero *máxima* y *ley* no son términos equivalentes. En las notas 1 y 7 de la *Fundamentación de*

³⁶ Abbagnano; Nicola: op.cit. p.767

la *Metafísica de las Costumbres*, Kant no deja dudas acerca del significado de uno y otro término. La *máxima* —dice— es el principio subjetivo de obrar, y debe distinguirse del principio objetivo, esto es, de la ley práctica. La máxima contiene la regla práctica que determina la voluntad de conformidad con las condiciones del sujeto; es pues el principio según el cual obra el sujeto. La *ley*, empero, es el principio objetivo válido para todo ser racional; es el principio según el cual *debe* obrar, esto es, un *imperativo*.

Ahora bien, cuando el sujeto acata una *ley* práctica objetiva, convierte a ésta, además, en *máxima* de su acción. Las *máximas* son pues las reglas prácticas según las cuales un sujeto racional actúa, sea que ellas valgan únicamente para él o que su contenido coincida con una ley práctica. Pues Kant usa la palabra *máxima* en dos sentidos: uno, como el principio según el cual se rige mi acción, sea esta moral o inmoral; y el otro, como principio práctico *no moral*, cuyo contenido no coincide con la ley.

Los preceptos que no son leyes no son imperativos (CRPr: 24), y no lo son porque carecen de la universalidad y necesidad que son las notas fundamentales de las reglas prácticas objetivas. De hecho, puede haber máximas absolutamente contrarias a lo que prescribe la ley moral, por ejemplo la de no tolerar ofensa sin venganza. Esto no podría ser un mandato jamás, porque contradiría la ley superior de la razón que prescribe al sujeto hacerse máximas aptas para convertirse en legislación universal, y una máxima tal —la de no tolerar ofensa sin venganza— no puede ser nunca una ley universal ya que se anularía a sí misma.

Por consiguiente, las *máximas* sin contenido moral no son mandatos, porque un mandato implica un deber para el sujeto destinatario, y dos reglas opuestas entre sí no pueden ser necesarias a la vez, pues cuando es deber obrar atendiendo a una, obrar siguiendo a la otra no sólo no es deber alguno sino, incluso, contrario al deber, por lo cual es imposible una colisión de deberes (MC: 224). Una *máxima* puede convertirse en ley únicamente cuando su contenido concuerda con la forma de la ley moral.

Las *máximas*, pues, son proposiciones que contienen principios subjetivos del obrar. Principios subjetivos son principios particulares, individuales, cuyo contenido varía de uno a otro sujeto; pertenecen a las particulares valoraciones y aspiraciones de cada quien en el ejercicio de la vida.

§22. Principios prácticos objetivos: los imperativos. Los principios prácticos objetivos son proposiciones que tienen validez universal, es decir, que valen para la voluntad de todo ser racional. El porqué estos principios son imperativos radica en la posibilidad que tiene el sujeto de ser determinado a actuar por móviles distintos a la razón, pues los resortes que determinan la acción del sujeto humano son dos: la sensibilidad o la razón. Como la regla práctica —dice Kant— es en todo momento producto de la razón, y el sujeto tiene la posibilidad de eludirla, ésta, por consiguiente tiene que ser imperativa (CRPr: 24).

La razón por sí sola no determina suficientemente a la voluntad, pues ésta puede ser determinada también por resortes sensibles (FMC: 34). Si la razón determinara indefectiblemente a la voluntad entonces las acciones conocidas como objetivamente necesarias serían también subjetivamente necesarias (*ibidem*), el sujeto no tendría que elegir nada sino que su voluntad coincidiría naturalmente con la razón.

Pero como en el hombre la razón no determina necesariamente a la voluntad, pues ésta, como ya dijimos, puede estar también bajo el influjo de la sensibilidad, entonces las acciones conocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes y la adecuación de la voluntad a las leyes objetivas es representada en la formulación misma de la ley a través de una *constricción* (*ibid.*), puesto que esa voluntad no es por naturaleza obediente.

La representación de un *principio objetivo* en tanto que es constrictivo para la voluntad es un *mandato* de la razón y la fórmula mediante la cual se expresa ese mandato es el *imperativo*.

Los *imperativos* —dice Kant— son solamente fórmulas que expresan la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de un ser racional finito (*ibídem* p.35). La voluntad divina, en cambio, está sometida también a la ley moral, pero ésta no tiene en ese caso el carácter de imperativo.

Ahora bien, los *imperativos* mandan de dos maneras: en forma hipotética (condicionada) o en forma categórica (incondicionada). Los del primer orden son llamados *imperativos hipotéticos*, los cuales representan la necesidad de una acción como medio para conseguir otra cosa. El mandato incondicionado es denominado *imperativo categórico*, el cual representa una acción como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin.

A continuación trataremos de la naturaleza del *imperativo hipotético* a fin de diferenciarlo del *categórico*, al cual dedicaremos el resto del capítulo, ya que éste es la fórmula mediante la cual se expresa la ley moral para el hombre.

§ 23. El imperativo hipotético. Este es un principio práctico *objetivo* porque vale para todo ser racional, pero esa validez no es absoluta sino que está condicionada por el hecho de que el sujeto quiera un fin determinado.

La fórmula de esos imperativos es la de un juicio hipotético práctico: *Si yo quiero X (un fin), entonces debo hacer u obtener Y (un medio)*. Así, si yo quiero tener buena salud, entonces debo hacer dieta, ejercicios, etc. Si quiero tener una situación económicamente holgada, entonces debo trabajar, ahorrar, administrar correctamente mis bienes, etc.

Estos imperativos no determinan la voluntad pura y simplemente como voluntad, sino sólo respecto de un efecto apetecido. Por eso estos imperativos no son *leyes* (CRPr: 24), pues a partir de la apetencia no puede haber leyes, ya que éstas para ser tales deben ser independientes de condiciones inherentes a las inclinaciones

sensibles, las cuales son subjetivas y por ende contingentes. Y no pueden dar leyes prácticas porque ellos presuponen un objeto de la facultad apetitiva como motivo determinante de la voluntad, del cual no puede conocerse *a priori* si producirá placer o dolor, pues este efecto sólo es conocido a través de la experiencia y, por tanto, el principio en el cual se funda es empírico también. Estos imperativos son llamados por Kant principios prácticos materiales (CRPr § 2 / FMC: 43 y 44).

Los *imperativos hipotéticos* según que prescriban una acción *posible* o *real* se dividen en *problemáticos* o *asertóricos* (FMC:35).

Son *problemáticos* los que prescriben acciones *posibles* sin importar si el fin buscado es bueno en sí; se trata solamente de realizar todo lo necesario para conseguir ese fin, y lo que importa es que se produzca el fin deseado. Los imperativos problemáticos o reglas de la habilidad fueron denominados así por Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (p.35), pero en la Primera Introducción a la *Crítica del Juicio* (p.27), él expresa que cometió un error al nombrarlos de esa manera y propone llamarlos más propiamente “*imperativos técnicos*” (reglas técnicas), incluyendo también bajo este nombre a los imperativos pragmáticos, es decir, a los que conducen a la felicidad.

Los imperativos hipotéticos son *técnicos* porque ellos ordenan ejecutar acciones o producir cosas que son medios de la *techné* (o arte) para producir efectos deseados. En realidad los imperativos hipotéticos pueden ser propiamente *técnicos* (reglas técnicas) cuando conciernen a la elaboración de *productos artificiales* (utensilios, obras de arte, etc.), o prácticos (consejos) cuando atañen más bien a la *relaciones entre seres humanos*.

Son *asertóricos* o consejos de la sagacidad (pragmáticos) los imperativos que representan la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad, la cual puede presuponerse como un fin real en todos los seres racionales (FMC: 56),

porque ese fin pertenece a la esencia de estos, y en consecuencia puede reconocerse *a priori*.

En ambos casos la acción no es prescrita de manera incondicionada, sino como medio para la consecución de un propósito. ¿Quieres tener buena salud? Si ello es así, tienes que seguir tales y tales prescripciones, etc. De ahí su relativa necesidad.

Ahora bien, la inobservancia de estos imperativos lo único que acarrea al sujeto es el no ver cumplidos sus propósitos; basta con renunciar al resultado deseado para liberarse de esos preceptos.

Los *imperativos hipotéticos* tienen su origen en el *entendimiento práctico* o mejor dicho en la *razón práctica empírica*, que es un uso de la razón al servicio de las inclinaciones. Esta no le dice al sujeto que su máxima sea buena o mala, sólo le dice lo que tiene que hacer para conseguir lo que se propone. El entendimiento práctico es, como ya lo hemos dicho antes, amoral (CRPr: 68).³⁷

En fin, los principios prácticos objetivos son de tres clases: a) reglas técnicas, b) consejos, y c) mandatos. Los dos primeros son los imperativos hipotéticos. El último —los mandatos— son las leyes de la moralidad, las cuales son las únicas que tienen una necesidad absoluta —incondicionada— y, en consecuencia, universalmente válida, y a las cuales hay que dar cumplimiento aun en contra de la inclinación (CRPr: 36). Estas se expresan a través del *imperativo categórico*, a cuyo estudio nos dedicaremos en lo que sigue.

§ 24. El imperativo categórico. Tal imperativo es la fórmula mediante la cual se expresa la ley moral para el hombre. Se traduce en un mandato que no está limitado por condición alguna, y por eso es categórico. Es irrenunciable (CRPr: 59), puesto

³⁷ Este punto quedó explicado en el capítulo III, parágrafo 18.

que sólo se puede renunciar a una condición, y siendo éste incondicionado, no hay condición a la cual renunciar. He ahí su categoricidad.

Por otra parte, el imperativo categórico no es solamente el fundamento *a priori* de la *moral*, sino que también lo es del *derecho*. Kant lo declara expresamente en la *Metafísica de las Costumbres*: “...sólo conocemos nuestra libertad (de la que proceden todas las leyes morales, por tanto también todos los derechos así como los deberes) a través del imperativo moral, que es una proposición que manda el deber, y a partir de la cual puede desarrollarse después la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho” (MC: 239).

Del imperativo categórico da Kant tres formulaciones, a saber:

1) *Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal* (FMC: 39).

2) *Obra de tal modo que consideres a los demás siempre como un fin en sí mismo y nunca solamente como medio* (ibid.). p.47 y 48). En esto consiste la dignidad del ser racional. (MC: 462)³⁸.

3) *Obra de tal modo que tu voluntad pueda considerarse como legisladora universal* (FMC: 48 y 50).

Estas tres formulaciones son tres maneras de representar una y la misma ley, y cada una de ellas contiene dentro de sí a las otras dos (*ibid.* p.49), son equivalentes entre sí.

El imperativo categórico como un juicio sintético *a priori*. Kant (A 75), siguiendo la lógica tradicional, divide los juicios según la modalidad en problemáticos, asertóricos y apodícticos. Problemáticos son aquellos en que se acepta su afirmación o su negación solamente como posible. Asertóricos, los que enuncian algo que es considerado como

³⁸ Dice Kant en esa cita “La humanidad misma es una *dignidad* porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como un medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad). Cf. FMC: 48.

real, de hecho. Apodícticos son los juicios que expresan enunciados de contenido necesario.

Los llamados imperativos hipotéticos constan cada uno de dos juicios: el antecedente o condición, que es problemático, y el consecuente que es también problemático “Si A es, entonces B es”. Sólo la combinación de ambos es asertórica: no se afirma que A es, ni que B es, sino sólo que si A es, B también es.

Pero con el imperativo categórico se presenta un problema, y es que resulta dudoso que él sea efectivamente un juicio, pues un juicio es una operación de la mente que consiste en afirmar o negar y que se expresa mediante una proposición de la cual se puede decir que es verdadera o falsa. Pues bien, desde el punto de vista estrictamente lógico un mandato no es verdadero ni falso, por consiguiente no es un juicio. Sin embargo Kant no repara en ello. Para él es un verdadero juicio. Si bien él lo expresa mediante una fórmula imperativa *actúa, obra*, dicha fórmula podría ser convertible en una proposición enunciativa que rezaría: “toda voluntad tiene que elegir las máximas que concuerden con la ley moral”, si bien en castellano esta expresión significa un mandato.

Según Kant, el imperativo categórico no sólo es un juicio, sino que además es *un juicio sintético a priori*. Veamos cómo es esto posible:

Todos los juicios por su naturaleza son, según Kant, de dos clases excluyentes: o son *analíticos* o son *sintéticos*, y no hay una tercera posibilidad.

Los *juicios analíticos* son llamados también juicios explicativos, porque en ellos el atributo nada añade al sujeto, sino que está contenido en él. Se caracterizan estos juicios por la identidad entre el sujeto y el predicado, es decir, el predicado es idéntico con la totalidad del sujeto o con una parte de él; por ejemplo “todos los cuerpos son extensos” es un juicio analítico porque la extensión forma parte de la comprensión del concepto de cuerpo.

Todos los juicios analíticos son juicios *a priori* ya que no hay que recurrir a la experiencia para hallar el predicado. En ellos el predicado es descubierto a través de la descomposición o análisis de lo que ya está contenido en el sujeto. Tradicionalmente se ha sostenido que con estos juicios no es posible extender el conocimiento, y que sólo sirven para aclarar los conceptos.

Con los *juicios sintéticos* ocurre algo distinto, en ellos el predicado es completamente extraño al sujeto, no hay entre ellos identidad. Estos juicios son llamados también extensivos porque añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba contenido en él y que no se hubiera podido obtener a través de ninguna descomposición.

Este, en criterio de muchos autores, es uno de los puntos más controvertidos de la doctrina moral kantiana. Ciertamente, el imperativo categórico no es un juicio analítico porque éste, como ya dijimos, es un juicio que se caracteriza por la identidad entre el sujeto y el predicado. En el concepto de *voluntad* no está contenido el que ella esté sometida a la ley moral. Por consiguiente, si no es un juicio analítico, entonces es un juicio sintético, pero por qué *a priori*, es algo que Kant no expuso con suficiente claridad en la 3^{ra} sección de la *Grundlegung*, y él abandona esa vía para tomar otra dirección en la *Crítica de la Razón Práctica*, porque ella implicaría admitir una intuición intelectual, cosa que él no considera posible para el entendimiento humano. Y así, en el párrafo 7 de la *Crítica de la Razón Práctica*, sostiene que el imperativo categórico como proposición sintética *a priori* se nos *impone* como un *fáctum*, como un hecho de la razón:

“La conciencia de esta ley fundamental puede calificarse de hecho de la razón porque no puede obtenerse por sutilezas de precedentes datos de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad, pues ésta no se nos da previamente, sino porque de suyo se nos impone como proposición sintética *a priori*, que no se funda en intuición alguna, ni pura ni empírica, porque sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, pero para ello requeriría, como concepto positivo, una intuición intelectual que en este caso no puede suponerse. Sin embargo, para considerar como *dada* esta ley, sin lugar a malas interpretaciones, es preciso observar sin

duda que no es empírica sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia como originariamente legislativa (*sic volo, sic iubeo*).

El *fáctum* consiste aquí en que la razón tiene *a priori* tal *conciencia de la ley* y con ella el *factum de esa ley misma*, que es por tanto también *a priori*.

Para cerrar este punto, es lícito suponer que, como la ley moral no se limita al hombre sino que versa sobre todos los seres que tienen razón y voluntad, incluyendo también al ente infinito como inteligencia suprema (CRPr: 38), ella tiene que ser *a priori* para que pueda valer como ley general, pues si no, ella sería subjetiva y por tanto carecería de legitimidad la construcción de un sistema moral con pretensiones de validez objetiva.

Ahora bien, con relación a otro punto ya mencionado pero que es preciso destacar, Kant distingue entre el *imperativo categórico* y la *ley moral* (MC: 28). En efecto, aquél viene a ser sólo una especie de ésta. La ley práctica es una regla que representa la necesidad de una acción independientemente de que ésta se encuentre ya presente de modo necesario o contingente en el sujeto.

En el primer caso, que sería el de una voluntad santa, la ley no es imperativa porque esa voluntad concuerda naturalmente con la ley.

En el segundo caso, que sería la voluntad humana o la de cualquier ente finito, la regla es imperativa porque representa al sujeto como *obligado* a concordar con esa ley, debido a que en este caso tiene que vérselas con una voluntad que también puede ser motivada a actuar por otros impulsos distintos a la misma representación de la ley, o sea por apetencias.

Así, dice Kant, “El imperativo categórico (incondicionado) es el que piensa una acción como objetivamente necesaria y la hace necesaria, no de un modo mediato, a través de la representación de un fin que puede alcanzarse con la acción, sino con la mera representación de esa acción misma (de su forma), es decir, inmediatamente” (MC: 222).

De ahí que en ellos la ley moral sea un imperativo que ordene categóricamente, porque la ley es absoluta (CRPr: 38).

Así pues, la razón que Kant esgrime acerca de por qué la ley moral es un imperativo, es esa: que debido a la doble estructura ontológica del sujeto humano (racional-sensible), la voluntad de éste no está indefectiblemente determinada por la *ley moral*, que tiene su sede en la razón pura, sino que puede estar además afectada por móviles provenientes de la *sensibilidad*. De modo que la ley moral tiene una doble formulación: ella es imperativa respecto de seres racionales finitos, pero respecto de un ser moral infinito ella se enuncia sin carácter de mandato. En este último caso sí es lógicamente una proposición que diría: “La voluntad de Dios está siempre en concordancia con la ley moral”. Pero en el hombre la ley moral se trata de una compulsión a una acción. Esa compulsión es *el deber*. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant define *el deber* como “la necesidad de una acción por respeto a la ley”. Para Dios la ley moral no es un deber porque en él se cumple necesariamente.

La ley moral es el único motivo determinante de una voluntad pura (CRPr: 117) es decir, una voluntad que no está empujada por motivos empíricos. Una voluntad pura es una voluntad *buena*. La *buena voluntad*, como dice él en la *Grundlegung*, es aquella que se determina a obrar mediante la mera representación de la *ley*.

El esclarecimiento de la naturaleza de la *ley moral* nos lleva a poner de relieve otros rasgos que la caracterizan plenamente:

§ 25. Origen y validez de la ley moral. La *ley moral* tiene su origen en la *Razón*, pero no en la razón humana, sino en una “razón universal”, de la cual la razón humana sería sólo una especie. Por lo tanto, su validez no se restringe a la especie humana sino que ella vale para “todos los seres racionales”.

La *ley moral* no se deriva de la naturaleza humana sino “del concepto universal de un ser racional en general” (FMC: 33), pues para introducir a Dios como fundamento último de

la moralidad, Kant tiene que admitir primero la existencia de otros seres racionales, de donde se infiere que la razón humana es sólo una especie de la “razón”.

Y la ley no puede derivarse de la naturaleza humana, porque ésta sólo es cognoscible a través de la experiencia, esto es, por la Antropología, que es una ciencia empírica, como lo dice en el prólogo de la *Grundlegung*. Ahora bien, la experiencia no puede engendrar leyes que valgan universalmente, pues para valer así éstas tendrían que ser *a priori*; y en la experiencia no hay universalidad y necesidad, pues la experiencia es el reino de lo particular y contingente.

En la nota 1 de esa misma obra, Kant sostiene que “los principios morales no deben fundarse en las propiedades de la naturaleza humana, sino que han de subsistir por sí mismos *a priori*, pero que de esos principios han de poderse derivar reglas prácticas para toda naturaleza racional, y por lo tanto, también para la humana”. Así, en la página 33 (*ibid.*) dice:

“... es de máxima importancia en el sentido práctico ir a buscar esos conceptos y leyes en la razón pura... no haciendo depender los principios de la especial naturaleza de la razón humana... sino derivándolo del concepto universal de un ser racional en general, puesto que las leyes morales deben valer para todo ser racional en general...”

En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant niega que los fundamentos de la ética sean antropológicos, porque serían contingentes, por una parte; y por la otra, estarían restringidos a una especie de seres racionales, mientras que ellos tienen que ser válidos para todo ser racional.

Esas leyes morales rigen las relaciones del hombre consigo mismo y también con todo ser racional que se presente, y muy especialmente con Dios. Pues —como afirma Rosales—, si Dios se rigiera por una ley moral distinta a la del hombre, él trataría a éste de acuerdo con otras leyes, y en ese caso, no tendría sentido postular la existencia de la idea de Dios como garante de que el hombre puede realizar la moralidad, pues él tendría otras reglas de

juego distintas a las nuestras. La razón se ve obligada a admitir un ser así —Dios—, así como una vida más allá de la existencia terrena —la inmortalidad—, para que la ley moral no se convierta en una exigencia irrealizable.

Kant no postula la idea de Dios con miras a demostrar teóricamente o conceptualmente su existencia. Esa postulación no pretende ser una prueba de que Dios existe, sino algo que hay que admitir como presupuesto de la moralidad (CRPr: 134).

Ahora bien, podríamos preguntarnos por qué, siendo la *felicidad* una aspiración general, común a todos los seres racionales finitos, no es ella, sin embargo, el fundamento de la *ley moral*. Kant nos da como respuesta que nosotros sólo podemos saber qué es la felicidad a través de la experiencia, la cual es particular y contingente.

La *felicidad* la describe Kant como “el estado de un ente racional en el mundo, a quien todo le va según su deseo y voluntad en el conjunto de su existencia...” (CRPr: 133). Pero ella no es una idea de la razón sino un ideal de la imaginación (FMC: 38). Es algo que apetecemos como consecuencia de nuestra finitud, consistente en la completa satisfacción de todas nuestras apetencias e inclinaciones. La felicidad es, por ende, es una fuerza contraria al deber (*ibídem* p.29). Ella es un *título* que representa la suma de todas las satisfacciones; satisfacciones éstas, por cierto, que cada individuo puede llenar con un distinto contenido. Por esto la *felicidad*, es un título subjetivo. Y no perdería su carácter subjetivo —dice Rosales— por el hecho de que todas las personas se pusieran de acuerdo acerca de qué es la felicidad, pues ese *acuerdo* no sería necesario, sería conocido *a posteriori*. De modo que si bien se puede establecer la felicidad como un fin general que todos perseguimos, no se pueden, sin embargo, sacar de allí leyes universales.

Ahora bien, ¿qué sentido tiene que la voluntad esté determinada por la ley moral? Ciertamente, que la voluntad esté determinada por la ley moral tiene que tener algún sentido. Ese sentido es para Kant la obtención del *bien supremo en el mundo* (CRPr: 130). El concepto de *sumo bien* o *bien supremo* es el fin último en el cual se encuentran

unificados todos los otros fines secundarios. Kant llama a los *fin*es que la voluntad se pone “los *objetos* de la voluntad”, es decir, las cosas o acciones que ella quiere en cada caso. Aunque la voluntad moral ha de actuar *por respeto a la ley* y no por apetencia sensible de algún objeto o acción, ella tiene también en ese caso un objeto, a saber, el *bien supremo* que consiste en la moralidad misma, es decir, la realización de la ley moral misma (Cf. CRPr. Libro I, capítulo 2 y Libro II, capítulo I y II).

Ahora bien, dice Kant, la condición de que se dé el *sumo bien* es *la felicidad bajo la condición de la moralidad* (*ibid.*133). Kant trata de hacer una síntesis de las dos —la *felicidad* y la *moralidad*—, lo cual lleva a la razón a la necesidad de suponer la existencia de una causa adecuada a este efecto, es decir, a postular la existencia de Dios como causa necesaria del bien supremo (*ibídem*). Así pues, la idea del *sumo bien* (la moralidad) que es el objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral, conduce a la razón al postulado de la inmortalidad del alma y al de la existencia de Dios, pues ambos son la condición de posibilidad de la realización de ese objeto.

Vemos pues que, si bien Kant no toma la *felicidad* como asiento de las leyes morales, sin embargo, la toma en cuenta para la conformación del *bien consumado*. Este bien es la felicidad bajo la condición de la moralidad, que sería el resultado del cumplimiento del imperativo categórico. Pues sostiene que la felicidad por sí sola y la moralidad por sí sola están muy lejos de constituir ese bien (B 841).

Kant establece (CRPr: 69) que los conceptos de “bien” y “mal” no preceden a la ley moral, sino que son consecuencia de ella. Es por ella y con ocasión de ella que estos conceptos se determinan. El *bien* es la concordancia de la voluntad con la ley moral; y el *mal*, la discordancia entre las mismas.

§ 26. Realidad objetiva de la ley moral. Debido a que la ley moral es un *factum*, su realidad objetiva³⁹ no puede ser demostrada por medio de ninguna deducción (CRPr: 53), como ocurría con los conceptos de la razón teórica. En la *Crítica de la Razón Pura* se trata de conceptos que por sí solos no son el objeto mismo, sino que tienen que ser aplicados a una materia dada en la intuición, para que ellos sean conocimiento de objetos empíricos. En la *Crítica de la Razón Pura* Kant tiene que demostrar que esos conceptos tienen realidad objetiva gracias a que ellos son condiciones de posibilidad del conocimiento (experiencia) de estos objetos.

Pero con los principios prácticos pasa algo distinto. No se trata de que la razón se refiera a objetos, ni que ella se pregunte si sus conceptos concuerdan o no con esos objetos, es decir, si tienen realidad objetiva o no; en este caso se trata de conceptos que *crean* su objeto, y este objeto no es otro que las *decisiones volitivas* del sujeto. Pues si los principios prácticos son normas que pueden determinar la voluntad, y si el contenido de la norma es “tú debes actuar de tal manera...”, hay que buscar, entonces, en dónde podría cumplirse tal norma, y vemos que lo único en donde ella puede cumplirse es *en la voluntad*. Pues el sujeto, al determinarse a actuar mediante la representación de un principio práctico, produce una decisión. Esa decisión y el pasar a la realización de lo decidido es la *realidad objetiva* de la *ley moral*.

Sin embargo, según Kant, para que una acción sea buena no importa el éxito (CRPr: 52), y basta con la determinación de la voluntad, aunque el efecto esperado no llegue a producirse, ya que éste depende, además, de otros factores, por ejemplo, de las fuerzas físicas del sujeto, etc. Puede ocurrir que, yo, por ejemplo, vea que alguien se está ahogando y me dé cuenta de que tengo el deber de salvarlo, y en consecuencia tomo esa decisión, pero al levantarme para llevarla a cabo se me dobla un pie y caigo. Si bien la decisión tomada por mí queda truncada, y no se materializa en el acto de salvarlo, sin embargo, la *ley moral* produce en ese caso su objeto: mi decisión. Por lo tanto, la ley

³⁹ Tener realidad objetiva significa que lo pensado en el concepto tiene su correspondencia en el objeto. Si yo digo “la rosa es amarilla” ese juicio se podrá cumplir solamente si hay una rosa amarilla.

moral tiene su *realidad objetiva* en la voluntad, cuando ésta se somete a su mandato, es decir cuando se decide a actuar movida por la sola representación de esa *ley*.

Pero ¿en qué sentido es la ley moral un *fáctum*?. La ley moral —dice Kant— nos es dada como un *hecho de la razón pura*, del cual tenemos conciencia *a priori* (CRPr: 53). Un *fáctum* (hecho) es algo que sencillamente ocurre, algo que se da sin que haya razones que lo justifiquen.

En la observación al párrafo 7 (CRPr.) Kant dice que la ley moral es un *fáctum* en el sentido de que *no puede ser derivada de precedentes datos de la razón*, porque ella sólo podría derivarse de la libertad, pero de ésta no puede ser derivada o deducida debido a que no conocemos directamente la libertad, sino que es justamente a través de la *ley moral* que nos hacemos conscientes de la *libertad* (la ley moral es el “*ratio cognoscendi*” de la libertad). En consecuencia, conocemos la *ley moral* directamente y precisamente con ocasión de nuestra praxis (acción práctica), desde el mismo momento en que nos hacemos máximas (CRPr: 35), aunque ella sea una proposición *a priori*.

Conviene preguntarse, además, acerca de qué es lo que es un *fáctum*, si es la ley, o la conciencia de la ley, o la autonomía de la voluntad, puesto que Kant en diferentes pasajes y sin mayores explicaciones, se refiere a todos ellos como *facta*. Al respecto, difieren los exégetas. Alberto Rosales sostiene que, es a través de la *conciencia de la ley moral* que la razón se da cuenta de que *ella es legisladora*, de que ella es la que da *la ley*, de tal manera que la conciencia de la ley es una conciencia de la *autonomía*, y es la conciencia de la *libertad*. Las tres forman parte de la misma conciencia. Por otro lado, la ley no puede ser un *fáctum* que flota por sí solo: *ley es conciencia de la ley*. No puede haber ley sin conciencia de esa ley. De tal manera que si el *fáctum* es la conciencia de la ley misma, recae sobre la ley misma la característica de *fáctum*⁴⁰.

⁴⁰ Seminario sobre la Ética kantiana, dictado en abril del 93 en la Maestría de Filosofía. ULA. Mérida.

§ 27. Conciencia de la ley moral. En la observación al parágrafo 6 (CRPr.) dice Kant que tenemos conciencia de la ley moral “*en cuanto nos proyectamos máximas*”. Las máximas son reglas para actuar en el ejercicio de la vida, en consecuencia, es con ocasión de la vida práctica que nos damos cuenta de ley moral, pues así como en el conocimiento teórico se requiere el dato sensible para que el Entendimiento pueda construir el objeto, en el conocimiento práctico la razón necesita de la vida práctica para ejercer su función legisladora.

Esto significa que no puede haber ejercicio de la voluntad sin la vida práctica, sin un mundo objetivo ya constituido por la razón teórica, sin un mundo de objetos que se nos muestran en la intuición y a los cuales podemos apetecer o rechazar y por los cuales, según cómo nos afecten, tomamos decisiones.

Es pues, con ocasión de la vida práctica que nosotros proyectamos máximas para obrar, y cuando lo hacemos es que tenemos conciencia de la ley moral. Esa praxis concierne a las relaciones del hombre consigo mismo, con sus prójimos, con las cosas y utensilios de sí mismo y las de los demás.

Si nos preguntamos cómo ocurre eso de que al formular la máxima el sujeto tiene conciencia de la ley moral, Kant responde, en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, (p. 28) que:

“...la razón vulgar no precisa de este principio así abstractamente y en una forma universal; pero, sin embargo, lo tiene continuamente ante los ojos y lo usa como criterio en sus enjuiciamientos”.

Esto es afirmado también en la Observación al parágrafo 4 de la *Crítica de la Razón Práctica*, al decir que el entendimiento más corriente puede distinguir, sin que se le instruya, cuál forma de su máxima concuerda con la ley y cuál no.

La afirmación de que ese principio uno “lo tiene continuamente ante los ojos”, parece indicar que el sujeto humano, tal vez no de manera expresa y casi sin darse cuenta, cada

vez que se propone realizar una acción —mentir para salir de aprietos, obtener méritos sin esfuerzo, ser indolente ante el sufrimiento de los demás, etc.— tiene la *posibilidad* de preguntarse “qué ocurriría si esa acción se generalizara, es decir si todo el mundo hiciera lo mismo”, o sea, que el sujeto tiene la posibilidad de pensar en las *consecuencias* de una praxis general: “¿puedes querer que tu máxima se convierta en legislación universal?” (FMC: 28). El imperativo categórico reza: “*actúa sólo de acuerdo con aquella máxima con respecto a la cual puedas querer que se convierta en ley universal*”. Pues sólo máximas de esa traza, —las que concuerdan con el imperativo— nos garantizarían la consecución del bien en el mundo. Porque ¿acaso podríamos realizar nuestra humanidad y alcanzar nuestros propósitos personales en un mundo donde no estamos seguros ni de nuestra persona ni de nuestro saber, un mundo donde es lícito mentir, engañar, hurtar, asesinar, ignorar el sufrimiento humano, etc.? Eso sería ontológicamente una imposibilidad, por una parte, y por la otra, nadie en su sano juicio podría querer eso.

En efecto, entre las acciones que son moralmente contrarias al deber, (Cf. capítulo II de la FMC), Kant distingue aquellas máximas que no pueden ni siquiera pensarse como ley general sin entrar en contradicción consigo mismas, de aquellas que, a pesar de no contener una imposibilidad interna, nadie podría querer que se convirtieran en ley universal (FMC: 41). Allí da Kant cuatro ejemplos de deberes perfectos, hacia nosotros mismos y respecto de otros. En cada uno de esos ejemplos pone un caso de una ley:

El primer caso es el referente al suicidio. Una ley que establezca que toda persona que sienta la apetencia de quitarse la vida puede hacerlo, sería contradictoria consigo misma. Pues una ley semejante, cuyo fin fuera destruir la vida a través de la misma sensación que es el estímulo para la vida, es decir, a través de la apetencia, se destruiría a sí misma, la naturaleza viviente se contradiría a sí misma y no existiría como naturaleza. Pues Kant presupone que toda ley versa sobre una naturaleza, esto es, sobre una región de entes, por ejemplo, la naturaleza humana, y que esa ley no puede establecer una autodestrucción de los entes sobre los cuales versa.

En el segundo caso —el de la mentira— Kant afirma que la universalidad de una ley según la cual, en caso de un apuro se puede prometer algo falsamente para salir del paso, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella puede obtenerse, pues nadie creería en las promesas⁴¹.

En estos dos primeros casos se presenta una contradicción no de carácter lógico sino de carácter ontológico.

En los 3° y 4° casos, referentes al deber del cultivo personal y al de prestar ayuda a los necesitados, respectivamente, Kant sostiene que aún cuando no hay en ellas una imposibilidad interna, sin embargo, es imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad de una ley, pues la voluntad se contradiría a sí misma, en tanto el ser humano quiere necesariamente el cultivo de todas sus facultades, y puede querer que lo ayuden cuando se encuentre en situación de necesidad.

§ 28. Efecto de la ley moral como móvil. A partir de lo expuesto en la primera sección de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y del capítulo III de la *Analítica de la Crítica de la Razón Práctica*, podemos poner de relieve la eticidad de la acción, y al sentimiento de respeto como motor de esa acción.

Según Kant, “el valor moral de una acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado” (FMC: 26), sino que el verdadero valor moral de la acción reside en el *móvil*, es decir en el fundamento de determinación de la voluntad, cuando ésta se ha decidido a obrar por la mera representación de la forma de la ley, es decir por su universalidad y necesidad —*por deber*— y no por el efecto apetecido.

⁴¹ Esto nos hace pensar que uno de los supuestos fundamentales del derecho positivo es justamente la “inmoralidad” del hombre. De ahí que, en función de la credibilidad, se establezcan fórmulas jurídicas para la creación de las leyes mismas, los contratos, registros de nacimiento, matrimonio, defunciones, etc., y que se establezcan penas por su quebrantamiento.

Así, él analiza varios casos con el propósito de determinar cuándo en la acción del sujeto ha habido *legalidad* o *moralidad*.

Hay *legalidad* en la acción cuando ésta concuerda objetivamente con la ley, más no subjetivamente, esto es, cuando la acción se ha realizado *conforme al deber* pero no *por deber*. Hay *moralidad* en la acción cuando ésta concuerda objetiva y subjetivamente con *la ley*, o sea, que lo que ha movido al sujeto a la acción es propiamente *el deber* y no el resultado que se espera de esa acción. Estos, pues, son los casos que él analiza:

El primero es el del comerciante que tiene la posibilidad de engañar a un niño dándole una mercancía de poca calidad o “fallo el vuelto”, pero que se abstiene de hacerlo por el temor de alcanzar mala fama y, como consecuencia de ello, parar en la ruina, o por temor a ser castigado bien sea por la autoridad civil o por el fuego eterno. Si bien el comerciante ha obrado “honradamente”, el fundamento de determinación de su voluntad no fue el haber medido su máxima con el imperativo categórico y en consecuencia actuar por deber. Por lo tanto, su acción carece de *eticidad* visto que, cualquiera que haya sido la causa que lo empujara a actuar, ya el temor al castigo humano o divino, ya la apetencia de felicidad terrena o extraterrena etc., en cualquier caso, es una apetencia sensible, es decir, una inclinación sensible la motivación de su voluntad. Y como todas las inclinaciones pertenecen al amor a sí mismo que es el egoísmo, esa es una acción egoísta.

El segundo, es el caso de aquél que, enamorado de la vida, pone sumo cuidado en preservarla: se alimenta sano, no se trasnocha, no consume drogas, etc. O bien que, teniendo poco apego a la vida, y sobrellevando muchas penalidades, sin embargo, no se quita la vida para no parecer un cobarde o ganarse el castigo del cielo, etc. En ambos supuestos, como lo que subyace a la intención es de todos modos una apetencia sensible, su acción carece de *eticidad*.

Pero cuando un desdichado que no tiene afán de vivir porque la vida se le ha convertido en una miseria, ya sea por pobreza, ya por enfermedad, etc., o simplemente porque no le

gusta o no le entusiasma, y no obstante conserva la vida sin amarla, sólo por deber y no por inclinación, entonces su máxima si tiene contenido moral.

El tercer ejemplo es el del magnánimo que encuentra un íntimo placer derramando alegría en su entorno, que disfruta de la felicidad ajena sin que ello le importe ningún provecho, porque es un alma caritativa y llena de conmiseración, esa acción —dice Kant— es muy noble y digna de la mayor alabanza, pero está desprovista de toda eticidad; en este caso el sujeto no hace más que seguir una propensión natural, cuyo ejercicio le produce placer. Su acción es cuando más conforme al deber, pero no por deber. Es distinta de la conducta del individuo que, ajeno a toda conmiseración e insensible al dolor humano, no obstante realiza actos de bondad con sus semejantes por puro respeto a la ley. Aquí sí hay valor moral en la acción, pues la conducta así desplegada ha tenido como resorte el deber mismo.

En los casos analizados muestra Kant cómo a pesar de que hay conformidad de la acción con el mandato moral, sin embargo esa conformidad es solamente externa, y ello se llama en tal caso *legalidad*: la acción ocurre conforme al deber pero no por deber.

La verdadera *moralidad* existe cuando se hace el bien no por inclinación sino *por deber*. Si la máxima de la acción no resiste la prueba de si ella tiene o no la forma de una ley, entonces es moralmente imposible (CRPr: 76)⁴².

Ahora veamos cómo es que se produce ese fenómeno según el cual la voluntad puede llegar a estar determinada por la ley moral con prescindencia de cualquier otra inclinación sensible:

⁴² Vale recordar aquí lo que decíamos al final del capítulo II, acerca de las interpretaciones erróneas que han hecho algunos autores de textos de filosofía del derecho y que los estudiantes repiten con ardoroso entusiasmo, (quizá para evadir el esfuerzo que el estudio de tan profundo y complejo pensador exige), acerca de este planteamiento de Kant. Dicen que Kant cometió un ¡gravísimo error! (y casi eso es suficiente para que ruede por tierra toda su doctrina) al no tomar en cuenta la subjetividad, es decir la intención en el ámbito jurídico. Por supuesto que él en lo jurídico toma en consideración las intenciones humanas, por ejemplo, cuando enuncia el principio de que la *necesidad carece de ley*, que jurídicamente sirve de fundamento al “estado de necesidad”, del cual la llamada *legítima defensa* es sólo un caso.

El imperativo categórico, que es la fórmula mediante la cual se expresa la ley moral para todo ente racional finito, no le dice a éste “tú debes hacer esto y no lo otro”, por ejemplo, no debes matar, no debes mentir, no debes robar, etc. En ese imperativo lo que está contenido es sólo la forma de cómo se deben hacer las máximas aptas para convertirse en ley universal, o sea, valederas para todo ente dotado de razón y voluntad.

Esto significa que el imperativo categórico es sólo un patrón de medida, la piedra de toque con la cual se van a probar las máximas para ver si ellas tienen contenido moral. Cuando el sujeto, en ese momento y de manera fáctica, tiene conciencia de la ley moral: “obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal”, se produce un efecto en el sujeto que es directamente negativo, e indirectamente positivo.

Ese efecto no es otra cosa que un sentimiento, que si bien pertenece a la sensibilidad, como sentimiento que es, es el único sentimiento que está al servicio de la razón práctica pura, y es únicamente provocado por ella. Él es, por ende, el único sentimiento que puede ser conocido *a priori* en ambos casos — en el positivo y en el negativo—. Ese sentimiento no es otro que *el sentimiento de respeto*, del cual nos ocupamos ya al tratar la estructura del sujeto práctico, en el párrafo 19.

Como el *sentimiento de respeto* es un efecto de la representación de la ley moral sobre la sensibilidad de un ser racional, él tiene como presupuesto por una parte, la *sensibilidad* del sujeto, y por la otra, su *finitud*. Eso significa que un ser racional puro, es decir, libre de toda sensibilidad, no puede tener ese sentimiento y significa también que el sentimiento de respeto es el *nexo* entre lo sensible y lo racional puro, porque si bien en el sujeto humano sensibilidad y entendimiento están separados, lo que acarrea la finitud de éste, debe haber un puente de unión entre ambos para que la razón pueda ejercer su influencia en el arbitrio del sujeto, que de este modo se torna en Voluntad.

§ 29. El deber. Como consecuencia del efecto de la ley moral sobre el sujeto, el *sentimiento de respeto* en su función negativa, hace eclosión en la conciencia de éste otro

concepto que es el que hace posible la concordancia subjetiva de la voluntad con la ley moral, a saber, el concepto de *deber*, el cual define Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (p.26) como “la necesidad de una acción por respeto a la ley”.

El *deber*, dice Kant, es el que al constreñir a la voluntad hace posible que una acción que es objetivamente necesaria sea también subjetivamente necesaria para esa voluntad (*ibid.* 34). Es, pues, la condición de posibilidad de que la voluntad pueda llegar a ser determinada por la *ley moral*.

Si bien el concepto de *deber* está siempre “ante los ojos” y es conocido por la razón más vulgar, es decir que no hace falta hacer un ejercicio crítico para hallarlo, no es, sin embargo, un concepto empírico, cuyo origen haya que buscarlo en la experiencia, sino un concepto intelectual cuyo origen es la razón práctica y por consiguiente es conocido *a priori*.

Así pues, la conciencia de la ley moral y el consiguiente sentimiento de respeto por ella son el asiento u origen del *deber*. Una vez que el ente finito “es sobrecogido por la majestad de la ley”, siente el deber de adecuar sus acciones a tal mandato. Esto no significa que eso ocurra realmente. Eso es puramente pensable. Kant mismo admite en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (p.30) y otros pasajes, que es imposible conocer por la experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del *deber*, pues no podemos nunca, aún ejercitando el examen más riguroso, llegar a descubrir completamente los móviles más recónditos, ya que la psique humana es una de las cosas más retorcidas y oscuras que en el mundo hay, justamente por esa posibilidad que el sujeto tiene de actuar también por apetencias sensibles.

Dado que la realidad objetiva de la ley moral se cumple en una voluntad, no hay pues una garantía de esa realidad objetiva; puesto que el sujeto es libre no sólo de la causalidad natural sino también respecto de la ley moral, y porque, como libre que es, puede tomar

dos direcciones: obedecer o no obedecer, y porque además hay una tendencia natural del hombre hacia el *mal* que es una consecuencia de su finitud, de su sensibilidad.

CONCLUSIONES.

Ni en la antigüedad, ni en el medioevo, cada uno con sus peculiaridades, se presentó la necesidad de dar un basamento racional al Derecho. En este largo trayecto de la historia domina por completo la creencia en su origen divino. El hecho de que hubiera injusticia en el mundo, de que hubiera déspotas, de que hubiera guerras, hambre, orfandad y miseria, no desdecía tal aserto. Tales cosas existían precisamente por no actuar de conformidad con el mandato divino: era la *vindicta dei*.

Ahora bien, un fundamento de esa índole —el del origen divino del derecho— no plantea sino que resuelve dificultades: Los gobernantes ejercen su rol con claridad, pues escogidos como son por los designios divinos, les es revelado inequívocamente el camino a seguir, y están dotados de las virtudes necesarias para el desarrollo de sus tareas. Por su parte, los gobernados, no dudan de esa autoridad sobrehumana ni de su natural capacidad para la justicia y contribuyen generosamente con la obediencia.

Fundaciones de esa índole ciertamente resuelven dificultades, pero las resuelven para la razón ingenua. En ausencia de un fundamento divino, para ella todo parece volverse deleznable. Pero esa aparente fragilidad fue resuelta por el iusracionalismo moderno. Al erigirse el sujeto como instancia autónoma que decide según criterios que él mismo establece acerca de lo que es verdadero y lo que es falso, no le queda otra vía que fundar el Derecho en las estructuras conceptuales de la razón humana.

En ese momento de la historia, Dios es sustituido por la unidad de la razón, los conceptos a priori, etc. Pero la causalidad de estos queda sin resolver. Pues Kant mismo, después de llevar la razón hasta sus últimas consecuencias en el ejercicio crítico, no encuentra *razones* sobre las cuales basar esos hechos y otros tales como la raíz común entre sensibilidad y entendimiento, la libertad, la conciencia de la ley

moral, el imperativo categórico como proposición sintética a priori, en fundamentos más profundos y primordiales. Ante tal situación no le queda otra vía que otorgarles el status de “hechos de la razón”, pues en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (p.65), admite que la razón es impotente para explicar cómo es que ella puede ser práctica.

Aceptar un sistema iusfilosófico articulado y con bases que trasciendan la sola conveniencia y la praxis humana es una exigencia racional. Esa exigencia subyace en la tendencia actual de muchos autores que no conformes con las dos tendencias tradicionales —iuspositivismo y iusracionalismo— buscan no obstante otras bases sólidas sobre los cuales fundar la objetividad del Derecho.

Como repugna admitir que los fundamentos últimos del Derecho y sus primeros principios descansen en el arbitrio de quienes tengan el *poder* para imponerlo —los que tienen el dinero, las armas, el verbo delirante que persuade a las masas ofendidas— parece seguir teniendo vigencia la misma preocupación kantiana:

“una doctrina jurídica puramente empírica es
—como la cabeza de la fábula de Fedro—
una cabeza que puede ser muy hermosa
pero que lamentablemente
no tiene seso”.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

Primaria:

1. Kant, Immanuel:

- *Crítica de la Razón Pura*. Ediciones Alfaguara. Madrid, 1988. Traducción de Pedro Ribas.
Versión alemana “KRITIK DER REINEN VERNUNFT”. Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 37. Hamburg, 1956.
- *Crítica de la Razón Práctica*. Ediciones Losada. Buenos Aires, 1961. Traducción de J. Rovira A.
Versión alemana KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT. Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 38. Hamburg, 1974.
- *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila Editores. Caracas, 1992. Traducción de Pablo Oyarzún.
- *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Colección Austral. Espasa Calpe. Buenos Aires, 1946. Traducción de Manuel García Morente.
Versión alemana GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN. Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 41. Hamburg, 1957.
- *Metafísica de las Costumbres*. Editorial TECNOS. Madrid, 1989. Traducción de Adela Cortina
- *Prolegómenos*. Ediciones Aguilar. Buenos Aires, 1980.
- *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1992. Traducción de Eugenio Ímaz.

2. Rosales, Alberto:

- *Siete ensayos sobre Kant*. Ediciones del Consejo de Estudios de Postgrado. Universidad de los Andes. Mérida, 1993.
- Grabación magnetofónica del *Seminario sobre la filosofía kantiana: una introducción a la deducción trascendental de las categorías*, dictado por Alberto Rosales en la Maestría de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de los Andes. Mérida, julio de 1990.

- Grabación magnetofónica del *Seminario sobre la deducción trascendental de las categorías*, dictado por Alberto Rosales en la Maestría de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de los Andes. Mérida, diciembre de 1990.
- Grabación magnetofónica del *Seminario sobre la Ética kantiana*, dictado por Alberto Rosales en la Maestría de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de los Andes. Mérida, abril de 1993.

OTROS AUTORES:

Abbagnano, Nicola:

Diccionario de Filosofía. Fondo de Cultura Económica. México, 1974.

Aquino, Tomás de:

Summa Theologica. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, España.

Aristóteles:

Ética Nicomaquea. Editorial Gredos. España, 1985.

Bréhier, Emile:

Historia de la Filosofía. Editorial Tecnos. Madrid, 1988.

Cassirer, Ernesto:

Kant, vida y doctrina. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Cortina, Adela:

Estudio preliminar a la traducción de la *Metafísica de las Costumbres*. Ed. Tecnos. Madrid, 1989.

Ferrari, Jean:

Kant. Ediciones EDAF. Madrid, 1981.

Deleuze, Gilles:

La Filosofía crítica de Kant. Ediciones Cátedra. Madrid, 1963.

Fernández, Clemente:

Los filósofos medievales. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1980.

Fraile, Guillermo:

Historia de la Filosofía. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1965.

Gaos, José:

Las críticas de Kant. Biblioteca de Cultura Universitaria. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1962.

García Maynez, Eduardo:

Ética. Editorial Porrúa. México, 1960.

Guthrie, W.K.C:

Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles. Fondo de Cultura Económica. México, 1977.

Hegel, G.W.F:

Filosofía del Derecho. Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1991.

Heidegger, Martín:

Schelling y la libertad humana. Monte Ávila Editores. Caracas, 1993.

Hobbes, Thomas:

Leviatán. Fondo de Cultura Económica. México, 1982.

Hume, David:

Tratado de la naturaleza humana. Editorial Orbis. España, 1984.

Kelsen, Hans:

Teoría Pura del Derecho. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina, 1981.

Maquiavelo, Nicolás:

El Príncipe. Ed. Aguilar. Madrid, 1957.

Natorp, Pablo:

Kant y la Escuela de Marburgo. Universidad Autónoma de México. México, 1956

Ortega y Gasset, José:

Kant, Hegel y Dilthey. Revista de Occidente. Madrid, 1958.

Platón:

La República. Obras completas. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1980.

Popper, Karl:

La sociedad abierta y sus enemigos. Editorial Orbis. España, 1984.

Schultz, Uwe:

Kant. Editorial Labor. España, 1971.

Sófocles:

Antígona. Tragedias. RBA Editores. Barcelona, España, 1992.

Spinoza, Baruch:

Ética demostrada según el orden geométrico. Editorial Orbis. España, 1980.