



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Dirección

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València
pedro.teruel@uv.es

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Fernando Moledo, Universidad de Buenos Aires - CONICET
fernandomoledo@gmail.com

Secretaria de calidad

Marcela García, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
garciar.marcela@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Proyecto estético y diseño

Marco Ranieri, CIAE, Universitat Politècnica de Valencia

Editor de estilo y maquetista

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València





- 8 Editorial
Jacinto Rivera de Rosales
DOI 10.7203/REK.1.1.8025

Artículos

- 11 Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant
Jesús Conill
DOI 10.7203/REK.1.1.7947
- 24 Acerca del concepto de *dignidad humana* en la filosofía kantiana: del hombre como *fin en sí mismo* al hombre como *ciudadano del mundo*
Ileana Beade
DOI 10.7203/REK.1.1.6467
- 39 *Observaciones*, universalismo ético y Kant: lectura desde el feminismo filosófico
María Luisa Posada Kubissa
DOI 10.7203/REK.1.1.5175
- 49 Contemporary Science Between Theoretical and Practical Reason: A Transcendental-Pragmatic Approach to Quantum Theory
Patricia Kuark-Leite
DOI 10.7203/REK.1.1.7915
- 60 Schopenhauers Kritik an Kants Freiheitsantinomie und ihrer Auflösung
Dietmar H. Heidemann
DOI 10.7203/REK.1.1.7997
- 69 Kant in Deutschland. La revista *Kant-Studien* entre 1897-2015
Pedro Jesús Teruel
DOI 10.7203/REK.1.1.7995

- 85 Introducción y traducción de *Sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia rigurosa* de K. L. Reinhold.
David Hereza Modrego
DOI 10.7203/REK.1.1.6835

Reseñas

- 99 Immanuel Kant: *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología*. Introducción, edición crítica y traducción de Manuel Sánchez Rodríguez. Granada, Comares, 2015, 272 pp. ISBN: 978-8-4904-5261-5.
Fiorella Tommasini
DOI 10.7203/REK.1.1.6456
- 101 Halla Kim: *Kant and the Foundations of Morality*. Lanham, Maryland, Lexington Books, 2015, 285 pp. ISBN: 978-0-7391-7900-0.
Daniela Alegría
DOI 10.7203/REK.1.1.7998
- 103 Georg Cavallar: *Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens*. Berlin, De Gruyter, 2015, 215 pp. ISBN: 978-3-11-042940-4.
Lorena Cebolla Sanahuja
DOI 10.7203/REK.1.1.7097

Eventos y normas para la publicación

- 108 III Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Fernando Moledo
DOI 10.7203/REK.1.1.8026



Artículos

Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant

JESUS CONILL¹

Resumen

En una época en que resurgen nuevas formas de naturalismo e incluso de naturalización de la razón, mi propósito es mostrar que en Kant encontramos un modelo clásico de pensamiento en el que es posible armonizar lo natural y lo moral, a partir de las raíces pragmáticas de la razón pura práctica en la naturaleza humana (antropología pragmática) y de las disposiciones naturales y morales, expuestas en una estética de las costumbres o estética de la libertad, que constituyen un complemento necesario de la metafísica de las costumbres o metafísica de la libertad entendida como autonomía moral.

Palabras clave: disposiciones naturales, antropología pragmática, libertad, autonomía moral, naturaleza humana.

Dispositions of Human Nature and Moral Autonomy in Kant's Practical Philosophy

Abstract

At a time when new forms of naturalism and even of naturalisation of the reason are once more coming forward, my intention is to show that Kant represents a classical model of thought in which the natural and the moral domains can be brought together in harmony, from the pragmatic roots of practical pure reason in human nature (Pragmatic Anthropology) and from natural and moral dispositions, set forth in an aesthetics of customs or aesthetics of freedom, which constitute a necessary complement to the metaphysics of customs or metaphysics of freedom, understood as moral autonomy.

Key Words: natural dispositions, pragmatic anthropology, freedom, moral autonomy, human nature.

1. Radicación antropológica *versus* naturalización de la razón pura práctica²

Estamos de nuevo en tiempos proclives a la naturalización de la filosofía y de la razón, incluso refiriéndose a la propia filosofía de Kant (Louden 2000; Moya 2011), aunque también existen posiciones críticas de tales intentos (Teruel 2008, 2011). Por mi parte, he intentado reconstruir el planteamiento kantiano del problema que existe en el fondo de la relación entre naturaleza y libertad, teniendo en cuenta principalmente lo que significó el complemento antropológico de la filosofía trascendental kantiana, es decir, su radicación antropológica, en el peculiar sentido kantiano (Conill 1991).

No basta con aludir a la parte 'empírica' de la filosofía moral kantiana para ceder a la moda y defender un 'naturalismo' en Kant, por muy 'débil' que se lo califique, como hace Louden (2000) y más recientemente defiende Habermas desde su propia perspectiva (2006, 2009). Pues, aunque el estudio empírico de la naturaleza humana es una parte necesaria y complementaria de la filosofía práctica

¹ Universitat de València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació.

² Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

kantiana, esta exigencia no es razón suficiente para hablar de una ‘ética empírica’ en Kant, ni tampoco de ‘naturalismo’, sino de la necesaria y complementaria articulación de varias perspectivas en la filosofía práctica kantiana, a pesar de que habitualmente sólo se haya subrayado una de ellas.

Por su parte, las observaciones de Kant sobre un ‘tránsito’ (*Übergang*) de la naturaleza a la libertad, o bien sobre una posible conexión entre ambas en sus escritos, no sugieren ninguna forma de naturalismo ético, ni tampoco cabe sustentarlo recurriendo a la ‘antropología’, como cuando se remite a textos como el de la *Moralphilosophie Collins* (del semestre de invierno de 1784-85, inmediatamente antes de la publicación de la *Grundlegung*), en que se afirma lo siguiente: “la moral no puede sostenerse sin la antropología, pues ante todo tiene que saberse si el sujeto está en situación de conseguir lo que se exige de él, lo que debe hacer” (Kant 1988: 38-39); es decir, que hay que conocer primero si el sujeto es capaz de hacer lo que se le exige (Louden 2000: 8).

Que la filosofía moral requiere una parte empírica para determinar las leyes “de la voluntad del hombre, en la medida en que es afectado por la naturaleza” (Kant 1968; GMS, AA 4: 387/14)³ queda patente desde el comienzo de la *Grundlegung*, pero no sugiere ningún compromiso con ninguna forma de ‘naturalismo débil’ en la ética. Por ‘naturalismo débil’ Louden entiende

la visión de que los hechos empíricos sobre la naturaleza humana, aunque no pueden establecer o justificar principios morales normativos, no pueden contradecir tales principios. No tenemos (ni podemos tener) deberes morales de hacer cosas que son físicamente imposibles para nosotros, y este conocimiento de lo que es físicamente imposible es empírico, es decir, proviene de la segunda parte de la ética de Kant (Louden 2008: 8).

Ciertamente ‘deber’ presupone ‘poder’. Pero estas consideraciones no justifican en absoluto la calificación de la ética kantiana como ‘naturalismo’, ni fuerte ni débil. Como tampoco la fuerte preocupación [de Kant] por hacer que los principios morales sean eficaces en la vida humana justifica considerar la ética de Kant como ‘naturalista’. Tampoco esto implica naturalismo alguno.

No hay que olvidar que, según Kant, entre el ámbito del concepto de la naturaleza como lo sensible y el de la libertad como lo suprasensible se abre un ‘abismo infranqueable’, “de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible” (Kant 1968; KU, AA 5: 176/74); sin embargo, a continuación, Kant afirma que el mundo de la libertad “*debe tener influjo*” sobre el de la naturaleza, es decir, “el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes” (Kant 1968; KU, AA 5: 176/74). Por tanto,

tiene, pues, que haber un fundamento para la *unidad* de lo suprasensible, que yace a la base de la naturaleza, con lo que el concepto de libertad encierra de práctico; el concepto de ese fundamento (...) hace posible el tránsito del modo de pensar (*Denkungsart*) según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro (Kant 1968; KU, AA 5: 176/74).

Kant acepta, pues, que es posible la relación entre los dos reinos; y buena parte de su obra sobre educación, antropología, estética, religión e historia se dedica a esa tarea. Porque la filosofía moral (fundamental y aplicada) de Kant está interesada en crear un nuevo mundo moral más allá de la estricta naturaleza que nos viene dada, por tanto, en la fecunda conexión –aunque no en la confusión– entre naturaleza y libertad (Conill 1991; Louden 2000; Teruel 2008, 2011).

En este contexto de las relaciones entre el mundo de la naturaleza y de la libertad, como anécdota significativa, cabe recordar que Kant mismo se vio involucrado en la reflexión sobre el cerebro, en concreto sobre la localización cerebral de las actividades superiores, cuando un colega suyo, el neurofisiólogo Samuel Thomas Sömmerring, le pidió que escribiera un epílogo a su libro, publicado en 1798, *Sobre el órgano del alma* (1796) (Teruel 2008: IV). Ya en este momento se vislumbra lo que se

³ Se cita por la edición de la Academia (volumen y página) y, a continuación, se indica la página de la correspondiente traducción española.

sigue planteando hasta el día de hoy: la necesidad de reflexionar si el mejor camino para comprender la realidad humana es el de pretender una ‘ciencia unificada’ o el de reconocer un inevitable perspectivismo intelectual.

Kant era conocedor de las aportaciones de von Haller (Teruel 2008: 229, ss), que – superando la idea de los ‘espíritus animales’– se situaría en la línea de la neurología contemporánea, donde lo decisivo será la conexión entre la dimensión neurofisiológica y la subjetividad humana (lo físico y lo mental). Pero Kant era también consciente de la dificultad del problema del ‘órgano’ de las ‘fuerzas anímicas’ y considera imposible su solución: “[Si tratas de convertir, por medio de la razón, estas incertidumbres en certezas] no adelantarás más que si intentas delirar razonadamente” (Teruel 2008: 232). Pero, entonces, ¿es ‘eternamente vana’ la “investigación sobre el modo en que los órganos del cuerpo se hallan en conexión en el pensamiento”? (Kant 1773; Carta a Marcus Herz, Br., AA 10: 145).

Para Kant, el intento de comprender la racionalidad a partir de la organización de la materia cerebral quedaría fuera de las posibilidades del conocimiento humano (Kant 1785; RezHerder, AA 08: 54-55). Ahora bien, ¿no se podría resolver el asunto recurriendo a la antropología kantiana? No es tan simple la solución como podría parecer a primera vista, porque la antropología fisiológica no permite comprender la libertad del hombre y, por eso algunos piensan que “Kant desplaza la antropología al ámbito pragmático” (Teruel 2008: 240), donde se ocupa de un ‘conocimiento del mundo’, que le interesa al hombre para orientarse en su vida, para saber lo que como ser libre “puede y debe hacer” (Kant 1798; Anth, AA 07: 119). La antropología, incapaz de responder adecuadamente a la pregunta sobre qué es el hombre, queda orientada pragmáticamente hacia la aplicación (Conill 2006), la ‘prudencia’ (Kant 1785; V-Anth/Mron, AA 25: 1210-1211; Aubenque 1999; Teruel 2008: 245-246) y el progreso humano.

No obstante, otra salida a la que se ha recurrido en reiteradas ocasiones consiste en remitirse a una posible ‘antropología trascendental’ (Llano 1973; Teruel 2008)⁴. Sin embargo, a mi juicio, a la pregunta acerca de qué es el hombre, o mejor, en qué consiste la realidad humana, sólo se puede responder reconociendo el carácter perspectivo de la razón y atendiendo a las diversas dimensiones del ser humano. Algo que se puede conseguir si se aprovecha el impulso transformador de la filosofía que Kant inicia, pasando de la ontología (como ciencia del ente) a la analítica del entendimiento (ciencia de la razón pura) y radicalizando todavía más tal transformación hasta llegar a un nivel que permita la relación con el creciente e innovador desarrollo de las ciencias naturales, sociales y humanas.

2. Disposiciones naturales y morales

Aunque Kant no expuso sistemáticamente las bases biológicas de la razón pura, ni tampoco las hermenéuticas, sí ofreció un estudio de las ‘raíces pragmáticas’ de la razón pura práctica en la naturaleza humana y de sus disposiciones (*Anlagen*) naturales y morales. La antropología ‘práctica’ o ‘pragmática’ se convierte en Kant en el complemento indispensable de la metafísica crítica. A la metafísica de la razón acompaña en todo momento una antropología, a la que Kant denomina también ‘antropología moral’ en la *Metafísica de las costumbres* (Kant 1968; MS, AA 06: 217/21). La crítica trascendental, exponiendo el momento puro y activo de la razón en su función unificadora, aportaría una fundamentación objetiva de lo que la antropología trataría mediante un enfoque subjetivo. Esta complementariedad entre antropología y metafísica crítica (de carácter lógico-trascendental) sigue siendo válida en el ámbito práctico. Así, el estudio de la naturaleza humana no va en contra de la metafísica crítica, sino que completa la filosofía trascendental desde otra perspectiva. La antropología sirve para entender mejor las bases que la naturaleza humana ofrece al desarrollo de los usos de la razón pura.

Pues el hombre es un ‘ser viviente’, perteneciente a una de las especies animales y, como tal, tiene un amor a sí mismo (*Selbstliebe*) físico en orden a la conservación de sí mismo, a la prolongación de

⁴ La antropología moral no se confunde con la antropología en sentido pragmático.

la especie y a la comunidad con otros. Pero también es un ser natural *dotado de razón* (*vernünftiges Wesen*), por la que el amor a sí mismo produce la inclinación a compararse e igualarse con los demás. A estas dos disposiciones (*Anlagen*) del hombre Kant agrega una tercera, a la que denomina “[disposición] para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*” (Kant 1968; RGV, AA 06: 26/35)⁵. Esta disposición equivale a “la susceptibilidad del respeto por la ley moral *como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío*” (Kant 1968; RGV, AA 06: 27/36)⁶. En realidad se trata del ‘fundamento subjetivo’ por el que podemos aceptar el respeto a la ley moral como ‘motivo impulsor’ en nuestras máximas para la acción. Aquí la razón no se reduce a una mera capacidad de un ser corporal viviente, que puede ponerse al servicio de cualquier motivo; aquí la razón muestra su raíz más profunda: la libertad como autonomía, que no puede supeditarse a nada. Desde esta perspectiva, el hombre es un ‘ser racional’ (*Vernunftwesen*) por estar dotado de libertad interna y ser capaz de obligación hacia la humanidad en su persona y en la de los demás.

Y todas estas disposiciones (*Anlagen*) –“la *primera* no tiene por raíz razón alguna, la *segunda* tiene por raíz la razón ciertamente práctica, pero que está al servicio de otros motivos; sólo la *tercera* tiene como raíz la razón por sí misma práctica, esto es la razón incondicionadamente legisladora”– (Kant 1968; RGV, AA 06: 28/37) son ‘originarias’ (*ursprünglich*), “porque pertenecen a la *posibilidad de la naturaleza humana*” [“denn sie gehören zur *Möglichkeit der menschlichen Natur*”] (Kant 1968; RGV, AA 06: 28/37)⁷. La dificultad se halla en el modo de conectar y conciliar ‘lo físico y lo moral de la naturaleza humana’. Para lo cual, según el propio Kant, lo que importa es la fecundidad del conocimiento del hombre, en el que destaca la ‘doctrina de la inteligencia’, de la que se ocupa la antropología kantiana.

Efectivamente, la ‘antropología’ fue decisiva en la configuración del conjunto de la filosofía de Kant, al menos por las siguientes razones: 1) por su papel en la gestación misma de la filosofía crítica, es decir, en el proceso de formación del criticismo; 2) por la conversión de la psicología empírica en antropología, en forma de complemento indispensable de la metafísica crítica en su vertiente práctica (a partir de la que se descubre una peculiar antropología moral); 3) por su crítica de la psicología racional en el sentido de *metaphysica specialis* (que había servido de base para una antropología metafísica dentro del ordo racionalista); 4) por la sugestiva propuesta kantiana de una original ‘antroponomía’ (en la *Metafísica de las costumbres*) (Conill 1999); y 5) por sus aportaciones, basadas especialmente también en la “Metodología de la razón práctica” de la *Crítica de la razón práctica*, la *Crítica del Juicio* y la *Metafísica de las costumbres*, a una *humanitas aesthetica* (García Morente 1981), por tanto, para la elaboración de una ‘estética de las costumbres’ o estética de la libertad. El estudio de la naturaleza humana complementa la filosofía trascendental desde las perspectivas empírica y pragmática, como muestra el desarrollo de la antropología kantiana a partir de los primeros años de la década de los setenta (Brandt 1991). Aunque sólo con posterioridad a Kant se han desarrollado los estudios biológicos, etológicos y hermenéuticos que incluso han ido transformando el enfoque de la misma filosofía trascendental.

Así, por ejemplo, la tradición que interpreta a Kant en conexión con la fisiología pondrá de manifiesto incluso que la conciencia y la lógica son la expresión en el orden de la razón de impulsos que provienen de instancias infraestructurales. En esta línea el propio Nietzsche podría pasar por un peculiar kantiano que radicalizó el ‘giro copernicano’ hasta las raíces perspectivistas y hermenéuticas de la libertad⁸, contribuyendo a configurar una ‘crítica de la razón impura’ (Gerber 1885: I, 244; Cabada 1980)⁹. La razón pura sería, pues, una perspectiva, sin la cual el hombre no sabría interpretarse a sí mismo ni orientar su existencia. El momento de la idealidad de la razón pura tiene lugar en un ser que, a la vez, es

⁵ “[Anlage] für seine *Persönlichkeit*, als eines vernünftigen und zugleich der *Zurechnung fähigen Wesens*”.

⁶ Vid. asimismo el texto de MS, AA 06: 418/276, donde se distingue también entre ‘ser sensible’, ‘ser dotado de razón’ y ‘ser racional’.

⁷ En la página 28 el subrayado es nuestro.

⁸ Vid., por ejemplo, los trabajos de Hans Vaihinger, Josef Simon, Günter Abel, Friedrich Kaulbach, Volker Gerhardt, Johann Figl, Jörg Salauarda.

⁹ Cabada señala que ya Ludwig Feuerbach, en directo contraste con Kant, desde los años en que estaba preparando la edición de *La esencia del cristianismo* (1841), pretendía ponerle el título de “Crítica de la razón impura”.

natural y racional, en el sentido técnico y pragmático, con necesidades naturales y pragmáticas. Es más, la perspectiva de sentido que alumbra la llamada ‘razón pura’ puede orientar la vida humana y servir para una mejor autocomprensión de las capacidades del ser humano. Tiene, pues, una función pragmática y hermenéutica, que hay que recoger en un programa de reconstrucción de la ‘razón pura’ desde sus infraestructuras biológicas, pragmáticas y hermenéuticas, porque sólo de ese modo podrá reconstruirse el sujeto humano en su complejidad vital. Tal vez la situación predarwiniana de la filosofía kantiana impidió el desarrollo de lo que hoy sigue constituyendo una tarea: la conexión del dinamismo de la formalidad biológico-pragmática con el de la formalidad moral¹⁰.

En el contexto kantiano, la antropología sirve, pues, para comprender mejor las bases que la naturaleza humana ofrece al desarrollo de los usos de la razón y su aplicación. Por una parte, el ‘conocimiento natural del hombre’ estudia los procesos fisiológicos que hay a la base de las actividades espirituales, las interacciones psicosomáticas, la introspección, los fenómenos culturales y comportamentales del hombre, la autoconciencia, la conciencia del yo y del sí mismo, las relaciones entre alma y cuerpo. Además, con el nuevo enfoque práctico de la antropología pragmática se pasa del conocimiento natural del hombre al pragmático. Esta forma de entender la antropología persiste en el fondo como ‘doctrina de la inteligencia’, tanto técnico-práctica como prudencial, y como autoconocimiento con relevancia práctica. Y aquí tendrá su punto de arranque la antropología moral.

En definitiva, la antropología tiene en Kant un lugar muy relevante dentro de su filosofía práctica. A partir de las tres *Críticas*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, la *Metafísica de las costumbres*, la *Antropología en sentido pragmático* y las *Lecciones de ética*, a las que pueden añadirse otras obras y lecciones (sobre educación, historia, estética y religión), queda claro que la antropología constituye la parte empírica y pragmática de la filosofía moral kantiana. Kant pasa de la psicología empírica como disciplina teórica a una antropología práctica (pragmática), porque lo que interesa es ‘aplicar’ el estudio del hombre; y todo lo que tenga que ver con esta doctrina de la inteligencia y el comportamiento inteligente del hombre corresponde a la antropología que ahora Kant inaugura, rebasando el mero conocimiento natural (teórico-empírico) del hombre. La antropología pragmática estará en el fondo de los desarrollos de su filosofía, hasta la publicación de su última obra.

3. Antropología en sentido pragmático

En la segunda parte de esta obra, es decir, en la “Característica antropológica”, que lleva por subtítulo “De la manera de conocer el interior del hombre por el exterior”, el carácter (*Charakter*) se toma en una doble acepción, como carácter físico y como carácter moral. “El primero es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural (*Naturwesen*); el segundo lo distingue como un ente racional, dotado de libertad (*eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens*)” (Kant 1968; Anth, AA 07: 285/183)¹¹. Por eso, a continuación del pasaje citado, Kant divide lo ‘característico’, “por lo que concierne a la facultad apetitiva (lo práctico)” (Kant 1968; Anth, AA 07: 285/183)¹², en: a) ‘natural’ o las disposiciones naturales (*Naturanlage*), b) el ‘temperamento’ o índole sensible (*Sinnesart*) y c) el ‘carácter’ o índole moral (*Denkungsart*). Y añade: “Las dos primeras disposiciones indican lo que del hombre puede hacerse; la segunda (la moral), lo que él está pronto a hacer de sí mismo (*was er aus sich selbst zu machen bereit ist*)” (Kant 1968; Anth, AA 07: 285/183)¹³.

Efectivamente, tanto la metafísica de la naturaleza como la metafísica de las costumbres tienen su parte empírica, además de la racional; en el caso de la filosofía moral la parte empírica es la ‘antropología práctica’, en la que se nos ofrece un conocimiento de la naturaleza del hombre, necesario

¹⁰ Vid. los trabajos de Francisco J. Ayala y Camilo J. Cela Conde.

¹¹ “Das erste ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen oder Naturwesens; das zweite desselben als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens”.

¹² “was zu seinem Begehrungsvermögen gehört (praktisch ist)”.

¹³ Subrayado nuestro.

para poder aplicar la parte pura de la filosofía moral, es decir, la metafísica de las costumbres o de la libertad. Hay que conocer las leyes *a priori*, pero éstas requieren un

juicio bien templado y acerado por la experiencia [durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft], para saber distinguir en qué casos tienen aplicación y en cuáles no, y para procurarles acogida en la voluntad del hombre y energía para su realización; pues el hombre, afectado por tantas inclinaciones, aunque es capaz de concebir la idea de una razón pura práctica, no puede tan fácilmente hacerla eficaz *in concreto* en el curso de su vida (Kant 1968; GMS, AA 4: 389/16).

La antropología práctica, basada en la experiencia, sirve para poder distinguir los diversos casos en sus circunstancias y hacer más fácil y eficaz la acogida de la ley moral en la voluntad del hombre, haciendo frente a las inclinaciones contrarias a los imperativos de la razón práctica.

En la *Metafísica de las costumbres* expone Kant la necesidad de una filosofía práctica que tenga por objeto la libertad del arbitrio, pero que llegue a alcanzar los ‘principios metafísicos’ (principios *a priori* por puros conceptos). Pero éstos han de ser ‘aplicables’ al ámbito de la experiencia, por consiguiente, habrá que considerar la ‘naturaleza’ peculiar del hombre y mostrar las consecuencias de los principios universales: “una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo, puede aplicarse a ella” (Kant 1968; MS, AA 6: 406/263). De ahí que Kant afirme a continuación:

El complemento de una metafísica de las costumbres, como el otro miembro de la división de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría, sin embargo, sólo las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la *realización* de las leyes de la primera en la naturaleza humana, la creación, difusión y consolidación de los principios morales (en la educación y en la enseñanza escolar y popular) y de igual modo otras enseñanzas y prescripciones fundadas en la experiencia; antropología de la que no se puede prescindir (Kant 1968; MS, AA 6: 406/263).

Por tanto, la antropología constituye un complemento ineludible para la filosofía práctica, del que ‘no se puede prescindir’. Y, por su parte, la –por Kant– denominada ‘estética de las costumbres’ y por nosotros ‘estética de la libertad’ es ‘una exposición subjetiva’ de la metafísica de las costumbres: “en ella los sentimientos que acompañan a la fuerza constrictiva de la ley moral hacen sensible su efectividad (por ejemplo, la aversión, el miedo, etc., que hacen sensible la repugnancia moral), con el fin de aventajar a los estímulos *meramente* sensibles” (Kant 1968; MS, AA 6: 406/263).

Ya la “Metodología de la razón pura práctica” se entendía como “el modo como se pueda proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo [*Gemüth*] del hombre e *influencia* sobre las máximas del mismo; es decir, cómo se pueda hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica también en el sentido *subjetivo*” (Kant 1968; KpV, AA 5: 151/183). Para lo cual hay que representar los fundamentos de determinación de la voluntad como móviles de la acción y la virtud tendrá que ejercer sobre el ánimo –subjetivamente– ‘más poder’ (*mehr Macht*) que cualquier inclinación. Por eso hay que tener en cuenta cómo está constituida la naturaleza humana, para ver si la ‘propiedad de nuestro ánimo’, que consiste en la “receptividad de un puro interés moral y, por consiguiente, la fuerza motriz de la pura representación de la virtud, cuando se pone convenientemente en el corazón humano, es el motor [*Triebfeder*] más poderoso para el bien” (Kant 1968; KpV, AA 5: 153/184-185). Porque si descubrimos ‘la realidad (*Wirklichkeit*) de ese sentimiento’ habremos dado con el motor ‘más poderoso’ y ‘único’ para el bien. La antropología moral contribuye al conocimiento de las disposiciones morales (interés, sentimiento y motor), capaces de percibir y ser receptoras a los móviles morales; y la metodología de la razón práctica consiste, según Kant, “en hacer de las leyes objetivamente prácticas de la razón pura (...) leyes subjetivamente prácticas” (Kant 1968; KpV, AA 5: 153/185), para lo cual no se podrá prescindir del estudio de las condiciones subjetivas de la naturaleza humana, que por otra parte hacen posible la ‘educación moral’. Precisamente el ‘cultivo de las facultades (*Vermögen*)’ o de las disposiciones naturales (*Naturanlage*) (el entendimiento y la voluntad, entendida como modo moral de

pensar (*sittliche Denkungsart*) y cumplir los deberes) es la base del progreso desde la incultura de la naturaleza—desde la animalidad— hacia la humanidad (Kant 1968; MS, AA 6: 387/238).

Así pues, la metafísica de la libertad ha de estudiar la legislación de la razón práctica como ley que representa ‘objetivamente’ lo que se debe hacer. Pero la legislación también comprende otro elemento: el móvil que liga ‘subjctivamente’ la exigencia de la ley objetiva con el impulso que se requiere para realizar la acción como es debido. Este segundo elemento necesita ampliarse con el estudio de las disposiciones subjetivas que permiten sentirse afectado por la ley moral. Esta capacidad subjetiva de convertir en móvil el deber es un sentimiento moral que no afecta al ‘fundamento’ de las leyes prácticas (al aspecto objetivo) sino sólo al ‘efecto’ subjetivo en el ánimo. La antropología moral tiene por objeto lo práctico-subjetivo en vez de los principios objetivos; y, por otra parte, “el sentimiento es siempre *físico*, sea lo que fuere aquello que lo provoque” (Kant 1968; MS, AA 6: 377/225). Lo importante, pues, es determinar el orden, *natural* o *moral*, es decir, si lo que rige es el principio de la *felicidad* (eudaimonía) o el de la *libertad* de la legislación interior (eleuteronomía) (Kant 1968; MS, AA 6: 378/227).

La antropología moral puede ayudar a que el hombre se sepa capaz de luchar contra los obstáculos que encuentra en el cumplimiento del deber y con ‘poder’ para llevar a cabo lo que la ley ordena incondicionalmente como deber. Basada en principios empíricos y pragmáticos, la antropología puede proporcionarnos un conocimiento de los fines que el hombre se propone atendiendo a los impulsos sensibles de su naturaleza; se trata de la doctrina técnica (subjetiva) de los fines, que es propiamente pragmática, que contiene la regla de la prudencia en la elección de los fines que valen sólo como medios (a diferencia de la doctrina moral objetiva de los fines). Esta ‘capacidad de proponerse fines’ en general es, según Kant, lo característico de la humanidad, a diferencia de la animalidad.

Igual que la Metafísica de las costumbres puede entenderse como una ‘metafísica de la libertad’, la ‘estética de las costumbres’ podría considerarse una ‘estética de la libertad’ (Conill 1991, 2006). Es la antropología moral la que contiene esta ‘estética de la libertad’ o estética de las costumbres, que no es una parte de la metafísica de la libertad o de las costumbres, pero sí una exposición subjetiva de la misma, en la que se presta atención a los ‘sentimientos’ que acompañan a la ‘fuerza constrictiva’ de la ley moral, de manera que pueda tener más ‘efectividad’ (*Wirksamkeit*) que otros estímulos (Kant 1968; MS, AA 6: 406/263). Esta antropología moral no nos proporciona el conocimiento racional de cómo deben ser los hombres según la idea de la humanidad, porque esta antropología procede por meros conocimientos de experiencia y no trata del ideal de la humanidad en su perfección moral, que es trazada por la razón incondicionalmente legisladora en una —por Kant llamada— ‘antroponomía’ (*Anthroponomie*) (Kant 1968; MS, AA 6: 406/263).

Si la antropología estudia las disposiciones de la naturaleza humana, la estética de la libertad muestra la sensibilidad y la fuerza que ha de servir de móvil para que el deber pueda afectar al ser humano, para que en este terreno el *homo noumenon* y el *phaenomenon* no hagan vidas paralelas. Es necesario estudiar aquellas facultades o capacidades que permiten que el dictamen racional afecte y conduzca a la acción, es decir, se convierta en móvil de la acción, que el principio objetivo se convierta en subjetivo.

En la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, y concretamente en la “Introducción a la Doctrina de la virtud”, hay un apartado en que Kant expone algunas nociones de una ‘estética de las costumbres’ (o bien ‘estética de la libertad’), es decir, algunas “prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general” (Kant 1968; MS, AA 6: 399 ss/253 ss). Se trata de algunas disposiciones morales (*moralische Beschaffenheiten*), que constituyen condiciones ‘subjetivas’ de todo hombre para poder ser afectado por la ley moral racional; son las predisposiciones para poder ser motivado por el deber y educado en sus exigencias: el sentimiento moral, la conciencia moral (*Gewissen*), el amor (*Liebe*) al prójimo y el respeto (*Achtung*) por sí mismo o autoestima (*Selbstschätzung*). Estas disposiciones “están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber

(...) son predisposiciones del ánimo (*Gemüthsanlagen*), estéticas pero naturales (*praedispositio*), a ser afectado por los conceptos del deber” (Kant 1968; MS, AA 6: 399/254). Por eso, según Kant, no hay un deber de tener estas disposiciones, sino que “todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas (...) La conciencia de ellas no es de origen empírico, sino que sólo puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto (*Wirkung*) de la misma sobre el ánimo” (Kant 1968; MS, AA 6: 399/254). En definitiva, se trata de ‘disposiciones naturales’, sin las que, según Kant, no seríamos capaces de ser afectados por la razón pura práctica y sus leyes.

El sentimiento moral es la capacidad sensible, física, de recibir el impulso racional y transformarlo en motivo; y la conciencia moral es el hecho inevitable, instintivo, que nos mueve a juzgarnos a nosotros mismos conforme a la ley moral en el foro interno. Estas capacidades son inculcables y cultivables mediante la educación; por tanto, en ellas se basa también una ‘pedagogía moral’ como aplicación de la metodología de la razón pura práctica.

Aun cuando cada una de estas “predisposiciones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general” (Cortina 2013) merece un tratamiento especial, como ejemplo, aludiremos brevemente a la radicación antropológica de la conciencia moral en el sentido kantiano. Pues la concepción moral de la conciencia mediante el término ‘Gewissen’ adquiere un lugar privilegiado en la filosofía kantiana: la conciencia moral “es una conciencia (*Bewusstsein*) que es para sí misma deber (*Pflicht*)” (Kant 1968; RG, AA 6: 185/181) y todo hombre, como ser moral, tiene originariamente en sí conciencia moral (Kant 1968; MS, AA 6: 400/255). En la conciencia moral lo que ocurre es que ‘la razón se juzga a sí misma’ y se atiende a ‘la voz del juez interior’, porque la conciencia moral es la conciencia de un tribunal interno al hombre, cuya voz no puede dejar de oírse. La conciencia moral ha de pensarse como el principio subjetivo de la responsabilidad de los propios actos, que nos orienta en la vida desde el interior de nosotros mismos. Aunque en el propio Kant encontramos expresiones que rebasan la interpretación exclusivamente subjetivista que se ha atribuido a la filosofía moderna en general, en favor de su arraigo en la naturaleza humana. De hecho, Kant, considera la conciencia moral, no sólo como ‘la ley en nosotros’, sino como *Vermögen* y *Anlage* (Kant Päd, AA 9: 495; KpV, AA 5: 98; MS, AA 6: 438). Es más, primero, la considera “un hecho (*Tatsache*) inevitable, no una obligación y un deber” (Kant 1968; MS, AA 6: 400/255-256). En segundo lugar, Kant considera que la conciencia moral es “la conciencia de un tribunal interno al hombre” (Kant 1968; MS, AA 6: 438/303), un ‘poder’ (*Gewalt*) que mantiene en vela al hombre y que “está incorporado a su ser” [*seinem Wesen einverleibt*]” (Kant 1968; MS, AA 6: 438/303), por eso “le sigue como su sombra [y] no puede evitar [oír su] voz” (Kant 1968; MS, AA 6: 438/303).

En suma, la estética de la libertad dentro de una antropología práctica o moral expone las condiciones subjetivas del hombre que hacen posible que el deber se convierta en móvil del libre albedrío y de la acción. Estas disposiciones subjetivas permiten sentirse afectado por la ley moral. Esta capacidad subjetiva de convertir en móvil el deber es un sentimiento moral, un híbrido que pone en contacto el aspecto objetivo y el subjetivo en el ánimo, el fundamento moral y su efecto físico, es decir, el orden moral y el natural (físico), o sea, el principio de la libertad y el de la felicidad. La *Metafísica de las costumbres* contribuye decididamente a comprender esta conexión entre lo físico y lo moral. La metafísica moral no puede prescindir del estudio de la naturaleza humana, porque necesita conectar sus principios con las condiciones subjetivas que hagan posible la realización de aquello que la razón pura ha sido capaz de idear y fundamentar a su modo. Estudia cómo la restricción moral se puede hacer efectiva en el hombre entero, cómo la fuerza de la libertad puede imponerse en relación con las otras inclinaciones. Hay que advertir, no obstante, que el uso ambiguo del término ‘naturaleza’ en Kant produce ciertos equívocos. Aunque Kant utiliza las más de las veces el término ‘naturaleza’ para una de las vertientes del hombre, la naturaleza física frente a la moral, no puede negarse que hay pasajes suficientes, en cuyo contexto queda bien claro que se está aludiendo a algo así como una naturaleza (materia) moral. Por tanto, atendiendo a esta ambigüedad del significado de ‘naturaleza humana’, debería distinguirse entre naturaleza física y

naturaleza moral, porque habrá que reconocer que la libertad constituye la vertiente moral de la naturaleza humana.

4. El concepto de autonomía moral

Aunque en la historia del pensamiento occidental, en Grecia, el concepto de ‘autonomía’ empezó siendo una categoría política (Pohlmann 1971: 701-720), también se encuentra, en alguna ocasión, en sentido ético. Así, Sófocles, a través del Coro, caracteriza la actitud interna de Antígona como ‘autonomía’ (mediante el término *autónomos*), traducido en ocasiones como “por propia voluntad” (Sófocles 1972: 821), o bien “por una ley propia (*nach eigenem Gesetz*)” (Pohlmann 1971: 702). Más tarde, el concepto de autonomía jugó un papel decisivo en la disputa ‘confesional’ sobre la interpretación de la paz religiosa de Ausburgo (1555). En su escrito *De Autonomia* (1586) Franciscus Burgcardus (el pseudónimo de un consejero imperial) recurre al término griego, en vez de a los términos latinos *libertas* (libertad) o *licentia credendi* (libertad de creencia), para expresar la exigencia protestante de libertad religiosa, aun cuando contenga también connotaciones políticas. Autonomía significa discrecionalidad o libre arbitrio, la facultad de aceptar, hacer, defender y creer lo que cada cual quiere y le parece bueno y le gusta (Burgcardus 1586: 2; Pohlmann 1971: 703). Burgcardus contrapone el principio protestante de la libertad basada en el sujeto y su conciencia a la concepción medieval del orden y la ley, ya sea la ley natural o la del Estado. En lo sucesivo, la autonomía se fue entendiendo como el logro o la adquisición de la libertad religiosa y de la libertad de conciencia (Pohlmann 1971: 702-703).

Pero fue con la teoría kantiana cuando alcanza el concepto de autonomía un significado central, al expresar la posibilidad del hombre de determinarse a sí mismo por sí mismo en virtud de su capacidad racional. Esta idea de la autonomía se dirige contra las teorías naturalistas del hombre y contra toda clase de sometimiento u opresión. Es más, la autonomía puede entenderse como principio estructural de la filosofía kantiana entera: “Toda filosofía (...) es autonomía” (Kant 1936, OP, AA 21: 106). Para Kant, la filosofía trascendental es autonomía, en la medida en que la razón establece sus principios y traza su alcance y límites en un sistema, como lo explicita Kant en el *Opus postumum*. Pero esta caracterización posterior se afianzó en el marco de su Filosofía Moral como autodeterminación de la razón práctica, tal como aparece en la *Grundlegung* (1785), en la que caracteriza la autonomía de la voluntad como ‘principio supremo de la moralidad’ (*Sittlichkeit*) y como manifestación de la libertad del hombre como ser racional. Por ‘autonomía de la voluntad’ Kant entiende “la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley –independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer–i. El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal” (Kant 1968, GMS, AA 4: 440/78).

Para poder elegir hay que ‘poder querer’ de una determinada manera. No sólo se trata de la capacidad de elegir entre posibilidades reales, sino de poder querer de otro modo, es decir, la posibilidad real más radical es ahora la capacidad de poder querer de un modo nuevo, aunque también esté radicado en la naturaleza humana, en sus disposiciones (*Anlagen*) y determinación propia (*Bestimmung*). El principio de la autonomía es “el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas” (Kant 1994; KpV, AA 5: 33/52-53), pues “la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica” (Kant 1994; KpV, AA 5: 33/52-53), es decir, de la libertad. Si no, si la voluntad se deja determinar en la formación de sus máximas por la constitución de alguno de sus objetos, se da la “heteronomía del albedrío, o sea dependencia de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación” (Kant 1994; KpV, AA 5: 33/52-53). Hay un *plus* en la capacidad racional, basada en la inteligencia humana, que se desarrolla en su facultad racional.

Si el hombre fuera sólo un miembro del mundo sensible, sus acciones “tendrían que ser tomadas enteramente de acuerdo con la ley natural de los apetitos e inclinaciones y, por tanto, de la heteronomía de la naturaleza” (Kant 1968, GMS, AA 4: 453/94), pero como ser racional el hombre tiene la posibilidad de actuar independientemente del mecanismo de la causalidad natural y conformar sus acciones “al principio

de la autonomía de la voluntad pura” (Kant 1968, GMS, AA 4: 453/94), es decir, realizarlas libremente. Al concepto positivo de libertad lo caracteriza Kant también como “autonomía mediante la razón” [“*Autonomie durch Vernunft*”] (Kant Refl., AA 18: 443): “Pues la libertad y la propia legislación de la voluntad son ambas autonomía, por tanto, conceptos intercambiables” (Kant 1968, GMS, AA 4: 450/90).

“Kant inventó el concepto de la moralidad como autonomía”, llega a decir Schneewind (2009: 23). Este autor justifica su utilización de la noción de invención recurriendo al uso que hizo Kant del mismo en una observación de su juventud sobre Leibniz: “Leibniz concebía una sustancia sencilla... Era una mónada que no había explicado, sino inventado (*erdacht*); pues tal concepto no le fue dado, sino que fue creado (*erschaffen*) por él” (Kant UD, AA 02: 277; KrV: A729, B757).

La autonomía requiere libertad contracausal; y Kant creía que en la conciencia del deber moral nos es ‘dado’ un ‘hecho de la razón’, que muestra que tenemos libertad por ser miembros del reino de lo nouménico. Quienes, como Schneewind, sostengan que nuestra experiencia del deber moral no muestra tal cosa considerarán que la concepción kantiana de la autonomía es una invención y no una explicación. Ahora bien, todo depende de qué se entienda por ‘invención’; si se considera que inventar significa ‘fingir hechos falsos’, otros preferirían hablar de ‘descubrimiento’ de la autonomía, porque lo que hizo Kant fue, más bien, hallar, encontrar o descubrir algo no conocido, creando un nuevo concepto filosófico (como los poetas y los artistas, a su modo, crean sus obras). Según Kant, somos seres racionales que espontáneamente imponemos la legalidad racional en el mundo en que vivimos y de ese modo creamos un nuevo orden. Kant logró ‘inventar’ esta idea revolucionaria y explicar así el sentido de la moralidad. A mi juicio, más que de invención habría que hablar de reconstrucción reflexiva y crítica, lo cual plantea la cuestión del método filosófico en Kant y, por tanto, la aportación del criticismo trascendental.

De hecho, el propio Schneewind afirma, en su exposición de la historia de la filosofía moral moderna, que Kant abrió una nueva perspectiva nacida en el siglo XVIII: la creencia en que todos los individuos son igualmente capaces de convivir ateniéndose a una moralidad de autogobierno, que todos tenemos igual capacidad para percibir por nosotros mismos los mandatos de la moral y que somos capaces por igual de actuar de acuerdo con ellos. Se trata de la visión de un nuevo modo de vida, producido por el cambio social moderno, una nueva forma de entendernos como agentes morales.

La noción kantiana de autonomía aporta un nuevo orden de la moralidad, que no está supeditado a la religión ni fundamentado en ella; lo cual no implica que no necesite para nada la religión, por ejemplo, en el nivel de la motivación (Kant 1968; RGV, AA 6: 3-6/19-22). La moralidad se centra en una ley que los seres humanos se imponen a sí mismos, y al hacerlo se proporcionan un motivo para obedecer. Kant llama autónomos a los agentes que se autogobiernan de este modo. Esta idea del autogobierno moral se remonta por lo menos a San Pablo (*Romanos 2, 14*), cuando dice que los gentiles “para sí mismo son ley”: tienen esa ley escrita en el corazón, como lo atestigua su conciencia. He aquí uno de los momentos fundamentales de la noción de la conciencia moral, que llega a Kant y perdura hasta la actualidad como decisivo punto de referencia moral, en el que se expresa la libertad humana. Kant aprovechó esta idea de la conciencia moral en relación con la autonomía, incorporándola en su sistema filosófico de un modo innovador: la moralidad como autonomía.

5. Autonomía en la razón pura práctica: lo formal de la naturaleza moral

La explicación de esta nueva forma de entender la moralidad no puede venir del naturalismo, ni tampoco de un formalismo vacío, sino de otra fuerza distinta: la fuerza moral de un mundo libre, que es la que se expresa en la noción de autonomía, es decir, en la idea de una ‘obligación autónoma’, que no es naturalizable en su fundamento (Korsgaard 1996, 2000), pero que cuenta con una base capacitadora en la naturaleza del hombre, en sus disposiciones naturales y morales. Se trata de la moralidad como autonomía, cuya motivación moral última proviene de la misma razón, una razón capaz de movernos a querer (poder querer) y actuar. Esta es la revolución kantiana en la filosofía moral: descubrir que, más allá del impulso natural hacia la felicidad, puede tener primacía el principio de la autonomía de la razón moral.

Por eso nos consideramos capaces de autolegislarnos (autogobernarnos) y, por tanto, de ofrecer una alternativa a la heteronomía, porque, en virtud de la capacidad moral humana, podemos reflexionar para orientarnos en la vida. Somos agentes morales, cuya libertad trascendental nos posibilita estar en alguna medida más allá de las causas naturales y ser conscientes de la obligación categórica de la ley moral. Lo cual sólo es posible si descubrimos la formalidad moral de la voluntad o lo formal de la naturaleza humana.

La autonomía expresa lo que significa la buena voluntad, que será buena por la forma del querer: sólo siendo buena en sí misma, tendrá valor absoluto, valor moral. Para desarrollar el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma, buena sin restricción, hay que considerar el concepto del deber. Actuar por deber (y no por inclinación) es lo que otorga valor moral, de manera que el principio del querer es la libertad como autonomía de la voluntad. En la “encrucijada” de cómo esté determinada la voluntad es donde Kant recurre radicalmente a la autonomía, porque, o bien la voluntad está determinada por algo, lo cual implica caer en alguna forma de heteronomía, o bien lo que determina la voluntad es el poder querer según un principio formal que garantiza la autonomía. Para que el querer sea moralmente bueno hace falta poder querer de este nuevo modo: con autonomía de la voluntad. Es así como podrá hablarse de voluntad (*Wille*) racional y libre, a diferencia del libre albedrío (*Willkühr*).

A diferencia del principio de la autonomía, la heteronomía de la voluntad es el “origen de todos los principios ilegítimos de la moralidad” (Kant 1968; GMS, AA 4: 441/79), se nutra de contenidos empíricos o racionales. Pues los principios que pueden adoptarse son, o ‘empíricos’, o ‘racionales’. Los primeros, derivados del principio de la felicidad; los segundos, derivados del principio de la perfección. Los ‘principios empíricos’ no sirven nunca para fundamento de leyes morales, pues carecen de universalidad y necesidad incondicionada. “Es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno” (Kant 1968; GMS, AA 4: 441/80). Entre los principios ‘racionales’ de la moralidad Kant dice preferir el concepto ontológico de la ‘perfección’, porque al menos conserva la idea indeterminada de una voluntad buena en sí, aun cuando acaba estableciendo alguna forma de heteronomía de la voluntad como fundamento de la moralidad. Pues “dondequiera que un objeto de la voluntad se pone por fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina, es esta regla heteronomía” (Kant 1968; GMS, AA 4: 444/82), ya que no puede mandar categóricamente, sino condicionadamente (‘porque’ o ‘si’ se quiere tal objeto). Así pues, ya sea que el objeto determine la voluntad por medio de la inclinación (según el principio de la felicidad), ya sea que la determine por la razón (según el principio de la perfección), “resulta que la voluntad no se determina a sí misma *inmediatamente*” (Kant 1968; GMS, AA 4: 444/83) de un modo autónomo, “sino sólo por los motores que actúan sobre la voluntad en vista del efecto previsto de la acción: *debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa*” (Kant 1968; GMS, AA 4: 444/83). Por tanto, se trata siempre de alguna forma de “heteronomía de la voluntad; la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que es un impulso extraño el que le da la ley” (Kant 1968; GMS, AA 4: 444/83).

Sólo la forma moral garantiza la incondicionalidad del querer: “La voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, quedará, pues, indeterminada respecto de todos los objetos y contendrá *sólo la forma del querer* en general, como autonomía; esto es, la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, sin que intervenga como fundamento ningún impulso e interés” (Kant 1968; GMS, AA 4: 444/83).

El método kantiano para determinar el valor moral incondicionado ha sido el de descubrir la ‘forma’ de la moralidad. Lo decisivo está en la forma en que se determina la voluntad. Pero esta formalidad moral, que tiene el carácter de la universalidad, no puede sustentarse en ningún concepto ‘indeterminado’, como por ejemplo el de la felicidad, ya que no debería confundirse lo formal con lo ‘indeterminado’ de un concepto (Cortina 1989). Esta universalidad de la ley moral tiene que poder ser querida. Ese ‘poder querer’ supone una facultad de autodeterminación. Ahora bien, según Kant, lo que sirve a la voluntad de “fundamento objetivo de su autodeterminación” (Kant 1968; GMS, AA 4: 428/63)

es algo cuya existencia en sí misma posee un ‘valor absoluto’, algo que es ‘fin en sí mismo’ (Kant 1968; GMS, AA 4: 428/63).

Kant parece haber descubierto el auténtico principio de la moralidad: ‘Lo formal’ de la naturaleza moral consiste en la forma de la universalidad y de este modo se cuenta con un fundamento objetivo de toda legislación práctica; pero subjetivamente el ser humano se representa como fin en sí mismo dentro de un reino de los fines. Y en el reino de los fines todo tiene un ‘precio’ (comercial o afectivo), a no ser que haya algo que no se supedita a la ley natural del precio, porque posea un valor interno, es decir, “valor de *dignidad*” (Cortina 1988).

Descubierto el espacio del valor moral –incondicionado– a través de la formalidad en el ejercicio de la voluntad racional, Kant determina esa formalidad mediante las nociones de ‘dignidad’, ‘fin en sí mismo’, ‘valor absoluto’ y ‘digno de respeto’. La cuestión del ‘poder querer’ de la voluntad racional se amplía más allá de la mera forma de la universalidad de la ley, al ‘poder querer’ algo que comporta más determinaciones. Un ser racional, capaz de querer así, abriéndose a la universalidad y a lo incondicionado, es ‘libre’ respecto de todas las leyes naturales, es autónomo, autolegisador, en el reino de los fines, y esta autonomía le confiere la dignidad propia de todo ser racional libre.

Bibliografía

- AUBENQUE, Pierre: “La prudencia en Kant”, en *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.
- BRANDT, Reinhard: “Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant (und Hegel)”, en HESPE, Franz y TUSCHLING, Burkhard (eds.): *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1991.
- BURGCARDUS, Franciscus: *De Autonomia, das ist von Freystellung mehrerlay Religion und Glauben*, München, 1586.
- CABADA, Manuel: *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1980.
- CONILL, Jesús: *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.
- CONILL, Jesús: *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006.
- CONILL, Jesús: “Eleuteronomía y antroponomía en la filosofía práctica de Kant”, en CARVAJAL, Julián (coord.): *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.
- CORTINA, Adela: “La conciencia moral: Entre la naturaleza y la autonomía”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 40 (1013), 249-262.
- CORTINA, Adela: “Estudio preliminar” en KANT, Immanuel: *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
- CORTINA, Adela: “Dignidad y no precio: más allá del economicismo”, en GUISÁN, Esperanza (coord.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- GARCÍA MORENTE, Manuel: “Prólogo del traductor” en KANT, Immanuel: *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- GERBER, Gustav: *Die Sprache als Kunst*, (2. Aufl.), Berlín, R. Gaertners, 1885.
- HABERMAS, Jürgen: *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2009.
- HABERMAS, Jürgen: *Philosophische Texte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009.
- KANT, Immanuel: *Carta a Marcus Herz*, 1773, Br., AA 10: 145.
- KANT, Immanuel: Recensión a la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad*, 1785, RezHerder, AA 8: 54-55.
- KANT, Immanuel: *Antropología práctica* (1785), ed. R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, 1990.
- KANT, Immanuel: *Antropología en sentido pragmático*, 1798, Anth, AA 7: 119.
- KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Berlin. Bd. 2, 1902.

- KANT, Immanuel: *Epilogo*. En: *Kants gesammelte Schriften*, 1922, AA 12: 31-35.
- KANT, Immanuel: *Reflexionen zur Metaphysik*, Berlin, Bd. 18, 1924/28.
- KANT, Immanuel: *Opus postumum*. Berlin: Akademie-Ausgabe, Bd. 21, 1936.
- KANT, Immanuel: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter (Kants gesammelte Schriften), 1968.
- KANT, Immanuel: *Lecciones de ética*, edición de Roberto R. Aramayo, Barcelona, Crítica, 1988.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Madrid. Alfaguara, 2ª ed, 1983.
- KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Sociedad Matritense de Amigos del País, 1992.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1994.
- KANT, Immanuel: *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- KANT, Immanuel: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969.
- KANT, Immanuel: *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
- KANT, Immanuel: *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- KORSGAARD, Christine M.: *Las fuentes de la normatividad*, México, UNAM, 2000.
- KORSGAARD, Christine M.: *Creating the Kingdom of Ends*, New York, Cambridge University Press, 1996.
- LLANO, Alejandro: *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona, Eunsa, 1973.
- LOUDEN, Robert B.: *Kant's Impure Ethics*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2000.
- MOYA, Eugenio: "Kant y la embriología", en TERUEL, Pedro Jesús, (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid, Biblioteca nueva, 2011.
- POHLMANN, Rosemarie: "Autonomie", en RITTER, Joachim (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co., 1971. Ç
- SÓFOCLES: *Antígona*. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1972.
- SCHNEEWIND, Jerome B.: *La invención de la autonomía*, México, FCE, 2009.
- TERUEL, Pedro J.: *Mente, cerebro y antropología en Kant*. Madrid, Tecnos, 2008.
- TERUEL, Pedro J. (ed.): *Kant y las ciencias*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.