

## GARVE'S CRITICAL SPIRIT AGAINST KANT IN THEORY AND PRACTICE

**FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNÁNDEZ**  
**ORCID.ORG//0000-0002-6406-4156**

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MONTERREY  
firacheta@itesm.mx

**Abstract:** *In the first division of Theory and Practice, Kant tried to respond to the critics against his ethical doctrine that Christian Garve has developed in regard to the publication of the Critique of Practical Reason. Garve has argued in a 1792 writing that Kant's ethics could be correct in theory but untenable in practice. In this article I want to follow Garve's critical spirit against Kant embedded in this text and to show that, taking into account the argumentative trajectory that goes from the first to the second Critique, Kant's attempt to refute these objections is not successful. It is conjectured that from these critics, Kant emphasized important points in his later ethical doctrine.*

**KEYWORDS:** MORAL DUTY; TRANSCENDENTAL FREEDOM; HAPPINESS;  
SKEPTICISM; PRACTICAL REASON.

**RECEPTION: 18/09/2017**

**ACCEPTANCE: 30/01/2018**

## EL ESPÍRITU CRÍTICO DE GARVE CONTRA KANT EN *TEORÍA Y PRÁCTICA*

**FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNÁNDEZ**  
**ORCID.ORG//0000-0002-6406-4156**

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MONTERREY  
firacheta@itesm.mx

**Resumen:** En la primera parte de *Teoría y práctica*, Kant intentó refutar las críticas de Christian Garve contra su doctrina ética una vez publicada la *Crítica de la razón práctica*. En un escrito de 1792, Garve sostuvo que la ética de Kant podía ser correcta en la teoría, pero infructuosa para la práctica. En este artículo, me propongo seguir el espíritu crítico de Garve contra Kant y mostrar que, considerando la trayectoria argumentativa que va desde la primera hasta la segunda de las *Críticas*, la contra-argumentación de Kant no resiste el análisis. Es posible conjeturar que a partir de estas críticas Kant se preocupó por aclarar importantes ideas de su doctrina en posteriores obras prácticas.

**PALABRAS CLAVE:** DEBER MORAL; LIBERTAD TRASCENDENTAL; FELICIDAD;  
ESCEPTICISMO; RAZÓN PRÁCTICA.

**RECIBIDO: 18/09/2017**

**ACEPTADO: 30/01/2018**

## INTRODUCCIÓN

Se ha dicho que *Teoría y práctica* (*TP*)<sup>1</sup> es a la segunda *Crítica* (*KpV*) lo que *Prolegomena* a la primera, por dos razones.<sup>2</sup> Primera, en ambos trabajos Kant resumió su filosofía teórica y práctica respectivamente. Segunda, una y otra fueron pensadas —por lo menos una tercera parte de *TP*— para responder a las acusaciones del mismo crítico de ambas doctrinas, Christian Garve.<sup>3</sup>

Sin embargo, considero una tercera razón más profunda. Así como ocurrió con *Prolegomena* en el terreno especulativo, escrito para responder las objeciones de la reseña Garve/Feder y que fue para Kant una suerte de plataforma para hacer precisiones importantes a la *KrV* en una segunda edición —sin las cuales quedaba en riesgo la originalidad de su idealismo—, la discusión descrita en el primer ensayo de *TP* incluye, al menos, un par de observaciones de Garve cuyo sentido crítico representa una amenaza para la inteligibilidad del sistema ético de Kant hasta la *KpV*. No existe una segunda edición de la *KpV* en la que Kant incluya una respuesta. Por ello, conjeturo que Kant precisó el significado de ciertos conceptos esenciales en obras prácticas posteriores a la *KpV* y que ayudan a comprender el desarrollo de la metafísica a la moral antropológica (basadas en el carácter y la virtud) a partir de la publicación de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (*RGV*) primero y la *Metafísica de las costumbres* (*MS*) después.

- 1 *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. La paginación que se cita de esta obra corresponde a la edición prusiana de las obras completas de Immanuel Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, editado por la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (*Ak*), Berlín y Leipzig, Walter de Gruyter, 1923, ff; vol. VIII. Para este texto, uso la versión en castellano de Juan Miguel Palacios y Roberto Rodríguez Aramayo. Como ya es usual, para el caso de las referencias a la *Crítica de la razón pura* se utiliza su abreviatura en alemán, *KrV*, seguido de la paginación correspondiente a la primera (A) y segunda (B) edición, respectivamente. Para el caso de las demás obras de Kant citadas en este texto, se antepone la abreviatura *Ak* seguida del tomo en cuestión y la paginación correspondiente.
- 2 Esto lo dice Roberto Rodríguez Aramayo en su “Estudio preliminar” a la versión castellana (2000: XIII).
- 3 Sin embargo, hoy se sabe que fue Johann Feder, el editor, quien modificó la reseña de Garve y acusó explícitamente a Kant como idealista berkeleyano.

La historia de *TP* se remonta cuatro años después de publicada la *KpV*, cuando el *Popularphilosoph* comentó que su *cabeza* comprendía la ética de Kant, pero no la veía reflejada en su *corazón*.<sup>4</sup> Sin embargo, las críticas de Garve contra la practicidad de la ética de Kant deben ser entendidas en un contexto histórico más amplio, conectadas con el proyecto educativo de la popularización filosófica de filósofos como Heinrich Feder y Moses Mendelssohn, además de Garve (para citar sólo a tres de los *Popularphilosophen* que debatían continuamente con Kant). La *Popularphilosophie* es un movimiento poco comentado por la historia canónica de la filosofía occidental. Aun tratándose de un movimiento rebelde, más bien de naturaleza ecléctica y antisistemática, éste floreció prósperamente en Alemania durante el siglo XVIII tardío. En general, los filósofos populares buscaban sacar a la filosofía de las aulas; se oponían a cualquier tipo de escolasticismo filosófico que se apropiara de lo que La Filosofía debía ser como disciplina, con autoridad total —y desde luego autoreferenciada— sobre el significado de la *praxis* filosófica. Éstos veían que la apropiación académica de *La Filosofía* reflejaba una suerte de institución intelectual monopólica que, mediante el dominio de un discurso metafísico oscuro para el pensamiento común, pretendía desprestigiar la posibilidad de incluir a otro modo de practicarla, específicamente como saber mundano. Los *Popularphilosophen*, o al menos Garve en particular, no estaban en desacuerdo con el sentido prioritario que debía tener la *praxis* de la filosofía según Kant, esto es, una primacía práctica (Bertomeu, 2010). Para ellos, la filosofía tenía una función más educativa que científica y formadora de cultura, mas no de círculos intelectuales herméticos. Por esto, enfatizaban más los elementos antropológicos, literarios y retóricos que la acompañaban en lugar de sus ramificaciones epistemológicas u ontológicas que pretendían delimitar el acceso del sujeto al absoluto o la realidad en sí. Su comprensión humanista de la filosofía está en su ejercicio

4 *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur un dem gesellschaftlichen Leben* (1792). En concreto, las críticas que Garve lanza contra Kant y que éste cita textualmente en su réplica se encuentran en una larga nota de la página 111 a la 116 de la versión original. Dieter Henrich (1967) sostiene que la distinción de Garve entre *cabeza* y *corazón* lleva a Kant a escribir un ensayo que responde a sus críticas utilizando los conceptos de teoría y práctica, respectivamente.

formativo (*Bildung*) como heredera de la cultura empirista del *common sense* británico y de la combinación de diferentes tipos de discursos presentes en las filosofías helenistas. Así, se puede decir que la filosofía popular representa la continuación de un movimiento proveniente del pensamiento antiguo y que atraviesa la Modernidad. Pienso que en este sentido, el movimiento popular podría reconocerse como una “Ilustración rival” (Hunter, 2001; Iracheta, 2017).<sup>5</sup>

La crítica de Garve, ante la que Kant responde en el primer ensayo de *TP*, incumbe a un proyecto de educación popular basado en supuestos antropológicos tomados de la tradición empirista escocesa y del estoicismo latino. Sin duda, para el pensamiento filosófico popular de Garve, el supuesto más importante es la pertinencia de la felicidad personal como motivo de la acción ética. Considerando el título elegido por Kant para este trabajo, la intención de Garve era señalar que la doctrina ética kantiana daba cuenta de razones que, si bien eran correctas en teoría, no tenían validez en la práctica. A su juicio, Kant requería ajustar la correspondencia entre razones teóricas y prácticas. Precisamente: modificar ciertas razones *prácticas* para acomodarlas en la corrección de la *teoría* práctica. Sólo haciendo estas modificaciones prácticas podía verdaderamente reflejarse en su *corazón* lo que su *cabeza* reconocía en la teoría como correcto.<sup>6</sup>

Las observaciones críticas que hace Garve sobre la práctica, esto es, lo que no se ve reflejado en su *corazón*, son dos. La primera es:

[...] confieso que me resulta inconcebible que un hombre pueda tener conciencia de haber soslayado sin más su propio anhelo de felicidad y, por tanto, de haber cumplido con el deber de forma completamente desinteresada. (Garve, 112/*Ak*, VIII: 283–284)

- 5 Agradezco a uno de mis revisores anónimos por haberme señalado la importancia de situar históricamente el movimiento de la filosofía popular y sus implicaciones pedagógicas. Esto desde luego merece atención por sí mismo, pues es solo una mención escueta. Aquí me ocupó más de un argumento filosófico que de hacer historia del movimiento de la filosofía popular.
- 6 No obstante, *TP* no es el primer texto sobre filosofía práctica que Kant escribe, para polemizar contra Garve, aunque sí es el primero en mencionar su polémica con él de manera directa. La polémica inició en *GMS (Ak, IV)*, publicada en 1785, como respuesta a la traducción al alemán que hizo Garve del *De officiis* de Cicerón.

Y la segunda, enmarcada en el contexto del deber que sostiene Kant como concepto claro, simple y aprehensible, Garve dice:

Cuanto más *desprovisto de representaciones claras* sea el paso con que transitamos desde la consideración de los motivos hasta la acción real, tanto menor será la posibilidad de conocer, de modo preciso y seguro, el peso determinado con el que cada motivo ha contribuido a guiar ese paso en tal dirección y no en otra. (Garve, 112/*Ak*, VIII: 285)

Encuentro dos objeciones *prácticas* por parte de Garve. La primera, sobre la irrelevancia del fin de la felicidad como motivo moral; la segunda, sobre la oscuridad del concepto de deber y el problema que encara, por consiguiente, como motivo práctico aislado de cualquier otro fin.

Por supuesto, Kant defiende la validez de estas razones prácticas que pueden ser teóricamente contrastadas —de otro modo, Garve no podría decir que su cabeza las comprende ni Kant dar esta doble orientación filosófica al título del ensayo—. <sup>7</sup> Kant tiene que concederlas en teoría y Garve reconocerlas como correctas. Sostengo que Garve tiene razón en señalar que la ética kantiana contiene estas dos dificultades *prácticas* sobre lo que él mismo asiente, en *teoría*, acerca de la función prudencial de la razón práctica y la posibilidad de la libertad trascendental. Garve no hace mención explícita de estas dos cuestiones teóricamente correctas en el lugar original de la crítica, y por ello no puede decirse que él literalmente las sostenga. Con todo, puesto que la posición ética general que Garve abraza es casi contraria a la de Kant —pues es una ética eudaimonista y antimetafísica—, y por otro lado éste defiende, en teoría, tanto un concepto de libertad trascendental como un sentido de razón práctica pragmática que se acomodan con la posición práctica de aquel, resulta plausible concluir en favor del común decir bajo las premisas de estos dos supuestos teóricos. Así, cuando hablo del *espíritu crítico de Garve* me refiero a

7 Para Kant, estas objeciones harían que su filosofía moral valiese “ciertamente *in thesi* pero no *in hypothesi*” (*Ak*, VIII: 276). Por lo que sostiene en la “Introducción” al texto de *TP*, como se verá en la primera sección, Kant quiso decir algo de la teoría no reductible *sin más a lo que solo uno dice o comenta*.

## FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNÁNDEZ

la razonabilidad de sus objeciones atendiendo a la obra práctica de Kant y lo que en teoría sostiene *hasta* la publicación de *KpV*. Finalmente, puesto que en *TP* Kant no responde de diferente manera hasta lo que encontramos en la *KpV*, pienso entonces que solo puede afrontar estas críticas si acudimos a sus trabajos prácticos posteriores, un poco más consistentes al cotejarlos a la luz de lo teóricamente correcto sobre la libertad trascendental y la función prudencial de la razón práctica.

El desarrollo de mi argumento se basa en las siguientes cuatro ideas, que Kant reconoce como legítimas de su propia doctrina. Siguiendo la relación entre teoría y práctica que aparece en el texto de *TP*, así como las críticas de Garve, estas ideas pueden plasmarse como se muestra en el cuadro:

Es correcto en teoría...	...pero no sirve para la práctica
( $\alpha$ ) <i>La libertad trascendental es posible en la medida en que es compatible con la causalidad natural.</i>	( $\beta$ ) <i>El deber por el deber es un fundamento motivante para actuar.</i>
( $\chi$ ) <i>La felicidad es, para seres finitos un problema para su razón.</i>	( $\delta$ ) <i>La legítima acción moral es desinteresada al soslayar el interés por la felicidad.</i>

( $\alpha$ ) y ( $\beta$ ) corresponden a un primer momento de tensión entre lo teóricamente correcto sobre la idea de libertad y la práctica del deber, mientras que ( $\chi$ ) y ( $\delta$ ) corresponden a un segundo momento entre lo que en teoría es correcto sobre la función de la razón práctica y la exclusión práctica de la felicidad como motivo para la acción moral.<sup>8</sup>

**8** Práctico, *praxis* ( $\beta$ ) y ( $\delta$ ) corresponde a la razón de la acción, a su motivo. En este sentido, el motivo del deber por un lado y la ausencia de interés por el fin de la felicidad personal terrenal al actuar moralmente por otro, representan razones prácticas. Por su lado, la noción de teoría que usamos para las proposiciones ( $\alpha$ ) y ( $\chi$ ) es diferente. Esto se debe a que el concepto “teoría” puede enten-

Procederé como sigue. En la sección 1 describo, ( $\alpha$ ), en qué sentido la libertad trascendental es teóricamente correcta. En la sección 2 argumento que la afirmación de Garve es correcta: el concepto del deber es oscuro, ( $\beta$ ), convirtiéndolo en un motivo incierto.<sup>9</sup> Mi objeción es que el incentivo práctico del deber moral

derse, al menos, en dos sentidos. En su sentido estricto, teoría será entendida en relación con la filosofía sistemática de Kant, especulativa como práctica. Por otra parte, en sentido laxo, se entenderá por teoría lo que se dice sobre algo no necesariamente de manera consistente ni sistemática, acerca de un saber formal filosófico o de otro tipo. Aunque se trata de dos sentidos distintos, el ensayo de *TP* juega con esta doble acepción, pues si bien se trata de un ensayo que se suscribe como parte de lo que pertenece a un sistema *filosófico* (la teoría ética de Kant), el título mismo expresa el sentido laxo o *popular* de teoría al relacionarse con el *común* decir. Usaré el sentido estricto para ( $\alpha$ ) y el sentido laxo para ( $\chi$ ), que reflejan, en conjunto, lo siguiente: la teoría especulativa de Kant reconoce ( $\alpha$ ) y la teoría práctica relaciona la libertad reconocida por la razón especulativa con el acto ético, mientras que Kant dice, pero sin llegar a sistematizar apropiadamente, ( $\chi$ ). En cualquiera de los dos casos, busco evidenciar la tensión entre la verdad de ( $\alpha$ ) y ( $\chi$ ) (si bien en teoría son correctas), con las cuestiones prácticas que encaran ( $\beta$ ) y ( $\delta$ ) son inservibles para la práctica). Mi postura es que si nos quedamos con la corrección de ( $\alpha$ ) y ( $\chi$ ) —que es aquello por lo cual abogo—, entonces ( $\beta$ ) y ( $\delta$ ) son insostenibles en la *praxis* y hay que aislarlas de la doctrina, para aceptar prácticamente algo distinto conforme a la teoría (en sentido estricto y laxo). Esta será mi estrategia para defender el espíritu del común decir, que obviamente privilegia lo práctico sobre lo teórico (especulativo y práctico) y en específico la posición práctica de Garve: el deber por el deber no es claro y no sirve como motivo, y la felicidad tiene que ser considerada un motivo moral. Agradezco a mi revisor haberme señalado la necesidad de diferenciar teoría especulativa de práctica.

- 9 Jens Timmermann observa una interesante ironía en que las observaciones de Garve estén centradas en la *KpV*, pues “Kant escribió la segunda *Crítica* con el propósito de silenciar todos los criticismos en su contra que siguieron a la publicación de la primera edición de la *KrV* en 1781 y a la de la *Fundamentación* en 1785. Pero los críticos de Kant fueron —y de hecho lo siguen siendo— más obstinados de lo que el propio Kant hubiera podido imaginar” (2007: 168). Como reconoce Henry Allison, “la apelación al hecho de la razón en la *Crítica de la razón práctica* ha sido recibida desde su aparición con mucho menos entusiasmo que el intento fallido de deducción que encontramos en la tercera parte de *GMS* [...] pues en lugar de una deducción, Kant regresa a un dogmatismo pre-crítico de la razón práctica” (1991: 230).

proceda, sin más, de la libertad trascendental como idea con validez especulativa teórica. Había así que descartar el deber por el deber de un sistema moral fundado en la razón práctica que acepta, en *teoría*, la idea de la libertad trascendental. Por último, en la sección 3 sostengo que si la idea de la satisfacción de la felicidad como *problema* para la razón práctica es teóricamente correcta, ( $\chi$ ), entonces no puede soslayarse como fin positivo a realizar en una teoría moral fundada en la razón, ( $\delta$ ), por lo que la concordancia con lo que se defiende en teoría nos obliga a erradicar la suposición de que el fin de la felicidad se descarta como motivo ético. Al final de las secciones 2 y 3 señalo que la distinción *Wille/Willkür* y la justificación del objeto del fin de la felicidad ajena como deber representan, respectivamente, estructuras argumentativas sensibles a las preocupaciones prácticas de Garve; y siendo una y otra claves para comprender la aplicación de una metafísica moral a la antropología, conjeturo que el estudio de la doctrina moral tardía de Kant centrada en la virtud puede entenderse tomando seriamente un tono crítico de espíritu garvesiano en *TP*.

## “TAL VEZ SEA CORRECTA EN TEORÍA” (LA LIBERTAD TRASCENDENTAL)

Kant explica que la teoría puede abarcar “un conjunto de reglas prácticas siempre que puedan ser pensadas como principios con cierta universalidad” (*Ak*, VIII: 275), y distingue entre una teoría que concuerda perfectamente con la experiencia y otra concerniente sólo a conceptos. En la “Dialéctica” de la *KrV* Kant reconoce la última, concerniente a las ideas trascendentes, como constitutiva de este significado referente a la parte teórica del ensayo. Desde aquí, Kant sostiene lo siguiente:

[...] quizá puedan ser perfecta e irreprochablemente *pensadas*, pero acaso no puedan ser dadas, sino que tal vez sean meras ideas vacías [...]. En tales casos, aquel dicho común estaría bien justificado. (*Ak*, VIII: 276)

Kant reconoce que una teoría de la razón sólo pensable *tal vez* puede ser vacía en *cuanto no tenga uso práctico*. Pero asegura que éste no es el caso para la teoría del deber moral:

Sólo en una teoría fundada sobre el *concepto del deber* se desvanece enteramente la sospecha causada por la vacía idealidad de ese concepto [...] Y en el presente tratado sólo nos ocuparemos de esta clase de teoría. (*Ak*, VIII: 276-277)

Como se sabe, Kant sustenta su ética deontológica en el concepto de razón *pura* práctica. Su pureza como razón radica a su vez en la idea de libertad trascendental, esto es, una “causalidad totalmente independiente de la ley natural de los fenómenos” (*Ak*, v: 29). Puesto que la voluntad es razón práctica entonces se trata de la libertad característica de la autonomía de la voluntad (*Ak*, IV: 446-447).

Ahora bien, la *practicidad* de la libertad trascendental está condicionada a concebirse primero como posible desde la razón *teórica*. Este mismo orden de ideas queda confirmado por Kant en el “Prólogo” de la *KpV*:

La razón pura realmente es práctica (*wirklich praktisch ist*), y muestra su propia realidad y la de sus conceptos a través de un hecho (*durch die Tat*) [...] Se constata indiscutiblemente así la *libertad* trascendental, tomada por cierto en aquel sentido absoluto que requería la razón especulativa al hacer uso del concepto de causalidad para escapar de la antinomia donde inevitablemente se interna cuando quiere pensar en la serie del enlace causal lo *incondicionado*, un concepto que dicha razón sin embargo **sólo podía establecer de un modo problemático en cuanto no resulta imposible de pensar**, sin asegurarle su realidad objetiva, sino tan sólo **para no verse esencialmente impugnada y precipitada en la sima del escepticismo** merced a la presunta imposibilidad de algo cuya validez tiene que preservar, toda vez que cuando menos es pensable. (*Ak*, v: 4. Negritas mías)

El punto crucial es que la prueba de la realidad objetiva *práctica* de la libertad está condicionada por su posibilidad *teórica*. Como dice Kant en *TP*: “el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente” (*Ak*, VIII: 277). Si no fuera así, como Kant explica, el escepticismo sobre la libertad y la razón práctica resulta inevitable.

La prueba sobre la validez objetiva teórica de la libertad trascendental se encuentra en la resolución de la Tercera Antinomia en la “Dialéctica” de la *KrV*. Así como ocurre con la cuarta, por la que es posible *pensar la posibilidad* de la existencia de dios sin contradecir el determinismo natural, el intelecto está obligado a

sacar la libertad trascendental del *mundo natural*. Kant resuelve el conflicto entre el racionalista y el empirista dogmáticos (esto es, los representantes de la tesis y de la antítesis) sosteniendo en favor del primero, que una causalidad diferente a la natural puede ser *pensada*; y en favor del segundo, que dicha causalidad no puede ser empíricamente demostrada (A449/B477-A452/B480). Así, la única defensa teóricamente posible de la libertad es que quede asegurada frente al dogmatismo del racionalista, quien sostiene que se trata de un objeto de conocimiento, así como frente a los embistes del empirista dogmático, quien sostiene que nada con sentido puede decirse si no es objeto de experiencia posible.

La resolución de la Antinomia prueba que la libertad trascendental “es *compatible* con la universalidad de las leyes naturales de la causalidad” (A536/B564. Énfasis mío). La razón especulativa muestra el compatibilismo entre los proponentes de la tesis y de la antítesis, pues, como señala Kant, “supliendo el juez las deficiencias de las bases jurídicas que habían sido ignoradas por ambas partes” (A530/B558), se hace patente que el litigio por el que resulta la antinomia es realmente un pseudo-problema; o también, que ésta “reposa en una mera ilusión”, pues “naturaleza y causalidad por libertad *no son incompatibles*” (A558/B586).

Con todo, y aquí está el asunto crucial, Kant deja en claro que se trata de un compatibilismo en el que una y otra causalidad *no* interfieren entre sí:

Hemos mostrado que, dado que la libertad puede guardar relación con condiciones de tipo completamente distinto a las de la naturaleza, *la ley que rige ésta no afecta a aquélla*, y que, consiguientemente, *una y otra pueden existir independientemente la una de la otra y sin interferencias mutuas*. (A557/B585. Énfasis mío)

La resolución crítica de la Tercera Antinomia erradica el escepticismo sobre la *posibilidad teórica* de la libertad trascendental al mostrar un compatibilismo-incompatibilista entre la causalidad natural y la causalidad por libertad. En efecto, su *compatibilismo* se explica al poder darse “una *avenencia* entre las dos” (A530/B558), esto es, un acuerdo entre ambos tipos de causalidad al reconocer su coexistencia y poder ser “*ambas verdaderas*” (A531/B559); a la vez, son *incompatibles* porque por esa avenencia es posible pensar en una condición causal no reductible a la sensibilidad, lo que Kant llama una cadena causal de naturaleza heterogénea, *i. e.*, “una condición que no es parte de una serie sino que se halla, en cuanto condición *meramente inteligible*, fuera de ella” (A530/B558) y *sin interferir* con ella.

Kant repara que este compatibilismo-*in*compatibilista está justificado sólo por la resolución dinámica de la antinomia.<sup>10</sup>

Esta resolución de la antinomia parece hacer correcta a la teoría de la libertad desde las bases del idealismo trascendental, esto es, ( $\alpha$ ). Sin embargo, como espero mostrar a continuación, la explicación del deber moral fuerza la realidad objetiva (práctica) de la libertad para contradecir su posibilidad (teórica).

### **“PERO NO SIRVE PARA LA PRÁCTICA” (EL DEBER POR EL DEBER MORAL)**

En la “Dialéctica” de *KrV*, Kant declara la dependencia de la libertad práctica de la libertad trascendental del siguiente modo:

Merece especial atención el hecho de que la idea trascendental de la libertad sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y que aquella represente la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad. (A533-534/B561-562)

Comentaristas como Allen Wood (1984) y Lewis White Beck (1987) han argumentado que la resolución de la Tercera Antinomia desemboca en una comprensión trascendental de la libertad práctica constituida como la fuente de la ley moral, esto es, que la libertad práctica es, desde el plano *ontológico*, trascendentalmente libre. Kant vuelve a hacer explícita la idea de que la libertad humana es trascendental hasta la segunda *Crítica*, donde busca mostrar su realidad práctica a través del concepto de deber moral. Con todo, en *GMS* se halla latente en el concepto de autonomía.

**10** El compatibilismo referido no descansa, como en el análisis de Allen Wood (1984), en suponer que la causalidad noumenal interfiere en el mecanismo causal natural. Kant *no* dice esto cuando está explicando la solución crítica de la antinomia. Wood se apoya, para sacar su conclusión compatibilista, en la discusión de Kant en la “Dialéctica” de la *KrV* sobre el carácter inteligible y el empírico: el primero fundamenta al segundo en el mismo sentido en que los noumenos son fundamentos de los fenómenos. Sin embargo, basado en esta discusión, el compatibilismo que propone Kant es profundamente problemático y poco persuasivo (Xie, 2009).

Para Kant, el deber moral es el pilar de la *institución de la moral*, en términos de Bernard Williams. Williams sostiene que las siguientes tres afirmaciones tienen que ser racionalmente persuasivas para dismantelar el escepticismo sobre el concepto de deber moral:

- (i) El deber moral es inescapable. Aquello con lo cual estoy moralmente obligado debo de hacerlo incluso no queriéndolo.
- (ii) No existe nadie que pueda estar fuera del sistema moral, por lo menos nadie como “agente responsable”.
- (iii) El deber tiene que implicar poder hacerlo [*“Ought implies can”*]. (Williams, 1998: 175-178)

Siguiendo a Williams, sostengo que existe un problema de conexión entre el concepto de deber categórico y la libertad trascendental hasta la *KpV*, lo que origina desde luego un problema motivacional. Espero mostrar que (i) se invalida al ser correctos (ii) y (iii). Esto es una manera de llegar al resultado del común decir: (ii) y (iii) son teóricamente correctos si y sólo si la idea de la libertad trascendental es correcta. Pero siendo (ii) y (iii) plausibles en teoría, (i), que es la representación categórica del deber —deber por el deber—, se convierte en un concepto que no sirve para la práctica.

Nuevamente en la “Dialéctica” de la *KrV*, Kant señala que la idea de libertad “sirve de fundamento a su sentido práctico”, el cual presupone que “algo ha *debido* suceder incluso en el caso de que no haya sucedido” (A534/B562). Kant relaciona a través del carácter inteligible la idea de libertad trascendental con la razón (*Vernunft*), y sostiene que queda mostrada la representación de esa causalidad al atender la demanda del imperativo práctico:

Que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que queda claro en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas. El deber expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. (A547-548/B575-576)

Esta toma de postura, en cuanto a la relación entre la libertad trascendental y el deber, no hace diferencia alguna entre el Kant pre-crítico y crítico. Considérese por ejemplo la siguiente aseveración, tomada de las *Lecciones Pölitz* de 1770:

Todos los principios prácticos objetivos carecerían de sentido si los seres humanos no fueran libres. Todas las prescripciones prácticas serían inútiles; uno no podría jamás decir: “tú debes hacer esto o lo otro”. Por consiguiente, sólo es posible que haya principios prácticos que son imperativos —principios prácticos por los que yo debo de actuar— tanto problemáticos, pragmáticos y morales si presupongo que soy libre, de donde se sigue que debo ser la primera causa (*erste Ursache*) de toda acción. (*Ak*, xxviii: 269)

Desde la década de 1770, Kant estaba convencido que la libertad trascendental es la fuente del deber, si bien en la segunda *Crítica* marca la distinción entre principios pragmáticos y morales a través de los conceptos de libertad psicológica y trascendental, respectivamente (*Ak*, v: 96-97). La diferencia entre su periodo pre-crítico y crítico es la manera de comprender los límites y relaciones de esta libertad. La primera *Crítica* establece que la *realidad objetiva* de la libertad trascendental no puede ser mostrada *prácticamente* sin limitar sus condiciones teóricas de posibilidad. En cambio, para su pensamiento pre-crítico, los límites epistémicos de la libertad no importan ser primeramente tratados para asegurar su realidad objetiva práctica, y ante todo se muestra su conocimiento teórico atendiendo al *método* de introspección cartesiana (*Ak*, xxviii: 268) que posteriormente, dentro de la sección de los “Paralogismos de la razón pura” en la *KrV*, quedará refutado.

El contrargumento de Kant, para objetar la impugnación sobre la oscuridad del concepto de deber, tiene que partir de los límites de la filosofía crítica; no puede sólo insistir sobre el hecho de cómo se comprende, cotidianamente, el uso compartido de la palabra *deber moral*. Garve no duda de este hecho,<sup>11</sup> sino de la supuesta claridad con la que es representada, como el objeto suficiente de motivación moral de una razón pura, una causalidad que, so pena de dejar de ser teóricamente posible, no puede interferir en el flujo de la conciencia empírica. La abstracción práctica del deber es tan profunda, que tal vez la libertad trascendental sólo vale como idea en la teoría. Luego, una doctrina filosófica de la moralidad

11 Como explica Philippa Foot: “No hay ninguna dificultad en la idea de que sentimos que *tenemos* que comportarnos moralmente, y dadas las condiciones psicológicas del aprendizaje del comportamiento moral es natural que tengamos tal sentimiento. Lo que no podemos hacer es citarlo en soporte de la doctrina del imperativo categórico” (2007: 156).

que esté al alcance del entendimiento ordinario requiere de un concepto *contaminado* de sensibilidad, en lo cual Garve insiste.

Kant anuncia que *debe contradecir* la afirmación de Garve que el deber se *pierde* en la práctica:

El concepto del deber, en toda su pureza, no sólo es incomparablemente más simple, claro, aprehensible y natural para todo el mundo, en orden al uso práctico, que cualquier otro motivo tomado de la felicidad o mezclado con ella y a ella referido, sino que resulta también sobradamente más fuerte. (*Ak*, VIII: 286)<sup>12</sup>

Para ilustrar el punto, Kant vuelve al ejemplo del depósito, “alguien tiene en su poder un bien ajeno que le ha sido confiado por su dueño, quien ha fallecido sin que sus herederos sepan ni puedan llegar a saber nada de aquel bien” (*Ak*, VIII: 286). Ante tal escenario, ¿cuáles son los posibles cursos de acción? Kant defiende la dicotomía entre el acto de quedarse con el dinero *por razón* de un mal llamado interés propio (mal en cuanto subordina el deber moral) o el acto de cumplir con el deber y devolverlo intacto. Como si fuese la única acción posible de una representación del interés propio, la respuesta es autorreferencial: el poseedor del depósito no podría permitirse hacer uso del dinero confiado en su provecho, pues *se opone al deber*. Esto es debido a que la inteligibilidad del deber “está escrita en el alma del hombre con los más gruesos caracteres” (*Ak*, VIII: 286).

Para dar cuenta del problema práctico sobre la obscuridad del deber partiendo de la validez objetiva teórica de la libertad, en el resto de este apartado desarrollaré dos argumentos interrelacionados: (a) el deber como *hecho de razón* y (b) como constricción de las inclinaciones sensibles.

(a) En la *KpV*, Kant reconoce la imposibilidad de la deducción teórica de la *realidad objetiva de la ley moral*. Al separarse de esta argumentación, Kant supera la empresa estancada de la tercera parte de *GMS*, según la cual, uno tiene un legítimo interés por el imperativo categórico en virtud de ser un miembro del *mundo*

12 Como ha dicho Gerald Cohen (2000) en su réplica a Christine Korsgaard, se trata de una dificultad que enfrentan los pensadores del sentido interno al fundar en el ego una ética cuyas pretensiones trascienden al egoísmo, es decir, una ética de la imparcialidad y de la objetividad.

*inteligible*, que sustenta la determinación de la voluntad para actuar según el imperativo categórico. A decir verdad, no es necesaria una deducción *porque* la libertad, en su genuino sentido trascendental (*Ak*, v: 3; 97), se autentifica en el hecho mismo de la normatividad moral. Esto constituye el hecho de la razón, tal como se lee en el apartado “La deducción de los principios de la razón pura práctica”:

La realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada mediante ninguna deducción, no obstante todo esfuerzo de la razón teórica especulativa o ayudada empíricamente [...]. Pero en lugar de esta vanamente buscada deducción encontramos una cosa distinta y completamente paradójica, a saber [...] que la libertad, de la cual la ley moral no necesita ningún fundamento que la justifique, demuestra no sólo la posibilidad sino también la realidad de esta ley en los seres que la reconocen, para sí mismos, como *obligatoria*. (*Ak*, v: 47. Énfasis mío)

Poco antes de esta afirmación, Kant sostiene que *el hecho (Faktum)* de que la razón pura es por sí sola práctica y da (al ser humano) una ley universal que es innegable.<sup>13</sup> Se trata de una ley válida absolutamente para todo ser racional con voluntad, pero en lo que toca al hombre, como ser racional finito, “la ley tiene la forma de un imperativo [...] en cuanto que se trata de un ser sujeto a necesidades y a causas determinantes sensibles” (*Ak*, v: 32). Así, ya que la voluntad racional del hombre no es una *voluntad santa (heiligen Willen)* como la de un ser racional perfecto, el *Faktum* de la ley moral se le presenta justamente como *imperativo (Imperativ)* y, por tanto, *bajo el nombre de obligación (Verbindlichkeit)*; finalmente, como la obligación es “*constricción (Nötigung)*”, esa misma ley le reclama una acción *llamada deber (Pflicht)*” (*Ak*, v: 32).

Recordemos que la ley fundamental de la razón pura práctica dada al sujeto se formula así: “Handle so, dass *die Maxime deines Willens* jederzeit zugleich als

13 Hegel argumentó en contra del *Faktum* como “el deber frío, el último bulto indigesto en el estómago, la última revelación dada a la razón” (1986: 593). Esta misma dirección de crítica contradogmática se encuentra en autores contemporáneos como Karl Ameriks (1981), Rüdiger Bittner (1983) y Jürgen Habermas (1991).

Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne” (*Ak*, v: 30. Énfasis mío).<sup>14</sup> La presencia de la máxima cobra importancia en el capítulo III de la “Analítica” de la *KpV*, sobre los incentivos de la razón pura práctica. En el siguiente pasaje, Kant discute los conceptos de “interés”, “máxima” e “incentivo”:

Todos los tres conceptos [...] pueden ser únicamente aplicados a seres finitos. Pues todos ellos suponen la limitación en la naturaleza de un ser, en cuanto que la constitución subjetiva de su arbitrio (*Willkür*) no coincide por sí misma con la ley objetiva de la razón pura práctica; presuponen una exigencia a ser impulsado a la actividad dado que un obstáculo interno se opone a ella. Es así que no pueden ser aplicados a la voluntad divina. (*Ak*, v: 79)

Entonces, el imperativo categórico no prescinde del concepto de *máxima*, el cual presupone, como también lo hacen los de *interés* e *incentivo*, *obstáculos internos que se oponen* a la ley. Ello explica, como lo dice Rawls, el hecho de la razón en términos de “nuestra conciencia de la ley moral como *supremamente autoritativa*” (2001: 277. Énfasis mío). En efecto, puesto que Kant mantiene que “el deber y la obligación [*Pflicht und Schuldigkeit*] son los únicos nombres que debemos dar

14 Para Kant lo importante de la moralidad es el reconocimiento del deber que emana de la ley. Pero éste queda fuera de lugar cuando se sostiene que la moralidad es, ante todo, lo propio de los seres racionales perfectos, pues para ellos vale la ley, sin la posibilidad de hacer algo diferente a lo que dicta. Para ellos, el concepto de imperativo no tiene lugar. Así, asociar la moralidad con el deber (fórmula del mandato) implica limitar la institución de la moralidad a los seres racionales imperfectos; no hacerlo, a su vez, implica casi una trivialidad enfatizar al deber como la representación moral del principio universal, pues se trata de un concepto que sólo es relativo para seres racionales imperfectos (no hace justicia a la universalidad racional a la que se refiere la moralidad). En tal caso, la cuestión del deber para la moralidad es un asunto circunstancial, antropológico y de ningún modo esencial. El problema está, a mi entender, en que el concepto de legislación moral pretende universalidad por el concepto de ley causal y, por otro lado, al mantener su carácter normativo, no parece que pueda prescindir de obligatoriedad. Kant quiere las dos cosas, pero, a mi juicio, hay una colisión entre ellas.

a nuestra relación con la ley moral” (*Ak*, v: 82), el hecho de la razón tiene que ir acompañado de la conciencia del deber y de la obligación. Sin reducir el hecho de la razón a la conciencia empírica del deber, el argumento del *Faktum* no funciona sin la conexión entre la experiencia interna del deber, la vivencia del conflicto práctico, y la conciencia de la normatividad de la ley oriunda de la libertad trascendental. En suma, cualquier experiencia temporal del deber moral es una experiencia determinada por la conciencia normativa de la ley (*ratio cognoscendi*) que, a su vez, se origina en la libertad trascendental (*ratio essendi*). La libertad como espontaneidad causal absoluta es el poder que explica el deber.

(b) Ahora revisaré la idea de *obstáculo interno* (*inneres Hindernis*) asociado ineludiblemente al concepto de deber y, por consiguiente, al hecho de la razón. En el mismo capítulo III de la “Analítica”, Kant discute el sentimiento de respeto como el único incentivo legítimo de la acción moral en seres racionales finitos. Por ser un incentivo, éste sentimiento es un motor para la acción que presupone la sensibilidad, pero, Kant argumenta, tiene su origen en la razón pura. Es decir, el poder de la libertad trascendental determina esa expresión sensible en la mente de seres racionales finitos.

Considero que se trata de una explicación motivacional insatisfactoria: justo por su procedencia racionalmente pura, se vuelve ininteligible el contenido *sensible* experimentado por la conciencia. Una característica notoria de esta explicación es que la conciencia del deber describe un suceso mental conflictivo, el cual genera en el agente una sensación de displacer. Éste se debe a que “la libertad *restringe* todas las inclinaciones, y por consiguiente la estima de la persona misma, a la condición de la conformidad con la ley pura” (*Ak*, v: 78. Énfasis mío). En este proceso de conformidad con la ley se produce un sentimiento negativo de *humillación*, aunque en sentido positivo es elevación y estima moral. Kant añade que ningún ser racional finito puede alcanzar un gusto supremo por la moralidad, pues esto supondría no desviarse de ella. Más bien, ninguno de estos seres puede desembarazarse de *las inclinaciones y los deseos*, los cuales, “al descansar *en causas físicas*, no concuerdan con la ley moral, que tiene un fundamento distinto” (*Ak*, v: 84. Énfasis mío). Para estos seres, la disposición moral de la virtud, según Kant, es *conflicto*: se trata de frenar a las inclinaciones para limitarlas a la condición suprema de la ley de la libertad trascendental.

Siguiendo este orden de ideas, en *TP* Kant sostiene lo siguiente:

Pues el deber no es de suyo sino una *limitación* de la voluntad a la condición de una legislación universal, posible mediante una máxima aceptada, cualquiera que sea el objeto o fin de dicha voluntad. (*Ak*, VIII: 278-279)

Al haber una *limitación* de los fines de las máximas por la ley, el deber denota una intromisión de la causalidad de la libertad en el mundo de la causalidad natural para restringir su marcha. Pero, ¿no intentaba Kant mostrar en la *KrV* que sólo se puede pensar legítimamente la libertad trascendental cuando se considera un concepto que *no* interfiere con la causalidad natural? Se requiere la posibilidad teórica de que la libertad guarde una relación compatibilista-*incompatible* con la causalidad natural para entrar al sistema de la moralidad, esto es, poder *pensar* la libertad; pero el deber, cuyo origen está en la libertad, se explica a través de una relación *incompatibilista-compatible* con la causalidad natural, esto es, una relación en la cual la causalidad por libertad *sí* interfiere en la marcha de la causalidad natural —lo que se denomina incompatibilismo considerando, como se vio antes, que el compatibilismo de acuerdo con la resolución de la Antinomia es la *no* interferencia— haciendo compatibles a ambas causalidades y puedan, así, coexistir.<sup>15</sup> Esta tensión obliga a problematizar la claridad del *concepto* de deber, ( $\beta$ ), así como su *motivo*.

Me parece, y esta es mi primera conjetura, que Kant ataca el problema de la oscuridad del deber con una noción no ontologizada de libertad, esto es, la distinción *Wille/Willkür*, que aparece explícitamente hasta la *Religión (RGV)* y la *Metafísica de las costumbres (MS)*. Esta diferencia señala que, así como un agente es libre para elegir una acción que demanda la ley, uno también es libre para elegir hacer lo contrario. Así, y esta es una de las tesis fundamentales de *RGV*, uno es libre tanto para hacer el bien como el mal. En concordancia con ello, en la “Doctrina de la virtud”, Kant sostiene que “las leyes provienen de la voluntad (*Wille*) y las máximas del arbitrio (*Willkür*), el cual es, para el hombre, un arbitrio

15 Este es un modo de hacer valer, para el sentido de la filosofía práctica, la crítica de Friedrich Heinrich Jacobi (1968) a Kant basado en la necesidad de dar cabida al nómeno o la cosa en sí para explicar *lo dado* a la mente humana: requerimos del nómeno (el objeto trascendental o la cosa en sí misma) para entrar a su sistema idealista, pero una vez dentro de él, no podemos seguir permaneciendo con el nómeno.

libre” (*Ak*, VI: 226). En estos términos, Kant ofrece una respuesta al problema planteado por Garve, pues el concepto de deber moral no expresa un estado de conciencia afectivo proveniente de la causalidad libre, sino que *describe la conciencia de un problema de máximas, incentivos empíricos en conflicto libremente elegidos*. Un estado, en fin, en el que la libertad requiere ser inmanente a las inclinaciones e intereses del sujeto (su felicidad mundana).

Sin embargo, en este mismo pasaje de *MS*, Kant sostiene que “la voluntad (*Wille*) no es libre ni no libre porque no se dirige a las acciones. Solo el arbitrio (*Willkür*) es libre”. El problema de esta distinción complica tremendamente la explicación de la fuente de la moralidad. Al estar la libertad en las máximas, se ofrece una posible solución al problema de Garve sobre la oscuridad del deber, pues el conflicto que denota es producto de una libertad funcionando en el orden empírico. Kant vincula la libertad con las afecciones sensibles, a riesgo de desbancar a la voluntad libre, la autonomía, la razón pura práctica (causalidad absoluta), como la fuente de la ley moral.<sup>16</sup>

### **“PERO NO SIRVE PARA LA PRÁCTICA” (SOSLAYAR LA FELICIDAD)**

La segunda crítica práctica de Garve es que Kant rechaza la felicidad como motivo para seguir el principio moral. Kant sostiene, ( $\delta$ ), que la legítima acción moral es desinteresada en cuanto soslaya el interés por la felicidad. Pero el *Popularphilosoph*

**16** Comentaristas contemporáneos tan diversos como Hud Hudson (1991), Ralph Meerbote (1982) y Giannini Chamberlin (2013) han resaltado la distinción *Wille/Willkür* para la resolución del problema de la imputabilidad. Pienso que el éxito de esta resolución está condicionado a bajar la libertad de la nube trascendental, para ponerlo en términos crudos. Pero como lo vio Karl Paul Reinhold, aceptar esto y hacer imputables las acciones contrarias a la moralidad “trae como consecuencia el rechazo de la inseparabilidad de la libertad con la razón práctica, que es el rasgo distintivo de la ética de Kant” (Allison, 1991: 134). La distinción *Wille/Willkür* da coherencia práctica al significado de deber y cobra por ello factura el principio *deber es poder*, a costa de perder la autonomía moral: se es libre para hacer el bien o el mal moral, pero sin tener idea del origen de la ley que compromete a actuar bien por elección. Si la *libertad* era ya un misterio, ahora se suma el misterio del *origen* de la ley.

piensa que no es comprensible seguir el principio de la moral sin presuponer el motivo de la felicidad.

Una ley presupone motivos, pero a su vez los motivos presuponen la distinción —percibida de antemano— entre un estado peor y un estado mejor. Esta distinción percibida es el ingrediente elemental del concepto de felicidad [...] *De la felicidad* —en el sentido universalísimo de la palabra— *brotan los motivos de todo afán*; también por tanto los del cumplimiento de la ley moral. (Garve, 1792: 114/*Ak*, VIII: 280)

Para Kant, el deber tiene que ser considerado primariamente. El deber conduce a tomar en cuenta el fin de la felicidad en proporción a la virtud como postulado, y no que de la felicidad se conduce al deber. Garve confunde lo que el deber *invoca, i. e.*, el fin del bien supremo, con lo que es en cuanto *incentivo, i. e.*, el único motivo para actuar moralmente (*Ak*, VIII: 278). Por ello, Kant acusa a Garve de jugar con la ambigüedad del concepto del bien:

La máxima de la observancia incondicionada de una ley que se impone al libre albedrío categóricamente, sin tomar en consideración ningún fin como fundamento se ha de distinguir esencialmente de la máxima consistente en perseguir el *fin que nos ha sido puesto por la naturaleza misma* como motivo para cierto modo de obrar (fin que se denomina “felicidad”). Pues la primera es buena en sí misma, mientras que la segunda en modo alguno lo es, sino que puede ser muy mala en caso de colisión con el deber. (*Ak*, VIII: 282. Énfasis es mío)

Esta idea hace eco de lo que Kant dice en la “Elucidación crítica de la analítica” de *KpV, i. e.*, la *doctrina de la felicidad* y la *de la moralidad* son enteramente distintas (*Ak*, v: 93). Así, mientras que para Kant la doctrina de la felicidad está separada *de la* fundamentación del acto moral, para Garve no lo está.

Pienso que la crítica de Garve contra Kant es procedente. Pues Kant no sólo hace un vínculo entre la felicidad personal terrenal y la moralidad que es *no excluyente*, sino también reconoce un vínculo *necesario* entre la felicidad y la razón práctica. Esta combinación de factores permite compartir la observación de Garve: en sentido práctico Kant objeta la cuestión, ( $\delta$ ), de incluir la motivación por la felicidad del deber moral en tanto, en teoría, ésta es, ( $\chi$ ), un asunto o tema propio de la razón práctica.

La discusión en torno al sentimiento de respeto en la “Analítica” señala que las inclinaciones del amor propio se hallan “naturalmente activas en el ánimo *incluso antes de la ley moral*”. Kant añade que ese particular sentimiento de respeto humilla a la arrogancia, la satisfacción hacia uno mismo, y no precisamente a la “benevolencia consigo mismo” (*Ak*, v: 73). Si se trata el sentimiento de respeto como un genuino sentimiento moral, entonces su fuerza está en doblegar a la arrogancia y no al incentivo del amor propio como fuente de la felicidad (*Ak*, v: 22).<sup>17</sup> Kant alude al concepto de *amor propio racional* (*vernünftige Selbstliebe*) para indicar la relación entre la benevolencia que uno tiene hacia sí mismo con la ley moral. Pero después añade que “tan pronto como surge el deber, uno no tiene que tomar en consideración los principios de la felicidad” (*Ak*, v: 93).<sup>18</sup>

Surge así la otra cuestión crucial en contra de lo defendido en la práctica, a saber, ¿cómo puede ser que el fin de la felicidad no se relacione positivamente con el deber moral, si uno y otro se determinan por la razón práctica? Kant lo describe así en el capítulo I de la “Analítica” en la *KpV*:

Ser feliz es necesariamente el deseo de todo *ser racional pero finito*, y por tanto un fundamento de determinación necesario de su facultad de apetecer. Pues el contento que tiene con la totalidad de su existencia no es una posesión originaria ni tampoco una beatitud que presupone una conciencia de autosuficiencia independiente, sino más bien un *problema* impuesto por su propia *naturaleza finita* debido a que es un ser necesitado y sus necesidades atañen a la materia de su facultad de apetecer. (*Ak*, v: 25. Énfasis mío)

Siendo la felicidad un fundamento inevitable de la facultad de desear (*Begehrungsvermögens*) de todo ser racional finito, no merece ser ignorada en la

17 Kant indica en la “Analítica” que “todas las inclinaciones juntas constituyen cuidado por uno mismo (*solipsismus*)” (*Ak*, v: 73). Allí mismo distingue entre *amor propio* y *satisfacción por uno mismo*, siendo este último también llamado *presunción* (*Eigendünkel*), el cual es el enemigo a vencer por el sentimiento de respeto porque no se opone a la felicidad.

18 Kant afirma sin embargo una diferencia entre amor por benevolencia y complacencia, la cual aparece en una larga nota de página en la primera parte de *La religión* (*Ak*, vi: 45).

elucidación de una teoría moral fundada en la razón práctica. La felicidad no es un fin dado, sino que requiere construcción y articulación, y por tanto actividad intelectual.<sup>19</sup> En el “Canon” de la primera *Crítica*, Kant ya había aludido a la idea que, para contar como satisfactorias y por tanto constituyentes de la felicidad, las inclinaciones deben ser examinadas “*extensivamente* (atendiendo a su variedad), *intensivamente* (respecto a su grado) y *protensivamente* (en relación con su duración)” (A806/B834), lo cual requiere de razón.

En este orden de ideas, se puede decir que la tarea de la razón práctica prudencial es doble: por un lado, discriminar las inclinaciones atendiendo a sus variedades, grados —presumiblemente de placer y displacer, pero no sólo eso— y duración; por otro, conformar con ellas una totalidad organizada. Esto significa que no todas las inclinaciones requieren ser satisfechas; Kant ciertamente lo reconoce, como lo expresa en la primera parte de *GMS*: “el precepto de la felicidad está muy a menudo constituido de tal modo que infringe menoscabo en algunas de las inclinaciones” (*Ak*, IV: 399).

Atendiendo pasajes del corpus kantiano como estos —que van de la primera *Crítica* a la segunda, pasando por la *GMS*—, comentaristas como Jürgen Stolzenberg (2008) y Ji-Young Kang (2015) han argumentado en favor de la tesis que en Kant se encuentra una concepción de razón práctica prudencial lo suficientemente activa para favorecer la idea de que los incentivos constitutivos de la felicidad *no* son, como los conceptos sin intuiciones, ciegos ítems de la sensibilidad. Esto de hecho se refleja de mejor manera en uno de los escritos tardíos de Kant, donde realza sobre todo el carácter y la virtud. En *La religión*, Kant establece este vínculo entre felicidad y razón práctica de manera clarísima:

Las inclinaciones naturales son, *consideradas en sí mismas, buenas*, esto es: no reprobables, y querer extirparlas no solamente es vano, sino que sería también dañino y censurable; más bien hay que domarlas, para que no se consuman las unas por las

**19** David Gauthier (1985) se propuso hacer una reconstrucción *subversiva* de la ética kantiana, buscando mostrar que, pasajes como este —en los que manifiesta una seria problematización de la felicidad— reflejan que Kant no acabó de entender las implicaciones de su concepción racional de la felicidad para su proyecto moral.

otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad. La razón que ejecuta esto se llama *prudencia*. (*Ak*, vi: 20)

Mi segunda conjetura es que la inclusión del fin de la *felicidad* de los *demás* como *deber moral* en la “Doctrina de la virtud” responde a esta polémica con Garve. La postura que Kant toma aquí en torno a este objeto de acción, anunciada en *GMS* pero sin sustento (*Ak*, iv: 421), da en buena medida la razón a Garve, *i. e.*, no puede soslayarse el fin de la felicidad como motivo (deber) moral. Es importante insistir que en la “Doctrina de la virtud”, Kant dice que las acciones morales *humanas* son imposibles sin máximas con fines a realizar —que son deberes—, y uno de ellos es el de la felicidad (*Ak*, vi: 393-394). Ciertamente, por tratarse del bienestar físico y moral de los *demás*, Kant muestra su persistente parecer negativo sobre la *propia* felicidad como deber moral: es un deber moral ayudar a los demás a ser felices pero no es un deber moral buscar la felicidad propia, pues todo mundo *naturalmente* la desea. Pero esto no tendría por qué ser así, siendo el caso que, de nuevo en teoría, la determinación y conquista de la felicidad requiere de razón práctica. Kant debió decir, si lo que está en juego es contrarrestar naturaleza con racionalidad práctica y libre arbitrio, que la gente tiene como fin *natural* la satisfacción de sus inclinaciones, pero no la felicidad. Luego, si lo que parece ser correcto en teoría es que la prudencia es razón práctica ( $\chi$ ) así como la moralidad, entonces es inservible para la práctica ( $\delta$ ) soslayar a la felicidad como motivo moral.

En el “Prólogo” a la *Metafísica de las costumbres*, Kant se refiere a Garve como “un filósofo en el verdadero sentido de la palabra” por su empeño en exigir claridad “para el sano entendimiento” (*Ak*, vi: 206). Pienso así que la *antroponomía* característica de la obra es una suerte de tributo a una seria filosofía moral popular donde Garve aparece como interlocutor necesario (*Ak*, vi: 406). Sin embargo, si la inclusión de la felicidad tratada como deber de virtud es o no consistente con los fundamentos metafísicos de la ética de Kant es algo por discutir.<sup>20</sup>

**20** Se presentan dos problemas aquí. Primero, no queda claro por qué el deber de hacer propio el fin de la felicidad de los demás —a partir del principio de la humanidad de tratar a la naturaleza racional como fin y no sólo como medio— no implica, hacer de la propia felicidad un fin ético. La fórmula de la humanidad incluye tratarnos a *nosotros mismos* también como fines. Por otro

## CONCLUSIÓN

He querido mostrar, en favor de la crítica de Garve, la presencia de dos problemas en la *praxis* de la ética de Kant hasta la *KpV*. Primero, el motivo del deber moral es oscuro porque la relación entre la conciencia empírica de la coerción moral (teoría práctica) y la libertad trascendental (teoría especulativa) es oscura; y segundo, considerando el reconocimiento de Kant que la felicidad empírica es un fin ineludible de todo ser finito dotado de razón práctica, una ética de los deberes sustentada en la razón práctica no puede dejar de atender el deber de ser uno mismo feliz.

*Teoría y práctica* es un texto menor dentro del *corpus* kantiano si consideramos su breve extensión y poco fundamento filosófico. Pero el sentido crítico de Garve contra la ética de Kant que se muestra en la polémica que hace público este texto, puede ser plausiblemente comprendido como argumento que aclara el curso que toma Kant en su posición ética posterior a la *KpV*. En particular, y éstas son mis conjeturas, a través de la crítica de Garve se puede entender la inclusión de dos andamiajes no tratados con suficiencia antes y que parecen ser necesarios para el desarrollo de una antropología moral y una auténtica filosofía moral popular: la explícita distinción *Wille/Willkür* y la inclusión de la felicidad terrenal como motivo moral, pues toda máxima tiene un fin como objeto de libre arbitrio (*Willkür*) que determina el agente a la acción.

lado, suponiendo que este problema se aclare, el deber de promover la felicidad de los demás (o la propia) no puede derivarse de una idea trascendental de libertad. Este punto se señala en la segunda *Crítica*. En efecto, la naturaleza inteligible de la libertad trascendental imposibilita “que la disposición de la moralidad pueda tener una conexión necesaria como causa de la felicidad en cuanto efecto en el mundo sensible” (*Ak*, v: 114-115). Recientemente, Nandi Theunissen ha argumentado que el compromiso de Kant por una metafísica de la moral hace inconsistente la suposición de que existen consideraciones empíricas centrales dentro de la doctrina, esto es, aplicaciones *antropológicas* adecuadas. Ella sostiene que el trabajo de kantianos contemporáneos que, como Christine Korsgaard (1996a), Barbara Herman (1996) o Allen Wood (1999), buscan dar cabida a una doctrina de la virtud dentro de los fundamentos metafísicos de la ética canónica de Kant, son en el fondo “propuestas kantianas insostenibles” (2013: 120).

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Allison, Henry (1991), *Kant's Theory of Freedom*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Ameriks, Karl (1981), "Kant's deduction of freedom and morality", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 19, núm. 1, pp. 53-79.
- Aramayo Rodríguez, Roberto (2000 [c. 1986]), "Estudio preliminar. Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant", en Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, pp. X-XXVII.
- Beck, Lewis White (1987), "Five concepts of freedom in Kant", en Jan T. J. Szrednick (ed.), *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, pp. 35-51.
- Bertomeu, María Julia (2010), "Illa se iacet in aula!", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 42, pp. 73-90.
- Bittner, Rüdiger (1983), *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Friburgo/Múnich, Karl Alber.
- Cohen, Gerald Allan (2000), "Razón, humanidad y la ley moral", en Christine Korsgaard, Gerald Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel y Bernard Williams, *Las fuentes de la normatividad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 207-233.
- Foot, Phillipa (2007), "Morality as a system of hypothetical imperatives", en Russ Shafer-Landau (ed.), *Ethical Theory. An Anthology*, Oxford, Blackwell, pp. 153-159.
- Garve, Christian (1792), *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*, Breslavia, Wilhelm Gottlieb Korn.
- Gauthier, David (1985), "The unity of reason: A subversive reinterpretation of Kant", *Ethics*, vol. 96, núm. 1, pp. 74-88.
- Giannini, Heidi Chamberlin (2013), "Korsgaard and the Wille/Willkür distinction: Radical constructivism and the imputability of immoral actions", *Kant Studies Online*, pp. 72-101.
- Habermas, Jürgen (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Tomo xx, Fráncfort, Suhrkamp.
- Henrich, Dieter (1967), "Einleitung", en Henrich Dieter (ed.), *Kant: Gents. Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Fráncfort, Suhrkamp, pp. 7-37.

## FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNÁNDEZ

- Herman, Barbara (1996) "Making room for character", en Stephen Engstrom y Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 36-60.
- Hudson, Hud (1991), "Wille, Willkür, and the imputability of immoral actions", *Kant-Studien*, vol. 82, núm. 2, pp. 179-196.
- Hunter, Ian (2001), *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Iracheta, Francisco (2017), "Las bases populares modernas del pragmatismo contemporáneo (o la continuidad de una ilustración rival)", en Roberto Casales García y José Martín Castro Manzano (comps.), *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*, Granada, Comares, pp. 181-193.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1968), *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, vol. II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kang, Ji-Young (2015), *Die allgemeine Glückseligkeit. Zur systematischen Stellung und Funktionen der Glückseligkeit bei Kant*, Berlín, Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1902), *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlín, Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (2001), *Crítica de la razón práctica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa/Porrúa.
- Kant, Immanuel (2000), *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (1997), *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- Kant, Immanuel (1997), *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel.
- Kant, Immanuel (1995), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (1989), *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- Korsgaard, Christine (2000), *Las fuentes de la normatividad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Korsgaard, Christine (1996a), "From duty and for the sake of the noble: Kant and Aristotle on morally good action", en Stephen Engstrom y Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 174-206.
- Korsgaard, Christine (1996b), *Creating the Kingdom of Ends*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Meerbote, Ralph (1982), "Wille and Willkür in Kant's theory of action", en Moltke Stefanus Gram (ed.), *Interpreting Kant*, Iowa, University of Iowa Press, pp. 69-89.

- Rawls, John (2001) *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós.
- Stolzenberg, Jürgen (2008), “The pure ‘I will’ must be able to accompany all of my desires: The problem of a deduction of the categories of freedom in Kant’s *Critique of Practical Reason*”, *Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín, Walter de Gruyter, pp. 415-426.
- Theunissen, Nandi (2013), “Kant’s commitment to metaphysics of morals”, *European Journal of Philosophy*, vol. 24, núm. 1, pp. 103-128.
- Timmermann, Jens (2007), “Simplicity and authority: Reflections on *Theory and Practice* in Kant’s moral philosophy”, *Journal of Moral Philosophy*, vol. 4, núm. 2, pp. 167-182.
- Van Der Zande, Johan (1995), “In the image of Cicero: German philosophy between Wolff and Kant”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, núm. 3, pp. 419-442.
- Williams, Bernard (1998), “Morality, the peculiar institution”, en Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 174-197.
- Wood, Allen (1999), *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wood, Allen (1984), “Kant’s compatibilism”, en Allen Wood (ed.), *Self and Nature in Kant’s Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 73-101.
- Xie, Simon Shengjian (2009), “What is Kant: A compatibilist or an incompatibilist? A new interpretation of Kant’s solution to the free will problem”, *Kant-Studien*, vol. 100, núm. 1, pp. 53-76.

**FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNÁNDEZ:** Director de Departamento Regional de Estudios Humanísticos y Formación Ética y Ciudadana del Tecnológico de Monterrey, campus Puebla. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó su investigación doctoral en la Universidad de Bielefeld, Alemania, sobre la ética de Immanuel Kant. Sus áreas de especialización son la historia de la filosofía moderna, teoría ética y ética práctica o aplicada, con énfasis en las prácticas profesionales, la responsabilidad social corporativa o empresarial y la filosofía práctica. Desde 2007 es profesor-investigador del departamento que dirige actualmente. Es miembro activo de la Asociación Filosófica de México y la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española.

**D. R. ©** Francisco Javier Iracheta Fernández, Ciudad de México, enero-junio, 2018.