



**RIVELINO JEAN**

**DIGNIDAD HUMANA Y DEBERES DE VIRTUD EN  
IMMANUEL KANT**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 30 de enero de 2018**

**DIGNIDAD HUMANA Y DEBERES DE VIRTUD EN  
IMMANUEL KANT**

**Trabajo de grado presentado por Rivelino Jean, bajo la dirección del Profesor  
Vicente Durán Casas,  
como requisito parcial para optar al título de Licenciado en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 29 de enero de 2018**

**CARTA DEL TUTOR**

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	6
<b>1. DIGNIDAD HUMANA.....</b>	<b>10</b>
1.1. El concepto de dignidad humana.....	10
1.1.1. Contextualización del concepto de dignidad humana.....	10
1.1.2. Definición de dignidad y de dignidad humana.....	12
1.1.3. Filosofía moral <i>a priori</i> vs filosofía moral popular.....	16
1.2. Voluntad buena: fundamento de la moral mediante el deber.....	18
1.3. Una voluntad buena e incondicionada.....	21
1.4. Los imperativos en general.....	26
1.4.1. Tipos de imperativos.....	29
1.4.2. Imperativos hipotéticos.....	30
1.4.3. El imperativo categórico.....	32
1.5. La persona como fin en sí misma.....	41
1.5.1. Autonomía y heteronomía.....	43
1.5.2. Dignidad con base en la autonomía.....	47
1.6. Libertad y autonomía.....	54
<b>2. DEBERES DE VIRTUD Y DIGNIDAD HUMANA.....</b>	<b>60</b>
2.1. Los conceptos fundamentales de la <i>Metafísica de las costumbres</i> .....	61
2.2. ¿Qué es la virtud ( <i>Tugend</i> ) según Kant?.....	69
2.3. Diferentes matices del concepto de virtud ( <i>Tugend</i> ).....	71
2.4. Virtud y deberes de virtud.....	74
2.5. La propia perfección.....	78
2.6. Felicidad ajena.....	80
2.7- La virtud fundada en la razón humana.....	82
2.8. Las leyes de la ética y los deberes amplios de virtud.....	86
2.9. La virtud como principio de la libertad interna, dominio de sí mismo y fuerza.....	92

<b>2.10 Deberes para consigo mismo.....</b>	<b>93</b>
<b>2.11. Deberes del hombre para con los demás.....</b>	<b>105</b>
<b>Conclusión .....</b>	<b>112</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>116</b>

## INTRODUCCIÓN

Desde mi primer contacto con la filosofía, en clase terminal del bachillerato, algunas preguntas filosóficas me han llamado la atención. Así que la filosofía se ha convertido en mi pasión, razón por la cual el tema de mi trabajo de grado en educación tuvo mucho que ver con las preguntas filosóficas y educativas. Desde mi primer semestre en la Facultad de Filosofía estas cuestiones se volvieron más persistentes y agudas. La fuente de estas preguntas brota de mis observaciones del actuar humano. Siempre me pregunto por qué tenemos que justificar nuestras acciones, y cuáles son los móviles que nos mueven a actuar bien o mal. De ahí que, en mi primer seminario sobre la ética de Kant, esta empezó a deslizarse bajo mis ojos como el hilo conductor que me permitía escoger la ética kantiana como tema de este trabajo.

Esta exposición tiene como objetivo dos partes principales, las cuales están divididas en secciones secundarias. La primera parte consiste en desarrollar la dignidad humana, precisamente mostrar de dónde proviene, cuáles son sus bases. Abordamos la moral kantiana a partir de la dignidad del hombre<sup>1</sup>, una dignidad que no se adquiere por méritos, ni por situaciones privilegiadas del hombre, como su etnia o su posición social, pues no reside ni en el color de la piel, ni en la riqueza que un hombre pueda adquirir, sino que la dignidad es inherente a la humanidad del hombre. Para llegar a esta dignidad desarrollamos el concepto de una voluntad que es buena en sí misma. Este enfoque de la voluntad en nuestro primer capítulo es muy importante porque muestra la ruptura de la ética kantiana con la de sus predecesores, esto es, nuestro autor muestra que las acciones morales no proceden estrictamente del intelecto, sino de nuestra voluntad, que se guía por lo que nos indica la razón, y eso, independientemente de nuestras inclinaciones. Por esta razón el concepto del deber es muy importante, pues pone en evidencia a esta voluntad buena porque ahí Kant hace la diferencia entre las acciones cumplidas conforme al deber y las acciones realizadas por deber.

---

<sup>1</sup> En este trabajo se usará la palabra hombre en la primera acepción del Diccionario de la Real Academia de la Lengua: hombre (Del lat. homo, -inis.): 1. m. Ser animado racional, varón o mujer.

Podemos ser personas morales porque la naturaleza nos da una libertad para actuar. Como seres racionales y libres tenemos la capacidad de darnos leyes, y estas, dictadas por la razón, las podemos cumplir sin obstáculo. Nuestras acciones dependen de nosotros. Obrar bien no es un juego del azar, sino una decisión de seres libres. Esta libertad nos concede una responsabilidad grande tanto para con nosotros como para con los demás seres que nos rodean. Ciertas acciones se vuelven imperativas en la vida de los hombres por esta responsabilidad moral. Es una necesidad no hacer del suicidio, la mentira o el robo una ley universal porque tal ley puede afectar a la humanidad hasta su aniquilación. Nuestra libertad nos hace responsables de la preocupación por los demás, por nuestro medio ambiente, no porque no sea benéfico, sino porque es un deber del hombre. Por eso somos seres autónomos, porque podemos actuar con plena libertad. Y esta libertad debe estar de acuerdo con lo que nos dicta la razón. Es a partir de este momento que podemos actuar de tal manera que nuestro comportamiento no haga del otro solo un medio para un fin. La persona, por su dignidad es fin en sí misma. Nadie debe tratar a la humanidad de cualquier persona de manera contraria a lo que la humanidad es.

La segunda parte de este trabajo presenta los diferentes deberes del hombre. Estos deberes se dividen en deberes de virtud, deberes del hombre para consigo mismo y deberes para con los demás. En esta sección presentamos la ruptura de Kant con algunos filósofos que se contraponen a la idea de un deber hacia sí mismo. Es la segunda sección de la *Metafísica de las costumbres* (Doctrina de la virtud) la que analiza este punto. La elección de dicha parte es importante para nosotros porque es en ella donde Kant analiza los ejemplos de algunos vicios que ya se anuncian en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tales como el suicidio, la mentira, la pereza, etcétera. La primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Doctrina del derecho) muestra la legislación de las acciones externamente, mientras que la segunda propone algo que es inherente al hombre, esto es, una legislación interna. Esta legislación interna tiene consecuencias en la realidad, porque no se trata de tener buenas intenciones en lo que respecta al bien de la humanidad, sino que hay que contribuir para incrementar este bien, y así, rechazar el mal en la medida

en que se pueda. En un reino de seres racionales, el hombre no debe destruir lo que la naturaleza ha puesto en él para su conservación, como el sentido de la simpatía, la beneficencia y la filantropía.

Que el hombre tenga deberes para consigo mismo no puede ser una contradicción. Kant va a mostrar la razón por la cual el hombre está obligado a conservar su vida, porque el que se suicida destruye la humanidad que está en él. Este deber hacia sí mismo está totalmente vinculado a los deberes hacia los demás. Es probable que no haya una legislación externa que le obligue al hombre a ser agradecido, simpático y a amar a su prójimo. Es posible también que el hombre no sienta ninguna inclinación a sentir placer o dolor con los que gozan o sufren, sin embargo, nuestro autor va a mostrar que es una obligación que el hombre trabaje para el mejoramiento de la humanidad, cultivando sus facultades naturales. Y todo eso porque el hombre tiene un valor interno intrínseco que es su humanidad. Cada uno debe trabajar para valorar cada vez más esta dignidad en él y en los demás. Como es una reflexión práctica, el pensamiento de Kant nos pone frente a unos dilemas que se plantean a nuestro mundo de hoy: los migrantes, los marginalizados, las minorías tienen dignidad y es nuestro deber como seres racionales trabajar para disminuir las condiciones negativas que afectan la dignidad de estas personas. No podemos seguir siendo indiferentes al dolor, el sufrimiento y la miseria de las personas. Es nuestra obligación contribuir a la reducción durable de las situaciones en las cuales se observa a menudo al hombre expuesto a su pura condición animal con un deseo feroz de sobrevivir a cualquier precio. No podemos cerrar los ojos o ver con ánimo impasible la destrucción total o parcial de seres humanos, por más diferentes que parezcan de nosotros.

Es un mundo que necesita, más que todos los tiempos anteriores, un replanteamiento del valor del hombre; no hay necesidad de imaginar para saber que hay urgencias en el mundo. No hay que hacer una encuesta para ver la cantidad de personas que se mueren de hambre, que no tienen un lugar digno para vivir para saber que hay emergencias por la humanidad en el mundo, en una palabra, no se necesitan estudios especiales para saber que en muchas partes del mundo hay pueblos agobiados por el peso del hambre, la guerra, la injusticia. Aquí, con Kant trataremos de mostrar



que tenemos que hacer algo, algo eficaz. En la era de la postmodernidad, la cuestión sobre el hombre y su dignidad debe estar a la orden del día. De otro modo, ¿qué hacemos con la razón ilustrada?

Para el texto de *la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* se emplea la traducción de Roberto Rodríguez Aramayo (Madrid: Alianza, 2012). Se ha optado por seguir la paginación de la *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* (Kant, Ak., IV, pág), de modo que se prescindirá del apellido del autor, entendiendo que se refiere a esta edición de sus obras completas. Para el texto de *la Metafísica de las costumbres*, seguiremos la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill (Madrid: Tecnos, 2008). Al igual que en el primer texto, se seguirá la paginación de la academia: *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* (Kant, Ak., VI, pág). Finalmente, hay que anotar que las traducciones de los textos en francés son mías.

## DIGNIDAD HUMANA

### 1.1. El concepto de dignidad humana

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Kant analiza el núcleo de los conceptos morales fundamentales a partir del saber moral común a todo ser humano. Empieza Kant con el paso de un conocimiento común de la moral hacia un conocimiento filosófico. Esta ética tiene como particularidad el reconocimiento de la dignidad de la persona humana. En su labor de filósofo crítico, se puede observar la importancia que Kant le concede a la dignidad de la persona, deducida de su especificidad como sujeto racional capaz de adecuar su razonamiento a su querer, esto es, como agente moral. Son los atributos de la persona los que permiten captar las características profundas del ser racional, y, así, las implicaciones del concepto de dignidad humana.

#### 1.1.1. Contextualización del concepto de dignidad humana

Los conceptos filosóficos fundamentales para entender la dignidad de la persona humana en Kant son: la razón, la voluntad buena, el hombre como fin en sí mismo, los imperativos categóricos, el reino de los fines, la autonomía, la libertad etc.

En sus *Lecciones de ética*, Kant afirma que “los animales están urgidos *per stimulos*, de manera un perro ha de comer cuando le entra el hambre y tiene comida ante sí; sin embargo, el hombre puede contenerse en ese mismo caso” (Kant, 1998, p.67). El hombre puede seguir la ley de la razón o dejarse llevar por las inclinaciones dictadas por la naturaleza. Dado que el hombre tiene la razón y puede hacer uso de ella, tiene la capacidad de elegir lo que quiera. Lo que quiere el hombre puede ser moral o inmoral o amoral. Las acciones morales son aquellas que surgen de la necesidad de obrar por respeto a la ley moral.

A continuación, tenemos que entender la ley moral no como algo que depende del contenido sino de la forma del querer; aquella es el tribunal interior que somete nuestras acciones al examen de su universalización posible. “Así pues, el valor moral

de la acción no reside en el efecto que se espera de ella, y tampoco en algún principio de la acción que necesite tomar prestado su motivo de ese efecto esperado” (Kant, *Ak.*, IV, 401). El valor de la ley moral reside en dicha ley.

Ahora bien, ¿qué es lo que nos permite seguir la ley moral? A esta pregunta nos atrevemos a decir, con Kant, que la voluntad es lo que nos lleva a actuar moralmente, o es aquella que concede un valor moral a nuestras acciones. Pero el concepto de voluntad<sup>2</sup> enunciado aquí tiene una particularidad esencial que necesita de profundas aclaraciones. Se infiere que la noción de voluntad diferencia la ética kantiana de la de sus predecesores, particularmente, de su maestro Christian Wolf, para el cual los conceptos morales provienen exclusivamente del entendimiento<sup>3</sup>, es decir, son conceptos intelectuales, como los matemáticos. Para Kant la moral no es intelectualista. Nuestro filósofo observa que la moral de las personas puede ser muy diferente a su entendimiento: una cosa es entender que mentir no está bien moralmente, otra es ser alguien que no miente. Además, entiende que la naturaleza puede otorgar dones (entendimiento, genio, la capacidad de juzgar) a personas muy inteligentes, con un profundo conocimiento enciclopédico de la realidad y la humanidad, y asimismo esas personas pueden ser desastrosas moralmente, pues son malas “si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales, y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter*, no es buena” (Kant, *Ak.*, IV, 393). Dicho esto, se nota una distinción al interior mismo de la razón: un uso práctico y uno teórico; no son dos razones sino una. La diferencia entre ambas radica en que el uso práctico de la razón es independiente del uso teórico de la misma. Dado que estos usos se diferencian entre sí, hay que agregar que no hay oposición, sino más bien que cada uno tiene una especificidad en su aplicación. Aunque la razón sea pura, es decir, no está interesada empíricamente, los conceptos morales, deben pasar por algo que no es completamente controlable por la razón. Este “algo” por el cual deben pasar los conceptos morales es la voluntad. Pues si no hay voluntad buena no puede haber acciones morales porque el punto de entrada

---

<sup>2</sup> En las secciones siguientes volveremos sobre el concepto de voluntad, sin la cual no se puede entender la moralidad de una acción.

<sup>3</sup> “La moral no es cuestión de ciencia; el malvado no es ignorante” (Chenet, 2008, p. 4). Aquí el problema no es el intelecto sino la voluntad.

de las acciones morales no es el entendimiento puro, o la razón pura, sino la voluntad. Sin embargo, la razón influye sobre la voluntad para que las acciones de ésta sean conformes a las leyes objetivas de aquella. Yo puedo tener claro racionalmente el bien y el mal, pero si tengo una voluntad mala, no voy a ser un buen hombre de ninguna manera.

Ahora, se puede preguntar si el hombre se deja llevar por sus inclinaciones, ¿pierde su dignidad o una parte de ella? A este interrogante responderemos más adelante que no, porque nuestra dignidad está ligada a nuestra capacidad de obedecer nuestras propias leyes, en cuanto somos seres racionales. En la realidad, podemos comportarnos de forma indigna, o atentar contra la dignidad de otros, pero jamás podemos destruir la dignidad en nosotros o en los demás. Más aun, no se puede cambiar por otras cosas, porque es un fin en sí mismo y su valor es intrínseco e inherente a la humanidad. La mentira, la embriaguez y la promiscuidad pueden atentar contra la dignidad de la persona sin destruirla. El individuo, llevado por sus inclinaciones y sus emociones, no pierde la capacidad de sentir la necesidad de respetar la ley moral, por lo tanto, no pierde su dignidad. Es precisamente lo que trataremos de demostrar a lo largo de nuestra exposición basándonos sobre los argumentos de nuestro filósofo. El contexto en el cual el concepto de dignidad humana se define es el *reino de los fines* y la autonomía que vamos a desarrollar a continuación.

### **1.1.2 Definición de dignidad y de dignidad humana<sup>4</sup>**

En la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant afirma que:

---

<sup>4</sup> Si mostramos que el concepto de dignidad humana se define en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* no decimos que es un concepto inventado por Kant. Según José Rubio Carracedo (1989), profesor de la Universidad de Málaga, “todo apunta a que la primera gran “revelación” (o quizá “recordatorio”, y de ahí su eficacia) que Rousseau hizo a Kant fue la igualdad esencial de los hombres, junto con la relativización crítica de la superioridad de los ideales ilustrados” (1989, *Rousseau en Kant*, p.350). Se quiere mostrar que el concepto de dignidad humana viene de la lectura del filósofo francés por Kant. Es mediante esta comprensión del valor del hombre que Kant empieza a poner más énfasis en la igualdad de los hombres. Contrariamente a cualquier pensamiento que hace del conocimiento común de la moral algo despreciable, Kant parte de este conocimiento para llegar a un conocimiento más refinado, más filosófico.

en el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. En lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad (Kant, *Ak.*, IV, 434).

Observamos que el contexto en el que se define la dignidad es el del reino de los fines. Es necesario, entonces, entender lo que Kant llama *reino de los fines*. El punto de partida es que el hombre es miembro de un reino. Para entender el concepto de dignidad humana tenemos que empezar por el análisis que hace Kant del hombre como miembro de un *reino*. En este capítulo queremos saber cómo se llega al concepto de dignidad humana en Kant a la luz del hombre como miembro legislador universal del reino de los fines, exponiendo cómo nuestro filósofo llega a esta formulación, para ver después las implicaciones que ello puede tener para nosotros.

Como lo mencionamos al comienzo, el concepto de dignidad humana<sup>5</sup> aparece en la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Entonces, es necesario exponer los pasos seguidos por Kant 1) un tránsito del conocimiento racional moral ordinario al filosófico en el cual desarrolla la voluntad buena e incondicionada, el valor moral y el concepto de deber, la ley moral, la necesidad de la filosofía moral; 2) el tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres (segunda sección) en el cual expone la filosofía moral a priori con respecto a la filosofía moral popular y los imperativos categóricos, para llegar a la formulación de un imperativo categórico (el hombre como fin en sí mismo) lo cual contiene al concepto de dignidad<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Muchos autores contemporáneos, como Jürgen Habermas trabajan el concepto de dignidad humana relacionándolo con los derechos humanos. Defiende la tesis que muestra que siempre ha habido una estrecha relación entre dignidad humana y derechos humanos. Para él, “el concepto de dignidad humana no es una expresión clasificatoria vacía, sino que, por el contrario, es la fuente de la que derivan todos los conceptos básicos (en la expresión concreta de la violación de la dignidad humana), además de ser la clave para sustentar la indivisibilidad de todas las categorías (o generaciones) de los derechos humanos” (Habermas, 2010, p. 3).

<sup>6</sup> Así como lo hace notar Aguirre-Pabón: “Kant relacionará el término de “dignidad” con la idea de un ser que es un fin en sí mismo, en la *Fundamentación* el uso sistemático de este término es realizado en el contexto de la discusión de la fórmula del imperativo categórico referida al “*Reino de los fines*” (Aguirre-Pabón, 2010, p. 59). La dignidad del hombre es esta capacidad de este ser racional de participar

La voluntad buena, mediante el deber, y obligada por la razón, conduce a los imperativos categóricos, estos últimos dan un alcance universal a la acción del ser racional. Por un lado, Kant desarrolla un largo argumento para mostrar que la filosofía moral tiene su base en conceptos *a priori* y, lo que él denomina filosofía moral popular debe ceder el paso a una filosofía moral más elevada purificándola de los conceptos empíricos. En este sentido, la experiencia y los ejemplos no tienen lugar en la filosofía moral *a priori*, por consiguiente, estos no pueden fundar ninguna moral seria o, por ser más preciso, no tiene ninguna cabida en la fundamentación de la ética kantiana. En este orden de ideas se observa el intento de pasar de esta filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres. Por otro lado, Kant va a enunciar los imperativos en general para después precisar los tipos<sup>7</sup> de imperativos existentes y relativos a su ética (metafísica de las costumbres). En su argumentación, muestra cómo son posibles los distintos imperativos.

Notemos brevemente que, según Kant mismo, el imperativo categórico es único, porque la forma de una obligación incondicionada sólo es una y la misma y, sin embargo, hay varias formulaciones del mismo, y cada fórmula tiene su origen en el imperativo categórico-tipo<sup>8</sup>, mientras se plantean otros aspectos particulares de la moral. Después de exponer los imperativos categóricos y sus particularidades -pasando por mostrar el canon del enjuiciamiento moral, la fenomenología de la transgresión del deber, la ética en su pureza- Kant analiza al ser racional como miembro legislador del reino de los fines para exponer después la dignidad humana con base en la autonomía comparándola con el concepto de “precio”. Es este último punto lo que nos interesa acá. Como el concepto de dignidad humana no cae del cielo en la moral kantiana, tenemos también que recorrer los caminos expuestos arriba para poder dar paso a este

---

de la ley moral, porque es un ser autónomo. “En otras palabras, no es por haber nacido con dignidad lo que justifica la autonomía y la libertad de los seres humanos (como seres racionales). Por el contrario, es la autonomía, es decir la capacidad para establecer y seguir la ley moral, lo que nos permite decir que los seres humanos (como seres racionales) ostentan una dignidad” (Aguirre-Pabón, 2010, p. 61).

<sup>7</sup> Aquí hay que precisar que, según Kant, “el imperativo categórico es así único” (Kant, *Ak.*, IV, 421). Entonces los demás que también Kant llama imperativos categóricos son imperativos del deber y derivan del primero (*Kant, Ak.*, IV, 421).

<sup>8</sup> Nos referimos a la primera formulación del imperativo categórico.

concepto y sus implicaciones en algunos ejemplos que Kant mismo desarrolla en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y cuyas consecuencias prácticas son analizadas por Kant con más detalles en la *Metafísica de las costumbres* de 1797.

Volviendo a la pregunta por el *reino de los fines*, primero, señalemos que Kant entiende por *reino* “el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes” (Kant, *Ak.*, IV, 433). Subrayamos que es un enlace sistemático porque es lo que realmente une a los seres racionales alrededor de unas leyes objetivas comunes. Las leyes a su vez, “determinan los fines” (Kant, *Ak.*, IV, 433) en cuanto a su validez universal. Los seres racionales están sometidos a la ley según la cual cada uno debe tratarse a sí mismo y los demás como fin en sí mismo y *nunca meramente como medio*. Esto dicho, Kant considera que

el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, *no como medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin* (Kant, *Ak.*, IV, 428).

A partir de esto, Kant formula un aspecto de su único imperativo categórico<sup>9</sup>: “*obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*” (Kant, *Ak.*, IV, 429). Señalamos que las acciones morales son aquellas que se cumplen por *deber*. Atentar contra su vida, por ejemplo, para salvarse de una situación dolorosa, es contrario a un *deber* particular, esto es, el deber consigo mismo, porque el suicida trata a la humanidad en su persona como medio. El que se suicida olvida el respeto que debe a su dignidad de hombre o su cualidad de ser racional. Como el suicidio va en contra de la conservación de la humanidad que reside en nosotros, también es contrario al deber estricto hacia sí mismo (lo que desarrollaremos con más detalles cuando tengamos que ver los deberes del hombre para consigo mismo).

---

<sup>9</sup> “*Obra solo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal*” (Kant, *Ak.*, IV, 421).

### 1.1.3. Filosofía moral *a priori* vs filosofía moral popular<sup>10</sup>

El concepto de dignidad humana en Kant es un concepto ético-práctico, es decir, se refiere a las acciones morales del hombre. Si se habla de acciones en el sentido práctico, hay que evitar toda confusión que hace de la moral algo que surja de lo empírico porque, hacerlo, sería prestarle “a la moralidad el más flaco servicio” (Kant, *Ak.*, IV, 408). Derivar la moralidad de ejemplos supondría, desde una perspectiva universalista, poder llegar al ejemplo perfecto con el cual comparar los demás y, finalmente, comparar éste con la moral, lo que parece trivial. Dado que la ética no se puede apoyar sobre la experiencia, la cual es particular a cada sujeto, debe tener una base universal, es decir, válida por todos los seres racionales. Entonces, la concepción moral kantiana será la de una ética *a priori* fundada sobre las bases de la razón práctica. El rigor de la ética de Kant está basado sobre los principios metafísicos. Kant considera que el conocimiento filosófico de la moral (metafísica de las costumbres) debe distinguirse del conocimiento popular de ella; asentar la moral sobre bases universales es el núcleo de esta diferencia. Al respecto, Kant afirma que:

si no hay un genuino principio supremo de la moralidad que no tenga que descansar, independientemente de toda experiencia, meramente en la razón pura, creo que no es necesario ni siquiera preguntar si es bueno exponer en general (*in abstracto*) esos conceptos, tal y como constan a priori junto con los principios a ellos pertenecientes, si es que el conocimiento ha de distinguirse del ordinario y llamarse filosófico” (Kant, *Ak.*, IV, 409).

---

<sup>10</sup> En un artículo, *Kant y la voluntad como “razón práctica”*, Luis Placencia muestra de dónde saca Kant el término de filosofía popular. Es una corriente de pensamiento filosófico desarrollada en Alemania en la época de Kant. El filósofo prusiano dedicó varias páginas en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* buscando porqué su concepción metafísica de la moral no corresponde a la filosofía popular. Placencia afirma que es una de las razones de críticas dirigida contra Kant. Precisa que hay muchas discusiones en torno de los autores a los cuales Kant se refiere cuando habla de la filosofía moral popular. Esta discusión está ligada al posible influjo tanto del *Officis* de Cicerón como un comentario del mismo *Officis* por C. Garve. Pero, de todas maneras, es claro que Kant rechaza el fundamento de su moral de lo empírico, aunque lo haya derivado del concepto de deber (Luis Placencia, 2011, p. 67). En palabras de Kant, “si bien hemos extraído hasta ahora nuestro concepto del deber del uso ordinario de nuestra razón práctica, no hay que inferir de ello, en modo alguno, que lo hayamos tratado como concepto de experiencia” (Kant, *Ak.*, IV, 406).



Las acciones morales son las que se realizan por deber, independientemente de las condiciones particulares contingentes del agente; dicho de otra manera, “los principios morales no tienen que estar fundados en las particularidades de la naturaleza humana, sino estar establecidos *a priori*, pero de ellos tienen que poder ser derivadas reglas prácticas para toda naturaleza racional, y así pues también para la humana” (Kant, *Ak.*, IV, 410, notas). Finalmente, es necesario decirlo con Kant que “todos los conceptos morales tienen su sede y origen completamente *a priori* en la razón, y, por cierto, en la razón humana más ordinaria como en la especulativa en grado sumo” (Kant, *Ak.*, IV, 411). Mezclar los conceptos morales con lo empírico-teórico es quitarles su dignidad y su pureza, lo que nos impide servirnos de principios prácticos supremos para las acciones morales. Para que estas acciones sean posibles, se requiere la voluntad del sujeto. Esta voluntad buena, discernida por la razón, es la que mueve al hombre a realizar acciones buenas. Aquí el uso exclusivamente especulativo de la razón no es de gran ayuda para la realización de las acciones buenas o para ser un hombre bueno. Podemos tener el perfecto conocimiento de lo que se debe hacer, empero, si no nos movemos por la voluntad buena, es imposible llegar a realizarlas. Si respetamos estas condiciones podemos apartarnos de las acciones que van en contra de la dignidad del hombre, esto es, cuando tenemos la voluntad buena guiada por la razón para que nuestro actuar sea adecuado a nuestro razonamiento sobre lo bueno y lo malo. Para poner en evidencia el concepto de dignidad humana, Kant da un rodeo hacia los conceptos claves que constituyen la dignidad. Recordamos que el concepto de dignidad no es un concepto puro o una categoría del entendimiento, sino un concepto ético práctico. Asimismo, necesitamos mostrar las bases de la moral en Kant para poder sacar a la luz qué es ser un hombre digno. El ideal kantiano de la moralidad implica llegar a fundamentar una moral pura, donde, detrás de la cual no pueden esconderse las inclinaciones del sujeto.

Más aun, Kant considera que la representación pura (sin mezcla de lo empírico y sentimientos) del deber y la ley moral, en su forma, mediante la razón sola, es capaz de influir la voluntad del hombre. Ahora, ¿qué se entiende por voluntad? Tenemos que presentar la voluntad buena en sus relaciones con el deber de la persona para mostrar

al final cómo la ley moral objetiva constriñe a la voluntad imperfecta del ser racional. A continuación, buscaremos cómo este concepto del deber conduce a no poder usar la persona humana como mero medio sino siempre como fin en sí mismo.

## 1.2. Voluntad buena: fundamento de la moral mediante el deber

Ante todo, hay que indicar que la voluntad buena<sup>11</sup> en Kant tiene la prioridad sobre las metas o fines que se propone el agente. Cuando se habla de fines hay que diferenciar los que son subjetivos y aquellos objetivos. Los fines subjetivos se relacionan con la naturaleza del sujeto, es decir, sus inclinaciones y necesidades. Siendo subjetivos estos fines son relativos: este fin es mío porque me permite alcanzar tal o cual objetivo, mas no es un fin para otros. Estos últimos provienen de lo que Kant llama los imperativos hipotéticos<sup>12</sup>. Por otro lado, los fines objetivos son fines de la razón y valen para todos los seres racionales, sean meramente prácticos o prácticos-morales. Entonces, estos fines objetivos dan lugar a los imperativos categóricos o leyes prácticas, las cuales son morales.

Ahora, ¿existe algo que tenga un valor incondicionado, y, por consiguiente, pueda considerarse como un fin en sí mismo? A este interrogante podemos decir que “el ser racional mismo, tiene que ser puesto como fundamento de todas las máximas de las acciones nunca meramente como medio, sino como suprema condición restrictiva en el uso de todos los medios, esto es, siempre a la vez como fin<sup>13</sup>” (Kant, *Ak.*, IV, 439). La existencia de la persona humana (o cualquier ser racional) obtiene un valor que es fin en sí mismo. Su existencia no saca su valor de la utilidad que podemos hacer de ella, tampoco hemos de considerarla como un medio, como lo hacemos con

---

<sup>11</sup> Posteriormente vamos a mostrar el valor de la voluntad buena en la filosofía moral kantiana. Ahora es importante precisar que la voluntad está considerada como la razón práctica del ser humano. La razón es entonces la facultad que empuja esta voluntad a la realización de las acciones morales.

<sup>12</sup> Veremos los imperativos hipotéticos a continuación.

<sup>13</sup> Más adelante, cuando tengamos que precisar el significado del concepto de dignidad en la formulación del imperativo categórico que lo presupone, tendremos que volver sobre el sentido del hombre como fin en sí mismo, tanto en su trato con su persona como lo de las demás.

los objetos, para alcanzar nuestros fines. Tiene un valor que proviene de sí mismo. Del mismo modo que es un fin en sí mismo, no se puede subordinar a ningún otro fin o bajarlo al nivel de un medio en vista de algún otro fin. Esto es el fundamento del imperativo categórico.

Kant inicia la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*<sup>14</sup> con esta afirmación: “en ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*”<sup>15</sup> (Kant, *Ak.*, IV: 393). Si hacemos un análisis de nuestros juicios naturales sobre el porqué de nuestras acciones cotidianas es evidente observar que estos juicios se fundamentan sobre algo que siempre está en la mente humana: el sano entendimiento; afecta nuestro ser a actuar de tal o cual manera. Que esta idea sea evidente no significa que siempre nos damos cuenta de ella. En la moral kantiana no se trata de que el móvil sea una mera voluntad que lleve a las acciones, sino que esta voluntad tiene que ser buena. De hecho, no hay una pretensión de parte de Kant de revelar o enseñarle al hombre esta voluntad en su labor de filósofo moral, puesto que ya la voluntad está en los seres razonables, esto es, en su sano entendimiento. La tarea de nuestro filósofo es más bien sacar esta idea de la voluntad a la luz mostrando su origen y su necesidad en la realización de las acciones morales.

Una voluntad buena es aquella que tiene un valor sin condición. Como valor incondicionado, la voluntad buena es independiente de cualquier restricción o condición particular del hombre. Si debe haber algo que tenga un valor en el mundo no puede ser sino esta voluntad buena. En este caso la voluntad se entiende como *razón práctica*. Esta razón práctica gobierna las acciones humanas (si quieren un valor moral) y permite diferenciar lo bueno de lo malo. Una característica de la razón práctica es la posibilidad de la sumisión de la voluntad del ser humano a ella. Entonces el uso de la

---

<sup>14</sup> En adelante *FMC*.

<sup>15</sup> Algunos traductores traducen la expresión alemana *ein guter Wille* por la expresión española buena voluntad. Alain Renaut, en su traducción francesa de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* sugiere una traducción, según él, parece ser mejor, esto es, *volonté bonne*, la cual puede traducirse al español como voluntad buena. La razón de esta traducción es indicar que una voluntad mala no es necesariamente una mala voluntad (Notas: Alain Renaut, 1994, traducción de la *Fondation de la métaphysique des moeurs*. Éditions GF-Flammarion, p.187).

razón práctica está en el orden de lo moral porque es “una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual respecto, como *medio*, sino *buena en sí misma*” (Kant, *Ak.*, IV, 396). Como tal, la voluntad tiene que conformarse con la razón, la cual es el hilo conductor de las determinaciones de aquella. En otras palabras, la voluntad tiene que elegir sólo aquello que considera como necesario moralmente, en el sentido de que es bueno independientemente de las inclinaciones del sujeto que actúa. De esta manera, la condición para ser digno de la felicidad viene de la voluntad pura que es buena en sí misma.

¿Por qué naturalmente, en su obrar, el hombre no realiza acciones morales sin necesidad de un principio que dirija estas acciones para perfeccionarlas? Kant cree que no podemos hablar de acciones morales sin la voluntad buena. Las diferentes cualidades que tiene o puede tener un hombre para actuar pueden facilitar la acción de la voluntad buena, empero, es necesario observar que estas cualidades no tienen un valor incondicionado lo cual consistiría en un valor moral para la realización de sí mismas, sin el principio rector de la voluntad buena. Las cualidades a las cuales se refiere Kant son los talentos del espíritu como el entendimiento, el gracejo y el juicio; las cualidades del temperamento como el valor, la decisión y la perseverancia en los propósitos. Estas cualidades se consideran también como dones de la naturaleza, es decir, se pueden recibir sin mayor esfuerzo de parte del hombre, o, para ser más preciso, sin la más mínima voluntad que guíe estas cualidades. Además de estas, la felicidad, comprendida en términos de poder, riqueza, honra, salud, la completa satisfacción y el contento del propio estado son cosas que se obtienen sin la voluntad buena porque son aspiraciones naturales y espontáneas de todos los seres humanos (Kant, *Ak.*, IV: 494). Por consiguiente, los talentos del espíritu, las cualidades del temperamento y la felicidad son cosas buenas y todos los deseamos, pero no tienen ningún valor moral absoluto o incondicionado. Al contrario, son buenas sólo si aquellas personas que las poseen hacen un buen uso de ellos, esto es, si todas estas cualidades están sometidas a la condición única y necesaria de la voluntad buena sin la cual pierden todo su valor. En últimas, estas cualidades, siendo naturales, no son el fundamento de nuestras

acciones buenas: no nos hacen buenos si la voluntad buena no se erige en principio de nuestro actuar.

Estas cualidades enumeradas más arriba necesitan constituir un valor interno de la persona para que estén consideradas como buenas sin restricción. Entonces, ¿qué sería una inteligencia al servicio de la maldad? ¿Cómo puede ser buena la extraordinaria fuerza de un francotirador en serie o un ladrón? ¿Son buenas la riqueza, los honores y el poder por aquellos que abusan de los demás para adquirirlos y, asimismo, hacen un uso pervertido de ellos al financiar guerras? Hasta la felicidad se vuelve vacía si aquel que se dice feliz no es digno de merecerla. Todo esto para decir que las cualidades naturales del ser humano tienen que adherirse a la voluntad buena si quieren considerarse como buenas.

### **1.3. Una voluntad buena e incondicionada**

En la filosofía moral kantiana la voluntad buena no se conoce como tal por sus realizaciones o resultados. Por eso no tiene ninguna condición para ser buena. Tiene un valor absoluto. Su valor es absoluto porque hace de ella la condición suprema de todas las acciones en el mundo, sea del hombre con respecto a la humanidad, sea del hombre con su medio ambiente; su valor absoluto depende exclusivamente de ella. Esto quiere decir que su bondad viene de ella y no depende de condición ninguna. “Es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma” (Kant, *Ak.*, IV, 393). Su valor es independiente de cualquier resultado. Asimismo, la razón, en su destino práctico, tiene que promover esta voluntad buena. Si damos un paso atrás para ver lo que caracteriza la voluntad buena, hay que subrayar que Kant la pone no como un bien único o la suma de todos los bienes, ni tampoco un medio. Al contrario, esta voluntad debe ser buena en sí misma. Ahora bien, ¿de dónde proviene esta voluntad? Como se pudo observar al comienzo, decimos que la voluntad es inherente y natural a todos los hombres. Pero ¿cómo llegaríamos a identificar esta voluntad buena y cuáles son las razones por las cuales se le puede considerar que tiene un valor universal? ¿La tarea planteada aquí no sería una quimera? Sin ningún esfuerzo del entendimiento tendemos a la tentación de

dar la respuesta más fácil a este último interrogante, es decir, considerar esta tarea como irrealizable y sin futuro. Sin embargo, si se esfuerza la razón un poco más, si se la eleva a su auténtica función, es necesario reconocer que esta idea de la voluntad buena proviene únicamente de la razón humana.

Por otro lado, debemos detenernos para hacer una aclaración práctica. En la división de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant plantea un elemento fundamental que consiste en el desarrollo de las secciones del libro mencionado. Reconoce el filósofo alemán un paso para elevar su filosofía a una metafísica de las costumbres; se trata de pasar de *un conocimiento moral común* a un conocimiento moral filosófico<sup>16</sup>. En efecto, a través de este conocimiento de la moral común Kant quiere remontarse a lo que es el principio moral. En consecuencia, Kant ubica el concepto de voluntad buena en el “sano entendimiento natural del hombre” (Kant, *Ak.*, IV, 397) porque según nuestro autor, el hombre más común tiene esta facultad. Si está presente y actuante en el sano entendimiento natural del hombre común entonces no necesita ni ser enseñado, ni demostrado; solo puede ser explicado o mostrado. Este sano entendimiento natural de la persona es aquello que atiende a su propia razón y en donde reconoce su autonomía, que no es fanática, ni está determinada por una patología psíquica. Si vamos a buscar en qué fin la naturaleza pone la voluntad del hombre bajo el dominio de la razón, no encontramos esta respuesta sino en la comprensión de que la naturaleza ha querido generar, a través del hombre un valor absoluto, un valor moral. Es en este sentido que se realiza la relación entre dos conceptos claves en el camino hacia el reconocimiento de la dignidad del hombre como valor absoluto de los seres racionales. Estos conceptos son la voluntad y la razón. Más adelante vamos a mostrar cómo este concepto de la voluntad buena está enraizado en el concepto del deber.

Frente a la relación entre voluntad buena y la razón Kant se hace la pregunta: la naturaleza, al conceder al hombre la voluntad y la razón, ¿no lo haría con el fin de la conservación, el bienestar y, en suma, la felicidad del hombre? Frente a esta pregunta,

---

<sup>16</sup> Volveremos sobre este punto cuando veamos cómo da Kant el paso de un conocimiento vulgar de la ética a uno más elevado que es una metafísica de las costumbres.

se observa que la razón es una facultad débil para comprender la intención de la naturaleza al querer hacer feliz el hombre. En ese caso, el instinto sería la herramienta adecuada para llevar el hombre a la felicidad. En palabras de Kant “si en un ser que tiene razón y voluntad su *conservación*, su *bienandanza*, en una palabra, su *felicidad* fuese el auténtico fin de la naturaleza, ella habría tomado muy mal su acuerdo al escoger a la razón de la criatura como realizadora de este su propósito” (Kant, *Ak.*, IV, 395). La razón es una facultad débil para llevar, ella sola, a la felicidad. Llevar a la felicidad no es pues la función de la razón. Por eso, se necesita buscar la función suprema de la razón: todo aquello que da a la existencia humana su nobleza. Ahora bien, Kant considera que la razón es débil para llevarnos a la felicidad; aquellos que se preocupan en usar de la razón para ser felices terminan por envidiar a otros con el propósito de disfrutar las cosas de ésta determina, y de esta manera caen en un odio a la razón cuya aplicación les ha servido de pésima guía en la realización de sus fines. Terminan por tener envidia del que se deja llevar por sus instintos sin permitir que la razón tenga ninguna influencia sobre su vida. De este modo, la naturaleza no ha puesto en el hombre la voluntad bajo el poder de la razón con el fin de la conservación, el bienestar o la felicidad.

Cabe preguntarnos ahora: si la razón no fuera dada por el propósito anterior, ¿cuál es pues el fin de ésta en el hombre? Al respecto, podemos decir que la naturaleza ha querido que “el hombre se dé una voluntad buena, sometiéndola bajo el mandato de la razón, y de ahí adquirir un valor absoluto” (Barni, 1846, p. 12). Dado lo anterior, algunos objetarían que la razón no es suficiente para conducir a la felicidad, tienen razón, porque esta facultad no tiene este fin, esto es, no es un instrumento para conducir a la bienaventuranza de cualquier modo. Respecto a la negación de este fin de la razón, se infiere que ésta tiene un fin bien superior, “dar a nuestra voluntad una bondad absoluta, y, asimismo, a la vida humana su valor y su dignidad” (Barni, 1846, p. 13). Estas dificultades no son impedimentos para que brille la luz de la voluntad buena. Al contrario, es una ocasión para que esta voluntad buena sea cognoscible y esté a nuestro alcance. Por esta razón parece que Kant rechaza la llamada filosofía moral popular para

elevante la moral a la metafísica de las costumbres. La primera oculta la voluntad buena, mientras que la segunda la muestra.

Observando todo su desarrollo, podemos decir que la moral kantiana no es una quimera porque reconoce el rigor de lo que es moral en el sentido estricto y su propuesta ética le lleva a rechazar el fundamento de la ética en un conocimiento moral popular. Entonces, busca un principio sólido sobre el cual cimentar la moral. El concepto que le va a permitir a Kant dar un giro fuerte en la ética es “el deber”, el cual implica la voluntad buena. Como son dos conceptos que se relacionan, entonces la comprensión de cada uno permite vislumbrar la comprensión del otro. Podemos decir, a la manera de Jules Romain que, es en la naturaleza humana, bajo la forma del deber, que se presenta la voluntad buena. Esta relación, una vez más, muestra la practicidad de la moral kantiana, esto es, si no hay una mezcla con lo empírico, por lo menos hay condiciones que permiten verificar la posibilidad de los principios morales. Reconociendo esta relación, Kant procede del análisis del concepto del deber.

Hablando del deber con respecto a las acciones morales Kant enumera tres proposiciones. En un momento precisa que la acción es moral solo si ésta es cumplida por deber, y no en conformidad al deber. Por ejemplo “es conforme al deber que el tendero no cobre más caro a un comprador inexperto” (Kant, *Ak.*, IV 398), si bien que lo hace honradamente, su honradez no basta para que su actuar sea reconocido como moral. “Así, pues, la acción (del tendero) no había sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino con un propósito meramente interesado” (Kant, *Ak.*, IV 398). Más aun, Kant considera hasta la conservación de la vida de uno como deber hacia sí mismo porque la tendencia natural es conservar la vida. Sin embargo, solo puede hablar de acción realizada por deber, y no conforme al deber, si, por ejemplo

las situaciones contrariadas y una congoja sin esperanza han arrebatado enteramente el gusto por la vida, si el desdichado, del alma fuerte, más indignado con su destino que apocado o abatido, desea la muerte y sin embargo conserva su vida, sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber: entonces tiene su máxima un contenido moral (Kant, *Ak.*, IV, 398).

El que no se suicida a pesar de sus sufrimientos por respeto a la vida es aquel que realmente obra por deber. La acción cumplida por deber requiere un alma fuerte y,



asimismo, rechaza el miedo a las posibles condiciones desfavorables del sujeto. Finalmente, la acción por deber debe tener en su máxima un contenido moral.

La segunda proposición se formula así:

una acción por deber tiene su valor moral no en el propósito que vaya ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido dedicada; no depende, así pues, de la realidad del objeto de la acción, sino del principio del querer según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear (Kant, *Ak.*, IV, 399).

Los efectos esperados de la voluntad del sujeto, el fin de la acción no tienen la capacidad de conferirle a aquella un valor incondicionado, y, por lo tanto, moral. Al contrario, el valor moral reside en el puro principio de la voluntad, sin mezcla de efectos del objeto de la acción o fines esperados. Si la acción sea moral reside en el principio de la voluntad sin mezcla de resultado, entonces este principio del querer no es más que un principio a priori. En palabras de Kant, el valor moral

reside *en el principio de la voluntad*, sin tener en cuenta los fines que pueden ser efectuados por esa acción, pues la voluntad, en medio entre su principio a priori, que es formal, y su resorte a posteriori, que es material, está, por así decir, en una bifurcación, y como sin embargo tiene que ser determinada (la voluntad) por algo, tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general, cuando una acción sucede por deber, puesto que le ha sido sustraído todo principio material (Kant, *Ak.*, IV, 399).

Kant quiere mostrar que atribuirle a una acción un valor moral no es una consecuencia de la experiencia. La acción moral depende solo de un principio formal a priori.

La tercera proposición, consecuencia de las dos anteriores, es la definición del deber, esto es, “*el deber es la necesidad de una acción por respeto por la ley*” (Kant, *Ak.*, IV, 400). Hacia el objeto como efecto de la acción no tengo *respeto* sino *inclinación*, esto es, el respeto se aplica al principio del querer que es formal, no al objeto del efecto de la acción que es material. Solo lo que está asociado a mi voluntad, excluyendo las inclinaciones, merece respeto y adquiere una dimensión de ley moral. Más adelante veremos que lo que merece respeto no solo se convierte una ley moral sino una ley moral universal para cualquier ser racional. Finalmente, Kant quiere mostrar que, en esta sección, la voluntad, relacionada al deber, es el fundamento de las

acciones morales. Precisa que una acción realizada en conformidad al deber no es necesariamente una acción por deber. Entonces

una acción por deber ha de apartar por entero el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad: así pues, no queda para la voluntad otra cosa que pueda determinarla, a no ser objetivamente el respeto puro por la ley práctica, y por tanto la máxima<sup>17</sup> de dar seguimiento a esa ley aun quebranto para todas mis inclinaciones (Kant, *Ak.*, IV, 401).

La razón por la cual el valor moral de la acción no puede residir en el efecto que se espera de la ella es que este efecto puede tener otra causa diferente de la voluntad. En contraste, solo la representación de la ley en sí, en cuanto ésta se da únicamente en un ser racional, es capaz de determinar la voluntad del sujeto, por consiguiente, puede constituir la moral. No es una moral que se busca fuera del sujeto, pues ya está en la persona misma que actúa (en su sano entendimiento), por eso no se puede esperar que suceda la acción para confirmar que ésta fue realizada por deber.

#### **1.4. Los imperativos en general**

La voluntad es la facultad subjetiva de obrar según representación de leyes objetivas. Pero como el sujeto racional tiende a veces a desviarse del camino de las leyes objetivas, se necesitan principios para que éste corresponda con aquellas. La forma como las leyes objetivas determinan a la voluntad imperfecta es una constricción. Como la voluntad es imperfecta, las acciones realizadas por ésta son contingentes, mientras que la ley moral objetiva apunta a acciones necesarias. Para la acción moral se requiere el sometimiento de la voluntad a la ley objetiva. Así, el bien contingente se transforma en bien necesario si la voluntad hace lo que prescribe la ley de la razón. La manera como la voluntad se somete (es constreñida) a la ley moral es un imperativo de la ley para la voluntad.

---

<sup>17</sup> “La máxima es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, aquel que serviría de principio práctico también subjetivamente a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear) es la ley práctica” (Kant, *Ak.*, IV, 401, nota).

Kant parte de una observación física para enumerar los imperativos. Según él, “toda cosa de la naturaleza actúa según leyes” (Kant, *Ak.*, IV, 412). La hoja del árbol cae al suelo según una ley física, es decir, es del orden natural que las cosas sucedan de tal o cual manera en el universo porque están determinadas por leyes estrictas, universales y necesarias. Sin embargo, el ser racional es lo único que puede obedecer a leyes de las cuales él es el autor. Esto quiere decir que el ser racional puede tener la voluntad para hacer estas leyes, tanto para obedecer o no obedecerlas. En este caso, Kant considera a la voluntad como *razón práctica*, necesaria “para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige *razón*” (Kant, *Ak.*, IV, 412), de modo que “tenemos que la voluntad no es otra cosa que razón práctica” (Kant, *Ak.*, IV, 412). Ahora, ¿cómo se vinculan las acciones con la voluntad de este ser racional? Ya decíamos que las acciones morales pasan necesariamente por la voluntad del ser racional, razón por la cual la ética kantiana no es intelectualista, pues no depende exclusivamente de conceptos puros de orden teórico. En un primer momento, Kant reconoce que “la razón determina indefectiblemente a la voluntad” (Kant, *Ak.*, IV, 412) condición que permite la acción moralmente buena.

Entonces, el vínculo de la voluntad con la acción se expresa de la manera siguiente: “la voluntad es una facultad de elegir *solamente aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, esto es, como bueno” (Kant, *Ak.*, IV, 412). El papel de la razón es determinar la voluntad buena. Es esta la que realmente nos mueve a las acciones buenas. ¿Qué pasaría si la razón (sin mezcla de inclinaciones del sujeto en su actuar) no cumpliera suficientemente su función, la cual es determinar la voluntad? O, dicho de otra manera, ¿qué pasaría “si la voluntad no es *en sí* completamente conforme a la razón?” (Kant, *Ak.*, IV, 413). Antes de contestar a estas preguntas, es importante subrayar una observación que hace Kant: cuando la razón determina la voluntad, las acciones objetivamente necesarias están también reconocidas subjetivamente, esto es, lo que la ley objetiva de la razón manda hacer corresponde a lo que el sujeto quiere hacer. En el caso contrario, “las acciones que son reconocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes” (Kant, *Ak.*, IV, 412), es decir, no son reconocidas necesariamente. Pues la forma de

determinación de una voluntad subjetiva imperfecta en conformidad con leyes objetivas perfectas es la *constricción*. Esta *constricción* aparece cuando se reconoce que la voluntad del sujeto no es perfecta<sup>18</sup> y la razón tiene que influir la voluntad del ser racional para el cumplimiento de los requisitos de las leyes objetivas (perfectas) de la razón. Estas leyes objetivas obligan a la voluntad imperfecta a obedecer lo que la razón reconoce como bueno. “La representación de un principio objetivo en tanto que es constrictivo para la voluntad se llama un mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama *imperativo*” (Kant, *Ak.*, IV, 413).

El concepto de imperativo entra en juego aquí porque tiene que ver con el deber y éste se relaciona con la voluntad del ser racional. Esta voluntad es imperfecta porque le resulta a menudo difícil hacer aquello que la razón le presenta como necesario para actuar bien. Por esto Kant precisa que la voluntad debe ser buena, es decir, “*bueno* prácticamente es lo que determina a la voluntad por medio de las representaciones de la razón” (Kant, *Ak.*, IV, 413). Dado que son las representaciones de la razón que las determinan a la voluntad, entonces, ésta no se determina por causas subjetivas, lo cual implica la necesidad de que la validez de la acción tenga un alcance universal, esto es, para cualquier ser racional. Aquí hay una diferencia radical en lo que podríamos llamar lo agradable a un ser racional, porque en este agrado no influye sino la voluntad de un sujeto particular mediante el sentir de éste, y, por lo tanto, no es válido para todo el mundo (Kant, *Ak.*, IV, 413). En la nota al pie de página del número (*Ak.* 413), Kant precisa que “la dependencia de la facultad de desear respecto de las sensaciones se llama inclinación, y ésta demuestra siempre *necesidades*. Pero la dependencia de una voluntad determinable contingentemente respecto de principios de la razón se llama un interés” (Kant, *Ak.*, IV, 413). El interés tiene que ver con una voluntad subjetiva imperfecta por su eventual inadecuación a la razón. La voluntad de Dios, por ejemplo, siendo perfecta, no contiene intereses. Empero, Kant reconoce que hay casos donde “la voluntad humana puede *tomar un interés* en algo, sin por ello *obrar por interés*” (Kant, *Ak.*, IV, 413). Cuando la voluntad humana toma un interés en algo esto es un interés

---

<sup>18</sup> Al respecto, Kant afirma que la voluntad, según su constitución subjetiva no es determinada necesariamente por la ley objetiva de la razón (Kant, *Ak.*, IV, 413).

práctico de la acción y la voluntad depende exclusivamente de los principios de la razón en sí misma. En contraposición a lo precedente, si el ser racional obra por interés, esto es, por un interés patológico en el objeto de la acción, la voluntad depende de la razón para la utilidad de la inclinación. Ya notamos que el valor moral de la acción es independiente de las inclinaciones del que actúa. Para que la acción tenga un valor moral no debe interesarse en el objeto de ésta en tanto que le resulta agradable o es un medio para alcanzar algún fin, sino que depende de la forma de la acción como tal.

Según Jean Ferrari, “la voluntad buena nos manda, de hecho, hacia la idea del deber, éste a su vez, nos descubre la ley moral” (Ferrari, 1971, p.61). El deber es entonces la expresión de la ley moral, y ésta enuncia universalmente lo que se debe hacer. La ley no describe lo que se hace sino lo que se debe hacer: lejos de provenir de la experiencia, es ella, al contrario, lo que nos permite juzgar aquella. La ley parece ser la razón que manda a la voluntad buena.

#### **1.4.1. Tipos de imperativos**

Ante todo, se debe aclarar la diferencia que existe entre los imperativos. Todos los imperativos tienen un carácter de prescribir ciertos actos a la voluntad de un ser racional imperfecto como nosotros. Pero los imperativos mandan a actuar de dos maneras. Primero, los hipotéticos que “representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para llegar a otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera)” (Kant, *Ak.*, IV 414). Estos imperativos hipotéticos se subdividen en dos según se quiere una meta simplemente *posible*, siendo un imperativo *problemático*-práctico, o una meta *real* lo que se refiere al imperativo *asertórico*-práctico (Kant, *Ak.*, IV 415). Segundo, el imperativo categórico “que presenta una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro fin”. Así, en Kant hay tres formas de imperativos, de los cuales dos son hipotéticos. Sin embargo, la voluntad en estos tres tipos de imperativos se diferencia por la *desigualdad* de la constricción de aquella (Kant, *Ak.*, IV, 416). Recordamos que la ley moral objetiva constriñe a la voluntad imperfecta del sujeto; entonces, el nivel de constreñimiento permite ver el rigor que se establece entre los diferentes tipos de imperativos.

### 1.4.2. Imperativos hipotéticos

El imperativo hipotético dice que una acción es buena, o necesaria, si me permite llegar a algún fin. El fin al que quiero llegar puede ser *posible* o *real*. El fin posible es un principio *pragmático*-práctico mientras que el fin *real* es un principio *asertórico*-práctico (Kant, *Ak.*, IV, 415). El principio general de estos imperativos es “quien quiere el fin (...) quiere también el medio indispensablemente necesario para para él que está en su poder” (Kant, *Ak.*, IV, 417). Es una proposición analítica en el sentido de que el efecto ya está contenido en la causa, es decir, el fin determina los medios necesarios. Es una búsqueda de medios que permiten alcanzar un fin determinado. Se excluye la necesidad de juzgar el valor de este fin.

En el imperativo *problemático*-práctico, todo lo que las fuerzas de un ser razonable son capaces de producir pueden devenir fin por alguna voluntad, y, por consiguiente, hay un número infinito de fines posibles. El imperativo que nos enseña los medios para alcanzar estos fines es hipotético porque prescribe las acciones como buenas en relación con algunos fines sin considerar si esos fines son buenos o malos en sí. En la parte práctica de las ciencias, por ejemplo, se plantean problemas basados en hipótesis, que se imponen como un imperativo a nosotros para buscar cómo alcanzar estos fines. En los imperativos *problemático*-prácticos el sujeto busca fines posibles, no fines que se proponen ciertamente en la realidad. “Aquí la cuestión no es en modo alguno si el fin es racional y bueno, sino sólo qué se tiene que hacer para alcanzarlo” (y) “estos pueden llamarse, en general, imperativos de la *habilidad* (Kant, *Ak.*, IV, 415).

Por otro lado, están los imperativos hipotéticos *asertóricos*-prácticos. Los hombres persiguen fines reales tales como la felicidad. Para alcanzar estos fines se requieren unos medios. Si en los imperativos hipotéticos *problemáticos*-prácticos el fin era posible, en los *asertóricos*-prácticos el fin es real, es decir, es común a todos. Es “un fin que se puede presuponer” en todos los seres racionales (Kant, *Ak.*, IV 415). Los imperativos que nos señalan el camino para llegar a la felicidad son *asertóricos*. Se trata también de acciones que nos llevan a fines (la felicidad), es decir, no se consideran como fines en sí mismos o, dicho de otra manera, no son acciones buenas absolutamente. Los imperativos asertóricos implican:

un fin que se puede presuponer como real en todos los seres racionales (en tanto que les convierten en los imperativos, a saber, como seres dependientes), y así pues un propósito que no es que meramente que *puedan* tener, sino del que se puede presuponer con seguridad que los seres racionales en su totalidad lo *tienen* según una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad* (Kant, *Ak.*, IV, 415).

Por eso son imperativos de *prudencia*<sup>19</sup> y así siguen siendo hipotéticos porque la acción se refiere a la elección de medios para alcanzar un fin propio que es la felicidad. En tales imperativos hay necesidad, pero ésta corresponde al gusto subjetivo del que cuenta con ello para alcanzar su felicidad: la felicidad es su condición. La acción no es solicitada por sí misma sino solo en función de un propósito interesado. Este imperativo es seguro en el hombre porque hace parte de su esencia el hecho de que naturalmente el hombre tiende a la felicidad. La dificultad que resulta de la felicidad como fin es que:

aunque todo hombre desea llegar a ella, sin embargo, nunca puede decir de modo determinado y acorde consigo mismo qué quiere y desea propiamente” (y) (...) “no es capaz de determinar según un principio con plena certeza qué le hará verdaderamente feliz, porque para ello sería precisa omnisciencia (...Kant, *Ak.*). ¿Qué estaría a la base de concepto la felicidad, entendida como “máximo bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro? (Kant, *Ak.*, IV, 418)?

Según Kant, los elementos (un todo absoluto) que pertenecen al concepto de felicidad son empíricos, esto es, son prestados de la experiencia. Entonces el hombre más agudo, sin embargo, finito, no puede penetrar el fondo misterioso de la felicidad. El imperativo que se relaciona con la felicidad no es un mandato, sino más bien un consejo de prudencia, porque no puede mandar una acción con la objetividad de la necesidad, esto es, no puede ser un principio práctico-*necesario*. La razón por la cual el concepto de felicidad no puede ser un principio-*práctico* universal es la siguiente:

---

<sup>19</sup>Kant entiende el concepto de prudencia (en alemán *Klugheit*, que también ha sido traducida en castellano como sagacidad) en doble sentido: primero, la prudencia mundana (*Weltklugheit*) y segundo, la prudencia privada (*Privatklugheit*). La prudencia mundana es la habilidad de un hombre para tener influjo sobre otros al objeto de usarlos para su propósito. La prudencia privada es el conocimiento todos los propósitos para el propio provecho duradero (Notas: Kant, *Ak.*, IV, 416).

determinar segura y universalmente qué acción fomentará la felicidad de un ser racional es completamente irresoluble, y por tanto, en lo que respecta a la misma, no es un imperativo que mandase en sentido estricto realizar lo que hace feliz, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa meramente en fundamentos empíricos, de los que en vano se esperaría que determinasen una acción por la cual se alcanzase la totalidad de una serie de consecuencias en la realidad infinita (Kant, *Ak.*, IV, 419).

Subrayemos que la felicidad no procede de la razón sino de la imaginación del ser racional. Pero el examen crítico de la idea de la felicidad sí que procede de la razón.

Finalmente, los imperativos hipotéticos son los que se basan sobre medios para alcanzar fines, además, se encuentran en principios cuyos contenidos son empíricos, por lo tanto, no pueden ser mandatos sino solo consejos de prudencia o habilidad. Más aun, son proposiciones analíticas, es decir, el fin que se quiere incluye el medio para alcanzarlo, contrariamente a los imperativos categóricos los cuales son sintéticos. Kant no ve mayor problema en los imperativos hipotéticos basados sobre ejemplos o experiencia, sin embargo, subraya la necesidad de adentrarse en el imperativo de moralidad buscando su validez.

De todos los imperativos, sólo los categóricos pueden llamarse imperativos de la moralidad. Por mayor claridad, Kant asocia otros nombres a estos imperativos en su relación con la voluntad. A la habilidad (imperativo *problemático*-práctico) la considera la facultad de los imperativos de las *reglas técnicas*, a la prudencia (imperativos asertóricos), la de los consejos o pragmáticos, y finalmente a la moralidad, lo considera como de órdenes, *reglas morales*.

### 1.4.3. El imperativo categórico

“Hay un imperativo que, sin poner por fundamento como condición cualquier otro propósito que alcanzar por una cierta conducta, manda esta conducta inmediatamente. Este imperativo es *categórico*” y “puede llamarse el de la *moralidad*” (Kant, *Ak.*, IV, 415) porque se refiere a la conducta libre del ser racional en general. Este principio no se basa sobre “la materia” de la acción o lo que se espera de ella, sino más bien sobre la forma como la acción se realiza, sin necesidad de saber el resultado. Lo importante



es que esta acción sea buena sin las condiciones particulares del agente. Si los imperativos hipotéticos son reglas de habilidad o consejos de la prudencia, sólo el imperativo categórico puede considerarse como un mandato o una *ley* de la moralidad, lo que permite decir que “sólo la *ley* lleva consigo el concepto de una *necesidad incondicionada*, y, por cierto, objetiva y por tanto universalmente válida, y los mandatos son leyes a las que se tiene que obedecer, esto es, prestar seguimiento incluso en contra de la inclinación” (Kant, *Ak.*, IV, 416). El imperativo categórico formula la obligación o mandamiento de obedecer a un principio incondicionado y éste excluye cualquier referencia a los fines particulares. “No está limitado por ninguna condición, y como absolutamente necesario, aunque práctico-*necesario*, puede llamarse con entera propiedad un mandamiento” (Kant, *Ak.*, IV, 417). La necesidad de obedecer al imperativo categórico es diferente a la de los imperativos hipotéticos; lo que era la búsqueda de un medio para alcanzar fines en los primeros se convierte en la búsqueda de un fin incondicionado en el último, un fin que es bueno en sí mismo, con independencia a la particularidad del sujeto.

Ahora bien, “¿cómo son posibles todos esos imperativos?” (Kant, *Ak.*, IV, 417). Al respecto Kant precisa que la posibilidad de estos imperativos no radica en la manera como se cumplen las acciones sino más bien en la manera como se piensa la constricción de la voluntad que imperativo expresa (Kant, *Ak.*, IV, 417). Introduciendo el imperativo categórico, Kant hace algunas observaciones: primero, dice que esta investigación no es empírica, sino que procede a priori porque la experiencia no ayuda en conseguir el fundamento de la moral. Segundo, “únicamente el imperativo categórico reza como una *ley* práctica”, necesaria e incondicionada (Kant, *Ak.*, IV, 420). Más aun, el fundamento de tal imperativo revela un problema mayor, pues es “una proposición sintético-práctica<sup>20</sup> a priori” (Kant, *Ak.*, IV, 420). Si se sabe que el concepto de imperativo categórico, por ser sintético, contiene la única proposición que

---

<sup>20</sup> Cualquier idea de inclinación está rechazada de entrada. El presupuesto aquí es que hay una conexión con la voluntad, pero solo si la razón tiene pleno poder sobre el conjunto de las causas subjetivas. Entonces no hay derivación analíticamente del querer de una acción con otro querer presupuesto, sino una conexión inmediata con la voluntad del ser en cuanto racional (Nota de pie de página, Kant, *Ak.*, IV, 420).

puede llevar a tal imperativo, resulta que es difícil mostrar la posibilidad de ser una *ley* apodíctica, incondicionada y necesaria. Contrariamente a los imperativos hipotéticos, pensar el categórico ya revela lo que contiene en seguida. Recordamos que el imperativo es la constrictión de una voluntad subjetiva por una ley de la razón objetiva, entonces, “un *imperativo categórico*, (...), solo contiene la necesidad de la máxima de ser conforme a esa ley, y la ley no tiene ninguna condición a la que esté limitada” (Kant, *Ak.*, IV, 421). Asimismo, esta ley de la razón es universal, por tanto, para que mi acción se considere moral, esta ley debe conformarse con la máxima de mi acción y “únicamente esa conformidad es lo que el imperativo representa propiamente como necesario” (Kant, *Ak.*, IV, 421).

A través de la lectura de H. J. Paton (1946), vamos a tratar de presentar brevemente los imperativos (categóricos) en esta sección. En un primer momento, Paton subraya que uno espera encontrarse con una sola formulación del imperativo categórico, empero, se tropieza con cinco formulaciones (Paton, 1946, p.130). La primera es: “*obra según la máxima según la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal*” (Kant, *Ak.*, IV, 421). Se trata aquí de la formulación de la ley universal. La segunda se expone así: “*obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*” (Kant, *Ak.*, IV, 421). Se formula aquí en función de la ley de la naturaleza. La tercera formulación es “*obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*” (Kant, *Ak.*, IV, 429). Se refiere a la formulación del hombre como fin en sí mismo. La cuarta pide que el sujeto obre “*solo de tal modo que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora*” (Kant, *Ak.*, IV: 434). Esto quiere decir que el sujeto que obra es autónomo. Y finalmente, la última formulación se relaciona con el reino de los fines. En su presentación dice “*obra según máximas de un miembro universalmente legislador para un meramente posible reino de los fines, permanece en todo su vigor*” (Kant, *Ak.*, IV: 439).

Antes de entrar en los detalles, es necesario subrayar algo fundamental en la ética kantiana. Como acabamos de verlo, hay un movimiento creciente para llegar a la

formulación de la dignidad humana, entonces tenemos que seguir el camino trazado por Kant. Ponemos a la base de una voluntad buena e incondicionada, las acciones morales reconocidas por su realización por deber. Ahora necesitamos un concepto que nos permita apoyarnos sobre la voluntad buena que presupone acciones buenas. Este concepto es la autonomía de la voluntad. “Nuestra propia voluntad instauro la legislación a la cual debemos someternos, y que, a la manera en J. J. Rousseau, el hombre del *Contrato social* es el autor de la ley a la cual obedece, que seamos a la vez el legislador y el sujeto de la ley moral” (Ferrari, 1971, p. 63).

Ahora bien, ¿cómo Kant da el paso del único imperativo categórico a otras formulaciones derivadas del mismo? Es un interrogante que preocupa a Paton, porque aquí no se trata de desarrollos independientes unos de otros sino más bien de desarrollos que relacionan entre sí. Paton dice que hay una relación estrecha entre la primera y la segunda, la cuarta y la quinta, y, finalmente entre la quinta y la tercera formulación. Pero parece que hay una identificación entre la primera ley y la cuarta.

Ahora bien, a continuación, vamos a desarrollar las diferentes formulaciones de los imperativos categóricos. Los imperativos categóricos mandan incondicionalmente. Este incondicionado es tal porque se debe cumplir independientemente de las inclinaciones del agente que actúa. Lo que el imperativo categórico nos propone hacer es actuar en el interés de la ley, esto quiere decir que la máxima de mi acción implica la formulación de una ley universal.

“Todos los imperativos quedan expresados por un “*deber*” y muestran de este modo la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que según su constitución subjetiva no es determinada necesariamente por ella (una constricción)” (Kant, *Ak.*, IV, 413). Ahora bien, si todo lo que hay en el mundo obedece a leyes de la naturaleza entonces los seres razonables son los únicos que pueden obedecer leyes que se proponen porque están dotados de una voluntad que puede ser guiada por la razón. Esta voluntad es la facultad de conformar sus acciones con la razón. “De ahí que los imperativos sean solamente fórmulas para expresar la relación de leyes objetivas del querer en general a la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, por ejemplo, de la voluntad humana” (Kant, *Ak.*, IV, 414). Aquí se ve el origen de las

ideas de deber y obligación y así no puede haber acciones morales sin esta voluntad como ley subjetiva en su conformidad con la razón en su forma de ley objetiva.

Según Paton (1946), un principio que excluye los fines y los contenidos particulares es sólo la forma de este principio o es un principio formal, o finalmente una ley universal (p. 134). Lo que el imperativo categórico nos invita a hacer es el bien en cuanto tal. Esto quiere decir que la máxima de mi acción debe ser la de obedecer la ley universal sin condición. El imperativo categórico siempre nos manda realizar acciones buenas en sí, no como medios para algunos fines o la satisfacción de nuestros deseos. Para que una acción se considere como buena en sí la razón debe tener el perfecto control sobre las pasiones del agente. “El principio incondicionado de la razón pura práctica es el principio de la acción buena en sí, aunque el imperativo categórico lo expresa como principio de obligación, esto es, como algo en nuestra racionalidad imperfecta, estamos obligados a obedecer” (Paton, 1946, p.133). Paton precisa también que no podemos pensar la ley universal, por el hecho que es universal, como algo que está fuera de la acción o lejos del fin por el cual la acción debe ser realizada. Por el contrario, la ley universal es el principio de la acción, el principio formal encarnado en ésta y en virtud de la cual la acción puede considerarse como buena (Paton, 1946).

Como lo mencionamos, hay un único imperativo categórico, sin embargo, de él se “derivan otros imperativos del deber como de su principio” (Kant, *Ak.*, IV, 421). Reafirmamos que para Paton, cuando Kant habla de un único imperativo categórico, tiene en la mente que éste es el principio de todos los imperativos categóricos particulares, es decir, son deducciones de lo que Kant llama único imperativo categórico, razón por la cual queda pensar que la forma de la obligación contenida en éstos está ya implícita en la formulación principal. A continuación, queremos exponer cada una de las formulaciones, sus particularidades y sus relaciones con la formulación típica.

La primera formulación del imperativo categórico “*obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*” (Kant, *Ak.*, IV, 421) prelude todas las demás formulaciones. Los ejemplos tomados por Kant muestran que las otras formulaciones derivan de la primera: no

robarás no es solamente evitar hacerlo para que otros no te lo hagan, sino más bien debe ser una ley universal. La segunda formulación se expresa mediante un presupuesto, esto es, “la universalidad de la ley según la cual suceden los efectos constituye lo que se llama propiamente *naturaleza* en el sentido más general” (Kant, *Ak.*, IV, 421). Del mismo modo que la existencia de las cosas está determinada según leyes universales de la naturaleza, el imperativo del deber derivado de la primera formulación tiene que contener el carácter universal de la naturaleza. Por esta razón, el ser racional debe “*obra[r] como si la máxima de [su] acción fuese convertirse por [su] voluntad en una ley universal de la naturaleza*” (Kant, *Ak.*, IV, 421). Si a la primera formulación del único imperativo categórico Paton la denomina I, a la formulación según la ley universal de la naturaleza entonces a la primera derivación la llama Ia<sup>21</sup>. Dado que la formulación Ia es un imperativo del deber, Kant enumera cuatro ejemplos<sup>22</sup> para llevar a cabo el ejercicio de examinar las máximas implícitas en esos ejemplos a la luz del Imperativo Categórico en su primera formulación. Se hace notar también que reserva la división de los deberes, esto es, “deberes hacia nosotros mismos y hacia otros hombres, en deberes perfectos e imperfectos” (Kant, *Ak.*, IV, 421) para una futura *Metafísica de las costumbres*<sup>23</sup>. En su diferenciación de los deberes Kant dice que “el deber perfecto [es] aquel que no permite ninguna excepción en provecho de la inclinación, y entonces tengo no solamente *deberes perfectos* externos, sino también internos” (Kant, *Ak.*, IV, nota al pie de página 421).

En el primer ejemplo (el suicidio) se refiere a un deber estricto consigo mismo. Es el caso del desdichado que, por causa de las calamidades de la vida, quiere suicidarse, y tiene que preguntarse si no se puede cortar la vida “si ésta [le] amenaza a largo plazo con más mal que agrado que [le] promete” (Kant, *Ak.*, IV, 422). Al respecto Kant dice que sería una contradicción en la naturaleza misma si “una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma por la misma sensación cuyo cometido es impulsar al

---

<sup>21</sup> Esta división permite entender las relaciones que existen de las diferentes formulaciones de los imperativos particulares con el principio único.

<sup>22</sup> Volveremos sobre los ejemplos tomados por Kant analizándolos con detalle en la segunda parte de este trabajo, como lo hace nuestro autor en la *Metafísica de las costumbres*.

<sup>23</sup> Más adelante citaremos la *Metafísica de las costumbres* con la abreviación *MC*.

fomento de la vida” (Kant, *Ak.*, IV, 422). La naturaleza entraría en contradicción consigo misma si tiene por ley promover la vida, por un lado, y por otro destruirla. Entonces la ley de suicidarse no podría erigirse en una máxima con la pretensión de convertirse en una ley universal porque la naturaleza porque tal ley aniquilaría la naturaleza.

El segundo ejemplo se trata del deber estricto con los demás. Así, un mentiroso se pregunta si es ilícito hacer una falsa promesa, sabiendo a plena conciencia que nunca va a cumplir lo prometido, es decir, si puede querer que la máxima de su acción se convierta en una ley universal. En este caso debo ver “en seguida que nunca [mi máxima] puede valer como una ley universal de la naturaleza ni concordar consigo misma, sino tiene que contradecirse necesariamente” (Kant, *Ak.*, IV, 422). Sería inútil hacer promesa con la pretensión de que la falsa promesa se convierta en ley universal, porque nadie se dejaría engañar con una promesa sabiendo que ninguno lo vaya a cumplir.

Finalmente, los otros ejemplos se refieren a deberes amplios, imperfectos para consigo mismo y para con los otros. Por un lado, en lo que concierne al perezoso, como ser racional, no quería jamás que la pereza se transforme en una ley universal de la naturaleza porque “quiere necesariamente que se desarrollen en él todas las facultades, porque le están dadas y le son útiles para todo tipo de posibles propósitos” (Kant, *Ak.*, IV, 423). Por otro, el egoísta tampoco quería que su falta de contribución a la felicidad de otros se convierta en una máxima teniendo por objetivo una ley universal “porque es imposible *querer* que un principio semejante valga en todas partes como ley de la naturaleza” (Kant, *Ak.*, IV, 423). Además, una voluntad que decidiera un principio así caería en una gran contradicción porque jamás al egoísta le gustaría estar en una situación difícil donde requiera ayuda de otros sin la más mínima esperanza que alguien le pueda socorrer.

El imperativo categórico (formulación Ia) relacionado a la ley universal de la naturaleza tiene como fundamento el *poder querer* que la máxima de nuestras acciones se convierta en una ley universal de la naturaleza. El suicidio, la mentira, la pereza y el egoísmo son acciones cuyas máximas no pueden ser pensadas sin contradicción como

ley universal de la naturaleza, por eso, no se puede pensar la máxima de tales acciones como moralmente aceptable.

Los ejemplos enumerados aquí tienen su dependencia del principio único que es el imperativo categórico del cual derivan las demás formulaciones. Dicho esto, no podemos querer efectivamente que nuestras transgresiones se conviertan en ley universal, al contrario, queremos que todos respeten la dignidad de nuestra persona, cumplan las promesas, sean generosos y trabajen por el progreso de la humanidad (en cada uno en particular y todos en general). Solo en este caso las acciones pueden tener un valor universal, por lo tanto, moral. A partir de la formulación Ia, Kant muestra que el concepto del deber, si tiene que contener un significado o si debe concebirse como una verdadera ley para nuestras acciones, puede expresarse solamente mediante un imperativo categórico. Este imperativo categórico es el principio de todo deber por el cual la acción es o llegar a ser moral. Aquí nuestro autor subraya la única condición de la cual la acción es posible, esto es, un principio a priori, base de este imperativo “una ley práctica que manda por sí, absolutamente y sin ningún resorte, y que el cumplimiento de esa ley es un deber” (Kant, *Ak.*, IV, 425).

Debido a esto Kant indica que “el deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción, y tiene así pues que valer para todos los seres racionales (...), y *únicamente por eso* ser ley también para todas las voluntades humanas” (Kant, *Ak.*, IV, 421). Es necesario subrayar aquí algo que aparece a lo largo de la exposición del texto de Kant, esto es, se refiere muchas más veces a seres racionales que a seres humanos como tales.

Nos parece necesario indicar este aspecto por lo que nos concierne en este trabajo, a saber, la comprensión del concepto de la dignidad de la persona humana. Este uso nos parece fundamental por lo que el principio del imperativo categórico se extiende a todos los seres capaces de razonar. Es una manera de exponer la universalidad de los principios morales, por razón de que las inclinaciones del sujeto no pueden aportarle a la ley moral su sublimidad y dignidad.

Gracias a las precisiones anteriores podemos decir que se llega a un momento especial en la filosofía moral kantiana, porque se trata de definir los verdaderos

fundamentos y la soberanía de la filosofía la cual tiene que ser firme en sus principios a priori. Se trata de “no esperar nada de la inclinación del hombre, sino todo el poder superior de la ley y del respeto debido por la misma, o en caso contrario condenar el hombre al autodesprecio y a la aversión interior” (Kant, *Ak.*, IV, 426). Para evitar este desprecio del hombre hay que apartarse del conocimiento común de la moral, como lo afirma Kant al comienzo, para darle un fundamento metafísico a la moral, es decir, a priori. Por esta razón nuestro autor se aleja de lo empírico de la moral, considerado como un añadido y perjuicio para la metafísica de las costumbres. Es en esta metafísica de las costumbres donde se encuentra la voluntad buena, elevada por encima de todo precio. En su función, la voluntad tiene que ser pura, y su pureza reposa en que el principio de la acción esté libre de todo lo que tiene que ver con la experiencia o cualquier influjo que tenga fundamentos contingentes. Kant quiere que brille el rostro de la moral en toda su virtud, la cual procede de estar libre de toda mezcla de los sentidos o del amor propio (Kant, *Ak.*, IV, p. 426, notas).

Ahora bien, “¿es una ley necesaria *para todos los seres racionales* enjuiciar siempre sus acciones según máximas de la que ellos mismos puedan querer que sirvan como leyes universales?” (Kant, *Ak.*, IV, 426). La primera manera de contestar este interrogante es decir que, si existe tal ley, tiene que serlo independientemente de la experiencia, es decir, exclusivamente a priori mediante de la voluntad cuyo principio es absoluto e incondicionado para un ser racional en general. En este momento preciso Kant muestra una vez más la necesidad del valor de una metafísica de las costumbres, la cual debe remplazar el conocimiento popular de la moral, o como lo indica, proceder del rigor de una fundamentación metafísica de la ética antes que su vulgarización. Una vez más reafirmamos que la ética kantiana no trata de lo que sucede sino más bien de lo que debe suceder, sin importar si sucedan estas normas de manera objetiva y por lo tanto práctica. Hablando de las leyes objetivamente prácticas, Kant las presenta como la relación de la voluntad buena en tanto que es determinada por la razón. Pero también “si la *razón por sí sola* determina la conducta [...] tiene que hacerlo necesariamente a priori” (Kant, *Ak.*, IV, 427) fuera de cualquier referencia a lo empírico.



## 1.5. La persona como fin en sí misma

Desde las primeras líneas presentamos lo que diferencia a la moral kantiana de la de sus predecesores, es decir, su moral no es intelectualista, lo que impone la necesidad de una voluntad buena, la voluntad del sujeto la cual no siempre concuerda con la ley objetiva de la razón. Después también expusimos que, para que una acción tenga valor moral, debe pasar por la voluntad buena, una voluntad incondicionada y guiada por las leyes objetivas de la razón. Ahora es necesario, antes de seguir nuestro desarrollo respecto de las diferentes formulaciones de los imperativos categóricos particulares, precisar que, para Kant, “la voluntad es pensada como una facultad de determinarse a sí mismo a obrar *en conformidad con representación de ciertas leyes*. Y una facultad semejante podemos encontrarla solo en seres racionales” (Kant, *Ak.*, IV, 427). También hacemos énfasis en la importancia del uso del concepto de “seres racionales” en Kant; éste tiene el objetivo de poner en evidencia el alcance universal de su ética. Ahora bien, ¿sobre cuál criterio la voluntad tiene que basar su fundamento objetivo para su autodeterminación? Respecto de lo que acabamos de mencionar, esto es, la constricción de la voluntad mediante la razón, pues la voluntad tiene su fundamento en el *fin*. Más aun, cuando el fin es dado por la razón, tiene la posibilidad de valer igualmente para todos los seres racionales (Kant, *Ak.*, IV, 327). Por añadidura, hay que diferenciar el *fin* del *medio*, el cual “contiene meramente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin” (Kant, *Ak.*, IV, 427). De ahí viene la diferencia entre los fines subjetivos, los cuales tienen por fundamento el resorte y se relaciona con deseo del sujeto, mientras que los fines objetivos tienen por fundamento los motivos, descansan sobre el querer del sujeto y valen para todos los seres racionales. Del mismo modo, los fines subjetivos son fines materiales, relativos, y por lo tanto se refieren a un imperativo hipotético porque “son fines que un ser racional se propone a discreción como *efectos* de su acción” (Kant, *Ak.*, IV, 428). Empero, cuando los principios prácticos se alejan de los fines subjetivos son entonces principios formales.

Ahora, para hablar de leyes prácticas, es decir, de un posible imperativo categórico surgido de principios universales, se requiere “algo *cuya existencia en sí*

*misma* [tenga] un valor absoluto, que como fin en *sí mismo* [pueda] ser fundamento de [las leyes prácticas]” (Kant, *Ak.*, IV, 428). Es a partir de lo dicho que surge la segunda formulación (IIa) derivada del imperativo categórico, esto es:

el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no meramente como medio para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre a la vez como fin (Kant, *Ak.*, IV, 428).

Lo que se corresponde a las inclinaciones del sujeto tiene solamente valor condicionado. Nuestras inclinaciones están lejos de tener un valor absoluto, por esto no las podemos desear por ellas mismas, pues librarse de las necesidades “tiene que ser el deseo de todo ser racional” (Kant, *Ak.*, IV, 428).

En esta sección Kant hace una gran diferencia entre cosa y persona. El nombre de cosa se atribuye a los seres cuya existencia no radica en nuestra voluntad, esto es, la existencia de aquellos seres descansa en la naturaleza. Más aun, son seres irracionales, tienen un valor relativo y finalmente se pueden usar como medios. Sin embargo, las personas se consideran como seres racionales, y la naturaleza pone en ellas su principal característica, es decir, les confiere ser fines en sí mismos “esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado *meramente* como medio, y por lo tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto de respeto)” (Kant, *Ak.*, IV, 428). La persona no tiene un fin relativo, lo cual sería un medio para alcanzar otros fines. Radicalmente es fin en sí mismo. ¿Cuál sería la manera de utilizar a la persona exclusivamente como medios? Digamos cuando queremos utilizar unas personas solamente para alcanzar nuestros fines y les negamos su capacidad para ponerse fines morales. Pero acá también resulta una ambigüedad: utilizar la humanidad como medio, pero en beneficio de unas inclinaciones personales. Es lo que pasa precisamente con la esclavitud o la alienación de un grupo de individuos en detrimento de su humanidad. Aquí nuestro autor muestra que el hombre no es y no puede ser meramente un medio para el hombre por lo que es un ser racional, y la naturaleza no pone en la persona humana principios condicionados sino más bien un valor incondicionado y absoluto.

Cuando se trata del ser racional, no podemos hablar sólo de fines subjetivos en los que la existencia de estos fines sea el resultado de nuestro actuar. En este caso la existencia de ellos se referiría a un valor, pero un valor para nosotros. Si es un valor para nosotros pues depende de nuestras inclinaciones. Los fines subjetivos se refieren a nuestros caprichos, nuestras inclinaciones, mientras que los fines objetivos, es decir, los que valen por sí mismos son fines tales que “en su lugar no se puede poner otro fin al servicio del cual estuviesen *meramente* como medios” (Kant, *Ak.*, IV, 428). Sin esta condición absoluta del fin de la persona no podemos tampoco hablar de algo que tenga valor absoluto y necesario, así el principio práctico supremo de la razón sería una quimera y no habría nada que hacer que renunciar a tal principio.

### **1.5.1. Autonomía y heteronomía.**

Ahora bien, si el principio práctico supremo de la razón tiene que existir respetando a la voluntad subjetiva, debe expresarse por un imperativo categórico tal que éste pueda valer universalmente, y, asimismo, ser un fin para cualquier ser racional. Entonces solo en este caso el imperativo categórico puede “servir como ley *práctica* universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*” (Kant, *Ak.*, IV, 429). Así represento necesariamente mi existencia, sin embargo, cualquier ser racional debe encontrar en él el fundamento racional de este principio de ser fin en sí mismo sin ninguna excepción. Esta relación de equivalencia entre mi principio subjetivo y el principio de todos conduce a un principio objetivo: lo que vale para mí como ser racional vale también para los demás. Todas las leyes de la voluntad buena tienen que derivarse de este principio objetivo, y la fórmula del imperativo categórico (II) que lo expresa es la siguiente: “*obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*” (Kant, *Ak.*, IV, 429). Este imperativo categórico tiene que ver con la legislación universal de una voluntad. Es la voluntad que se somete a la ley objetiva de la razón. En este caso, cada vez que la voluntad quiere actuar debe pensar su máxima como si fuera la autora de una ley, pero que ésta sea universal.

Kant retoma los mismos ejemplos (de la formulación Ia) para mostrar que en este imperativo pueden entrar en aplicación. Ahora, en el caso del que se quiera suicidar por las situaciones desafortunadas de la existencia, debe preguntarse si su acción coincide con la humanidad como fin en sí misma. En lo que concierne el deber estricto hacia sí mismo el suicida debe reconocer que la destrucción de su vida es servirse de una persona (su persona sin duda) como mero medio y no como fin en sí mismo. Entonces “el hombre no es una cosa, y por tanto no es algo que tiene que ser considerado *meramente* como medio, sino que tiene que ser considerado siempre en nuestras acciones como fin en sí mismo<sup>24</sup>” (Kant, *Ak.*, IV, 429). Y si el hombre es fin en sí mismo pues merece un respeto incondicional, lo que impide disponer de cualquier hombre en mi persona como medios, es decir, mutilarlo, corromperlo o matarlo. El maltrato del hombre por el hombre nunca puede ser una acción moral porque siempre choca con el principio categórico del hombre como fin en sí mismo.

Más aun, en lo que atañe a la persona que quiere hacer una falsa promesa para escaparse de una situación difícil, el hombre debe darse cuenta de que está abusando de un principio categórico básico, es decir, se “quiere servir de otro hombre *meramente como medio*” (Kant, *Ak.*, IV, 430). Igualmente, nadie estaría de acuerdo que yo lo use como propósito en vista de mis fines. Es evidente que al tratar de usar a otros hombres sólo como medios estoy violando la libertad y la propiedad de éstos. Ahora, aquel que no respeta los derechos del hombre siempre tiene en la mente la idea de servirse de la persona de otros *meramente como medios* y nunca como “seres [rationales] que tienen que contener también en sí de precisamente la misma acción” (Kant, *Ak.*, IV, 430).

A continuación, en lo que tiene que ver con el deber imperfecto consigo mismo (deber meritorio), no podemos descuidar las cualidades que ayudan a una mayor perfección de la humanidad. Estas cualidades pertenecen al fin perteneciente a la naturaleza. Es del orden natural que el hombre desarrolla todas sus facultades para un mejoramiento de la vida. No se trata de ver si mi acción no entra en contradicción con la humanidad, sino también actuar de tal modo que ella concuerde con ésta. El descuido

---

<sup>24</sup> Subrayamos que Kant va a tratar este tema de manera más contundente en la *Metafísica de las costumbres*. Del mismo modo tenemos que volver sobre ello por más explicaciones.

de nuestros talentos “[puede] compadecerse en todo caso con la *conservación* de la humanidad como fin en sí mismo, pero no con el *fomento* de este fin” (Kant, *Ak.*, IV, 430).

En último lugar, se trata del ejemplo del deber amplio hacia los demás. Kant parte de un presupuesto que “el fin natural que todos los hombres tienen es su propia felicidad” (Kant, *Ak.*, IV, 430). La naturaleza podría subsistir con el egoísmo, esto es, sin que nadie contribuya a la felicidad de los demás, empero el egoísmo no concuerda positivamente con el fin de la humanidad. Aquí se nota la positividad de la ética kantiana. Esta positividad consiste en que la acción moral no es una omisión respecto de otros o de sí mismo, sino la puesta en acción de sus capacidades como seres racionales para la realización de las acciones.

Ahora bien, hay tres razones por las cuales el principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general como fin en sí misma excluye a la experiencia porque ésta no es suficiente para fundamentar la moral: primero, porque es un principio universal que vale para todos los seres racionales; segundo, porque es en este principio donde descansa el concepto de la humanidad como fin objetivo surgido de la razón pura no como fin subjetivo de los hombres. “En efecto, el fundamento de toda legislación práctica reside (...) *objetivamente en la regla* y en la forma de la universalidad que hace capaz de ser una ley (una ley de la naturaleza en cualquier caso), y *subjetivamente en el fin*” (Kant, *Ak.*, IV, 431). El que es el sujeto de todos los fines morales es el ser racional y por eso es un fin en sí mismo. Y la tercera razón por la que el principio de la humanidad y toda naturaleza no procede de la experiencia radica en que la voluntad de todo ser racional es una voluntad universalmente legisladora en un reino de los fines. Esta última es la condición suprema de la voluntad en su concordancia con la razón práctica universal (Kant, *Ak.*, IV, 432). La universalidad es la condición necesaria para que una máxima concuerde con una voluntad a fin de que la acción se reconozca como moral. Recordamos que la voluntad tenía que someterse a la ley objetiva de la razón. Ahora Kant agrega algo más sobre este principio, esto es, que no solo la voluntad tiene que adecuarse con la ley de la razón, sino que también debe someterse de tal manera que la máxima pueda ser considerada como

“autolegisladora, y precisamente por eso solo entonces sometida a la ley” (Kant, *Ak.*, IV, 432). En este caso lo que vale para mí (la relación formal entre máxima y ley moral) debe también poder valer para los demás. Cada vez que piense en hacer una promesa debo verificar en qué medida ésta no se mezcle con mis inclinaciones y, por lo tanto, se relacione con mis puros deseos. Si la promesa corresponde exclusivamente a mi interés, aunque no vaya en contra de los de otros, ella debe valer al mismo tiempo para toda la humanidad para que se considere como una ley universal. Como lo decimos más arriba, en su forma positiva, la ética kantiana rechaza la indiferencia en la medida en que no ayude a la humanidad a cumplir sus fines, es decir, no contribuye a asumir un punto de vista que pueda incluir la realización de los fines de otros.

Kant reconoce que es imposible demostrar que haya proposiciones prácticas que manden categóricamente por sí mismas. Sin embargo, lo único que hasta ahora quiere mostrar es que hay una diferencia entre el imperativo categórico y los imperativos hipotéticos. La diferencia radica en que los primeros se basan en el principio de desprendimiento del querer de todo interés en vista del deber. Una voluntad propia de seres racionales pensada desde la perspectiva de una legisladora universal se resume en la siguiente afirmación de Kant:

aunque una voluntad que está bajo leyes pudiera aun estar atada a esa ley por medio de un interés, sin embargo, una voluntad que es ella misma la legisladora más alta no puede en tanto que lo es depender de interés alguno, pues esa voluntad dependiente necesitaría ella misma todavía de otra ley que restringiese el interés de su amor propio a la condición de una validez como ley universal (Kant, *Ak.*, IV, 432).

A continuación, precisamos una vez más que en la acción moral la voluntad humana es pensada como erigiéndose en una voluntad legisladora universal de todas las máximas de tal manera que su principio se considere como un imperativo categórico. Dado que es un imperativo categórico, el principio de una legislación universal es un asunto de la voluntad; si es una ley universal, no se puede fundar en ningún interés particular. Si existe tal imperativo categórico se debe reconocer que lo que éste manda

hacer por la máxima mediante la propia voluntad tiene que corresponder a la voluntad posible de todos los seres racionales, pues “solo entonces el principio práctico e imperativo al que [la voluntad] obedece es incondicionado, porque no puede tener interés alguno como fundamento” (Kant, *Ak.*, IV, 432). En esta exposición, Kant hace una ruptura con todos sus predecesores. Ellos veían al hombre ligado a leyes, pero ninguno de ellos había visto que el hombre era el legislador de la ley a la que está atado, a su propia voluntad, una ley que es universal, es decir, válida para todos los seres racionales porque no está sometida a la contingencia del sujeto. Es del fin de la naturaleza que el hombre actúe en conformidad de su propia voluntad.

### **1.5.2. Dignidad con base en la autonomía**

En los párrafos precedentes subrayamos que la ética kantiana no es meramente negativa en la medida en que lo bueno en cuanto tal no se mide en función de la abstención de hacer daño, sino más bien que la ley moral prescribe que el hombre actúe para la contribución de la naturaleza en vista de sus fines. Así, vemos que el desprecio de los talentos naturales podría coincidir con la existencia de la humanidad, mas no con su fomento, y por eso no es moral dejarlos inactivos.

La ética negativa o de restricciones es una coacción en la voluntad, pero Kant va en contra de una coacción externa al sujeto, como si fuera una añadidura a su naturaleza; al contrario, tanto la acción como la omisión deben surgir de principios internos del sujeto, esto es, de la máxima de su voluntad. Es el hombre que se coacciona a sí mismo, no es algo ajeno y externo a su naturaleza que manda sobre sus acciones. Por eso, el principio moral de Kant es interno, no externo. Kant considera que, si bien todos los esfuerzos de los filósofos morales precedentes consistían en la búsqueda de un principio supremo del deber, todos apuntaron al camino equivocado porque “nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción a partir de un cierto interés” (Kant, *Ak.*, IV, 433). Donde hay interés particular sin referencia a la ley universal de la naturaleza no se puede hablar de principio ético en el sentido estricto de la palabra. Más aun, ¿cómo hablar del imperativo categórico si estamos en el dominio del interés y la inclinación, o hablar de mandato moral si acudimos a las inclinaciones? El imperativo

categorico es, pues, incondicionado. Solo de él puede derivar una acción moral como tal. Tenemos, entonces, que el principio según el cual la voluntad autolegisladora se llama *autonomía* de la voluntad, mientras que las acciones donde la voluntad es constreñida por una ley o un motivo externo se llama *heteronomía*. El principio de autonomía es una de las claves para entender al hombre como persona digna porque tiene un valor que está encima de todo precio.

Ahora buscamos el lugar donde la voluntad del ser racional es legisladora. Esta búsqueda consiste en el núcleo de nuestro trabajo que es la dignidad de la persona humana. En primer lugar, hay que decir que cuando hablamos de la voluntad como legisladora de leyes objetivas, se infiere que debe haber un constreñimiento de estas sobre la voluntad del ser racional. Es este ser quien discierne, de manera universal las acciones propias. Su enjuiciamiento tiene que coincidir con la voluntad de los demás miembros del reino de los fines sin contradicción. Entonces esta idea de ser racional entendida a partir de un legislador universal “conduce a un concepto a él anejo muy fructífero, a saber, al de *un reino de los fines*” (Kant, *Ak.*, IV, 433). Desde el comienzo de este capítulo tratamos de dar una definición de la dignidad de la persona mediante la formulación *III* del imperativo categorico, esto es, el ser racional tiene que obrar “*solo de tal modo que [su] voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora*” (Kant, *Ak.*, IV: 434). Decimos que los seres racionales pueden tener leyes morales comunes. El enlace sistemático de una multiplicidad de seres racionales se entiende como el *reino*. Las leyes objetivas de la razón determinan los fines en la medida en que estos tengan una validez universal. Los seres humanos pueden enlazarse mediante un sistema de leyes universales porque hago míos los fines de todos. El reino son estas leyes comunes de los seres racionales.

Asimismo, si se quiere llegar a esta universalidad de las leyes objetivas comunes, hay que hacer abstracción de todos los fines particulares para llegar a un conjunto universal de los fines (fines de cada uno y de todos los seres racionales). En este reino de los fines todos los seres racionales están bajo la legislación universal, es decir, cada uno de los seres racionales debe tratarse a sí mismo y a los demás siempre como fines en sí mismos y “*nunca meramente como medio*” (Kant, *Ak.*, IV, 434).



Hablando de reino de los fines, hay condiciones para que un ser racional, cualquiera que sea, pueda ser miembro de esta comunidad ideal. Su pertenencia se confirma cuando él es, a la vez, legislador y súbdito, porque obedece a las leyes que el mismo legisla a través de la máxima que acompaña su acción. Si obedece, no hay que entender que el miembro esté sometido a la voluntad o la coacción de otros. Una vez más confirmamos la condición positiva que contiene la ética del filósofo prusiano. En sus palabras, podemos decir que “[el ser racional] pertenece a él [el reino de los fines] como *cabeza* cuando como legislador no está sometido a la voluntad de otro” (Kant, *Ak.*, IV, 434).

El elemento principal para que el ser racional sea un miembro legislador del reino de los fines es que su voluntad tiene que estar dispuesta a superar los obstáculos con respecto a la acción de ésta. Además, debe estar libre e independiente de las necesidades las cuales puede limitar su voluntad. Entonces a partir de esto “la moralidad consiste, así pues, en la referencia de toda la acción a la legislación únicamente por la cual es posible un reino de los fines” (Kant, *Ak.*, IV, 434). La legislación universal tiene que referirse a la voluntad de todo ser racional; por lo tanto, por la máxima de ésta, esta voluntad ha de considerarse universalmente legisladora. La máxima de la voluntad, cuando no concuerde con las leyes objetivas de la razón requiere la constricción de éstas para que las acciones del ser racional se reconozcan moralmente buenas. Y si la voluntad se somete a esta construcción práctica podemos decir que la acción es realizada por deber y, por lo tanto, es moral. Este no es la imposición de un principio o una fuerza externa del ser racional porque éste tiene la capacidad de hacer suya la máxima de otros y esto de igual manera en su conexión con el reino de los fines.

Esta necesidad práctica no tiene nada que ver con las inclinaciones, los sentimientos y los impulsos. Su fundamento descansa en la relación posible de cada ser racional con el conjunto de los seres racionales. En esta relación la voluntad de uno debe ser, porque puede ser, la voluntad de todos; si no fuera así no habría posibilidad de que yo haga mía la máxima y los fines de otros y fallaría el principio de universalidad. Si la voluntad hace lo que manda la razón, entonces debemos acudir a ella para poder universalizar

las normas morales. Aunque la moral kantiana no es intelectualista, esto no significa que sea irracional. Al contrario “la razón refiere, así pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a toda acción hacia uno mismo, y esto, ciertamente, no por mor de algún otro motivo práctico o provecho futuro, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que a la que da a la vez el mismo” (Kant, *Ak.*, IV, 434). La dignidad del ser racional se muestra, así, como el hilo conductor de toda la ética de Kant. Por eso hay una confianza inconmensurable en la razón del ser racional, la cual, a su vez, tiene que pasar por la voluntad de este ser.

Como ya lo mencionamos en los primeros párrafos, Kant expone el valor de la dignidad humana en contraste con todo lo que tiene precio. Primero, considera que lo que se refiere a inclinaciones, satisfacciones y los impulsos como la diligencia, la habilidad, por más universales y necesarios que sean, tienen un *precio de mercado*, dice Kant. También, todo lo que se refiere a nuestras facultades anímicas como el gusto, el placer, el ingenio, la imaginación vivaz y el humor, cae bajo el dominio de *precio afectivo* (Kant, *Ak.*, IV, 435). “Pero aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interior, esto es, *dignidad*” (Kant, *Ak.*, IV, 435).

Subrayemos dos elementos en esta afirmación: el primero es que la dignidad del ser racional tiene ciertamente un valor, pero no un valor externo al hombre, lo que quiere decir que no es algo añadido a la persona, sino algo intrínseco e inherente a su existencia. Segundo, que, además de ser parte de la persona humana, la dignidad es la única condición por la que podemos considerar al hombre como fin en sí mismo. Es importante decir que los conceptos que conducen a esta conclusión no son palabras sueltas en Kant. Recordamos que iniciamos con la voluntad buena que debe ser guiada por la razón, además decimos que el ser racional es autónomo porque es el único que puede seguir leyes de las cuales es el legislador. Más aun, decimos también que, por su capacidad racional, y así como fin en sí mismo, la persona humana es capaz de relacionarse mediante un enlace sistemático gracias al cual es miembro de una comunidad la cual Kant llama el reino de los fines.

Ahora bien, por una parte, “la moral es la condición únicamente bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque solo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines” (Kant, *Ak.*, IV, 435) y, por otro lado, Kant muestra que “la moralidad, y la humanidad en tanto que ésta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad” (Kant, *Ak.*, IV, 435). Hay una relación necesaria entre tres conceptos claves en esta parte. En nuestra manera de entender a nuestro autor, afirmamos que solo la humanidad es capaz de moralidad, y ésta es a su vez la única que tiene dignidad. La moralidad, en cuanto a valor interior, no se relaciona con las inclinaciones sino más bien con los principios.

Los principios de la moral surgen de la máxima de una voluntad que quiere convertirse en acción. Como estos principios no apuntan a las inclinaciones, es probable que la legislación de la máxima universal no vaya en el sentido de éstas. Las acciones derivadas de estos principios son impuestas por la razón a la voluntad. A continuación, Kant se pregunta acerca de lo que le hace posible a la moral o la virtud tener pretensiones tan altas. Para el filósofo prusiano, el ser racional participa en la legislación de las leyes universales para las acciones. Es esta participación lo que hace del ser racional un miembro del reino de los fines. Esta condición del hombre racional como miembro de la legislación universal es su condición natural. Por eso, es fin en sí mismo, y como fin en sí mismo es legislador del reino de los fines. Este ser obedece únicamente a las leyes que él hace en la medida en que éstas tienen un alcance universal para todos los demás miembros. Es solamente la ley universal lo que confiere un valor moral a las acciones. Por esta razón, la legislación debe tener un valor incondicionado, es decir, una dignidad. Frente a la dignidad de esta legislación el ser racional no puede sentir sino respeto. Entonces, “la *autonomía* es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (Kant, *Ak.*, IV, 436).

Con respecto a las formulaciones precedentes del imperativo categórico Kant presenta tres maneras de representación del principio de moralidad. Estas tres maneras expresan lo mismo, esto es, la ley universal porque “cada una de [ellas] une en sí de suyo a las otras dos” (Kant, *Ak.*, IV, 436). Sin embargo, Kant pone la diferencia en el hecho de que hay un acercamiento de una idea de la razón a la intuición. En esta sección

Alain Renaut comenta el texto de Kant para llamar la atención sobre la precisión del lenguaje kantiano, pues no hay una presentación de la idea a la intuición sino más bien de un acercarse de ésta. Una presentación de la intuición en este caso sería la disolución de la idea.

A continuación, nuestro filósofo expone estas tres formas que representan la moralidad. El punto de partida son las máximas. Ellas tienen una forma, una materia y una determinación. Recordamos que la máxima es un principio subjetivo, sin embargo, para que la acción sea moral esta máxima debe poder convertirse en una ley universal. La máxima es del ser racional y éste es el miembro del reino de los fines. Ahora bien, la forma de la máxima expresa su universalidad. Es mediante esta forma que el imperativo moral presupone la elección de la máxima como leyes universales de la naturaleza (Kant, *Ak.*, IV, 436). Además, en lo concerniente a la materia de la máxima el ser racional es fin en sí mismo, y esto le es inherente según su naturaleza. Finalmente, la determinación de la máxima juega en el ámbito de la posibilidad de la concordancia del reino de los fines: “todas las máximas de legislación propia deben concordar para un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza” (Kant, *Ak.*, IV, 437). Kant reconoce que el reino de los fines presentado aquí es una idea teórica, ideal, que permite explicar lo que no existe, pero que es necesario prácticamente y que puede llegar a existir a través de nuestras costumbres, permitiendo así vivir en conformidad a este reino de los fines (Kant, *Ak.*, IV, nota al pie de página, 436).

Después de este recorrido, Kant vuelve sobre el concepto con el que empezó su desarrollo, es decir, buena voluntad. Esta voluntad es *absolutamente buena*. Cuando su máxima se hace de ella una ley universal y no puede nunca contradecirse a sí misma (Kant, *Ak.*, IV, 437). El principio supremo de esta voluntad es siempre el enlace de la máxima con un principio universal. De la voluntad como principio supremo de moralidad se sigue que el ser racional tiene que, por un lado, considerarse como fin en sí mismo frente a todas las leyes con alcance universal, y, por otro lado, su dignidad (lo que le diferencia de todos los seres) se encuentra en el principio supremo de moralidad. El ser racional ha de tomar sus máximas de manera universal desde la razón, no desde los sentidos o impulsos. Todo esto viene por la hipótesis de que “es posible

un mundo de seres racionales (*mundus intelligibilis*) como reino de los fines” (Kant, *Ak.*, IV, 438). Lo que constituye este mundo es la legislación de todos los miembros.

Hay una analogía entre el reino de la naturaleza y el reino de los fines al que pertenecen las personas. En la naturaleza las leyes vienen imponiéndose desde afuera, sea de las costumbres sociales y culturales, de la religión o de la utilidad. Así podríamos decir que se caracteriza la ética de los predecesores de Kant. Sin embargo, según éste, en el reino de los fines las leyes no son impuestas desde afuera, sino desde las máximas del imperativo categórico. En este sentido se formula otro imperativo categórico IIIa, derivado de la precedente: obra según máximas de un miembro universalmente legislador para un meramente posible reino de los fines” (Kant, *Ak.*, IV, 439). Subrayemos que se trata de una posibilidad, es decir, es algo que aún no existe, pero que puede llegar a existir si los hombres tienen la voluntad buena. Es a partir de esta formulación que se sigue una paradoja en torno a la dignidad de la persona. Varios elementos entran en juego: por un lado, la humanidad se considera como una naturaleza racional. Ahora se trata del valor supremo de la humanidad: su dignidad. Esta dignidad de la persona representa un fin en sí mismo, y por esto debería servir como principio exclusivo de lo que prescribe la voluntad. Dado que la máxima de la voluntad está libre de las inclinaciones, es en la independencia de ésta donde “consiste la sublimidad de la misma [la máxima] y la dignidad de todo sujeto racional de ser un miembro legislador en el reino de los fines, pues de otro modo tendría que ser representado solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades” (Kant, *Ak.*, IV, 439).

No se puede ni agregar ni retirar algo de la dignidad del hombre porque las afectaciones externas no modifican nada de la esencia de las personas. Lo único que constituye el valor absoluto del ser racional es que puede ser evaluado y determinado moralmente por sí mismo, y así, su enjuiciamiento puede extenderse sobre todos los seres racionales, miembros del mismo reino de los fines. Este es el modo en el que el ser racional es autónomo. De ahí se sigue una comprensión de la moralidad, esto es, “la relación de las acciones a la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal por las máximas” (Kant, *Ak.*, IV, 439). A partir de esto, Kant enuncia sintéticamente la acción con respecto a la autonomía de la voluntad. Si la

acción concuerda con la autonomía del querer del ser racional, es lícita; en el caso contrario, es ilícita. Aquí nuestro filósofo retoma la manera como la voluntad puede concordar con la ley objetiva de la razón. En el caso donde hay una concordancia necesaria de la una con la otra, se trata de una voluntad santa: lo que Dios quiere es lo que manda la razón. En nuestro caso como ser racional, nuestra voluntad no concuerda siempre a la ley objetiva de la razón. Por esta razón se necesita una constricción de la ley objetiva de la razón sobre la voluntad de un ser en cuanto autónomo. En este caso se puede hablar de la obligación. En el caso de una voluntad santa no se puede hablar de obligación. Y más adelante, veremos que, según Kant, Dios (ser con una voluntad santa) no tiene obligación, por lo tanto, no tiene deber. Sin embargo, los seres racionales tienen obligación porque tienen una tendencia contraria al deber. De ahí define el deber como “la necesidad objetiva de una acción por respeto a la ley” (Kant, *Ak.*, IV, 439). Este deber es la sumisión a una ley, pero esta ley es resultado de un ser racional capaz de concebirla de forma universal. Finalmente, es la capacidad de que la máxima de nuestras acciones puede conferirle a la humanidad su plena dignidad, aunque haya un sometimiento del ser racional a esta misma legislación. Precisemos que este sometimiento proviene desde la voluntad del ser racional mismo, no desde las inclinaciones, el miedo o un agente exterior a éste.

## 1.6 Libertad y autonomía

En la tercera parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant realiza lo que él llama el *Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica*. El primero elemento que pone en evidencia nuestro autor es la continuidad con la sección precedente, es decir, retomar el concepto de libertad y voluntad. Lo primero que salta a la vista es lo que, a manera de subtítulo de la tercera parte dice: “el concepto de libertad es la clave para la explicación de la autonomía de la voluntad” (Kant, *Ak.*, IV, 446). La *voluntad* aquí se entiende como “un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto racionales” (Kant, *Ak.*, IV, 446). Se especifica que estos seres vivos son racionales, condición previa para decir que tienen una

voluntad. Y la libertad es “la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinan” (Kant, *Ak.*, IV, 446), es decir, causas de la naturaleza. Si todos los seres irracionales son influidos por causas ajenas, entonces los seres racionales, con respecto a su obrar, son también influidos por una causa que procede de ellos mismos, esto es, de su voluntad. La libertad entendida de esta manera es negativa según Kant. Pero igualmente hay una libertad más fuerte que se comprende de manera positiva.

Por ser propia de seres racionales, la libertad no consiste en carecer de leyes, “sino que tiene que ser más bien una causalidad según leyes inmutables” (Kant, *Ak.*, IV, 446). Nuestro objetivo en esta sección es encontrar esta causalidad según leyes inmutables sin la cual la voluntad libre sería un absurdo, como lo dice Kant.

Kant hace la analogía entre la necesidad natural y la causa de la voluntad. Si hace esta comparación, no es para mostrar en modo alguno que su ética tenga un fundamento empírico, sino más bien para poner en evidencia su radicalidad. En el reino de la naturaleza, la necesidad es una heteronomía de las causas eficientes, es decir, la posibilidad de un efecto depende de una ley de otra cosa que viene a determinarlo. Empero en la voluntad las acciones son diferentes. Ya mencionamos que la voluntad del ser racional es autónoma. La libertad de la voluntad, o más bien, la propiedad de esta es una ley para sí misma. Ninguna causa ajena puede venir a determinar o influir a esta voluntad en su libertad. Una vez más, la positividad de esta voluntad se expresa por el hecho de que su determinación no viene de causa diferente a ella misma. De esta manera “la voluntad es en todas las acciones una ley para sí misma” (Kant, *Ak.*, IV, 447); esta proposición relacionada al imperativo categórico sería entonces “no obrar según otra máxima que la que pueda tenerse por objeto a sí mismo también como una ley universal” (Kant, *Ak.*, IV, 447). A partir de esta formulación del principio de la moralidad Kant identifica la voluntad libre o la voluntad bajo leyes morales, que viene a ser lo mismo.

Ahora bien, de lo que se trata en realidad es de la libertad como postulado para comprender el principio por el cual actúa la voluntad. Sería imposible hallar la moralidad mediante el análisis del concepto de una voluntad buena si no la pensamos

como libre. Que esta proposición sea sintética, o que la libertad se entienda como positiva, no es muy evidente porque la libertad y la voluntad buena se ligan con un tercer elemento, lo cual merece un análisis previo según Kant. El camino que va a seguir nuestro filósofo es la presuposición de la libertad como propiedad de todos los seres racionales en el ejercicio de la voluntad.

Si atribuimos la libertad a nuestra voluntad debemos tener suficiente razón para admitir igualmente que pertenece a todos los seres vivos en cuanto son racionales. La moralidad sirve de ley para los seres racionales en general. La libertad tiene que ser también la propiedad de la voluntad de estos seres. La derivación de la libertad a partir de la voluntad buena no tiene su principio en la naturaleza del hombre, sino en la actividad de éste como ser racional. Para Kant “todo ser que no puede obrar de otro modo que *bajo la idea de la libertad* es precisamente por eso es libre en sentido práctico, esto es, valen para el mismo todas leyes que están inseparablemente enlazadas con la libertad del mismo modo que si su voluntad fuese declarada libre válidamente también en sí misma y en la filosofía práctica” (Kant, *Ak.*, IV, 448). Si el ser racional tiene una libertad bajo la cual únicamente obra, entonces se puede pensar en este ser una razón que es práctica, es decir, una razón que tiene que “considerarse a sí misma como autora de sus principios independientemente de influjos ajenos. Si se aparta pues de los influjos ajenos entonces la voluntad de este ser es libre” (Kant, *Ak.*, IV, 448); así podemos presuponer que el ser racional es libre solo en cuanto tiene una voluntad; y si vale para uno (un ser racional) igualmente debe valer para todos los seres racionales en cuanto razón práctica. De ahí se sigue el paso de un interés ajeno del ser racional a la moralidad.

Hasta ahora la tarea emprendida ha sido remitir la posibilidad de la moralidad a la idea de libertad. Pero esto no se ha hecho a la manera de una demostración. Lo único que se ha mostrado es una presuposición de la libertad del ser racional “dotado de consciencia de su capacidad en lo que respecta a las acciones, esto es, de una voluntad” (Kant, *Ak.*, IV, 449). Del mismo modo, se intuye que lo que cada uno reconoce en sí mismo debe aplicarlo por igual a todos los seres racionales.



Asimismo, se concluye que eso de alguna manera ayuda a comprender cómo el principio subjetivo de la acción puede llegar a valer como principio objetivo, es decir, que las máximas sean pensadas como compatibles con una legislación universal. A continuación, viene la pregunta sobre la legitimidad de mi obediencia a esta ley universal y, por lo tanto, la de todos los seres racionales. Si es un interés que me impulse a seguir esta ley entonces podría decir que no es un imperativo categórico. Sin embargo, debo tomar un interés necesario y comprender que este deber de obedecer a la ley es un querer que vale para los demás seres racionales a condición de que esta provenga de la razón sin mezcla de ningún obstáculo. Hasta aquí, parece que no se ha mostrado suficientemente la validez de una libertad sin una independencia de los conceptos de voluntad y ley moral. No se ha demostrado que la ley deba tener una validez universal para que la acción sea universal.

Es probable que yo no tenga ningún beneficio cuando soy miembro de esta legislación universal, pero por el hecho de que pueda yo participar, por ejemplo, en la felicidad de las personas, porque tengo la capacidad que concede la razón, para la contribución de la ley universal entonces ésta vale por sí misma. Esta explicación todavía no nos da a entender la legitimidad de obliga de la ley moral, porque esta ley moral ya está presupuesta como importante.

Aparentemente caemos en un círculo. Por un lado, se admite que el ser racional es libre en el orden de las causas eficientes para pensarse bajo leyes morales con respecto a fines y, por otro, se piensa como sometido a las leyes morales porque se le atribuye la libertad de la voluntad (Kant, *Ak.*, IV, 450). En el primer caso se trata de la libertad del ser racional y el segundo es la legislación propia de la libertad de este ser. Tanto la libertad como la legislación propia son autonomía. Según Kant, son conceptos que no se pueden intercambiar; entonces, “uno de ellos no puede ser usado para explicar el otro e indicar su fundamento, sino a lo sumo solamente para reducir a un único concepto, en sentido lógico, representaciones de precisamente el mismo objeto que parecen diferentes” (Kant, *Ak.*, IV, 450). En ese caso no hay ni contradicción ni círculo. Cada uno de estos aspectos conducen al mismo resultado. Metafóricamente Kant lo resume diciendo “se reducen quebrados diferentes de igual contenido a las

expresiones mínimas” (Kant, *Ak.*, IV, 450). Ahora se puede pensar una última alternativa, esto es, si al pensar al ser racional por la libertad, como causa eficiente a priori sí no lo consideramos al mismo tiempo desde otro punto de vista lo cual sería representar a este ser según sus acciones como efecto.

Ahora bien, Kant hace una observación que cree que hasta el hombre más común puede llegar a la misma conclusión, esto es, “todas las representaciones que nos vienen sin nuestro albedrío (...) no nos dan a conocer los objetos de otro modo que como nos afectan, a la vez que permanece desconocido para nosotros” (Kant, *Ak.*, IV, 451). Conocemos solamente los fenómenos, las manifestaciones de las cosas, es decir cómo se presentan a nosotros. Por el contrario, se supone que no podemos conocer las cosas tales como son en sí mismas. Estas afectaciones de los sentidos pueden llegar a nosotros sin la más mínima atención, lo que implica que no se requiere nuestro entendimiento. Por lo tanto, Kant establece una diferencia entre el mundo de los sentidos y el mundo del entendimiento. El primero puede ser llamado mundos de los sentidos porque puede variar de una persona a otra, mientras el segundo permanece siempre lo mismo.

De lo precedente se sigue que el hombre descubre una facultad en sí mismo, que le distingue de todas las cosas en el mundo, y también está por encima del entendimiento, esto es, la razón. El entendimiento aquí se entiende como autoactividad del ser racional y es diferente a su vez de la mera afectación de las cosas por los sentidos. A pesar de su autoactividad, Kant reconoce que el entendimiento “no puede producir por su actividad otros conceptos que los que sirven meramente para *poner bajo reglas las representaciones sensibles* y así unirlos en una consciencia, y sin ese uso de la sensibilidad no pensaría absolutamente nada” (Kant, *Ak.*, IV, 452). La razón, por su parte, tiene una tarea más noble. La razón muestra una espontaneidad más pura que la puede ofrecer el entendimiento. Además, es la razón la que permite captar la diferencia entre estos dos mundos (el mundo sensible de los sentidos y el mundo del entendimiento).

A continuación, como la razón tiene una tarea noble en el ser humano, éste debe considerarse como una inteligencia, es decir, comportarse más como miembro del

mundo del entendimiento que del mundo de los sentidos, pero debe el ser racional tener en cuenta los dos mundos en sus acciones. Como miembro del mundo de los sentidos el hombre debe actuar de acuerdo con las leyes de la naturaleza; en este caso, estamos en el dominio de la heteronomía mientras que, como miembro del mundo inteligible, el ser racional obedece a leyes a priori, que no están fundadas en lo empírico (en la naturaleza), sino en la razón. Y como ser perteneciente al mundo del entendimiento, el hombre debe pensar siempre su voluntad bajo la idea de la libertad: “ahora bien, con la idea de la libertad está inseparablemente entrelazado con el concepto de la *autonomía*” (Kant, *Ak.*, IV, 452). El principio universal de la moral está entrelazado con el concepto de autonomía. En aquella reside el fundamento de todas las acciones de los seres racionales análogamente como la ley de la naturaleza sirve de fundamento a todos los fenómenos.

## 2. DEBERES DE VIRTUD Y DIGNIDAD HUMANA

En la segunda parte de este trabajo queremos mostrar las consecuencias prácticas que tiene el concepto de dignidad humana en los deberes que Kant llama *deberes de virtud* (*Tugendpflichten*).

Comenzamos con una contextualización del concepto de virtud y su vinculación con el de dignidad humana. El concepto de virtud tiene muchos significados en nuestro autor, razón por la cual tomaremos el tiempo de exponer las diferentes definiciones y matices del mismo, para lograr una mayor comprensión antes de llegar a unas aplicaciones muy concretas en la vida cotidiana. Tomamos este concepto de la Doctrina de la virtud, que constituye la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres* (*MC*). Sin embargo, como este libro contiene una introducción general sobre las dos partes que lo conforman, es importante acudir a esta introducción por una mayor contextualización de nuestro tema. Buscar entender una parte negando la otra es hacer una lectura sesgada de la obra sistemática de Kant. De ahí se sigue que estamos obligados a presentar esta introducción refiriéndonos a menudo a la primera parte del libro (Doctrina del derecho) porque a lo largo de la segunda parte Kant se refiere a menudo a ella.

Después de la introducción de la *MC* vamos a exponer el concepto de virtud de forma general, los deberes de virtud y la diferencia que existe entre ambos. En seguida mostraremos las diferentes aproximaciones de la virtud; eso implica un breve análisis de los pasajes claves donde Kant habla de ella y los deberes de virtud. Para este punto nos basaremos en un artículo del profesor Vicente Durán Casas que muestra las diferentes definiciones de la virtud, lo que ésta no es y la manera cómo se puede adquirir.

Para concluir esta sección presentaremos algunos ejemplos de deberes de virtud: deberes amplios y deberes estrictos, deberes hacia sí mismo y deberes hacia los demás. De éstos trataremos de mostrar sus consecuencias en la vida ordinaria del hombre, entendido como ser digno y virtuoso. Asimismo, veremos que no se puede

actuar de manera diferente sin entrar en contradicción o violación de la dignidad de la persona humana, lo cual constituye el hilo conductor de nuestro trabajo.

## **2.1. Los conceptos fundamentales de la *Metafísica de las costumbres***

El desarrollo de la segunda sección de nuestro trabajo requiere una delimitación metodológica necesaria. Por eso, antes de llegar a la Doctrina de la virtud es necesario hacer una introducción general de la *Metafísica de las costumbres*. Empezar con algunas definiciones expuestas por el filósofo prusiano al comienzo de esta obra (MC) es muy llamativo porque es la puerta de entrada para entender los diferentes conceptos que se van utilizando a lo largo de la obra. Si nos referimos a ellos es porque no son conceptos sueltos sino más bien relacionados entre sí y, además, tienen una función imprescindible para entender lo que se lleva a cabo en este texto. Así, es necesario retomar algunas definiciones al comienzo para una mejor comprensión tanto del concepto de virtud como del concepto de dignidad humana.

Los conceptos claves de la introducción general<sup>25</sup> a la *Metafísica de las costumbres* de Kant son los siguientes: la facultad de desear, que el filósofo alemán define como "la facultad de ser causa de los objetos estas representaciones" (Kant, *Ak.*, VI, 211). Desde este punto de partida nuestro filósofo piensa que "la vida es la facultad de un ser de actuar según sus representaciones" (Kant, *Ak.*, VI, 211). El deseo o la aversión están siempre unidos al placer o el desagrado. La receptividad del placer o desagrado se llama *sentimiento* (Kant, *Ak.*, VI, 211). Pero no siempre donde hay *sentimiento* hay placer o desagrado. En este caso, hay placer que no está asociado a ningún deseo del objeto. Cuando el placer no está unido al deseo puede estar relacionado con la representación que hacemos del objeto.

El placer o desagrado no vienen necesariamente antes del deseo y tampoco son siempre causa del deseo. Pueden ser efecto del deseo y posterior a éste. El sentimiento se considera como la capacidad de experimentar placer o desagrado mediante una

---

<sup>25</sup> Si hablamos de introducción general es porque el autor presenta otras introducciones a cada una de las dos partes de la *Metafísica de las costumbres*.

representación. El placer y el desagrado contienen lo *meramente subjetivo* con respecto a nuestras representaciones. Estas dos cualidades siempre se refieren al sujeto, por lo tanto, no añaden nada al conocimiento de un objeto. Por ejemplo, el color rojo de la manzana indica algo respecto de ésta, mientras que el placer o el desagrado que produce el color rojo no están vinculados con la cosa.

Placer práctico es el placer ligado al deseo del objeto. Ya decíamos que el placer o desagrado pueden ser causa o efecto del deseo. Dado que hay un placer que no está unido con el deseo del objeto entonces este placer se llama placer meramente contemplativo o *complacencia inactiva* (Kant, *Ak.*, VI, 211). El sentimiento relacionado con placer meramente contemplativo se llama gusto. En la filosofía práctica no se puede acudir al concepto de placer contemplativo. Ahora, el apetito se considera como el placer práctico en sentido estricto de la determinación de la facultad de desear. Hay diferentes tipos de apetito: el habitual se llama inclinación. Dado que hay una conexión entre el placer y la facultad de desear, y esta conexión se llama interés, pues en la medida en que ésta pueda considerarse como universal podemos hablar del placer práctico como un interés de la inclinación. En el caso contrario, donde el placer sigue una determinación de anterior a la facultad de desear, se puede hablar de un placer intelectual. En el caso de un placer intelectual el interés en el objeto se llama interés de la razón.

Ahora bien, respondiendo al porqué de la metafísica de las costumbres, se observa que es una necesidad humana. Según Kant. “cada hombre tiene [la metafísica] también en sí mismo, aunque por lo común solo de un modo oscuro” (Kant, *Ak.*, VI, 216). Esta metafísica no tiene por objeto a la naturaleza sino la libertad del arbitrio del ser racional; sus principios son a priori; entonces, es la libertad del arbitrio que supone una metafísica de las costumbres. Sin los principios a priori sería imposible hablar de legislación universal porque la moral se basaría en el resultado de la experiencia de cada sujeto. Para explicitar esta necesidad Kant hace una analogía entre la metafísica de la naturaleza, tomando por objeto la naturaleza del hombre que es cognoscible mediante la razón, para mostrar cómo en esta naturaleza los principios morales son universales (Kant, *Ak.*, VI, 216). Esta analogía se hace con mucha minuciosidad para

evitar toda confusión con los principios a priori de la moralidad, es decir, no mezclar la moral con lo empírico; en palabras más precisas, las acciones realizadas por los hombres no son como los cuerpos que obedecen a las leyes fijas de la naturaleza. Ambas leyes son universales, pero unas dependen del hombre mismo y de su libertad, y las otras de un determinismo natural. Este punto es fundamental para nuestra indagación porque muestra de cierta manera como la ley moral tiene implicaciones en el actuar del hombre, depende de él que es fin en sí mismo, esto es, es un ser digno, que debe actuar en consecuencia. Según Kant “la metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, sin embargo, puede aplicarse a ella” (Kant, *Ak.*, VI, 217). Para nosotros, si la moral no tiene su base en la experiencia, entonces ésta puede ser un elemento que nos indique que aquella no es una pretensión vana porque tiene que originarse en los principios a priori. A continuación, tenemos que hacer una breve introducción general de la metafísica de las costumbres para después centrar nuestro trabajo sobre la parte que nos interesa que es la doctrina de la virtud. Ahora mostremos cómo surgen las diferentes partes de ella sin entrar en detalles en lo que tiene que ver con la Doctrina del derecho.

El criterio utilizado por Kant para la división de la *MC* gira en torno al tipo de legislación que determina diferentes tipos de deberes. Nuestro filósofo presenta dos componentes esenciales de la legislación: lo primero es la ley y lo segundo un móvil. La ley es lo que presenta lo objetivo de la acción que debe suceder. Esta presentación de la acción se convierte en lo que llamamos deber. El móvil, a su vez, hace la relación entre el fundamento de determinación del arbitrio de forma subjetiva con la representación objetiva de la ley de manera que la acción se realice. Como lo dijimos anteriormente, la voluntad del ser racional no corresponde siempre con esta representación objetiva de la razón. Entonces muestra que “la ley hace del deber un móvil” (Kant, *Ak.*, VI, 218). Mediante la ley la acción se representa como deber de un ser racional. Esta representación es la posible determinación de la regla práctica. La regla práctica aquí es el arbitrio del ser racional. Mediante la ley entonces la obligación de actuar se une en el sujeto con el fundamento de determinar el arbitrio en general.

Ahora bien, la legislación, considerada desde los móviles, puede ser diferente. Así Kant hace una diferencia entre lo ético y lo jurídico. Pues la ética es “la legislación que hace de una acción un deber y de este deber, a la vez su móvil” (Kant, *Ak.*, VI, 219), mientras que lo jurídico es la legislación que no incluye al móvil en la ley, y en este caso admite otro móvil que no es deber en ésta (Kant, *Ak.*, VI, 219). Muchas veces los fundamentos de la legislación jurídica vienen de elementos patológicos como las inclinaciones y las aversiones. Es una legislación que coacciona, pero no atrae. Más precisamente: cuando la acción concuerda o no con una ley externa, concuerde o no con la ley del deber ético, hablamos de *legalidad*, por esto la legislación jurídica es externa; no tiene la necesidad de una concordancia de la ley con el móvil y es una legislación que coacciona externamente. Al contrario, cuando la idea del deber según la ley es a la vez el móvil, o cuando la máxima<sup>26</sup> de la acción concuerda con la ley del deber (Kant, *Ak.*, VI, 225) se puede hablar de *moralidad*; este principio de moralidad es interno, aunque tenga que expresarse en acciones. Hay que precisar que aquí el móvil es la idea del deber, y éste pertenece a la ética. Su determinación no tiene fundamento en la legislación externa sino interna de la razón, por la cual “la legislación ética no puede ser externa” (Kant, *Ak.*, VI, 219). Si el deber interior pertenece a la ética no se puede concluir asimismo que su legislación se aplique en la realidad exterior. Del mismo modo, el cumplimiento de una promesa no deriva de lo jurídico sino de una ley interna, por consiguiente, de lo ético. La legislación ética abarca todos los deberes en general (externos como internos), sin embargo, la legislación jurídica se relaciona a los deberes externos entre los individuos. “De ello se infiere que todos los deberes, simplemente por ser deberes, pertenecen a la ética” (Kant, *Ak.*, VI, 219).

Si cumplo una promesa que la otra parte no me puede obligar, no voy a buscar el principio del cumplimiento en lo jurídico sino en lo ético. Si le prometo a mi vecino que cada vez que necesite ayuda le voy a colaborar en la limpieza del patio del apartamento y no cumplo esta promesa, no me puede obligar por un juicio jurídico. Solo el respeto de mi promesa me puede llegar a cumplir lo que había prometido. En

---

<sup>26</sup> Recordamos que “la máxima es el principio subjetivo para obrar, que el sujeto mismo toma como regla (es decir, cómo quiere obrar)” (Kant, *Ak.*, VI, 225).



este caso, la idea del deber basta como móvil para el cumplimiento de las promesas. Podemos afirmar al respecto que la diferencia entre lo jurídico y lo ético radica en que el fundamento de la obligación en el primero se define a partir de leyes externas mientras que el segundo el suyo únicamente en la legislación interna, propia de la razón de un ser racional. “Así, cumplir la promesa correspondiente a un contrato es un deber exterior; pero el mandato para hacerlo únicamente porque es deber, sin tener en cuenta ningún otro móvil, pertenece solo a la legislación *interior*” (Kant, *Ak.*, VI, 220). Afirmando esto no decimos tampoco que una acción jurídica no pueda ser a la vez moral.

Ahora bien, la obligación pertenece a la ética como una legislación interna. Ser bondadoso con alguien, por ejemplo, es un deber que se cumple exteriormente, sin embargo, su legislación es sólo interior. Finalmente, Kant va a exponer los diferentes deberes, tanto los que son respecto de sí mismo como con los demás, como deberes estrictos y amplios. Ya mencionamos algunos ejemplos en el primer capítulo de este trabajo, ahora falta desarrollarlos en detalle como Kant lo hace en la *Doctrina de la virtud*.

Los conceptos como libertad, obligación, imperativo categórico tienen un puesto muy importante en la *Metafísica de las costumbres*. El concepto de libertad se origina en la razón pura y es trascendente para la filosofía teórica. Es un concepto que no proviene de la experiencia, cualquiera que ésta sea. Entonces no podemos conocer la libertad porque no es un objeto de conocimiento teórico; es solamente un principio regulativo y negativo (Kant, *Ak.*, VI, 221). Si no vale en el uso teórico de la razón, entonces debe haber algún lugar donde se radique el concepto de libertad. En palabras de Kant:

en el uso práctico de la razón [la] realidad [de la libertad] mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general), y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que tienen su origen los conceptos morales (Kant, *Ak.*, VI, 221).

Asimismo, si se niega un concepto positivo de libertad en el orden del conocimiento, ésta se afirma en el uso práctico de la razón. Un concepto de la libertad positivo es a lo que nos remite a la *Metafísica de las costumbres* porque nos da los elementos fundamentales tales como la libertad, la obligación, el imperativo categórico, conceptos claves para entender al hombre como fin en sí mismo. Es gracias a este concepto positivo de la libertad donde se forman las leyes prácticas incondicionadas. Estas leyes, como vimos anteriormente, son leyes morales.

Kant reconoce que el hombre tiene un arbitrio que está afectado por la sensibilidad, es decir, tiene una voluntad que no siempre es buena. Como ésta está afectada por lo sensible, entonces cae muchas veces en contradicción con lo que manda su razón. Estas leyes morales son, pues, la adecuación de la voluntad de un sujeto débil con la razón. Esta adecuación se formula en mandatos. Estos mandatos son categóricos cuando no están mezclados con intereses empíricos, y su formulación puede convertirse en una ley universal. Las acciones derivadas de los mandatos incondicionados son pues morales. También de las leyes morales surge el concepto del deber.

Además de la libertad, Kant expone su comprensión de la obligación con respecto al imperativo categórico. Según él, “la obligación es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón” (Kant, *Ak.*, VI, 222). Ahora, el imperativo es una regla práctica, o una ley práctico-moral porque enuncia una obligación de acuerdo con determinadas acciones. Como regla práctica, el imperativo categórico sirve para hacer de una acción subjetivamente contingente en sí una que es necesaria, esto es, para encontrar en un principio subjetivo de la voluntad un principio objetivo universal para todos los seres racionales. El fundamento de tal imperativo descansa en el concepto de libertad, es decir, solo en la determinación del arbitrio del ser racional.

A continuación, Kant enumera la acción permitida como aquella que “no se opone a la obligación” (Kant, *Ak.*, VI, 222). La acción sometida a leyes de la obligación (con relación a la libertad del arbitrio) se considera a su vez como un *acto*. Relacionada con la libertad, la acción permitida no se contrapone a ningún otro imperativo opuesto

a ella. Más aun, el deber se considera como “la acción a la que alguien está obligado” (Kant, *Ak.*, VI, 222). En medio de todo este desarrollo lo que nos interesa es el hombre como una persona que tiene dignidad. Por eso, se necesitan todos los conceptos expuestos y sus relaciones, para que la afirmación de la dignidad del hombre sea un principio práctico firme.

Como lo indicamos anteriormente, las personas se diferencian de las cosas del hecho de que las primeras tienen un valor que no se puede cambiar por otro, es decir, no tienen precio sino dignidad, mientras que en las segundas se puede poner o calcular un valor de intercambio, esto es, tienen precio. Aquí Kant da una definición de ambos conceptos. Por un lado, define a la persona como “sujeto, cuyas acciones son *imputables*. La persona *moral*, por lo tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (...) de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien solo o, al menos, en conjunto con otras)” (Kant, *Ak.*, VI, 223). En otras palabras: el ser racional es autolegisador. Nuestro autor hace hincapié una vez más en que el ser racional es un miembro legislador de un reino de los fines, es fin en sí mismo. Por otro lado, la cosa se entiende como “algo que no es susceptible de imputación. Todo objeto del libre arbitrio, carente él mismo de libertad, se llama, por tanto, cosa (*res corporalis*)” (Kant, *Ak.*, VI, 224).

Ahora bien, en cada sección de este libro Kant nos recuerda la formulación del imperativo categórico explicado en la primera parte de este trabajo: “obra según una máxima según que pueda valer a la vez como ley universal” (Kant, *Ak.*, VI, 225). Kant retoma también algunas especificaciones de este imperativo. Aquí se reconoce la capacidad de nuestra razón de determinar a nuestra voluntad por la idea de una máxima apta para acceder a la universalidad de una ley práctica. Con estas explicaciones no perdemos de vista que las leyes prácticas son leyes morales. La razón especulativa no puede llegar a fundamentar ni demostrar la posibilidad de aquellas leyes prácticas mediante las cuales se puede formular el concepto de libertad.

Asimismo, con base en lo que venimos exponiendo sobre los conceptos claves de la *Metafísica de las costumbres* Kant expone el principio supremo de esta doctrina retomando la misma formulación inicial del imperativo categórico: “obra según una

máxima, que pueda valer a la vez como ley universal. -Cualquier máxima inepta para ello es contraria a la moral” (Kant, *Ak.*, VI, 226). La proposición del imperativo categórico está contenida en la ley práctico-moral. ¿Se trata de una repetición innecesaria en la obra de Kant? Al respecto diríamos que no porque cada vez que nuestro filósofo se refiere a esta formulación arroja más luces para su comprensión. Desde las primeras líneas nos permite entender que el imperativo es la condición única para que haya acciones morales. En el caso presente, el imperativo categórico muestra la procedencia de las leyes, es decir, su origen en la voluntad de un ser racional y las máximas del arbitrio. Ahora hay que subrayar que Kant se refiere mucho más ampliamente al concepto de arbitrio de la voluntad en la *Metafísica de las costumbres* que en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Para evitar confusiones tenemos que mostrar la relación que Kant mismo hace entre ambos conceptos.

Las máximas proceden del arbitrio. El arbitrio en el hombre a su vez es libre. Para que la voluntad del ser racional sea libre no necesita referirse a una coerción de una legislación externa sino más bien a una de la razón que es interna. Kant rechaza que la libertad se manifieste en nosotros como una propiedad negativa, es decir, como “la propiedad de no estar *forzados* a obrar por ningún fundamento sensible de determinación” (Kant, *Ak.*, VI, 226). Aunque Kant no dice que la voluntad se identifique con el libre arbitrio podemos concluir que ambos conceptos significan lo mismo. Un ejemplo de esto es que en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant habla de la voluntad como facultad libre del hombre de la que proceden las máximas mientras que ahora afirma que éstas provienen del arbitrio del hombre en cuanto es libre. Ahora entendemos que cuando la voluntad se deja afectar por las inclinaciones no es libre, del mismo modo que el arbitrio del hombre tiende a no conformarse con las leyes de la razón. Finalmente, “en relación con la legislación interna de la razón, la libertad es solo una facultad; la posibilidad de apartarse de ella es una incapacidad” (Kant, *Ak.*, VI, 227). La libertad ahora no puede ser una facultad que elija en contra de la razón. La libertad es pues la elección de lo bueno. La elección de lo malo siempre se considera como una incapacidad de la voluntad. Por eso

precisamente “la libertad jamás puede consistir en que el sujeto racional pueda elegir también en contra de su razón (legisladora)” (Kant, *Ak.*, VI, 227).

## 2.2. ¿Qué es la virtud (*Tugend*) según Kant?

La palabra alemana *Tugend* quiere decir en español virtud<sup>27</sup> y la misma proviene del verbo *taugen* que significa ‘servir para’ mientras que *untugend* (ausencia de virtud) ‘*zu nichts taugen*’ y significa ‘no servir para nada’. El concepto de virtud (*Tugend*) se refiere a la habilidad. Ahora bien, la virtud, a diferencia de la ética de Aristóteles, no se entiende como una adquisición por mera costumbre, habilidad o hábitos. La virtud se entiende aquí como una lucha continua contra las inclinaciones, los instintos o las circunstancias desgraciadas que pueden llevarnos a transgredir nuestro propio deber y mediante un continuo esfuerzo por mejorarse en su actuar cotidiano.

Virtud puede entenderse como *Fähigkeit* (capacidad). También se puede decir *Tugend* (es la habilidad de realizar algo, la rectitud moral, el bien, la bondad), *Vorzuge* (virtud relativa a la sexualidad), etc. Dentro de esta rica posibilidad de traducción, el único concepto de virtud que Kant utiliza es el de *Tugend*, para no confundirse y concentrarse así específicamente en la virtud moral. Teniendo a nuestra disposición muchos conceptos para definir una sola palabra del alemán al español, esto no significa que nuestro autor esté hablando de muchas virtudes. Frente a la pluralidad de las virtudes que pueden existir, Kant reconoce que hay un único principio que debe orientar a la moral y éste debe surgir solamente de la capacidad de la razón y la ley moral dada por ella.

---

<sup>27</sup> “Virtud significa ‘fuerza’ (*virtus*, ἀρετή), ‘poder’, de donde ‘poder de una cosa’, ‘eficacia” (Torrecabra y Ferratel, 1994, p.3704). En Aristóteles la virtud se entiende como hábito. Sin embargo, la virtud es más que hábito. Por eso el filósofo griego afirma también que “Mas no sólo hemos de decir que la virtud es un modo de ser, sino además de qué clase.” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, II, 6, 1106a, 14-15). Nuestro punto acá no es ese, sino la concepción kantiana de la virtud. Lo que realmente nos interesa es cómo Kant destacó, entre las virtudes, la fortaleza y la prudencia. Precisamente es una fortaleza moral en el cumplimiento de nuestros deberes como seres racionales. Kant agrega algo más de lo que se puede considerar como hábito, es decir, la acción virtuosa tiene la intención de dirigirse a lo bueno.

El concepto de virtud en Kant es muy complejo, Kant analiza muchos aspectos de este concepto para arrojar mayor luz por una mejor comprensión de qué es ser virtuoso y su relación con el actuar moral. Es algo parecido al imperativo categórico, que es uno y único, y, sin embargo, puede ser objeto de muchas formulaciones, y cada una tiene algo particular que presentar.

La idea de virtud se entiende en el marco general de la doctrina filosófica sobre el imperativo categórico. La primera aproximación de Kant a la virtud se da en el contexto de la conformidad de la voluntad con la ley moral (Kant, *Ak.*, VI, 399). Esta conformidad de la voluntad con la ley moral es la bisagra que permite que la virtud moral se haga realidad en la convulsionada vida humana. Sin este principio, la moral tendría que conformarse con ser algo fundamentado sólo en la experiencia, y así, sería muy ambiguo hablar de acciones virtuosas del hombre. Una acción virtuosa tiene su base en lo incondicionado que no es empírico, mientras que todo lo condicionado se refiere a lo particular, lo empírico. Lejos de ser un formalismo teórico, la moral kantiana es muy práctica, depende del actuar fundado en la libertad del sujeto.

A partir de lo precedente, podemos afirmar que las virtudes en Kant son, en el significado específico que él le da a la moral, auténticamente morales. La condición por la que son morales es “por el modo en que el sujeto moral se relaciona con su propia voluntad con la ley moral” (Durán, 2009, p.309). Por el contrario, un ser sin voluntad y razón no puede de ninguna manera realizar acciones morales o ser virtuoso. Es preciso ver que si el hombre que quiere ser moral (es una obligación de nuestra condición como seres racionales), debe disponer su voluntad para que ésta se conforme a la ley moral. Y esta ley moral no tiene que ver sino con la libertad de la voluntad de un ser racional. No es porque sé que si miento a los demás éstos también me pueden mentir, sino que debo ver en mí, como una legislación interna, que la mentira, se opone a la virtud.

Si al comienzo de la primera parte de este trabajo expusimos la voluntad como condición necesaria para que las acciones se consideren morales (una voluntad que es buena en sí misma), ahora hay que agregar que no basta con tener una voluntad buena para actuar moralmente. Por eso, precisamente, es necesario comprender a la virtud

como una fuerza, como una lucha contra los instintos y los sentimientos que en el hombre se oponen al deber de una manera cada vez más aguda. Al respecto se utilizan palabras alemanas como *Stärke* (fuerza, fortaleza) y *Kampf* (lucha), y palabras latinas como *fortitudo* y *defectus*, para mostrar que, si se quiere tener una vida moral exitosa hay que atender a esta lucha interna contra todo lo que se opone a la virtud. Como ya se mencionó, la virtud no es innata, ni una adquisición repetida, sino más bien es algo que depende de nuestra voluntad, de esta *Stärke* del ánimo en la realización de nuestras acciones.

Ahora vemos claramente que la virtud moral se encuentra en esta lucha de la voluntad a conformarse con la ley moral. Si las fuerzas de las inclinaciones siempre nos quieren arrastrar a realizar lo que va en contra de la ley moral, la razón también se manifiesta, y lo hace de manera categórica, para que nos veamos forzados, desde nuestra libertad, a dejarnos guiar por ella y seguir así, el recto camino de la moral. No podemos dejarnos llevar por las inclinaciones como la condensación hace caer el agua del cielo bajo la forma de lluvia (fenómeno que obedece a una ley fija de la naturaleza). Esto quiere decir que no podemos actuar como las causas deterministas de la naturaleza tal como los cuerpos se modifican en ella. Podemos realizar acciones morales porque somos seres libres, tenemos la voluntad y podemos luchar contra las fuerzas que nos atraen hacia las inclinaciones. Así, en un país donde la corrupción golpea a la sociedad, no podemos culpar a la naturaleza de ello, o por un determinismo fatal, sino a la falta de luchar contra los vicios que carcomen la nación.

### **2.3. Diferentes matices del concepto de virtud (*Tugend*)**

La virtud en su verdadera forma se traduce por *Tugend* por Kant. Esta definición de la virtud es la exposición de la moral despojada de todo elemento sensible y todo inauténtico ornamento que le da a este concepto la apariencia de una recompensa o un amor propio. La virtud es la fuerza de las máximas del hombre en el cumplimiento de su deber. También se considera como una fuerza moral de la voluntad del hombre en el cumplimiento de su deber. Este cumplimiento del deber en ambos casos no viene de una fuerza ajena al hombre, sino que es una coacción moral ejercida por su razón propia

legisladora, a través de la voluntad. Esta razón legisladora consiste en el poder ejecutivo de la ley moral.

Vamos a mencionar las diferentes referencias y definiciones que Kant hace del concepto de virtud en la *MC*. Lo haremos citando en elenco que de dichas referencias hace Vicente Durán Casas en su escrito *El Kant que nos quedaron debiendo*. Estas definiciones se dividen en dos grupos, primero en cuanto la virtud se entiende como la conformidad de la voluntad con la ley moral y segundo en cuanto la virtud, utilizando el lenguaje de la física de Newton, se entiende como un movimiento, una lucha contra las fuerzas de las inclinaciones. Ahora bien, en función de cada división tenemos lo siguiente:

La virtud, entendida como conformidad de la voluntad con todo deber, fundada en una intención firme, es solo, como todo lo formal, una y la misma” (*MC*, 249); “la virtud no puede definirse como el hábito de realizar acciones conformes con la ley; pero si podría definirse así en el caso de que se le añadiera ‘determinarse a obrar por la representación de la ley’; y en este caso el hábito no es una disposición del arbitrio, sino de la voluntad” (*MC*, 264-5); “la diferencia entre virtud y el vicio nunca puede buscarse únicamente en la *cuantidad* de éstas (en la relación con la ley); con otras palabra, el ensalzado principio (de Aristóteles) de situar la virtud en el medio entre dos vicios es falso” (*MC*, 260); “ahora bien, aquello que es virtud hacer todavía no es por eso ya propiamente un *deber de virtud*. Aquello [que es virtud hacer] no puede afectar solo a lo *formal* de las máximas, mientras que el deber de virtud concierne a las materias de las mismas” (*MC*, 249); [la virtud] “no es la *medida* en el que el ejercicio de las máximas morales, sino el principio objetivo de las mismas el que tiene que conocerse y presentarse como diferente, si es que el vicio debe distinguirse de la virtud” (*MC*, 296); “la moralidad humana, en su máximo grado, no puede ser ciertamente sino virtud” (*MC*, 234); el fin supremo de la razón práctica “se cifra en lo siguiente: que la virtud sea su propio fin y en que sea también sea su propia recompensa, por el valor que tiene para los hombres [así, la virtud brilla de tal modo como ideal que parece oscurecer ante la mirada humana de la santidad misma, que nunca fue inducida a la transgresión ...]” (*MC*, 251); “la virtud misma como valor de su propio fin, sobrepasa ampliamente el valor de toda utilidad, de todos los fines empíricos y de todas las ventajas que pueda tener siempre como consecuencia (*MC*, 252); “Así, dice el *moralista* con razón: solo hay una virtud y una doctrina sobre la virtud, es decir un único sistema, que une todos los deberes de virtud mediante un principio; el *químico* dice: solo hay una química (la de Lavoisier); el farmacólogo: solo hay un principio para



el sistema de clasificación de las enfermedades (el de Brown)” (MC, 7-8) (Durán, 2009, p. 307-308).

Más adelante dice Durán:

“La virtud es la fuerza moral de las máximas” (MC, 315); “virtud significa fortaleza moral de la voluntad”, “la virtud es la fortaleza moral de la voluntad del hombre en el cumplimiento de su deber” (MC, 262); “La virtud está siempre *progresando* y, sin embargo, también empieza siempre de nuevo. Lo primero se sigue de que, *objetivamente* considerada, sea un ideal inalcanzable, pero que, no obstante, sea un deber aproximarse a él continuamente. Lo segundo se fundamenta subjetivamente, en la naturaleza del hombre, afectada por inclinaciones; bajo la influencia de tales inclinaciones, la virtud, con sus máximas tomadas de una vez por todas, nunca puede descansar y detenerse, sino que, si no progresa, decae inevitablemente” (MC, 267-8); la virtud también puede ser “entendida como una lucha de las influencias del principio malo en el hombre” (MC, 306); “... la capacidad y el propósito deliberado de oponer resistencia ... al adversario de la intención moral en nosotros, es la virtud (*virtus, fortitudo moralis*) (MC, 229-30); “La fortaleza de la intención en [los deberes imperfectos] se llama propiamente hablando sólo virtud (*virtus*), la debilidad [en la transgresión] no se llama tanto vicio (*vicium*) como simple ausencia de virtud, falta de fortaleza moral (*defectus moralis*” (MC, 243); “la verdadera fuerza de la virtud es la tranquilidad [*Das Gemuth in Ruhe*] con una resolución reflexionada y firme de poner en práctica su ley. Este es estado de salud en la vida moral” (MC, 267); (...) “La virtud requiere en primer lugar, *dominio de sí mismo*” (MC, 265); “La virtud requiere necesariamente la apatía, (considerada como fuerza)” (MC, 266); “Muchas veces la debilidad que disuade de correr el riesgo de un crimen es tomada por el mismo hombre como virtud (que representa el concepto de fortaleza), y cuántos pretenden haber llevado una larga vida sin culpa y sólo han tenido la suerte de haberse sustraído a tantas tentaciones” (Durán, 2009, p. 309).

Esta larga mención esboza las diferentes aproximaciones al concepto de virtud. La virtud se entiende como conformidad de la voluntad con la ley moral, como lucha contra las fuerzas de las inclinaciones. Se nota también que la virtud vale por sí misma, en cuanto es para sí su propio fin. Su mandamiento sería agrupar todas las inclinaciones y las facultades bajo el dominio de la razón. Por consiguiente, la virtud exige un dominio de sí mismo. La virtud requiere la apatía, y ésta se entiende como la defensa de dejarse guiar por los sentimientos y las afecciones.

## 2.4 Virtud y deberes de virtud

Kant define a la virtud como “la fuerza de la máxima del hombre en cumplimiento a su deber” (Kant, *Ak.*, VI, 394). La virtud se reconoce como la fuerza de superar los obstáculos contenidos en las inclinaciones naturales del hombre. Además de ser una autocoacción, la virtud es “también una coacción según un principio de libertad interna, por tanto, mediante la mera representación de su deber según la ley formal del mismo” (Kant, *Ak.*, VI, 394). No cesamos de repetir que los deberes éticos son los únicos que pueden tener una legislación interna. Como el objetivo de nuestro trabajo es mostrar por qué el hombre es digno, y cuáles son las consecuencias prácticas de dicha dignidad, resulta entonces de capital importancia resaltar la doctrina en la que el hombre puede considerarse como fin en sí mismo, esto es, “la doctrina de la virtud la que ordena considerar sagrado el derecho de los hombres” (Kant, *Ak.*, VI, 394).

Ahora bien, es necesario hacer una diferencia entre virtud y deber de virtud, porque que algo sea virtud no significa propiamente que ya sea un deber de virtud. Lo que es virtud “puede afectar solo a lo formal de las máximas, mientras que el deber de virtud concierne a la materia de las mismas, es decir, un fin que es pensado a la vez como deber” (Kant, *Ak.*, VI, 395). Un deber de virtud consiste en que el sujeto se propone un fin, y esto, poniendo obstáculos o en contra de sus inclinaciones.

Es importante también contextualizar este concepto en todo el sistema de la ética de Kant, lo cual requiere dar cuenta de las diferentes partes donde el filósofo alemán se refiere a la virtud y cuáles son los matices que están en juego para entender la manera como Kant entiende la filosofía moral. Subrayamos que la ética de Kant tiene un aspecto volitivo, en el sentido de que su puerta de entrada a lo ético es la voluntad. También veremos que, para Kant, no basta tener la voluntad buena. Adicionalmente hay que tener la capacidad de luchar contra los instintos que quieren rastrear nuestras fuerzas a violar el deber propio, y la virtud consiste en esta lucha.

El contexto en el que se analiza el concepto de virtud es en la Doctrina de la virtud donde se presentan los demás conceptos como el imperativo categórico, las leyes morales, la libertad, deberes de virtud, legislación interna, etcétera. Si buena parte de

nuestra vida va en luchar por los derechos humanos entonces también es de suma importancia evidenciar el aspecto noble en la naturaleza humana como la virtud. Según nuestra manera de ver, Kant percibe la necesidad de construir la metafísica de las costumbres sobre estos dos pilares: derecho y virtud.

Si son dos partes de una misma obra, la Doctrina del derecho y la Doctrina de la virtud deben tener un punto de encuentro. Para tomar la metáfora de las dos casas construidas sobre una misma base consideramos que este pilar sobre el cual están construidas estas dos doctrinas es la ley moral. Lo que nos permite reconocer que ambas están unidas por la ley moral es el imperativo categórico porque este imperativo categórico tiene su formulación tanto en el derecho como en la virtud. En el derecho se expresa de la manera siguiente: “obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal” (Kant, *Ak.*, VI, 40) mientras que en la doctrina de la virtud es “obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal” (Kant, *Ak.*, VI, 249). Es importante subrayar el aspecto externo de la formulación del imperativo de derecho mientras que el de la virtud es interno, a pesar de que esta interioridad no impida la realización exterior de las acciones. Si enumeramos dos formulaciones del imperativo, eso no significa que sean dos sino un único imperativo moral que extiende sus consecuencias en las dos partes de la *Metafísica de las costumbres*, en el derecho y la virtud.

A continuación, a partir de la definición del concepto de virtud, Kant expone diferentes tipos de deberes de virtud, es decir, para él existe más de un deber de virtud. Esta aclaración al inicio es muy importante porque indica que no se trata de un solo deber. Ahora bien, necesitamos explicar qué se entiende por deberes de virtud. Si hacemos una digresión podemos decir que una manera de entender a la virtud es considerarla como una conformidad de la voluntad con el deber. Si el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, de hecho, es un deber del hombre proponerse este fin. La base de este deber se enraza en el imperativo categórico: “obra según la máxima de *fines* tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal” (Kant, *Ak.*, VI, 395). Este principio es ético, no jurídico. Si propongo yo mismo como

un deber tratar al hombre como fin en sí mismo, nadie me puede obligar a hacerlo. Solo un principio interno puede considerarse como una obligación de este tipo.

¿De dónde proviene la autoridad de este imperativo categórico que obliga al hombre a tratar tanto a sí mismo como los demás como fin en sí mismo, es decir, como merecedor de dignidad? Ninguna experiencia o elemento empírico puede darle a este principio su fundamento, sin embargo, este principio se puede “deducir a partir de la razón pura práctica” (Kant, *Ak.*, VI, 395) porque “ésta [la razón pura práctica] es una facultad de los fines en general y, por lo tanto, ser indiferente con respecto a ellos, es decir, no interesarse en ellos, es una contradicción” (Kant, *Ak.*, VI, 395). Concluyamos esta sección para decir que este principio supremo de la ética tiene su fundamento en el a priori de la razón. Si este imperativo tiene su base en lo a priori de la razón ahora se necesita investigar si hay fines que son a la vez deberes, y mostrar para que se consideran como tales. Un punto del que vamos a partir es una confrontación entre los conceptos de fin y deber.

Un fin se relaciona con el deber de dos maneras según Kant: la primera forma de relación es aquella que parte del fin al deber, y la otra parte del deber al fin. En la Doctrina del derecho, los fines que se propone el sujeto se consideran como fines contingentes. Siendo contingentes entonces estos fines no son a la vez deberes por el hecho de que otros me pueden obligar a realizarlos y por eso la obligación procede de una legislación externa; pero esta nunca me puede obligar internamente, no puede hacer a que yo haga míos estos otros fines. Solo yo puedo hacer míos mis fines. Igualmente, en la doctrina del derecho, si tengo tal fin, lo que hago es buscarme la máxima que permita alcanzarlo. Por el contrario, la doctrina de la virtud tiene una forma totalmente opuesta de ver la relación entre fin y deber, esto es, el hombre determina los fines que debe proponerse partiendo de la ley moral: emprende el camino de la máxima de la acción para llegar a los fines.

Asimismo, Kant distingue los deberes de virtud y los deberes jurídicos. El deber de virtud tiene su legislación interna (aunque debe reflejarse en lo externo) mientras que el deber jurídico tiene su legislación externa (aunque puede ser asumida internamente). ¿Para qué los seres humanos necesitan una doctrina de virtud? Porque,

teniendo una voluntad débil, tienden a violar sus propios deberes. Sólo ellos necesitan una doctrina de la virtud porque para “los seres finitos *santos* (aquellos que ni siquiera pueden ser tentados a violar el deber) no hay doctrina de la virtud, sino solo doctrina de las costumbres” (Kant, *Ak.*, VI, 383). El ser humano puede ser virtuoso porque tiene en sí la conciencia y la capacidad de resistir y dominar sus propias inclinaciones que se oponen a la ley moral. Aunque esta conciencia a la resistencia frente a las inclinaciones no es evidente a primera vista, se puede decir que proviene de una formulación práctica, del imperativo categórico “de modo que la moralidad humana, en su máximo grado, no puede ser ciertamente sino virtud” (Kant, *Ak.*, VI, 383). En base de esto nuestro filósofo busca el fundamento del fin que es a la vez un deber del ser humano.

Hasta aquí no se ha dicho nada sobre el sentido de fin en la moral. Digamos que un fin es lo que se propone el ser racional mediante su libre arbitrio: hay una relación entre lo que propongo y mi libertad. Nadie puede hacer, por un principio obligatorio, que algo sea fin mío por el hecho de que todo fin mío proviene solo de una legislación interna. Tener un fin es proponérmelo; el fin es objeto de mi arbitrio como ser libre. Procediendo del libre querer del agente, el arbitrio no proviene del efecto de la naturaleza sino de la libertad del sujeto, y tal libertad tiene su origen en la razón pura práctica. “Ahora bien, ya que este acto que determina un fin es un principio práctico, que no ordena los medios (...) sino el fin mismo (...), es un imperativo categórico de la razón práctica, por consiguiente, un imperativo que une un *concepto de deber* con el fin en general” (Kant, *Ak.*, VI, 385). Estos fines no tienen que buscarlos prestando atención a la sensibilidad o las pulsiones de la naturaleza del hombre. Deben salir de los objetos de la libre voluntad, la cual es una facultad del hombre de proponerse a sí mismo como fin.

En este orden de ideas, se puede interrogar si existen los fines que son a la vez deberes. Para Kant, los fines que son a la vez deberes “son *la propia perfección* y *la felicidad ajena*” (Kant, *Ak.*, VI, 386). Considera que la propia felicidad es un fin que todos los hombres buscan por los impulsos de su naturaleza. Si se quiere hacer de este fin un deber, entonces entramos en una contradicción por la razón que sigue: la propia

felicidad es algo que uno quiere de por sí sin necesidad de estar obligado a ella. Lo que proviene de los impulsos de la naturaleza del hombre no puede considerarse como un deber “porque éste implica una *coerción* hacia un fin aceptado a disgusto” (Kant, *Ak.*, VI, 386). En lo que respecta a la perfección de otros, no puede haber un fin que es a la vez un deber porque cada uno es responsable de su propia perfección. Solo yo puedo en efecto proponerme la perfección como deber, y esto según mi propio concepto del deber, por consiguiente, nadie me lo puede proponer sin entrar en contradicción a lo que es un deber en general o un deber de virtud. Lo que decimos sobre la propia perfección como sobre la felicidad no es todo, ahora falta examinar estos dos conceptos con más detenimiento mostrando sus particularidades.

## 2.5 La propia perfección

Nuestro autor cree que es importante despojar el concepto de perfección de sus falsas interpretaciones<sup>28</sup>. La tarea aquí es mostrar que la propia perfección es un fin que es a la vez un deber. En medio de las diferentes interpretaciones Kant escoge la de la teleología. Ahora,

sí de la perfección correspondiente al hombre en cuanto tal (propriadamente hablando, a la humanidad) decimos que es un deber en sí mismo proponérsela como fin, entonces tenemos que ponerla en aquello que puede ser efecto de su *acción*, no en lo que es solamente un regalo que el hombre tiene que agradecer a la naturaleza; porque de lo contrario no sería un deber (Kant, *Ak.*, VI, 386).

Por lo tanto, la perfección personal consiste en el cultivo de las facultades como el entendimiento.

---

<sup>28</sup> Aquí Kant enumera dos interpretaciones de las cuales va a elegir una de acuerdo con su objetivo. La primera interpretación se dice material y procede de la filosofía trascendental. En este caso la perfección se entiende como “la totalidad de lo diverso que, tomado en su conjunto, constituye una cosa” (Kant, *Ak.*, VI, 386). La segunda proviene de un concepto teleológico. Recordamos que la doctrina que nos concierne aquí, esto es, la doctrina de la virtud se llama también doctrina de los fines. Ahora entendemos que la opción de Kant es por la interpretación teleológica. Esta interpretación entiende a la perfección como “la concordancia de la constitución de una cosa con un *fin*” (Kant, *Ak.*, VI, 389).

Desde el primer capítulo de este trabajo mencionamos que el hombre recibe las disposiciones naturales en vista del fin de la naturaleza. No las puede despreciar ni hacer un uso exclusivamente egoísta de ellas. Ninguna máxima en este sentido sería compatible con la ley moral. El ser racional, de esta manera, tiene que poner estas facultades a su disposición para el progreso de la humanidad, de su humanidad. El talentoso que desperdicia sus capacidades dedicándose a una vida perezosa no ayuda a la humanidad a sus fines, fines que consisten al desarrollo de estos talentos, en una palabra, no es digno que el hombre desprecie lo que puede contribuir al mejoramiento de la vida propia en particular y la vida de los demás en general. Al respecto, Kant enumera dos condiciones o consecuencias en lo que tiene que ver con la perfección del hombre. Estos aspectos relativos al ser racional son fundamentales para entender que significa la propia perfección. Aquí no se trata de tener estas cualidades sino ponerlas en evidencia en sus plenas potencialidades. De ahí se sigue que sus exigencias ponen el hombre frente a la obligación de educarse bien, cultivar sus talentos, ser honesto, respetar los derechos de los demás, etcétera. En palabras de Kant:

1) Es para el hombre un deber progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad (*quoad actum*) hacia la humanidad, que es la única por la que es capaz de proponerse fines: suplir su ignorancia por instrucción y corregir sus errores; y esto no solo se lo aconseja la razón práctico-técnica para sus diferentes propósitos (de la habilidad), sino que lo ordena absolutamente la razón práctico-moral y convierte este fin en un deber suyo, para que sea digno de la humanidad que habita en él.

2) Progresar en el cultivo de su voluntad hasta llegar a la más pura intensión virtuosa, al momento en que la ley se convierta a la vez en móvil de aquellas de sus acciones conformes con el deber, y obedecerla por deber, en lo que consiste la perfección práctico-moral interna, que, puesto que es un sentimiento del efecto que la voluntad, legisladora en él mismo, produce sobre la facultad de actuar conforme a ello, se llama sentimiento moral (Kant, *Ak.*, VI, 387).

Finalmente, proponerme como fin cualquier objeto particular que es a la vez un deber es una perfección moral, una perfección que incluye la movilización de todas las facultades del hombre. El camino hacia esta perfección debe ser completo y completado. Por este fin el hombre tiene que poner todas sus disposiciones internas

para hacer de su perfección propia un deber; todo esto porque esta perfección proviene del buen uso de su razón (una razón práctico-técnico y práctico-moral). Es inmoral que el hombre desprecie sus facultades por su mejoramiento, y por lo tanto el mejoramiento de toda la humanidad. Al lado de la perfección moral se encuentra también la felicidad ajena que también consiste en un fin que es a la vez un deber. A continuación, vamos analizando en qué medida la felicidad puede ser un fin que es a la vez un deber.

## 2.6 Felicidad ajena

Kant arranca su análisis con la felicidad propia<sup>29</sup>. Hace parte de la naturaleza humana desear y buscar la felicidad<sup>30</sup>, esa es la felicidad entendida como la plena satisfacción de nuestros deseos y necesidades naturales. Como algo inherente a la naturaleza humana, la felicidad propia no consiste un fin que es a la vez un deber. Solo la felicidad moral pertenece al propio perfeccionamiento.

Respecto de la afirmación precedente se presenta una condición: la felicidad que es un fin y este fin es a la vez un deber es una felicidad dirigida a otras personas, no es mi felicidad propia. Ahora bien, si tengo que contribuir a la felicidad en el mundo, queriendo que mi acto sea un fin que es a la vez un deber, debo dirigir mi acción hacia otras personas diferentes a mi “yo”. Debo hacer de la felicidad de los demás un deber mío, la cual difiere a mi propia felicidad. En otras palabras, considero fin mío el fin que tienen los demás para su felicidad. Por ejemplo, hacer fin mío el no obstaculizar la vía cuando los demás quieren hacer uso de ella, y más aún, es necesario que pueda facilitar que todos aprovechen de la misma. Sin embargo, por más que sea yo un

---

<sup>29</sup> De entrada, se puede observar el rechazo de Kant “como constitutivo o fundamento de la moralidad lo que él llama el principio propio de la felicidad” (Cabada Castro, 1989, p.420).

<sup>30</sup> Kant presenta la distinción que algunos hacen de lo que se llama felicidad moral que consiste en “la satisfacción con la propia persona y con el propio comportamiento moral, por tanto, en la satisfacción con lo que se hace” (MC, 388), mientras que la felicidad física es “la satisfacción con aquello que la naturaleza regala, por tanto, en lo que se disfruta como un don de otro” (Kant, *Ak.*, VI, 388). Para Kant este uso es impropio, porque la felicidad moral correspondería a la perfección propia a la virtud. En termino kantiano, “aquél que debe sentirse feliz con la mera conciencia de su rectitud posee ya aquella perfección, que en el epígrafe anterior [perfección propia] se concebía como un fin que es la vez un deber lugar de la felicidad.



hombre bueno no puedo definir cuáles son las acciones que hacen felices a los demás. Es deber de ellos hacerse felices y también es deber mío contribuir a la felicidad ajena.

En esta sección se encuentra lo que podríamos llamar la alteridad<sup>31</sup> en la ética kantiana porque promueve la obligación de contribuir al bienestar y felicidad de los demás. Es una consecuencia de lo que vimos en el capítulo precedente cuando hablamos de poner al servicio de los demás los dones de la naturaleza, y eso siempre en la lógica de que debemos usar a los demás siempre como fin en sí mismo, y nunca como mero medio. Este fin en sí mismo implica que tengamos la obligación moral de contribuir al bien de la humanidad en general y las condiciones necesarias que favorecen la convivencia.

Ahora bien, según Kant “las adversidades, el dolor y la pobreza son grandes tentaciones para transgredir el propio deber” (Kant, *Ak.*, VI, 388). Como la virtud se considera como una lucha contra la tendencia a violar su propio deber, entonces es un deber del hombre la lucha contra todo lo que le pueda llevar a esta violación, es decir, el trabajo del hombre no se resume solamente en contribuir a la felicidad de los demás. En este caso la felicidad no es mi fin, sino un medio legítimo para ser moral, porque, considerada así, la felicidad me permite ser un hombre virtuoso, es decir, me ayuda a no transgredir mi propio deber, evitando o rechazando los obstáculos tales como las adversidades, el dolor y la pobreza. Finalmente, “lo que constituye a mi fin que es la vez mi deber no es mi felicidad, sino mantener la integridad de mi moralidad” (Kant, *Ak.*, VI, 388). La felicidad ajena puede considerarse desde la unión sistemática del hombre en el reino de los fines, mediante las leyes objetivas comunes. Así que en el reino de los fines “debe existir, en consecuencia, verdadero respeto y comunión entre

---

<sup>31</sup> Muchos autores, Gabriel Bello Reguera entre otros, coinciden para decir que la manera como Kant ve la felicidad tiene un eco en la alteridad. De acuerdo con el plan de nuestro trabajo partimos de la segunda sección de la *Metafísica de las costumbres* para ponerla en evidencia. Sin embargo, en los capítulos segundo y tercero del Libro I de la *Crítica de la razón práctica* Kant expone de forma contundente la cuestión de la alteridad. Esta alteridad contiene una doble relación mediada por la ley moral: “intercambiando humillación o respeto, según los casos” (Bello Reguera, 1989, p. 578). Hay que subrayar que la humillación es algo patológico, un efecto negativo; igual que el respeto, proviene de la relación de la voluntad con su móvil mediante la representación. “En la medida en que la voluntad se representa a la ley como su móvil, a) esto ocurre en contra de la sensibilidad egoísta, la vanidad, y la humilla; pero b) eso mismo es objeto de respeto pues constituye la moralidad de un querer” (Bello Reguera, 1989, p. 578).

sus miembros, ya que ninguno es medio por el otro” (Cabada Castro, 1989, p. 421). Por eso la perfección propia y la felicidad ajena son reconocidos como fines que son a la vez deberes.

## **2.7- La virtud fundada en la razón humana**

Podemos iniciar esta sección diciendo que Kant considera que hay un sistema de conocimientos racionales puros, independiente de toda condición de la intuición humana, esto es, la metafísica. Se busca saber si realmente existen principios metafísicos para fundamentar la ética, en cuanto a la doctrina de la virtud, como una ciencia. La ética como “doctrina del saber es aquí, por tanto, una mera *doctrina del saber (doctrina scientiae)*” (Kant, *Ak.*, VI, 375).

Kant inicia el prefacio de la Doctrina de la virtud con una pregunta, a saber: “¿qué idea podemos forjarnos de una fuerza y un vigor hercúleo para superar las inclinaciones que engendran vicios, si la virtud ha de tomar sus armas del arsenal de la metafísica, que es un asunto especulativo, en lo que solo pocos hombres saben manejar? (Kant, *Ak.*, VI, 376). Kant considera que todos los filósofos morales anteriores a él fracasaron a la hora de contestar a este interrogante. Para esta pregunta solo hay una respuesta positiva: la metafísica es la única que puede dar a la doctrina de la virtud su seguridad, pureza su fuerza impulsora (*MC*, 376). Se trata de llevar la virtud a su forma racional para que el deber sea un mandato de la razón, ya que “alguien tiene que llegar, como filósofo, hasta los primeros principios de este concepto del deber” (Kant, *Ak.*, VI, 376). Es la posibilidad de convertir las máximas en un principio universal que le da a la acción su brillo moral; de manera contraria serían los sentimientos, porque estos, de donde provengan siempre serán físicos, no metafísicos. Sin embargo, Kant no hace de la metafísica un más allá del sano entendimiento humano porque de lo que se trata aquí es la oscuridad que esconde el concepto del deber que está incluido en la racionalidad de todo ser racional. Como lo indica en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant quiere elevar dicha

metafísica del sentido común con todo el rigor que esta requiera. El principio de una metafísica para la ética no puede tener su punto de partida fuera de lo objetivo, de la forma de la voluntad, esto es, de la ley universal. El principio no puede tener su punto de anclaje en el fin que se espera, en la materia de la voluntad que siempre es empírica. En esta labor Kant ve la necesidad de no dejar la doctrina de la virtud pervertirse en sus fuentes evitando toda mezcla con cualquier tipo de patologías.

Ahora bien, ¿podemos deducir que el hombre es digno porque satisfacen sus necesidades? Según Kant, los filósofos han querido hacer derivar la virtud de una doctrina de la felicidad. Pero ¿cómo puede la felicidad (concepto empírico) ser el fundamento de un principio tan exigente como lo es el de la virtud? Pensar en una felicidad moral es algo absurdo y contradictorio. El hecho de que la virtud sea una recompensa de la felicidad, o hacer de esta alegría la motivación de la acción virtuosa por haber cumplido un trabajo penoso es un error de algunos filósofos. En este caso el individuo no se mueve por el deber sino por la recompensa de la felicidad. Podemos preguntarnos también si la felicidad precede de la acción de ser feliz. No se trata de actuar antes de pensar, al contrario, hay que pensar las acciones antes de llevarlas a cabo.

Philonenko, comentando a Kant, dice que “si la felicidad precede a la acción pues la felicidad es patológica. Si la acción precede a la felicidad ésta es la consecuencia de la acción moral. Y si de esta manera pertenece al orden moral entonces, claro está, no es un principio sino solo una consecuencia” (Philonenko, 1985, p.14). En esta preocupación por defender la felicidad llegaron algunos filósofos a discernir, por un lado, el hombre como un ser libre, como un sujeto que puede no puede ser explicado a la manera de las cosas, y por otro en la inesperada lucha para defender a la razón teórica sin reconocer la primacía del uso práctico de la razón cuando se trata de la ética. Por eso es importante exponer la diferencia que Kant hace aquello que genera placer patológico y la esfera propiamente moral. Según él:

el placer *que* ha de preceder al cumplimiento de la ley que obremos de acuerdo con ella, es patológico, y el comportamiento sigue entonces el *orden natural*; pero aquel *al que* ha de preceder la ley para que lo experimentemos, está en el *orden moral*. Cuando esta diferencia no se

respeto, cuando se erige como principio de *eudaimonía* (el principio de la felicidad) en vez de la *eleuteronomía* (el principio de la libertad de la legislación interior), entonces la consecuencia es la *eutanasia* (la muerte dulce) de toda moral (Kant, *Ak.*, VI, 378).

La salida de este callejón sin salida es conferirle al imperativo categórico todo su valor cuando pensamos llevar a cabo nuestras acciones, es decir, permitir que este ordeno y determine las leyes morales. Reconocer este camino es darle la primacía al uso práctico su valor en cuanto se refiere a la ética.

En la introducción que precede el prefacio de la Doctrina de la virtud Kant vuelve sobre muchos temas que ya había expuesto en sus escritos anteriores. Esto se debe a que para él la ética es muy importante y que no se ha expuesto en su complejidad el concepto de virtud. Es en la introducción donde Kant retoma las bases de la doctrina de la virtud haciendo de ella una teleología.

Kant vuelve sobre la definición de la *ética* desde su génesis en la tradición filosófica. “El termino ética significaba antaño doctrina de las costumbres (*philophia moralis*) en general, que también se llamaba *doctrina de los deberes*” (Kant, *Ak.*, VI, 379). Más tarde una parte de esta se llamaba doctrina de las costumbres, lo que era doctrina de los deberes (los cuales no estaban sometidos a leyes externas). A partir de lo dicho Kant va a proceder al examen del concepto de una doctrina de la virtud.

Nuestro autor empieza por el análisis de algunos conceptos claves como deber, imperativo moral para llegar al concepto de virtud. La coacción (externa e interna) de la voluntad por la ley se conoce como el deber. Cuando se trata de una coacción interna se puede decir que es una autocoacción, es el sujeto que legisla esta ley de la coacción. El imperativo en su formulación categórica pone en evidencia el deber incondicionado que es la autocoacción. Este imperativo moral afecta a los hombres como seres naturales racionales. Ahora bien, se entiende al hombre como este ser natural racional impío que es capaz de transgredir la ley moral ateniendo más a sus inclinaciones que al deber. Al respecto, cuando se considera objetivamente, el hombre entendido como ser moral, no puede no violar la ley moral a gusto. No puede existir, según nuestro filósofo, un hombre tan perverso que no sienta una resistencia y un desprecio de sí al violar ley moral. A continuación, Kant afirma que “es imposible explicar el fenómeno

de que el hombre en esta encrucijada (...) muestre una tendencia más acusada a prestar oído a la inclinación que a la ley” (Kant, *Ak.*, VI, 380, nota). Reconoce que solo se puede explicar lo que se deriva de una causa natural. En el caso de la naturaleza no se podría hablar de un arbitrio que sea libre. Entonces, la respuesta de Kant es que en el caso del hombre se trata de la libertad, es decir “esta coacción en oposición recíproca y el hecho de que sea inevitable dan a conocer la inconcebible propiedad de la libertad misma” (Kant, *Ak.*, VI, 380, nota).

A pesar de la condición de violar la ley moral mediante sus inclinaciones, el hombre es capaz de reconocer la autoridad de la ley moral porque es un ser libre, y por lo tanto moral. Como ser moral entonces el deber consiste en una auto-coacción. La conciliación de la coacción con la libertad del arbitrio es posible solo si se tiene en cuenta la determinación interna de la voluntad.

Las inclinaciones presentan tantos obstáculos en el ánimo humano que impiden hacer lo que la ley ordena. Sin embargo, la razón debe ser esta facultad para poder y querer resistir a las fuerzas que se oponen al mandamiento incondicionado de la moral. La capacidad deliberada de resistir a los vicios se reconoce por su valor, esto es la virtud. Es ella que puede permitir al hombre superar las inclinaciones para poder realizar las acciones justas. Así, que “la doctrina general de los deberes, aquella parte que no ofrece la libertad externa, sino la interna bajo leyes, es una *doctrina de la virtud*” (Kant, *Ak.*, VI, 380). Esta doctrina de los deberes se puede llamarse también doctrina de los fines de la razón pura práctica. Un fin se entiende como “objeto del arbitrio (de un ser racional) por cuya representación se determina a una acción encaminada a producir este objeto” (Kant, *Ak.*, VI, 381). De esta manera, alguien me puede obligar acciones consideradas como medios para algún fin, pero jamás me puede obligar a proponerme fines. Como ser libre puedo proponerme fines que están fundamentados en los conceptos de la razón práctica. El fin que pongo en contraposición a mis inclinaciones en vista de la realización de una acción se considera como un fin que es a su vez un deber, y todo fin que es a la vez un deber tiene su base en la doctrina de la virtud porque es en ella donde se encuentra el concepto de coacción según las leyes morales. Y si me coacciono a mí mismo, es decir, si me propongo a mí mismo un fin

que es a la vez un deber, no hay ninguna contradicción con mi libertad. Como doctrina de los fines, la ética es la única parte de la metafísica de las costumbres que tiene deberes a los cuales no puedo ser obligado exteriormente.

Finalmente, en esta sección Kant quiere mostrar que, en contraposición a la doctrina del derecho donde hay una condición formal de la libertad, la ética ofrece una materia, un objeto del libre arbitrio, que es un fin de la razón pura. En la doctrina de la virtud, la libertad interna está sometida a la ley de los fines. Es la Doctrina de la virtud la que determina el fin que el ser racional se puede proponer a sí mismo. La única coacción de la teleología práctica es la que el sujeto de la acción se da a sí mismo (*Selbstzwang*). Finalmente, la ética será una doctrina de la virtud porque ésta se entiende como el coraje (*fortitudo*) con el cual el hombre se pone una resistencia a las inclinaciones naturales las cuales impiden la intensión moral. A partir de esto se puede precisar un fin que es a la vez un deber en la ética y en ella sola.

## **2.8 Las leyes de la ética y los deberes amplios de virtud**

Acabamos de enunciar los fines que son a la vez deberes tales como la perfección propia y la felicidad ajena. Vimos que cada ser humano es responsable de su propia perfección mientras que éste puede contribuir a la felicidad de los demás. Hay que precisar que esta felicidad es solo medio legítimo para alcanzar la virtud, esto es, evitar de caer en los vicios. A continuación, vamos a plantear las leyes de la ética que Kant caracteriza como leyes de las máximas de las acciones y no de las acciones mismas. En síntesis, la perfección personal consiste en el cultivo de sus facultades naturales. En lo que concierne a la felicidad ajena, será para mí un deber de contribuir a ella. De ahí se sigue que la doctrina de la virtud o la ética no prescribe leyes como el derecho. La doctrina del derecho impone acciones determinadas en función de la voluntad en general o la voluntad general. Sin embargo, la doctrina de la virtud prescribe leyes a las máximas. Estas son reglas de orientación práctica: que mi voluntad debe aceptar aquello que puede ser concebido como una legislación universal. El principio formal

del imperativo categórico en la ética corresponde a la ley de mi propia voluntad (mi máxima como principio subjetivo); no se trata de la voluntad en general o la voluntad general como lo es en la doctrina del derecho. Al contrario, en la ética, este principio mío, esta voluntad mía debe convertirse en una voluntad en general. Son las máximas las que tienen la cualidad de formar la legislación universal. ¿Cómo esto es posible? Al respecto Kant dice lo siguiente: “El concepto de fin que es a la vez deber, que pertenece específicamente a la ética, es el único que fundamenta una ley para las máximas de las acciones, en cuanto que el fin subjetivo (que cada uno tiene) se subordina al objetivo (al que cada uno debe proponerse como tal)” (Kant, *Ak.*, VI, 389).

La asociación de la ley con el deber es lo que muestra la razón por la que debo hacer tal o cual cosa. En este caso, al arbitrio corresponde el imperativo que invita a proponerse un fin. Esta correspondencia se refiere a la materia del arbitrio. Para que una acción se considere libre, el agente debe hacer de ésta su fin. Así, si la acción como fin es a la vez un deber, entonces la máxima de esta acción: “ha de contener únicamente la condición de la cualificación que el fin, que es a la vez deber, puede convertir en ley tal máxima, en tanto que para la máxima misma basta ya con la mera posibilidad de que concuerde con una legislación universal” (Kant, *Ak.*, VI, 399).

Por ser un principio subjetivo, las máximas de las acciones pueden ser arbitrarias. Recordamos que las máximas son un principio de las acciones en las que hay elementos formales y materiales. Entonces cuando se las considera como una ley, es porque se suprime lo que hay de arbitrario en ellas. Ahora bien, las prenaciones estéticas como el sentimiento moral, la consciencia moral, el amor al prójimo y el respeto de sí mismo preceden a los principios generales de la metafísica de las costumbres, y estos están seguidos por una elaboración de la doctrina pura de la virtud. Después, Kant expone la virtud en general, su exigencia como el dominio de sí mismo y la apatía como fuerza para resistir a las inclinaciones. Finalmente, en la última parte de la introducción de la Doctrina de la virtud, el filósofo prusiano desarrolla las nociones preliminares en relación con la división de la Doctrina de la virtud.

En lo que concierne a las prenociones estéticas, no son conceptos del deber sino cualidades que caracterizan la receptividad del ánimo: “existen estas disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas” (Kant, *Ak.*, VI, 399). El sentimiento moral, la consciencia moral, el amor al prójimo y el respeto de sí mismo, son predisposiciones (*praedispositio*) estéticas naturales, que no están afectadas por los conceptos de deber porque no hay ninguna obligación de poseer estas cualidades: “son condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber, no (...) condiciones *objetivas* de la moralidad” (Kant, *Ak.*, VI, 399). ¿Por ser condiciones subjetivas estas cualidades no son importantes? Todo lo contrario, se puede considerar que todos los hombres las poseen y gracias a ellas pueden llegar ser obligados. “La consciencia de ellas no es de origen empírico, sino que sólo puede resultar de la consciencia de una ley moral, como efecto de la misma sobre el ánimo” (Kant, *Ak.*, VI, 399). A continuación, mostraremos, según Kant, las razones por las cuales estas disposiciones no son deberes de virtud.

El *sentimiento moral* “es la receptividad para el placer o el desagrado, que surge simplemente de la consciencia o la discrepancia entre nuestra acción y la ley del deber” (Kant, *Ak.*, VI, 399). Pero la determinación del libre arbitrio va de la representación de la acción posible hasta la acción mediante el sentimiento de placer o disgusto que consiste a tomar un interés en la acción o en su efecto. Entonces el estado estético que es la afección interna, “es o bien un sentimiento patológico o bien un sentimiento moral” (Kant, *Ak.*, VI, 400). El sentimiento patológico es un sentimiento que precede a la representación moral mientras que el sentimiento moral es la consecuencia de esta representación.

“Ahora bien, no puede haber ningún deber de tener un sentimiento moral o de adquirirlo; porque toda consciencia de obligación tiene como base este sentimiento para hacerse consciente de la coerción que encierra el concepto de deber” (Kant, *Ak.*, VI, 400). Según Kant, todos los hombres poseen originariamente este sentimiento que solo puede estar suscitado por la representación de la razón. La obligación no se refiere a su adquisición sino su fortalecimiento y cultivo.



El sentimiento moral no se identifica con un “sentido”, ya que este se entiende como “la facultad teórica perceptiva, referida a un objeto” (Kant, *Ak.*, VI, 400). Al contrario, el sentimiento moral es algo meramente subjetivo que no procura ningún conocimiento; “es la *receptividad* del libre arbitrio para ser movido por la razón pura (y su ley)” (Kant, *Ak.*, VI, 400). Nadie está desprovisto completamente de este sentimiento moral, pues, en ese caso, estaría moralmente muerto.

*La Conciencia moral*<sup>32</sup> es algo subjetivo y no objetivo. No hay deber que pueda obligar a adquirirla; no es ni una obligación ni un deber, sino que “todo hombre, como ser moral, la *tiene* originariamente en sí” (Kant, *Ak.*, VI, 400). Ser obligado a tener conciencia es una contradicción. La conciencia moral es la razón práctica mostrando al hombre su deber, absolviéndolo o condenándolo en cada caso donde la ley se aplica. Así, decir que alguien no tiene conciencia moral es afirmar que no hace caso de lo que le dicta su conciencia. Si no hubiera ninguna conciencia moral no se podría atribuir al hombre ninguna acción conforme al deber, ni reprocharle una acción contraria al deber, y del mismo modo, no se puede concebir el deber de tener conciencia.

Asimismo, una conciencia que se engaña es un sinsentido. Tampoco la inconciencia es falta de conciencia moral; al contrario, es la inclinación de no hacer caso al juicio de su conciencia moral. Ahora bien, si la conciencia moral no es un deber, entonces “el deber consiste aquí únicamente en cultivar la propia conciencia moral, aguzar la atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle oído (por tanto, es sólo un deber indirecto)” (Kant, *Ak.*, VI, 401).

El *amor a los hombres* (la filantropía)<sup>33</sup>: “es cosa del *sentimiento* (*Empfindung*), no de la *voluntad*, y yo no puedo amar porque *quiera*, pero todavía menos porque *deba* (ser obligado a amar)” nos dice Kant, (Kant, *Ak.*, VI, 400). ¿Qué sería un deber de amar sino un absurdo? Aquí Kant distingue dos conceptos fundamentales de los cuales se

---

<sup>32</sup>En la edición francesa (Philonenko) se toma por conciencia moral solamente la palabra conciencia (*conscience*). Optamos por la traducción española por el contexto, porque conciencia no siempre se relaciona con la moral, puede ser conciencia psicológica, o conciencia de la presencia de un objeto.

<sup>33</sup> Más adelante volveremos sobre la filantropía para hacer la diferencia entre benevolencia y beneficencia en la sección de los deberes del hombre para con los demás. Ahí Kant da mucho más detalle al respecto.

puede exigir un deber, esto es, la benevolencia y la beneficencia. “Pero la *benevolencia* (*amor benevolentiae*), entendida como acción, puede estar sometida a una ley del deber” (Kant, *Ak.*, VI, 401) y “*hacer el bien*<sup>34</sup> a otros hombres en la medida de nuestras facultades es un deber” (Kant, *Ak.*, VI, 401). De la benevolencia subrayamos un elemento muy importante: Kant reconoce que benevolencia es diferente del amor por el hecho de que éste no es un deber. Nuestro filósofo entiende que “todo deber es *coerción*, es una coacción, aunque fuera una autocoacción según una ley” (Kant, *Ak.*, VI, 402). Sin embargo, “lo que se hace por coacción no se hace por amor” (Kant, *Ak.*, VI, 402).

En lo concerniente al hacer el bien a los hombres, la explicación de Kant permite descubrir el valor de ser benéficos hacia los demás. Es esta perspectiva que nos permite ver realmente que “la *benevolencia* sigue siendo un deber, incluso con respecto al misántropo, al que ciertamente no se puede amar, pero sí hacerle bien” (Kant, *Ak.*, VI, 402). Finalmente, amar no puede ser un deber porque nadie puede ser obligado a amar.

El *respeto de sí mismo*: “el respeto (*reverentia*) es también algo meramente subjetivo; un sentimiento peculiar<sup>35</sup>, y no un juicio sobre un objeto que tuviéramos que producir o de favorecer” (Kant, *Ak.*, VI, 403). Si el respeto se considera como deber no podría estar representado más que por el respeto que tenemos por el respeto. Hacer del respeto un deber sería hacer del deber mismo un deber. Así, si tener un deber de estimarse a sí mismo no sería nada más reconocer que la ley que está en el hombre le obliga al respeto de su propio ser. Finalmente, el respeto (sentimiento *sui generis*) “es el fundamento de determinados deberes, es decir, de determinadas acciones que pueden concordar con el deber mismo; pero no puede decirse que el hombre tiene el deber de respetarse a sí mismo” (Kant, *Ak.*, VI, 403). El hombre, para concebir un deber en general, debe tener ante todo el respeto por la ley que está en él.

Ahora pasamos a los tres principios generales de la metafísica de las costumbres que deben estar seguidos en la elaboración de una doctrina de la virtud. Primero, Kant

---

<sup>34</sup>Philonenko traduce en francés hacer el bien por “*être bienfaisant*”.

<sup>35</sup> Un sentimiento *sui generis*, traduce Philonenko.

afirma que “para un deber no puede encontrarse más que un *único* fundamento de la obligación” (Kant, *Ak.*, VI, 403). Si se encuentra más de una prueba es signo que ésta no es suficiente o de que tomamos diferentes deberes por un solo. No se puede, por una misma proposición, alegar muchas pruebas, porque sería una compensación por la cantidad de razones a falta de peso de cada una de ellas. La yuxtaposición de múltiples razones no fortalece necesariamente la veracidad o la verosimilitud de una proposición en filosofía. Al contrario, las razones “tienen que *progresar* como fundamento y consecuencia en *una serie* hasta el fundamento suficiente y sólo de este modo pueden ser demostrativos” (Kant, *Ak.*, VI, 404).

El segundo principio va en contra de la concepción aristotélica de la virtud como un justo medio entre la virtud y el vicio. Kant lo formula de esta manera: “la diferencia entre virtud y vicio nunca puede buscarse en el *grado* de cumplimiento de ciertas máximas, sino que ha de buscarse únicamente en la cualidad específica de estas (en relación con la ley)” (Kant, *Ak.*, VI, 404). La razón de la búsqueda del grado de cumplimiento de un deber proviene de su máxima. La virtud procede de una máxima diferente al vicio opuesto. Lo importante para saber si el comportamiento de un sujeto es conforme al deber es la búsqueda de este grado de cumplimiento.

El tercer principio de la metafísica de las costumbres que debe estar seguido en la elaboración de la doctrina de la virtud es el siguiente: “no han de estimarse los deberes éticos según las facultades atribuidas al hombre de cumplir la ley, sino a la inversa: la capacidad moral ha de estimarse según la ley que manda categóricamente” (Kant, *Ak.*, VI, 405). Estos deberes no deben fundamentarse en el conocimiento empírico del hombre tal y como este es, sino en el conocimiento racional de este tal como debería ser de acuerdo con la idea de la humanidad.

## 2.9 La virtud como principio de la libertad interna, dominio de sí mismo y fuerza

A continuación, siguiendo la línea de la virtud como “fortaleza moral de la voluntad del hombre en el cumplimiento de su deber” (Kant, *Ak.*, VI, 405), expondremos cómo la virtud es un principio interno del hombre, por el cual el hombre debe desplegar su fuerza para dominarse a sí mismo, dominar sus pasiones y afecciones.

Primero, Kant establece la diferencia entre hábito y libertad. “El hábito (*habitus*) es la agilidad para obrar y una perfección subjetiva del arbitrio” (Kant, *Ak.*, VI, 407). Una agilidad transformada no proviene de la libertad del sujeto, y, por lo tanto, no se puede llamar a ésta un hábito moral. ¿Cuál hábito puede ser moral? Observemos que “la virtud no puede *definirse* como el hábito de realizar acciones conformes con la ley” (Kant, *Ak.*, VI, 407). Solo un hábito que es una propiedad de la voluntad puede ser un hábito moral y, por lo tanto, “sólo un hábito semejante puede considerarse como virtud” (Kant, *Ak.*, VI, 407). Entonces la virtud requiere una voluntad y una libertad internas. Esta libertad interna tiene dos componentes indispensables para que las acciones del hombre sean morales: que sea dueño de sí mismo y que se domine a sí mismo.

¿Cómo puede el hombre ser dueño de sí mismo? Observamos que para Kant el hombre no es un sujeto desarraigado, por eso, es tomado en sus condiciones humanas, es decir, con sus afecciones y sus pasiones. Según el filósofo de Königsberg, las pasiones “pertenecen al sentimiento, en la medida en que éste, precediendo a la reflexión, la imposibilita o la dificulta” (Kant, *Ak.*, VI, 408). La razón, mediante el concepto de virtud como fuerza, quiere que nos contengamos cuando aparecen las afecciones como debilidad en el uso de nuestro entendimiento.

A continuación, vamos a exponer los deberes del hombre consigo mismo en general y en algunos casos particulares. A partir de algunos ejemplos analizados por Kant (el suicidio, la mentira, deshonor de sí mismo por la voluptuosidad, la avaricia, etcétera.) mostraremos los deberes del hombre con los demás. Los deberes del hombre

consigo mismo puede dividirse en deberes del hombre como ser animal, ser moral o juez natural de sí mismo. Y aquellos deberes del hombre para con los otros hombres pueden subdividirse a su vez en deberes hacia los hombres en general, deberes de virtud dependiendo del respeto debido, deberes de virtud en vista del estado de los hombres. A continuación, vamos a exponer este capítulo en dos partes: 1) deberes del hombre consigo mismo, que contiene los deberes perfectos e imperfectos hacia sí mismo y 2) deberes para con los demás, que también está dividido en deberes perfectos e imperfectos.

## 2.10 Deberes para consigo mismo<sup>36</sup>

La primera parte de la *Doctrina de la virtud* está dividida en dos libros y cada uno contiene unas secciones las cuales están repartidas en capítulos y artículos. En el libro primero Kant presenta los deberes perfectos del hombre para consigo mismo. En el primer capítulo de la primera sección se trata de los deberes del hombre para consigo mismo en cuanto ser animal. De esta sección se siguen los artículos que hablan del suicidio, deshonor de sí mismo por la voluptuosidad, el aturdimiento por el uso inmoderado de la bebida o la comida. El capítulo segundo expone el deber del hombre para consigo mismo considerado únicamente como ser moral. De éste vienen la prohibición de la mentira, la avaricia y la falsa humildad. La segunda sección contiene dos capítulos y una sección episódica: el primero habla del deber del hombre para consigo mismo como juez natural, el segundo muestra el primer mandato (*Gebot*) relativo a los deberes hacia sí mismo y la sección episódica. En esta última, Kant

---

<sup>36</sup> “La idea de deber y una obligación se deja conciliar con la idea de la libertad, si esta última se considera como una autonomía, como autolegislación. Todo deber -el deber del hombre para consigo mismo y el deber para con los demás- proviene de la autolegislación” afirma Jacub Čapek (Čapek, 2009, p.261). El autor checo sigue para mostrar que, “el deber del hombre hacia sí mismo [en Kant] es el deber del hombre que persigue una meta en el mundo sensible hacia lo que es específicamente humano en él, a saber, es un ser dotado de libertad interna” (Čapek, 2009, p. 261). Este deber del hombre hacia sí mismo es el deber del hombre hacia la humanidad que habita en él. Es una obligación que el hombre se valora a sí mismo, no dejar que pisoteen su dignidad y debe hacerse apto para defenderse contra toda injusticia en contra de esta dignidad.

expone una anfibología de los conceptos morales que consiste en tomar, equivocadamente, un deber hacia sí mismo como si fuera un deber para con los otros.

Si algunos filósofos piensan que la injusticia o la violación de deberes corresponde sólo a un tú y un yo, eso implicaría que el deber se refiere solamente a las relaciones interpersonales, es decir, donde no haya dos sujetos no puede haber violaciones de los deberes en general y de los deberes de virtud en particular. A pesar de esto, Kant va a mostrar a continuación que hay deberes del hombre hacia sí mismo, sin que en ello haya contradicción<sup>37</sup>.

¿Cómo hablar del concepto de un deber si “el *yo que obliga* se toma en el mismo sentido que el *yo obligado*?” (Kant, *Ak.*, VI, 417) A este interrogante, si se dice que el yo que obliga se toma en el mismo sentido del yo obligado, aparece que un deber hacia sí mismo es una contradicción porque el mismo yo que obliga puede liberar de la obligación al yo obligado. Para que el deber hacia sí mismo no sea una contradicción se debe entender el yo que obliga de manera diferente al yo obligado. Kant habla de una coacción pasiva (yo soy obligado), y ésta está contenida en el concepto del deber. Ahora, como se trata de un deber hacia mí mismo, por ejemplo, yo me represento como obligado en un estado de coacción activa (yo soy el que me obligo). Nuestro filósofo muestra que una proposición tal como ‘me obligo a mí mismo’ es una contradicción por dos razones fundamentales. Primero, “una proposición que expresa un deber hacia sí mismo (yo debo obligarme a mí mismo) contendría una obligación de estar obligado (una obligación pasiva que, sin embargo, sería a la vez activa en el mismo sentido de la relación)” y segundo, “el que obliga (*autor obligationis*) puede exonerar de la obligación (*terminus obligationis*) al obligado (*subjectum obligationis*) en cualquier

---

<sup>37</sup> Para el profesor Vicente Durán, los deberes para consigo mismo son muy importantes. Por eso, Kant, considerado como primer gran defensor de los deberes para consigo mismo “está convencido de que si aceptamos que cada ser humano tiene un valor fundamental, esto es, que cada ser humano aporta a la sociedad los fundamentos de la moral mediante el ejercicio de su razón práctica, es necesario a su vez aceptar que no sólo existen auténticos deberes para con la propia persona, sino que esos deberes son, como lo dijo Kant en diversas oportunidades, los primeros y los más importantes de todos, y son además, una condición necesaria para el reconocimiento de los deberes para con los otros” (Durán, 1996, p. 154). El texto sobre el cual se basa el pensador colombiano para tal afirmación viene de las *Lecciones éticas* de Kant, donde el autor alemán da a primacía a los deberes para con la propia persona sobre los deberes para con los demás.

momento” (Kant, *Ak.*, VI, 417). Como el sujeto que obliga es idéntico al que es obligado y, el obligado no está ligado al deber que se le impone, parece que hay una contradicción (una antinomia).

Ahora bien, Kant afirma que sí, existen deberes del hombre hacia sí mismo, y argumenta lo siguiente:

En la conciencia de un deber hacia sí mismo el hombre se considera, como sujeto de tal deber, en una doble calidad: primero como *ser sensible*, es decir, como hombre (perteneciente a las especies animales); pero luego también como ser racional (*Vernunftwesen*) (no simplemente como un ser dotado de razón (*vernünftiges Wesen*), porque la razón en su facultad teórica bien podría ser también la cualidad de un ser corporal viviente), al que ningún sentido alcanza, y que sólo se puede reconocer en las relaciones práctico-morales, en las que se hace patente la propiedad inconcebible de la *libertad* por el influjo de la razón sobre la voluntad internamente legisladora (Kant, *Ak.*, VI, 418).

Con lo anterior Kant muestra que la aparente contradicción en el concepto de un deber del hombre hacia sí mismo se puede superar. Esta superación viene de la comprensión del hombre (el yo) tomado en dos contextos o desde dos perspectivas distintas. Se trata de entender que el hombre es 1) un ser dotado de razón, que pertenece a la naturaleza (*homo phaenomenon*) pero es susceptible de ser determinado por su razón, y, por lo tanto, de realizar sus acciones en el mundo sensible; 2) es un ser dotado de libertad interior (*homo noumenon*) y así, es susceptible de ser obligado, y precisamente hacia sí mismo.

A continuación, Kant presenta el principio de la división de los deberes hacia sí mismo, división que se realiza solamente desde el punto de vista del objeto del deber, y no del sujeto que obliga. “El sujeto obligado, tanto como el que obliga, es siempre *solamente el hombre (...)*” (Kant, *Ak.*, VI, 419). Como el hombre se entiende de dos maneras, la división de los deberes se hará de manera objetiva y subjetiva. La primera es una división según la forma y la materia, y en ella los deberes serán restrictivos, es decir, negativos porque prohíben al hombre actuar contra el fin de su naturaleza y este está obligado a la conservación de sí mismo; y extensivos, es decir positivos, en la medida en que obligan al hombre al desarrollo de sus cualidades naturales. Estos dos

deberes pueden formularse en los siguientes principios: 1) “vive de acuerdo con la naturaleza (*naturae convenienter vive*), es decir *consérvate* en la perfección de tu naturaleza” (Kant, *Ak.*, VI, 419); y 2) “*hazte más perfecto* de lo que te hizo la mera naturaleza (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*)” (Kant, *Ak.*, VI, 419).

La segunda división (subjetiva) de los deberes del hombre para consigo mismo concierne el hombre como ser animal y al mismo tiempo moral o simplemente como un ser moral. El hombre visto desde su naturaleza animal tiene que conservarse a sí mismo en particular, conservar la especie en general y, finalmente, realizar su facultad de disfrutar agradablemente la vida. Sin embargo, los deberes del hombre hacia sí mismo (el hombre entendido como un ser solamente moral) consiste en la forma de la adecuación de la máxima de su voluntad con su dignidad. El hombre, como ser moral, gracias a su libertad interior tiene que luchar contra sus instintitos y no hacerse una cosa que tiene precio, sino más bien una persona que tiene dignidad. Finalmente, el hombre debe forjar los deberes de virtud contra los vicios que lo bajen al nivel de una cosa. Son, por un lado, los vicios como el suicidio, el uso contrario de su naturaleza en la tendencia sexual y el goce inmoderado en los alimentos y las bebidas y, por otro lado, la mentira, la avaricia y la falsa humildad, que vamos a analizar más adelante para poner en evidencia los deberes del hombre hacia sí mismo. Contra estos vicios el hombre tiene que hacer prueba de virtud como fuerza contra sus inclinaciones.

Dentro de las capacidades que tiene el hombre en su naturaleza, la destrucción de sí mismo es uno de esos poderes. Gracias a los medios de comunicación, casi todos los días nos llegan las informaciones sobre tantas personas que se dan muerte por una razón u otra. No es un fenómeno reciente en la humanidad. Desde siempre los hombres han tomado decisión de poner fin a su vida. Sin embargo, Kant es uno de los pocos filósofos que ponen el valor de la vida por encima de todo. Su ética no puede ser más contundente por la manera como defiende la vida a cualquier precio. Para el filósofo alemán, “el *primer* deber del hombre para consigo mismo en calidad de animal, aunque no el más relevante, es la autoconservación de su naturaleza animal” (Kant, *Ak.*, VI, 421). El hombre no debe autodestruirse. Es un deber de omisión, por lo tanto, negativo, más un deber perfecto del hombre.



El suicidio<sup>38</sup> es un crimen, “quitarse la vida es un crimen (un asesinato)” (Kant, *Ak.*, VI, 422). El suicidio también puede considerarse como una transgresión del deber para con los otros. Pero aquí Kant resalta el valor que tiene el suicidio en un ámbito privado, personal, es decir, como hombre, la persona tiene la obligación de conservar su vida, independientemente de cómo su muerte pueda afectar a otros. Solo por el hecho de ser una persona el hombre debe reconocer que es un deber estricto de él hacia sí mismo de no quitarse la vida. No se puede imaginar la vida humana como el estoicismo que promueve el poder del hombre de “salir de la vida (como de una casa en llamas) voluntariamente, con el alma tranquila, sin estar apremiado por el mal presente o previsible: siendo así que no puede servir para nada más en la vida” (Kant, *Ak.*, VI, 422).

El hombre no puede enajenar su personalidad mientras tenga derechos y deberes, y los tiene tan pronto vive. Enajenar es “destruir al sujeto de la moralidad en su persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia, en la medida en que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma” (Kant, *Ak.*, VI, 423). Por consiguiente, disponer de su persona como un medio por algún fin es deteriorar la humanidad en sí misma, humanidad que tenemos el estricto deber de conservar. Además del suicidio total, Kant habla también de un suicidio parcial que consiste en deshacerse de una parte integrante de su organismo en vista de un interés.

Otra violación de los deberes para consigo mismo es *la deshonra de sí mismo por la voluptuosidad*. Hay algo muy similar entre el amor a la vida y el amor al sexo, es decir, son fines naturales. El amor a la vida está conferido al hombre para la

---

<sup>38</sup> El suicidio es un tema que se ha discutido mucho tanto en el ámbito filosófico como teológico (San Agustín, Santo Tomás de Aquino, etc.), tanto para justificarlo como para rechazarlo. Este asunto está muy presente en la filosofía antigua. Una de esta evidencia, por ejemplo, es el Libro IX de las *Leyes* de Platón, donde matar a un familiar (sus padres) está considerado como un suicidio. El que se suicida no debe tener funerales como la gente normal, debe estar aislado del resto de los ciudadanos. Aristóteles, a su vez, rechaza categóricamente el suicidio como un acto de cobardía (*Ética a Nicómaco*, III, 7, 1116a 10-14). No es justo darse la muerte voluntariamente porque es una violación contra la vida. Esta justicia no tuvo como fin a la persona misma sino a la *polis*, la cual es fin de los ciudadanos. Ahora, Kant toma una opción más radical y audaz que sus predecesores. Así, “Kant se opone al suicidio en virtud de su idea de la dignidad suprema de la persona como un fin en sí y una fuente de actos morales. Suicidarse es, según Kant, ofender la dignidad de la persona, la cual, como escribe en la *Metafísica de las costumbres* (I, 1, numeral 6), está obligada, en cuanto persona, a conservar su propia vida” (Terricabras y Ferratel, 1994, p. 3412).

conservación de su persona mientras que el sexo tiene por fin la conservación de la especie en general. Desde un punto jurídico, Kant afirma que “el hombre no puede servirse de otra persona para darse este placer [físico de la facultad de propagación] sin la especial restricción de un contrato jurídico, en el que dos personas se obligan recíprocamente” (Kant, *Ak.*, VI, 424). En una perspectiva ética, este placer debe tener exclusivamente una vista hacia la reproducción la cual consiste en la conservación de la especie humana. La violación de este principio es la deshonra de la humanidad en su propia persona. Es un deber del hombre hacia sí mismo hacer un uso adecuado de sus facultades sexuales, un uso que concuerda con la finalidad de la naturaleza. La voluptuosidad es contraria a este deber si el hombre no destina su amor a la carne para la propagación de la especie.

Kant reconoce la dificultad que se presenta a la hora de probar racionalmente porqué la voluptuosidad es contraria al fin de la naturaleza y representa una violación del deber hacia sí mismo. Empero, según él, “el fundamento de la prueba consiste sin duda en que el hombre renuncia con ello (desdeñosamente) a su personalidad, al usarse únicamente como modo para satisfacer los impulsos animales” (Kant, *Ak.*, VI, 425). El resultado del uso inadecuado de la facultad de reproducción del hombre hace de este “una cosa de la que se puede gozar, pero también con ello en una cosa contraria a la naturaleza, es decir, en un objeto repulsivo, despojándose así de todo respeto por sí mismo” (Kant, *Ak.*, VI, *MC*, 426). El mal uso de estas facultades reduce el hombre a lo puramente animal.

Algo similar ocurre con el aturdimiento por el uso inmoderado de la bebida o la comida. Algunos pueden imaginar este deber una acción cuando no lesione a los intereses de los demás, Kant dice que, además de lesionar a los demás también se puede lesionar a sí mismo. Como se ha dicho anteriormente, esto no es una contradicción. Por eso, la glotonería y la desmedida en la bebida son vicios contrarios al deber hacia sí mismo. “La intemperancia animal en el disfrute de la comida es un abuso de los medios de disfrute que inhibe o agota la facultad de usarlos intelectualmente” (Kant, *Ak.*, VI, 427), recordando también con esto que es un deber del hombre desarrollar todas sus facultades en vista al fin de su naturaleza. Las cosas

que debilitan a voluntad las capacidades del hombre no pueden ser elementos que contribuyen al mejoramiento de la humanidad. Por consiguiente, llenarse demasiado, excederse en las bebidas y consumir sustancias que alteran la función física o cerebral del hombre, ponen el hombre en una situación de pasividad y lo llevan a una condición animal sin precedente.

El hombre no tiene únicamente deberes hacia sí mismo como ser animal sino también como ser moral. De la misma manera que estos deberes se analizaron en el apartado anterior contraponiendo los vicios relativos a los primeros, también Kant analiza los vicios tales como la mentira, la avaricia y la falsa humildad en contraposición a las virtudes del hombre consigo mismo como ser moral.

Se observa que el hombre, a menudo, no es capaz de respetar sus promesas. Por eso para Kant “la mayor violación del deber del hombre para consigo mismo, considerado como ser moral (la humanidad en su propia persona), es lo contrario de la veracidad: la *mentira*” (Kant, *Ak.*, VI, 429). La función de las aserciones del hombre es la comunicación de proposiciones que sean verdaderas. La mentira aquí no tiene que perjudicar exteriormente a los demás, porque en ese caso se trataría de una acción jurídica. Al contrario, en la ética la mentira interna es muchísimo peor, porque “la mentira es rechazo y –por así decirlo- la destrucción de la propia dignidad de hombre” (Kant, *Ak.*, VI, 429), más aun, “es un delito del hombre contra su propia persona y una bajeza que tiene que hacerle despreciable a sus propios ojos” (Kant, *Ak.*, VI, 430). Además de destruir la propia dignidad de hombre, la mentira va en contra del fin de la naturaleza de la comunicación humana. No se debe engañar al otro haciéndose una máquina de hablar, que no tiene la intención de respetar su propósito y, de esta manera, comportarse como una cosa. Así que, si el mentiroso quiere que su máxima sea una ley universal, bien sabe que eso no es racional porque haría que las promesas tales no existirían. En sus declaraciones, el hombre tiene que ser leal y recto.

A continuación, Kant analiza el concepto de avaricia, como violación del deber del hombre para consigo mismo. Establece una diferencia entre avaricia y la codicia. La segunda es la extensión de la adquisición de los medios del bienestar más allá de los límites marcados por la verdadera necesidad. La avaricia aquí se entiende como

“restricción del *propio* disfrute de los medios para vivir bien por debajo de la medida de la verdadera necesidad propia” (Kant, *Ak.*, VI, 432).

La avaricia es el vicio cuyo principio consiste en querer poseer medios propios independientemente de todos los fines, empero con la restricción de no disfrutar estos bienes. No usar de los bienes y privarse del goce de la vida son directamente contrarios al deber para consigo mismo. Contrariamente a Aristóteles que hace de la virtud el justo medio, Kant considera que cada virtud y cada proceden de la propia máxima que los acompaña.

La falsa humildad también se opone al deber hacia sí mismo. Según el orden de la naturaleza, Kant considera que el hombre, al igual que los demás animales tiene un valor vulgar. Pero gracias a su facultad del entendimiento el hombre es superior al animal y tiene un valor extrínseco, razón por la cual no puede tener precio sino tiene dignidad. Considerado como persona,

el hombre no puede valorarse como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una dignidad (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde respeto hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, puede medirse con cualquier otro de esta clase y valorarse en pie de igualdad (Kant, *Ak.*, VI, 434)

La humanidad del hombre es objeto de respeto por parte de los demás. Sin embargo, el hombre tiene que respetarse a sí mismo. “Por tanto, el hombre puede y debe evaluarse según una medida tanto pequeña como grande, tras haberse considerado como ser sensible (según su naturaleza animal) o como ser inteligible (según su disposición moral)” (Kant, *Ak.*, VI, 435). Son estas dos disposiciones que hacen que el deber hacia sí mismo no sea contradictorio. La consideración del hombre como un ser animal con un valor vulgar no puede ser causa de su desprecio. Este valor no puede ser un obstáculo a la estima moral del hombre. El hombre

no debe intentar alcanzar su fin, que es en sí un deber, humillándose y de un modo servil (*animo servili*), como si se tratara de un favor; no debe renunciar a su dignidad, sino mantener siempre en sí la conciencia de la sublimidad de su disposición moral, y esta autoestima es un deber del hombre hacia sí mismo (Kant, *Ak.*, VI, 435).

El hombre puede tener la conciencia y el sentimiento de su poco valor. Esta conciencia y este sentimiento de poco valor con respecto a la ley es lo que se entiende por humildad moral (*humilitas moralis*). Hay que diferenciar entre la humildad moral y la falsa humildad, que consiste en la renuncia a toda pretensión de un valor moral del propio ser para obtener, sutilmente, algún interés. La falsa humildad es la negación de la dignidad de la propia persona, y es contraria al deber para consigo mismo. ¿De dónde proviene la verdadera humildad? ¿Cuál es su relación con la dignidad del hombre?

Para Kant, de nuestra comparación sincera y precisa con la ley mora (con su santidad y su rigor) tiene que seguirse inevitablemente una verdadera humildad: pero del hecho de que seamos capaces de tal legislación interna, del hecho de que el hombre (físico) se sienta obligado a venerar el hombre (moral) en su propia persona, tiene que seguirse a la vez la elevación y la suprema autoestima, como sentimiento del propio valor (*valor*) interno, según el cual el hombre no puede venderse por ningún precio (*pretium*) y posee una dignidad que no puede perder (*dignitas interna*), que le infunde respeto (*reverentia*) por sí mismo” (Kant, *Ak.*, VI, 436).

Aquí la dignidad del hombre consiste en algunos preceptos tales como no convertirse en esclavo de nadie, ni aceptar que los demás hombres desprecien sus derechos, evitar recibir dones innecesarios o mendigar, etcétera. La dignidad del hombre va hasta evitar las quejas o postrarse delante de imágenes para obtener un beneficio celestial. Así también el hombre debe evitar caer en la presunción opuesta a la verdadera humildad. Tampoco el hombre tiene que exagerar en su forma de tratar a los demás, si no, según Kant “quien se convierte en gusano, no puede quejarse después de que lo pisoteen” (Kant, *Ak.*, VI, 437). El hombre tiene que andar con el respeto de su dignidad y la de los demás como con una lámpara que tiene que esforzarse sin cansancio por cuidar.

El concepto de deber contiene una coacción objetiva de acuerdo con el imperativo moral que coacciona nuestra libertad subjetiva y también pertenece a la razón práctica. Es ésta última que formula la ley moral. Así que el hombre tiene depositado originariamente en su disposición racional un juez que supervisa las leyes morales, o la justificación de las acciones humanas. Este juez es la conciencia moral

(*Gewissen*. No es una facultad arbitraria del hombre, sino más bien algo inherente a su determinación original. Ningún hombre llegará a escaparse de esta mirada interna. Pero, escuchando también la voz de las inclinaciones, el hombre puede hacerse el sordo a la voz de su conciencia moral o “llegar en su extrema depravación hasta no hacerle ningún caso, pero, sin embargo, no puede dejar de *oírlo*” (Kant, *Ak.*, VI, 438). No importa que el hombre no haga caso a esta aparente segunda persona que juzga sus acciones, pues siempre está llevado por la razón propia a ser vigilado por su conciencia. Ésta siempre acusa al hombre. Pero el acusador es idéntico al acusado. “Por tanto, por todos los deberes la conciencia moral del hombre tendrá que imaginar como juez de sus acciones *a otro* (como hombre en general), distinto de sí mismo, si no quiere estar en contradicción consigo mismo” (Kant, *Ak.*, VI, 439).

Metafóricamente Kant presenta la evaluación de nuestras acciones por un tribunal interior donde todos los deberes tienen que ser considerados como actos libres. Si los actos son forzados por una amenaza o una fuerza exterior, no son libres. Es por eso que el hombre virtuoso hace caso a la voz interna de su conciencia. Esta virtud no se concede por un mérito sino por un constante esfuerzo de cumplir lo que la razón le manda a la débil voluntad humana. Es fácil ceder el paso a las inclinaciones, pero recordando que tenemos la facultad del entendimiento, el hombre tiene que hacer el esfuerzo de cumplir la ley moral, por más incómoda que sea. No podemos violar esta ley y vivir con la conciencia tranquila.

En seguida, Kant hace del principio “*conócete a tí mismo*” (Kant, *Ak.*, VI, 441) el primero de todos los mandamientos relativos a los deberes hacia sí mismo. El conocerse a sí mismo se refiere a la perfección moral con respecto a su deber. Este examen propio consiste en “[examinar] si tu corazón es bueno o malo, si la fuente de tus acciones es pura o impura, bien como perteneciendo originariamente a su *sustancia* bien como derivado (adquirido o contraído), y qué puede pertenecer a la *condición moral*” (Kant, *Ak.*, VI, 441). Este trabajo es la fuente de toda la sabiduría humana. Esta sabiduría puede tener efecto cuando el hombre, de acuerdo con su fin último, rechaza todo lo que tiene de malo su voluntad, que es donde florecen las inclinaciones

instintivas, pero también una voluntad buena inalienable. Gracias a esta ardua tarea el hombre puede abrir el camino de la deificación.

Finalmente, solo mediante el autoconocimiento moral el hombre puede vencer el desprecio de sí mismo que, de no ser frenado, conduce directamente al desprecio de toda la especie humana. La dignidad del hombre no puede manifestarse en este desprecio. Como la dignidad del hombre es intrínseca, inherente al hombre, “sólo en virtud de la magnífica disposición hacia el bien, que se encuentra en nosotros y que hace al hombre digno de respeto, puede suceder que encuentre digno de desprecio al hombre que obra en contra de ella (a sí mismo, pero no a la humanidad en sí)” (Kant, *Ak.*, VI, 441). Aquí es necesario distinguir esta *descente en enfer*, el autoconocimiento con la autoestima que procede del amor propio. Debemos realizar el conocimiento de sí de manera imparcial mientras que la autoestima es muy parcial, porque tiene su raíz en el amor propio. La manera imparcial que tenemos de juzgarnos y la sinceridad que debemos tener para reconocer el propio valor o la carencia de éste, todo esto derivado del autoconocimiento, es un deber del hombre para consigo mismo.

Ahora bien, los hombres tienen solamente deberes hacia los hombres, es decir, hacia sí mismo y hacia los demás. El deber del hombre hacia un sujeto es la coacción moral determinada por la voluntad de este sujeto en tanto legislador moral. El sujeto que obliga no puede ser sino una persona, y ésta tiene que darse como un objeto en la experiencia. “De ahí que el hombre no pueda tener ningún deber hacia cualquier otro ser más que hacia el hombre, y en el caso que se imagine que tiene un deber semejante, esto sucede por anfibología de los conceptos de reflexión, y su presunto deber hacia otros es sencillamente un deber hacia sí mismo” (Kant, *Ak.*, VI, 442). Es de esta manera que se suele hablar del deber del hombre hacia seres impersonales o seres personales (absolutos e invisibles como Dios y los ángeles). Más aun, Kant se pregunta si realmente hay deberes del hombre para con estos seres, y concluye que no puede haber tales deberes.

Kant va más allá para decir que es un deber del hombre hacia sí mismo no destruir lo bello en la naturaleza, porque la belleza es una predisposición de la sensibilidad del hombre que favorece la moralidad. El hombre está predispuesto a amar

las cosas sin buscar utilidad. Así también, es un deber del hombre hacia sí mismo tratar con mucho respeto su medio ambiente y a los animales que comparten este medio con él. Precisamente, es un derecho del hombre sacrificar a los animales para nutrirse, sin embargo, es un deber del hombre no matarlos con crueldad o violencia. También es un deber para consigo mismo no abandonar a los animales que nos han sido útiles un tiempo en el momento de su debilidad o vejez.

No es correcto que el hombre sienta placer con el sufrimiento de los animales. Tiene que evitar hacerlos sufrir en la medida en que pueda, por ejemplo, no hacer experimentos crueles con ellos. El respeto a los animales no viene de la dignidad que ellos tienen, dado que sólo el hombre la posee, sino que se trata de un deber que procede de la dignidad humana. Tenemos un deber de humanidad hacia los animales, no porque no seamos animales, sino porque el hombre no es un animal como los demás. Nuestro carácter de excepción no nos autoriza a tomar este aire de superioridad tratándolos como puras cosas. Nuestra humanidad también nos permite compadecernos con ellos, de manera que no podemos despreciar esta disposición natural a sentir dolor frente al sufrimiento de los animales.

Por otro lado, “el cultivo (cultura) de las propias facultades naturales (las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo), como medio para toda suerte de posibles fines, es un deber del hombre hacia sí mismo” (Kant, *Ak.*, VI, 444). Es un deber del hombre cultivar sus facultades, no en función de sus inclinaciones, sino bajo la luz de la razón práctica en vista del fin de su existencia. Kant diferencia tres facultades (espíritu, alma y cuerpo). La primera facultad tiene su fuente en los principios a priori de la razón. Sus principales disciplinas son la matemática, la lógica, la metafísica y la filosofía teórica. Las facultades del alma (memoria, imaginación) “son las que se encuentran a disposición del entendimiento y de la regla que él utiliza para satisfacer cualesquiera propósitos y que, en esa medida, se guían por el hilo conductor de la experiencia” (Kant, *Ak.*, VI, 445). Finalmente, es un deber del hombre el cultivo de su cuerpo en la medida en que este es un medio para la realización de sus fines. En resumen, como son deberes imperfectos del hombre para consigo mismos, la primacía del culto de estas facultades depende de cada uno, en función de los objetivos



propuestos en la vida. Lo más importante es reconocer que no es digno del hombre despreciar estas facultades. Como los fines humanos se orientan a la vida, entonces tenemos que ponerlos al servicio de ella. Es consecuencia de la dignidad que tiene el hombre que ponga sus cualidades naturales al servicio del fin de la humanidad.

Para concluir esta parte, Kant muestra el deber para consigo mismo desde una perspectiva subjetiva, como el progreso de su perfección moral y desde un punto de vista de las cualidades como deber estricto y perfecto. En el primer caso, la ley, despojada de toda sensibilidad, debe ser el único móvil de la realización de las acciones. Por eso, una acción moral es la que es cumplida por deber. Este deber se relaciona con la pureza de la intención moral. Sin hacerse ilusiones, Kant reconoce que se puede atender a aquella perfección, pero jamás se puede alcanzarla completamente en esta vida porque es difícil detectar con máxima certeza cuando el hombre actúa por la pura representación de la ley o cuando son las pasiones que arrastran su voluntad.

## **2.11. Deberes del hombre para con los demás**

La última parte de nuestro trabajo consiste en un análisis de los deberes del hombre para con los demás vistos desde el respeto a la dignidad del hombre: “el *respeto* que tengo por otros o que otro puede exigirme (*observantia aliis praestanda*), el reconocimiento de una dignidad (*dignitas*) en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado (*aestimii*) pudiera intercambiarse” (Kant, *Ak.*, VI, 462). El hilo conductor de la siguiente sección es entender los deberes del hombre para con los demás a través de su dignidad.

Según Kant, hay una suprema división de los deberes del hombre hacia los otros: “[deberes] en tanto al cumplirlos les obligas a la vez, y aquellos cuyo cumplimiento no tiene como consecuencia la obligación de otros” (Kant, *Ak.*, VI, 448). Los primeros son deberes de mérito (con respecto a otros) y los segundos son deberes

de obligación. Los sentimientos que acompañan estos deberes son el amor<sup>39</sup> y el respeto. Estos dos sentimientos no están ligados necesariamente el uno al otro, porque se puede amar a alguien sin que éste merezca el mínimo respeto y viceversa.

Las leyes del deber son distintas a las de la naturaleza. Cuando se habla de las leyes del deber, los hombres se encuentran en relaciones externas de unos con otros (en un mundo inteligible), un mundo analógico al mundo físico, donde el vínculo de los seres racionales se hace por atracción y repulsión. El amor recíproco acerca a los hombres entre sí mientras que el respeto que cada uno debe testimoniar al otro les aleja.

Ahora bien, el amor debe entenderse como “una máxima de benevolencia (en tanto práctica), que tiene como consecuencia la beneficencia” (Kant, *Ak.*, VI, 449). No hay que desear solamente el bien del otro, sino también hay que trabajar para el mejoramiento de su condición en la medida que sea posible. Por otro lado, el respeto se entiende en sentido práctico, es decir, como una máxima que consiste en restringir el aprecio que llevamos en nuestra persona por la dignidad de la humanidad en otra persona. El sentido de respeto del que se trata es diferente a la comparación de nuestro valor con respecto a nuestros papás, nuestros maestros, etc.

Amar al otro es un deber, y este amor puede expresarse de esta manera: “convertir en míos los fines de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales)” (Kant, *Ak.*, VI, 450). La máxima del deber del hombre para con los otros consiste en “no degradar a ningún hombre convirtiéndole únicamente en medio para mis fines (exigir que el otro deba rebajarse a sí mismo para entregarse a mi fin)” (Kant, *Ak.*, VI, 450). En este caso, me obligo únicamente y así me quedo a distancia del valor de todos derechos que el otro tiene como persona.

A continuación, Kant expone el deber de amar en particular (la filantropía) y los deberes de amar en general como la beneficencia, la gratitud y el sentimiento de simpatía. Más adelante presenta los vicios que van en contra de los deberes de amar, tales como la envidia, la ingratitud y el placer tomado de la desgracia de otros.

---

<sup>39</sup> El amor se entiende aquí como filantropía, no la satisfacción que se puede ganar del hombre. No es el amor entendido en el sentido estético, como placer a la perfección física de los hombres.

Ahora bien, es un deber del hombre amar al hombre, no ser indiferente a su dolor y no ser egoísta. No es digno del hombre sentir placer con el sufrimiento de las personas. Por el contrario, tenemos que cultivar la disposición a compadecernos con los otros. La benevolencia es un deber hacia la humanidad. Su máxima (como amor práctico del hombre) es “un deber de todos los hombres hacia los demás, según la ley ética de la perfección: ama a tu prójimo como a ti mismo” (Kant, *Ak.*, VI, 451). Este deber sigue siendo válido no importa que el ser amado no sea digno de merecerlo. Todas las acciones morales de los hombres son relaciones prácticas y libres que proceden de la razón pura. Estas acciones deben ser universales, es decir, no pueden atender a las inclinaciones egoístas del agente. La razón pura es legisladora de las leyes morales universales y contiene la idea de humanidad, la cual comprende toda la especie sin distinciones. Entonces, la razón pura me autoriza a desearme el bien, y de ahí, el bien de todos los demás. Solo así la máxima de mi acción (aquí mi deseo) puede convertirse en una ley universal, sobre la cual está fundada la ley del deber.

Ahora bien, la benevolencia no basta: el hombre debe transformar este deseo del bien hacia otros en acciones, en amor efectivo, en benevolencia entendida como “[complacencia] en la felicidad (bienestar) de los demás” (Kant, *Ak.*, VI, 452). Por otro lado, Kant considera a la beneficencia como “la máxima de proponerse esto mismo [la felicidad de los demás] como fin, y el deber correspondiente a ello es la coacción del sujeto, ejercitada por la razón, de aceptar esta máxima como ley universal” (Kant, *Ak.*, VI, 452). Hacer el bien consigo mismo (desarrollar sus facultades naturales, cuidarse, etcétera), está claro, es un deber del hombre para consigo mismo. Ahora, “hacer el bien, es decir, ayudar a otros hombres necesitados a ser felices, según las propias capacidades y sin esperar nada en cambio, es un deber de todo hombre” (Kant, *Ak.*, VI, 453). La máxima del interés común es la que consiste en hacer el bien a aquellos que tienen necesidades porque la máxima del interés egoísta se contradice a sí misma. Esta apreciación de la benevolencia nos conduce a concluir que los hombres, porque son seres humanos, “han de considerarse como semejantes, es decir, como seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente” (Kant, *Ak.*, VI, 453).

Hacer el bien al otro no debe ser una ocasión de humillación a quien recibe esta generosidad. Es una pregunta que haríamos hoy en día cuando los países del norte o algunas personas quieren ayudar a los más necesitados. ¿Se puede llamar beneficencia el bien recibido por un pueblo después de siglos de explotación? Más aun, como lo subraya Kant, la beneficencia del rico no puede considerarse como un deber meritorio, porque la riqueza ya sobrepasa las necesidades propias, y en su mayoría proviene de la injusticia contra otros hombres, lo que causa la riqueza de una minoría y la pobreza de la mayoría.

Acto seguido, Kant presenta el deber de gratitud. “La gratitud consiste en honrar a una persona porque nos ha beneficiado” (Kant, *Ak.*, VI, 455). La gratitud es un deber del hombre hacia el que le ha beneficiado, es decir, es un reconocimiento de una necesidad inmediata impuesta por la ley moral. Asimismo, la gratitud debe realizarse con la máxima perfección de manera que no suprima el móvil moral de la beneficencia. No es posible pagar el bien recibido, porque el que se beneficia de este bien jamás podrá compensar el privilegio del aprecio que se ha adquirido el que ha hecho el bien. Más aun, un simple gesto de benevolencia del corazón merece todavía un reconocimiento.

La gratitud no se extiende solamente a los que no hacen el bien directamente, por ejemplo, nuestros contemporáneos, nuestros padres, nuestra familia más cercana en general. La gratitud debe extenderse a los ancestros, aquellos que han hecho posibles las realizaciones de las que beneficiamos. Por eso, según Kant es un deber nuestro reconocer y defender los ancestros contra las críticas o juicios a la luz de los valores modernos. Tampoco hay que devaluar a nuestros contemporáneos a causa de los bienes de los antepasados “como si el mundo, según leyes naturales, perdiera continuamente su perfección originaria” (Kant, *Ak.*, VI, 456).

Finalmente, el sentimiento de simpatía es un sentimiento sensible de placer y agrado inherente a los hombres. Por eso, los hombres pueden alegrarse y sufrir con otros. Esta complacencia o sufrimiento con los otros se considera como el sentimiento de simpatía, y esta es un deber del hombre para con los otros hombres. Los seres humanos son capaces de sentir el dolor o la alegría ajenas. El sentimiento de simpatía

también puede ser un medio que conduce a la benevolencia activa de los demás. Es una de las condiciones de nuestra humanidad. Se puede exigir al hombre esta disposición a sentir con los otros y desear que todo les vaya muy bien, porque “aquí el hombre no se considera únicamente como un ser racional, sino también como un animal dotado de razón” (Kant, *Ak.*, VI, 456). La humanidad, que está en nosotros puede estar en la facultad y la voluntad de comunicarse los sentimientos unos a otros o en la disposición natural a sentir placer y dolor por los otros.

Este sentimiento de simpatía en nosotros no debe permitirnos huir de los lugares donde haya sufrimientos, dolores y miserias. Si no es un deber explícito hacia los demás el sentir placer o alegría de su situación, por lo menos es un deber de virtud el participar en la realización plena de su humanidad evitando el sufrimiento, el dolor y la miseria. No debemos luchar para evitar este sentimiento de simpatía en nosotros “porque este es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí solo no lograría” (Kant, *Ak.*, VI, 457).

En lo que sigue, Kant contrapone lo que él llama “vicio” de la misantropía a cada uno de los deberes precedentes: a la beneficencia, la envidia; a la gratitud, la ingratitud y, a la simpatía, la extraña alegría por el mal ajeno. Estos vicios son pruebas de la manera como se aplica la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en las relaciones interpersonales, por varias razones. En primer lugar, el hombre no debe despreciar sus facultades racionales mediante las cuales puede trabajar por el mejoramiento de la humanidad. En segundo, la máxima de estos vicios no puede convertirse en una ley universal sin que haya contradicciones. A continuación, miraremos a cada uno de estos vicios para mostrar cómo se oponen a la dignidad de la persona humana. La avaricia, la ingratitud y la alegría por el mal ajeno no constituyen por sí mismas una violencia abierta, sino en una violencia sutil, escondida. Su sutileza no impide que vayan en contra de la humanidad como fin.

La envidia (*livor*) se entiende como “propensión a sufrir al conocer el bien ajeno, aunque con ello no se perjudique el propio bien, y que se llama *envidia cualificada* si conduce a un acto (a disminuir aquel bien)” (Kant, *Ak.*, VI, 459). La envidia es este miedo de ver nuestro bien oscurecido por el bien de los demás, dado

que no sabemos estimar el nuestro en su valor sino comparándolo con lo de los demás. Kant no niega que los primeros sentimientos de envidia estén enraizados en la naturaleza humana. Estos sentimientos, cuando se convierten en actos, se transforman en una pasión que busca la destrucción de la felicidad de los demás. Esta envidia no puede ser sino una violación tanto del deber hacia los otros hombres como hacia sí mismo.

Otro vicio que destruye la vida del ser humano en sus relaciones con los demás es la ingratitud. Por el bien realizado el benefactor no debe recibir el odio del beneficiado, porque por orgullo este último puede llegar al odio de aquello. Según Kant, “el fundamento de la posibilidad de un vicio semejante radica en el deber hacia sí mismo, mal entendido, de no necesitar ni exigir la beneficencia ajena porque nos impone una obligación con ella, sino soportar sólo las penas de la vida antes que molestar a otros, contrayendo así deudas (obligaciones) con ellos” (Kant, *Ak.*, VI, 459). Comprender el deber hacia sí mismo de esta manera está lejos de ser la verdadera apreciación de la dignidad en sí mismo. La ingratitud puede destruir toda benevolencia. Es un vicio que ofende a la humanidad “no sólo por el daño que semejante ejemplo tiene que acarear a los hombres, haciéndoles desistir de una ulterior beneficencia (...): sino porque aquí la filantropía, por así decirlo, se invierte y la falta de amor se convierte en el derecho de odiar al que ama” (Kant, *Ak.*, VI, 459). De este modo, la ingratitud no puede coincidir con la apreciación de la dignidad que llevamos en nuestra humanidad.

Finalmente, se observa una tendencia en el hombre a alegrarse en el mal ajeno. Esto es algo “contrario a la simpatía” (Kant, *Ak.*, VI, 460). No hay duda de que este placer en el mal ajeno puede convertirse en un odio del hombre. La simpatía es esta disposición natural del hombre compadecer a los demás. Este placer en el dolor del otro no puede ser compatible con la dignidad humana porque naturalmente tenemos esta disposición a sufrir con el que sufre y alegrarnos con el que está contento. Más aun, cada uno tiene una disposición necesaria a sentirse acompañado en los momentos oscuros de la vida. Si necesitamos de la simpatía de los demás, nuestra actitud egoísta de alegrarnos en el dolor del otro no puede ser nunca una ley universal. Ahora bien “alegrarse de que existan tales monstruosidades, que destruyen lo mejor del mundo en

general, por tanto, desear también que se produzcan tales acontecimientos, es secreta misantropía y justamente lo contrario del amor al prójimo, que nos obliga como deber” (Kant, *Ak.*, VI, 460). El dolor ajeno no puede ser fuente de alegría sin transformarnos en monstruos para los demás.

Otro elemento de este placer con el dolor ajeno puede ser la venganza. ¡Cómo nos gusta ver que le vaya mal al otro que nos ha hecho algo malo! El deseo de venganza es proponerse como fin la desgracia de los demás, sin importar que eso no nos aporte nada. Según Kant, “toda acción que viola el derecho del hombre merece un castigo que venga el delito en el autor (no sólo que repare el daño ocasionado)” (Kant, *Ak.*, VI, 460). Ahora, ¿quién tiene este poder jurídico para castigar? En un Estado con leyes jurídicas, el castigo no puede ser la acción de una entidad privada, sino de una institución adecuada según leyes comunes puestas por encima de cualquier sujeto de la comunidad. Lo importante aquí es que ningún castigo debería dictarse por el odio, o, dicho de otra manera, “no sólo es un deber de virtud no responder por venganza, sino incluso ni siquiera pedir venganza al juez del universo; porque el hombre ha acumulado sobre sí suficientes culpas como para estar él mismo necesitado de perdón” (Kant, *Ak.*, VI, 461). Así que la clemencia es un deber del hombre, sin embargo, no se puede confundir con la benignidad, que consiste en la renuncia aceptar las ofensas continuas de los demás. Tal acto no puede coincidir con los derechos de los demás hacia sí mismo, por lo tanto, con la dignidad del hombre en sí mismo.

En síntesis, todas las acciones que ofenden y deterioran al ser humano, por mínimo que lo afecten, consisten en vicios o actos inhumanos, si las consideramos desde un punto de vista objetivo. Sin embargo, una mirada subjetiva de nuestra especie nos indica que estos vicios también son humanos porque mediante ellos aprendemos que el ser humano tiene la tendencia de obedecer a las inclinaciones y caer en los vicios.

## CONCLUSIÓN

En este trabajo mostramos cómo Kant glorifica la dignidad humana y los deberes de virtud del hombre. Como fruto de mis inquietudes desde mi más temprano contacto con el pensamiento filosófico en el colegio, los motivos de las acciones humanas siempre me han fascinado. Así que la ética kantiana es una clave para mí para descubrir que las acciones dependen de nosotros, y que estas sean buenas depende de nosotros. No basta saber lo que está bien, sino poner nuestra voluntad en lo que queremos realizar. Siempre nos va a costar actuar rectamente cuando está en juego nuestros intereses. Las inclinaciones no son ajenas a nuestra condición humana, tampoco la razón que nos manda obrar moralmente está fuera de nuestro alcance.

Concluimos que Kant ha demostrado la necesidad y la importancia de la voluntad que está en el hombre, una ardua lucha cotidiana para que esta voluntad siempre se dirija hacia lo que está bien, rechazando todo lo que perjudique a la humanidad (interna y externamente), por más pequeña que sea esta violación de los principios morales. Es a partir de eso, entonces, que podemos decir que el hombre vale por sí y para sí mismo, es fin en sí mismo y debe ser universalmente considerado como tal. Es tan fascinante dar libre curso a nuestros instintos que resulta difícil ahora consentir en lo que una ley manda. Un mandato que no puede ser fácil, porque requiere mucha fuerza, y la determinación de esta fuerza está a nuestra posibilidad.

Así en la primera sección vimos que la voluntad buena en cuanto tal, va en contra de las inclinaciones humanas, pero no siempre. ¿Será porque las inclinaciones son inhumanas? Lejos de ser inhumanas; al contrario, las inclinaciones son humanas, sin embargo, no podemos dejarnos determinar por ellas. Por eso, el hombre tiene las facultades como el entendimiento y la razón para no dejarse llevar por la pasión por las cosas sensibles o sus intereses mezquinos, cosas que ha de rechazar como si fueran de puros animales sin razón.

El centro de la teoría moral de Kant es que el ser humano adulto es capaz de gobernarse completamente a sí mismo en los asuntos morales. Y en la autonomía hay dos elementos fundamentales: por un lado, no se requiere una autoridad externa para



que sea válida. No se necesita decir con argumentos lo que la moral manda hacer porque se impone por su propia fuerza. Segundo, es que en la autonomía podemos gobernarnos efectivamente por nosotros mismos. Las obligaciones que nos imponemos van en contra de todas las acciones contrarias a nuestro querer y nuestras inclinaciones.

J. B. Schneewind afirma que

Kant piensa que la autonomía tiene una base social e implicaciones políticas. Aunque nadie pueda perder la autonomía que hace parte de la naturaleza racional del agente, disposiciones sociales y las acciones de otros pueden conducir a errores en el gobierno por nuestros deseos o heteronomía<sup>40</sup> (Schneewind, 1992, p.311).

La moral se entiende de forma autónoma, es decir, el agente moral no necesita que nadie le diga lo tenga que hacer, ni su gobierno, ni una autoridad religiosa. La moral se impone al ser racional por sí sola. Como seres autónomos, cada uno tiene esta capacidad de determinar libremente en la sociedad sus acciones. La estructura de la sociedad no tiene que ser nada más que el reflejo de esta capacidad (igualdad) de cada uno de los miembros.

Desde *¿Qué es la Ilustración?* Kant muestra que el ser racional tiene esta capacidad de no necesitar la guía de otros, sea una autoridad civil o moral para determinar sus acciones. Propone esta salida de la minoría de edad de la cual el hombre es responsable.

En la segunda parte de este trabajo ponemos el énfasis sobre la virtud, los deberes de virtud para entender las acciones morales. Esta virtud es fuerza, conformidad de la voluntad con la ley moral. En esta sección mostramos cómo Kant expone las condiciones de posibilidad de tal legislación. A diferencia de la doctrina del derecho, la doctrina de la virtud tiene su legislación solamente interna. La interioridad de esta legislación no aniquila su posibilidad externa. Esta legislación interna surge de mi libertad. No me puedo excusar de haberme impuesto una obligación. No se trata de darle libre curso a los sentimientos sobre la realización de nuestras acciones. La

---

<sup>40</sup> Texto original: Kant thinks that autonomy has basic social and political implications. Although no one can lose the autonomy that is a part of the nature of rational agents, social arrangements and the actions of others can encourage lapses into governance by our desires, or heteronomy.

necesidad moral de las acciones no puede fundamentarse en los sentimientos. Para ser virtuoso debo actuar en el interés de los demás y trabajar a mi propia perfección. Podemos preguntarnos ahora, como el mundo se mueve en el individualismo, si la contribución a la felicidad de los demás no es contra la norma de la sociedad. Recordamos que la forma de la acción moral sigue siendo de actualidad, no importa que no haya ningún caso donde se aplique. Del mismo modo, la falta de generosidad, de simpatía, de gratitud, de filantropía no puede ser una razón para decir que las acciones virtuosas no tienen cabida en nuestro mundo. Es en esta falta, o en esta insuficiencia de acciones virtuosas, donde el hombre tiende a despreciar sus cualidades naturales y caer en la indiferencia, lo que no puede ser causa para darse por vencido y afirmar que la virtud es un asunto de ángeles y no de humanos.

Es deber del hombre desarrollar todas estas potencialidades que tiene, buscar siempre la manera de no destruir esta disposición natural que lleva para sentir con los demás. La ética kantiana es muy práctica en este aspecto. No se trata de desear el bien de los demás sino también de hacer que las condiciones de los demás se mejoren. Esta manera de ver de Kant es una respuesta al grito de los ciudadanos que pierden la vida todos los días en el mediterráneo buscando refugio de un *mieux-être*. Todos queremos vivir, es natural. No podemos tampoco poner fin a esta vida en nosotros convirtiéndonos en los peores verdugos de la humanidad en su dignidad. No hay una receta que diga qué tengo que hacer en cada situación, como las leyes en la doctrina del derecho. Al contrario, como ser racional libre, debo poner en evidencia mis capacidades para saber cuándo, cuántas veces, con quién y cómo debo realizar una acción virtuosa. Obvio que debo actuar al límite de la posibilidad de mis capacidades. Lo importante es hacer míos los fines de los demás en la medida en que éstos sean morales y poner todas mis fuerzas en la perfección de mis cualidades naturales.

Finalmente veo la ética de Kant como una respuesta, un aliento para los que piensan realmente la dignidad humana, los derechos del hombre sobre todo el haz de la tierra. No necesitamos ir a los países pobres para saber que hay urgencia de volver a dar al hombre -desde el más pequeño hasta el más grande, desde el más blanco hasta el más negro- su dignidad, mostrar y actuar de tal manera que nadie deba ser el medio

para los fines de otros. Para llegar a esta conclusión, Kant nos permite ver cuáles son los medios necesarios para que las leyes morales influyan sobre la conducta humana. Esta influencia de las leyes sobre nuestra conducta no tiene que ver con la legalidad estrictamente, sino más bien con la moralidad. “En otros términos, se trata de que las leyes objetivamente prácticas de la razón pura sean leyes subjetivamente prácticas, con el fin de demostrar que el puro interés moral es el motor más poderoso para el bien y, en definitiva, el único motor” (Sanz Santacruz, 2005, p. 463).

La vida del hombre en sociedad es la expresión perfecta de que el hombre es un ser social. Así entiendo que las normas son necesarias para una convivencia adecuada. De esta manera creo que la concepción ética de Kant me va a servir mucho sobre mi manera de actuar cuando tenga que asumir responsabilidades en el lugar de mi trabajo y particularmente en mi relación con las personas que me rodean. A partir de este trabajo pude deducir que el hombre es un ser racional capaz de ser bueno o malo, sin embargo su capacidad racional es esta arma que puede ayudarme a ser una persona apta para vivir en la sociedad. Me ayuda a entender que no soy el único en el mundo, entonces es un deber que contribuya al mejoramiento de la humanidad cultivando mis facultades intelectuales. Que esta búsqueda de ser mejor y que la voluntad de querer serlo y ayudar a los demás a serlo sigan siendo el hilo conductor de mi amor a la filosofía, la moral particularmente. Que no sean palabras sino que sean acciones que acompañen mi voluntad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre-Pabón, J. (2010). *Dignidad, derechos humanos y la filosofía práctica de Kant*. En: *Vniversitas*, Bogotá. 123.
- Aristóteles. (1998). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Barni, R. (1854) *Philosophie de Kant. Examen des Fondements de la métaphysique des mœurs et de la critique de la raison pratique*. Paris: Libraire Philosophique de Ladrangé.
- Bello Reguera, G. (1989). *La construcción de la alteridad en Kant y Lévinas*. En: Muguerza, J., y Rodríguez Aramayo, R., editores. *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos.
- Cabada Castro, M. (1989). *La crítica de la teoría moral de Kant en la antropología feuerbachiana*. En: Muguerza, J., y Rodríguez Aramayo, R., editores. *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos.
- Čapek, J. (2009). *Le devoir de l'homme envers lui-même, Patočka, Kant et la Charte 77*. En: *Tumultes*, 32-33.
- Chenet, F-X. (2008). *Kant- Philosophie pratique, Métaphysique de mœurs, Critique de la raison pratique*. Paris: Philopsi éditions numérique.
- Durán, V. (1996). *¿Deberes para con la propia persona?* En: *Universitas Philosophica*, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, (25-26).
- Durán, V. (2009). *El Kant que nos quedaron debiendo*. En: Cañón, C., y Villar, A., editoras. *Ética pensada y compartida. Libro homenaje a Augusto Hortal*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Ferrari, J. (1971). *Kant ou l'invention de l'homme*. Paris: Seghers.
- Habermas, J. (2010). *El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos*. En: *Diánoia*, Volumen LV, 64.
- Hoyos, L. E. (2003). *Lecciones de filosofía*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Kant, E. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza.
- Kant, E (1994). *Fondation de la métaphysique des mœurs*. Traducción de Alain Renaut. Paris: Flammarion.
- Kant, E. (1998). *Lecciones de ética*. Traducción de Rodríguez, R., y Roldán, C. Barcelona: Crítica.
- Kant, E. (2003) *Métaphysique des mœurs I, Fondation*. Traducción por A. Philonenko. Paris: Flammarion.

- Kant, E. (2008). *Metafísica de las costumbres*, seguiremos la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.
- Paton, H. J. (1946). *The categorical imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*. Londres: Hutchinson & Company.
- Placencia, L. (2011). *Kant y la voluntad como "razón práctica"*. En: Tópicos, Revista de Filosofía. 41.
- Platón. (1999). *Leyes*. Gredos: Madrid.
- Rubio Carracedo, J. (1989). *Rousseau en Kant*. En: Muguerza, J., y Rodríguez Aramayo, R., editores. *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos.
- Sanz Santacruz, V. (2005). *De Descartes a Kant, Historia de la filosofía moderna*. Pamplona: EUNSA.
- Stratton-Lake, P. (2000). *Kant, Duty and moral worth*. Londres: Routledge.
- Schneewind J. B. (1992). *Autonomy, obligation and virtue: An overview of Kant's moral philosophy*. En: Guyer, P., editor. *Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Terricabras, J-M y Ferrater Mora, P. C. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: editorial Ariel.