

DERECHO, DEBER Y PERSONA.
UNA REPRISTINACIÓN KANTIANA

RIGHT, DUTY AND PERSON: A KANTIAN REPRISTINATION

RESUMEN

Se ofrece una reivindicación del deontologismo moral de Kant, a la vez ético y jurídico, que integra la formulación de sus últimas obras, exponiendo los aspectos de su doctrina menos conocidos o comprendidos. Se presenta esta doctrina como una concepción de la persona tan original como decisiva para contrarrestar, desde el racionalismo crítico del apriorismo trascendental que funda el deontologismo trascendental, la tensión relativizadora de algunas corrientes contemporáneas de pensamiento que pretenden sacralizar la Naturaleza y los animales, al tiempo que consideran la defensa del aborto voluntario como un progreso en derechos jurídicos.

Palabras clave: Kant, moral, deontologismo, deontologismo trascendental, persona, derecho, derecho natural, derecho trascendental, iusnaturalismo, iusnaturalismo crítico, iuspositivismo, apriorismo trascendental, eudemonismo, bien, deber, dignidad, animalismo, aborto.

ABSTRACT

A vindication of Kant's moral deontologism is offered, both ethical and legal, which integrates the formulation of his latest works, exposing the least known or understood aspects of his doctrine. This doctrine is presented as a conception of the person as original as decisive to counteract, from critical rationalism of transcendental apriorism that founds transcendental deontologism, relativizing tension of some contemporary tendencies of thought that seek to sacralize Nature and animals, while considering the defense of voluntary abortion as a progress in rights.

Keywords: Kant, moral, deontologism, transcendental deontologism, person, law, natural law, transcendental right, iusnaturalism, critical iusnaturalism, iuspositivism, transcendental apriorism, eudemonism, good, duty, dignity, animalism, abortion.

INTRODUCCIÓN¹

Este artículo quiere ser beligerante y no sólo interpretativo. Propone una reivindicación de Kant como relevante para el derecho y la ética, rescatándolo de lecturas precarias (parciales, superficiales o desfiguradas por el prejuicio), convertidas en tópicos que ocultan su auténtico sentido y valor.

Como corresponde a esta revista, el grueso de las páginas se dedicará a una exposición crítica de la teoría kantiana del Derecho. No obstante, la parte principal en nuestra intención remitirá a su fundamentación ética y epistemológica en el resto de la obra de Kant, a efectos tanto de comprensión como de eficacia argumentativa, aunque tenga que reducirse a un apunte esquemático.

Dicho de otro modo, se trata de filosofía del Derecho, más que del Derecho mismo en su dimensión positiva. De hecho, lo que Kant expone son fundamentos, «Principios metafísicos de la doctrina del Derecho», como reza el título de la obra que dedicó al tema para completar su sistema. En ella, Kant expresamente presenta su teoría como «*Derecho naturab*». Y es sabido que las dos filosofías del Derecho básicas que se enfrentan históricamente hasta nuestros días son precisamente el iusnaturalismo y el iuspositivismo. Pero el punto central de su polémica estriba en la relación del derecho con la moral, irrenunciable para el iusnaturalismo, que es una doctrina a la vez ética y jurídica que defiende una concepción moral previa y condicionante del Derecho positivo.

1 Señalaremos desde el principio el modo de referirnos en adelante a las obras de Kant, que a veces anotaremos en el texto entre paréntesis para aligerar las notas a pie de página:

—KRV: KANT, I., *Crítica de la razón pura* [trad. por P. Ribas de la *Kritik der reinen Vernunft*, paginada según las dos ediciones originales, A y B, que figuran al margen en la edición española], Madrid: Alfaguara, 1978.

—KPV: KANT, I., *Crítica de la razón práctica* [trad. por R. Rodríguez Aramayo de la *Kritik der praktischen Vernunft*, paginada según la edición canónica de la Academia de Berlín, tomo V, que figura al margen en la edición española], Madrid: Alianza editorial, 2000.

—GMS: KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* [trad. por R. Rodríguez Aramayo de la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, paginada según la edición canónica de la Academia de Berlín, tomo IV, que figura al margen en la edición española], Madrid: Alianza editorial, 2002, 441-442. (Tendremos también en cuenta la traducción de José Mardomingo en su edición bilingüe de la obra publicada en Barcelona, Ariel, 1986.)

—TP: KANT, I., *Teoría y Práctica* [trad. por M. F. Pérez López, J. M. Palacios y R. Rodríguez Aramayo de *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* y *Über ein vermeintres Recht aus Menschenliebe zu lügen*, paginada según el tomo correspondiente, el VIII, de la edición canónica de la Academia de Berlín, que figura inserto en texto en la edición española], Madrid: Tecnos, 1986.

—MS: KANT, I., *Metafísica de las costumbres* [trad. por Cortina, A. y Conill, J. de la *Metaphysik der Sitten*, paginada según la edición canónica de la Academia de Berlín, tomo VI, que figura al margen en la edición española], Madrid: Tecnos, 1989.

Kant presenta una variación de esta tesis, que nos parece decisiva polémicamente para dirimir la disputa, a la que denominamos *iusnaturalismo crítico* en defensa del *Derecho trascendental*, aunque la justificación de estos términos sólo se encuentra en las obras previas de la filosofía kantiana.

El derecho no se puede separar de la moral sin desvirtuarlo². La defensa del Derecho tiene que ser moral, so pena de rendirnos al relativismo positivista. Pero, a su vez, la moral o es absoluta o no vale: ése fue el reclamo histórico kantiano, cuya revisión crítica de la racionalidad teórica y práctica, el apriorismo trascendental, aporta en el plano moral la que puede considerarse única fundamentación estrictamente racional de la dignidad del ser humano por el valor absoluto de su ser personal.

Porque el iusnaturalismo, clásico o contemporáneo, o es dogmático (pretende una absolutez que fundamenta en principios equívocos, como muestra Kant) o es trascendentista (de nuevo hoy día, a falta de mejor fundamentación contra el positivismo, si no se asume el kantismo) y, por tanto, metódicamente inválido, por muy verdadero que fuera su contenido, entre quienes al discutir sólo apelan a la racionalidad que todos compartimos. De ahí la necesidad de visitar a Kant y llegar al fondo de su propuesta, examinando sus argumentos, y no despachándolo con prejuicios sobre sus conclusiones.

En el corto espacio de un artículo sólo podemos aspirar a esbozar la sugerencia de una revisión sinóptica de la obra de Kant, que destaque los nudos argumentales decisivos de su concepción, aunque no sean los más conocidos. Lo que se busca es defender el sentido y valor en general de su moral deontológica. Pretendemos que el kantismo no es sólo un iusnaturalismo a la altura de los tiempos modernos, sino de valor intemporal y, por tanto, válido también para nuestro tiempo posmoderno, por el carácter absoluto de la racionalidad *a priori* en que se fundamenta.

Como botón de muestra de la defensa de un iusnaturalismo que no ha integrado la aportación crítica de Kant, porque reduce su doctrina a la incomprendible interpretación tópica que queremos cuestionar, puede valer la contemporánea, de John Finnis y otros, avalada por San José Prisco³. Aunque él reclama con ellos la inspiración de Tomás de Aquino, creemos que lo que se

2 «La idea que subyace en el positivismo jurídico es la separación del Derecho y la moral», expresa el Prof. San José Prisco en su Lección inaugural en la solemne apertura del curso académico 2008-0/2009, haciéndose eco de una tesis incontrovertida. Véase SAN JOSÉ PRISCO, J., La «Tradición Central de Occidente». Una propuesta necesaria, in REDC 65 (2008) 455-492, p. 457.

3 SAN JOSÉ PRISCO, o. c.

está pidiendo, sin saberlo, es una recuperación del Kant auténtico. Veámoslo, en síntesis.

Ante la inconsistencia teórica científicista del iuspositivismo (con su deplorable connivencia con los más desgraciados avatares morales del siglo XX, como el nazismo, pretendiendo corrección jurídica con base en la simple legalidad), así como de las dos líneas de pensamiento jurídico en que se expresa contemporáneamente su inherente relativismo (el «liberalismo deontológico» de un Dworkin o el colectivismo comunitarista de Devlin o un MacIntyre), el profesor San José Prisco propugna una renovación de esa «Tradición Central de Occidente» que sería el «Derecho natural»⁴, postula un «orden moral objetivo» fundado en lo más profundo de la «naturaleza humana», discernido por «la razón», y acoge «otras convicciones» de esa tradición como «la existencia de la divinidad,... la libertad... y la creencia en la inmortalidad», frente al «humanismo secularizado promotor de un subjetivismo y relativismo exasperados»⁵.

La recuperación de esta tradición iusnaturalista nos salvaría, así, de la deriva moderna desde la concepción «teleológica» de la naturaleza humana hacia un «sujeto que fabrica normas y principios prácticos a partir de postulados de su propia razón» y que, instalado en la «inmanencia» subjetiva que niega la trascendencia, acaba en el «ateísmo». Y cuando, buscando inspiración en la tradición, San José Prisco registra la posición de Kant, transcribe lacónicamente, sin cuestionar ni asumir, su peculiar fraseología filosófica (*a priori*, trascendental), pero no arroja más objeción que el dudoso reproche del carácter marcadamente moral de su concepción del Derecho.

Ahora bien, en todo este discurso, sólo una determinada concepción de la naturaleza humana como criterio moral sería susceptible de cuestionamiento por parte de Kant. Todas las demás demandas y valoraciones las satisface el pensamiento kantiano, que supone la requerida secularización moderna de la «tradición central de Occidente» tal como la delinea San José Prisco, sin sospecharlo siquiera. Lo cual es indicio de que sobre Kant ondea el velo de un injustificado subjetivismo e inmanentismo, sobre todo en medios católicos y eclesiásticos, por falta de la debida atención a su obra.

Nosotros sostenemos, en cambio, que es precisamente la propuesta kantiana de síntesis del iusnaturalismo con la modernidad la que merece y necesita ser rescatada. Pero, antes de exponer nuestra visión, anticiparemos tres

4 SAN JOSÉ PRISCO, *o. c.*, 467: «Se trata de hacer una nueva propuesta del pensamiento “iusnaturalista” que se fundamente sobre la reformulación de un objetivismo ético-jurídico... una nueva época requiere una nueva versión del derecho natural».

5 *Ibid.*, 464-465.

apuntes que puedan motivar su lectura para debilitar el triple prejuicio de inmanentismo, subjetivismo individualista y formalismo constructivista:

1) Es Kant mismo quien ha salvado la metafísica, la teología y la religión de los ataques modernos con su crítica del conocimiento. Sólo con y gracias a Kant podemos tener en la modernidad justificado el derecho a afirmar Dios, libertad e inmortalidad como *creencia racional* a salvo del cientificismo o positivismo. Porque la experiencia moral bien discernida nos autoriza a ello. De ahí que el filósofo jesuita J. Gómez Caffarena, gran conocedor de Kant, haya podido atribuirle, como reza el título de uno de sus libros, un teísmo moral⁶.

2) La categoría moral central kantiana de la *autonomía* no implica en absoluto individualismo, sino ley común, ley universal: es, como diría Caffarena, tan *nómos* (ley) como *autós* (subjetividad, sí mismo)⁷. Es Kant precisamente quien, frente al relativismo implícito en las concepciones emotivista y utilitarista de su época (amén de su crítica al teleologismo eudemonista tradicional, que merece ser atendida: conocida y comprendida), ha reivindicado la ley moral como exigencia de la *dignidad* de la *humanidad*, poniéndola expresamente en conexión de identidad con la doctrina moral cristiana.

3) La moral de Kant discierne con original agudeza el aspecto de la moralidad que la fundamenta en su obligatoriedad, que es la formalidad deontológica, pero desde ahí retoma y fundamenta deontológicamente la rica tradición occidental de los «*deberes reales*» (GMS, 423) y *las virtudes* (pero como «deberes de virtud») que perfeccionan la naturaleza del hombre, como asomaba ya en la GMS y se despliega en su última obra moral, la MS.

I. LA TEORÍA KANTIANA DEL DERECHO

Aunque en opúsculos previos Kant expresó su concepción sobre cuestiones cruciales de Derecho Político, es en su final *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, primera parte de la MS, donde aborda sistemáticamente el tema del Derecho en general. En ella encontramos su aportación crítica a la moderna teoría del Derecho, que ha sido fuente de controversia desde su publicación, porque ya entonces «iusnaturalistas y positivistas creyeron ver en ella un valioso punto de apoyo»⁸. Tras un lapso de más de más de un siglo en

6 GÓMEZ CAFFARENA, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid: Cristiandad, 1983.

7 Como en otro libro matiza GÓMEZ CAFFARENA, J., *Diez lecciones sobre Kant*, Madrid: Trotta, 2010, 63.

8 Véase CORTINA, A., *Estudio preliminar a su traducción de la MS*, XIX.

que se consideró una obra tardía de dudosa coherencia con el criticismo anterior, tras recibir sonados descalificativos de filósofos como Schopenhauer o Hegel, la obra ha recibido de nuevo atención durante el siglo XX, y de nuevo suscita el mismo antagonismo hermenéutico⁹.

A nuestro parecer, esta situación refleja que la cuestión misma, la contraposición entre iusnaturalismo y iuspositivismo como teorías o filosofías del Derecho (y su implicación moral subyacente), sigue siendo una *quaestio disputata* vigente y candente, como es fácil comprobar mediante el más somero escrutinio bibliográfico. Lo que implica que sigue siendo oportuno y pertinente discutirla y tomar posición sobre ella, al tiempo que se reivindica la visión de una de sus voces más eminentes. Así lo iremos haciendo al hilo de nuestra exposición de la doctrina kantiana, intentando aportar algunas consideraciones relevantes para esta polémica.

1. *Derecho natural y nuevo iusnaturalismo*

En el comienzo de la «Introducción a la doctrina del Derecho», Kant afirma el «Derecho natural» como fundamento del «derecho positivo». «Doctrina del derecho» llama al «conjunto de leyes para las que es posible una legislación exterior» (a diferencia de la legislación moral, que es interior), la cual, cuando se convierte en legislación real, se llama «derecho positivo». Kant menciona la jurisprudencia como posible desarrollo de la legalidad basado en la aplicación de la legislación básica a la casuística empírica, pero precisa que la «ciencia del derecho... corresponde al conocimiento sistemático de la doctrina del derecho natural», que comprende los «principios inmutables para toda legislación positiva».

Tras presentar su obra como ciencia del derecho, Kant se pregunta qué es el derecho. Y entonces refuerza el concepto de que, si algo es «de derecho» (*quid sit iuris*), tiene que ver con las leyes habidas en algún momento y lugar, «pero también si es justo lo que proponían y el criterio general para reconocer tanto lo justo como lo injusto». Y la fuente de este juicio es «la mera razón... para erigir los fundamentos de una posible legislación positiva». La noción de derecho, pues, es bifronte, compuesta de hecho legal y razón, pero bajo la preeminencia del juicio de la razón que juzga la justicia que las leyes deben encarnar, aunque no siempre lo hagan.

Estas declaraciones parecen descartar una concepción iuspositivista. Se asigna a la razón la función de distinguir la justicia de la vigencia de la ley,

9 CORTINA, *ibid.*, XXI, n. 20 y XLIV.

sin incurrir en el reduccionismo positivista que prescinde de la cuestión de la validez, bien por considerarla una cuestión valorativa ajena a la ciencia y por tanto a la ciencia del derecho (cientificismo ingenuo y dogmático que se refugia en la simplificación reduccionista para eludir o reprimir el conflicto que inevitablemente plantea la complejidad de la realidad, sea natural o social), bien por atribuirla sin más a la vigencia por el mero hecho de su vigencia¹⁰, en virtud de una ecuación injustificable que escondería una afirmación dogmática de valor: el de la fuerza que lo impone. Por si cupiera duda, un poco más adelante, a propósito de la división general de los derechos, Kant vuelve a contraponer «derecho natural, que sólo se basa en principios *a priori*, y derecho positivo (estatutario), que procede de la voluntad de un legislador». MS, 237 Y si se distinguen, es que no hay reduccionismo positivista.

No se justifica, por ello, que Javier Hervada comente así las primeras distinciones del tratado kantiano:

«Estas palabras de Kant son significativas, porque nos muestran que para él sólo hay un derecho realmente existente: el derecho positivo. Estamos en las antípodas de la concepción tradicional del derecho natural... El derecho natural —para Kant— no es un derecho *existente* ni aplicable... ¿Qué es, entonces...?... los principios *a priori*»¹¹.

Asombra esta tergiversación de la contraposición que maneja Kant entre lo *posible* (*möglich*) del derecho natural y lo *real* (*wircklich*) del derecho positivo. Es el propio crítico el que así reduce lo real a lo positivo, de modo crasamente positivista. Pero su visión reduce al absurdo la obra entera de Kant, que se estaría dedicando, entonces, a un objeto irreal e inaplicable, ya que Kant se ocupa del derecho natural y no del positivo. Lo que perturba la lectura de nuestro crítico es, como se lee, la reivindicación de una racionalidad *a priori*, precisamente la discriminación original de Kant en su filosofía teórica y moral que se trata de comprender¹².

10 *Ibid.* Puede comprobarse el flagrante error reduccionista del positivismo en el argumento que Francisco Laporta (apud BUSTAMANTE ALARCÓN, R., *o. c.*, 132-133) aduce para sostener la tesis de que el Derecho es independiente de la moral (no tiene que ver con valores), según el cual «el derecho no tiene una relación necesaria con la moral» porque en toda legislación histórica se pueden encontrar normas justas, injustas e indiferentes. Pero es que la cuestión que se disputa es que el Derecho debería versar sobre lo que debería hacerse. Y la necesidad de hacer y justificar valoraciones no desaparece por ocultarla en un positivismo arbitrario, que simplemente reprime la cuestión de la justicia.

11 HERVADA, J., *Historia de la ciencia del derecho natural*, Navarra: EUNSA, 1987, 306.

12 Hervada explica a continuación que entiende por *a priori* algo que no es real existente porque no es empírico y, por tanto, que prescinde de la jurisprudencia del derecho natural clásico y consiste en una filosofía del derecho que se reduce a moral que no presenta «preceptos concretos», sino sólo «principios jurídicos formales», con lo que la aplicación de la etiqueta de iusnaturalismo a Kant sería

Kant sigue estableciendo una triple precisión del objeto del Derecho, notando que está ligada a una «obligación» que corresponde a un «concepto moral del mismo»: el concepto de derecho afecta sólo a la relación externa de las personas, en tanto que sus acciones pueden influirse entre sí; trata de la relación del arbitrio con el arbitrio de otros, no con sus deseos o necesidades y no atiende a la materia o fin del arbitrio, sino que sólo considera la forma de la relación en tanto libre, de acuerdo con una ley universal (se entiende que como condición igual para todos).

A raíz de en esta caracterización formal del derecho racional *a priori*, hay quienes reprochan a Kant su presunta falta de contenido, por un lado y, por otro, quienes se han apoyado en ella para elaborar un positivismo formalista que prescinde de contenidos o valores y reduce el derecho y su validez propia a un procedimiento abstracto y deductivo de normas. Sobre lo primero, hay que aducir que la precisión (o concreción) normativa que se pide¹³ es propia del derecho positivo, mientras que un pretendido derecho natural o racional habría de limitarse a los principios que las generan¹⁴. Sobre lo segundo, que responde a la famosa posición de la «teoría del derecho puro» de H. Kelsen, cabe decir, sobre todo, dos cosas.

Una, que la elusión científicista de cualquier dimensión del derecho que altere su pretendida autonomía como ciencia independiente de valoraciones o condiciones externas (su complejidad moral, social, política, etc.), y se aparte de una abstracta lógica deóntica, carece de razones lógicas y científicas que la justifiquen y se reduce, como sugerimos arriba, a motivos psicológicos de aversión a la complejidad y el conflicto que precisamente tendría que intentar

cuando menos equívoca. Pero esto es arbitrario punto por punto: porque el derecho natural clásico podía incluir jurisprudencia dando soluciones concretas a problemas concretos, pero eso no era todo el derecho sino, antes, fundamentalmente, unos criterios de «ley natural» que, por racionales y abstractos, hay que considerar formales. ¿Acaso puede haber algo más formal y abstracto que el primer precepto de la ley natural en Tomás de Aquino, por ejemplo, que es el mandato de «buscar el bien y evitar el mal»? ¿Puede negarse la indistinción en el iusnaturalismo clásico de moral y política y por tanto de moral y derecho hasta que la historia moderna obliga a esa distinción que recoge la obra de Kant? Quien parecería entonces ser positivista por estas declaraciones que reducen el derecho natural a la jurisprudencia es el crítico de Kant. En cuanto a su prejuicio contra lo *a priori*, tiene que ver con otra dimensión del problema que iremos abordando.

13 Por ejemplo, Stahl, *apud* HERVADA, o. c., 314.

14 Hervada, o. c., 256, afirma que el derecho natural antiguo y genuino (por definición suya que se basa en una razón más histórica que conceptual) estaba integrado en «un sistema de leyes, constituido por una multiplicidad de elementos (derecho natural, derecho romano, derechos nacionales, costumbres, estatutos, etc.)» en lugar de ser, como en la distorsión racionalista moderna, un derecho opuesto a otro (el positivo). Pero él mismo ve en el derecho natural sus elementos «divididos en dos grandes grupos: una parte natural y otra parte positiva». No parece que haya una diferencia teórica crucial entre hablar de tipos de derecho o de partes de derecho, porque, en cualquier caso, se impone distinguir entre principios y normas.

regular. Como es evidencia, no por contravenida menos consabida, la afirmación del principio positivista en general es tan dogmática como contradictoria, porque no constituye una afirmación fundada en la ciencia, sino una estipulación arbitraria independiente de ella¹⁵.

Y otra, que, se piense lo que se piense de esta tesis, desde luego es más que discutible que se pueda atribuir o fundar en Kant¹⁶. Porque la «forma» a que Kant nos remite no es un procedimiento lógico deductivo, sino la expresión lógica de un valor absoluto: el de la «persona» humana como digna de «respeto», según explica en su obra ética anterior, la cual Kant muestra que se funda en un imperativo «categórico», cuya necesidad no está basada en una estimación de bien o valor inductiva, sino que posee el carácter incondicional o *a priori* que procede de la razón «pura». Quizá pueda decirse que la noción de respeto es formal y abstracta, pero lo que no puede decirse es que no tenga contenido ni relevancia práctica ética, por supuesto, y también jurídica. Porque es la fuente, nada menos, que de las declaraciones constitucionales de los derechos humanos de los que el positivismo en general se desentiende y al que es incapaz de dar explicación alguna, limitándose a su clamorosa miopía intelectual: la de no querer ver los problemas reales implicados en la moral, ética y jurídica¹⁷.

Es lo que viene a reconocer Rodríguez Paniagua cuando sostiene que, aunque el formalismo kantiano le parece insuficiente para determinar los contenidos positivos jurídicos (lógico: lo que Kant ofrece son principios *a priori* para determinarlos), es necesario para limitarlos en el sentido del valor general de la dignidad de la persona humana. Vale la pena recoger la conclusión de su estudio:

15 De ahí que Habermas pueda cifrar la crítica a todo positivismo en el reproche de ser pura irreflexión sobre su fundamento epistemológico. Véase HABERMAS, J., Conocimiento e interés, Barcelona: Taurus (1982), 9: «Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión».

16 La postura de Kelsen, cuya versión del iuspositivismo es el formalismo lógico procedimentalista, es criticada por San José Prisco, *o. c.*, 457-8, cuando la resume en estas palabras: «La validez de la norma no depende de su contenido sino de cómo ha sido producida... de acuerdo con una norma básica fundamental propuesta y no cuestionada», la cual Kelsen acabó situando en un dato (positivo y contingente) como el Derecho internacional. A continuación, con acierto delata San José Prisco la contradicción que supone la especie de «sacralización» o divinización que aplica al Derecho Kelsen, tras haber negado su justificación moral.

17 Puede verse reconocido, como botones de muestra, este déficit moral y jurídico del iuspositivismo, que consiste en obviar la realidad y el fundamento de los derechos humanos fundamentales, porque su doctrina no puede explicarlos, en BUSTAMANTE ALARCÓN, *o. c.* y también RAMOS PASCUA, J. A., Positivismo jurídico y derechos humanos, in: Jurisdicción, interpretación y sistema jurídico: actas del XII seminario Ítalo-Español de Teoría del Derecho: Universidad de Salamanca (2007), 111-136.

«Desde el punto de vista del Derecho natural puede parecer muy modesta esta limitación que la ética impone al positivismo jurídico; pero, a la vista de los excesos históricos y actuales de este positivismo... el kantismo se nos ha presentado... como una incitación a ir más allá de él, al mismo tiempo que como una conquista irrenunciable»¹⁸.

Prosigamos con Kant. La suma de los antedichos rasgos del Derecho se compendia en esta definición: «derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de libertad» (MS, 230-231). Y eso implica la facultad y legitimidad del derecho de imponer coactivamente sus leyes, haya o no sentimiento de obligación o motivación moral de los sujetos. La justificación de la «coacción» (estatal, por supuesto) para Kant es tan evidente que dice que se basa en el «principio de no contradicción» es decir, tiene un carácter «analítico» (MS, 396), porque supone oponerse a quienes se oponen a la libertad, con lo cual se trata de afirmarla realmente sin más: la coacción a lo que obstaculiza la libertad es conforme a derecho (MS, 231).

De hecho, el concepto que expone a continuación de «derecho en sentido estricto», a diferencia del «derecho en general», es el que «no está mezclado con nada ético» porque se limita a lo exterior de las acciones: «Por tanto, sólo puede llamarse derecho estricto (restringido) al derecho completamente externo. Sin duda, éste se fundamenta en la conciencia de la obligación de cada uno según la ley; pero... ni es lícito ni puede... recurrir a esta conciencia como móvil».

Tampoco, pues, puede reprocharse aquí a Kant falta de claridad sobre la relación entre moral y derecho, como es propio del iusnaturalismo, pese a su diferencia específica o «estricta». Sin embargo, la afirmación de este rasgo distintivo del derecho, la coacción externa, ha dado pie a veces a considerarlo positivista¹⁹ o, mucho más laxamente, inductor del positivismo²⁰. Kant se aproximaría al positivismo, en efecto, si afirmara la validez del derecho sólo en virtud de la coacción estatal por la que parece definirlo. Mas sólo en una ocasión en MS afirma Kant literalmente que «derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa» (232), y esa aparente reducción es una desafortunada licencia o laxitud retórica en un contexto, en cambio, inequívoco, del que arriba hemos hecho cita: la noción de «derecho estricto» como contrapuesta a la de «derecho en general».

18 Véase RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., El formalismo ético de Kant y el positivismo jurídico, in: *Anuario de Filosofía del Derecho*, 9, 35-60 (1962), 50.

19 Así lo recoge CORTINA, o. c., XLIV.

20 Así, HERVADA, o. c., 305.

Lo que Kant matiza, a efectos de distinción, pero en modo alguno separación, es que el derecho, como tal, no exige o no cuenta con el móvil moral interno de la obligación (MS, 232), que será caracterizada en MS, 379-80 como «autocoacción». El Derecho no exige motivación moral, pero sí la requiere porque, desde luego, cada sujeto moral sí tiene el deber de atenerse al derecho no sólo por el motivo sensible e interesado de evitar una sanción penal, sino también por lo que significa como realización colectiva del respeto recíproco a la libertad.

Es sólo, por tanto, una clara confusión e incompreensión lo que puede llevar a convertir una mera tautología en objeción, como a nuestro juicio ocurre cuando A. Cortina ofrece como indicio de ausencia de iusnaturalismo (es decir, de positivismo) la siguiente afirmación: «Por el contrario, para Kant el derecho positivo dice lo que es de derecho en un tiempo y lugar determinados, y aunque el soberano defendiera leyes contrarias al contrato originario, no por eso perderían su forma jurídica».

Hasta ahora Kant ha venido a decir que el Derecho racional no se ocupa de contenidos sino sólo de la «forma» universal de relacionarse entre sí las personas externamente. Esto es lo que piensa Kant que el Derecho puede y debe imponer *a priori* y por tanto con la facultad de coaccionar a todos, para que todos puedan ser igualmente libres. Es decir, el carácter *a priori* refiere a lo único que la razón práctica puede garantizar como mandato inexcusable, que tiene carácter formal y por eso puede ser efectivamente universal, obligatorio para cualquier miembro de la humanidad. Y éste es un rasgo distintivo de la racionalidad en general, y la jurídica en particular, de Kant que, sin oponerse al iusnaturalismo, lo matiza decisivamente. Por eso cabría afirmar que el Derecho es el mínimo común social de la moral.

Pero prosigamos con las declaraciones kantianas de principio. El derecho también puede ser «innato y adquirido» (MS, 237). La razón de esta extraña redundancia o complicación de un derecho natural innato frente a otros también naturales pero adquiridos asoma enseguida:

No hay sino un derecho innato. La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro) ... derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad... la cualidad del hombre de ser su propio señor (*sui iuris*) (MS, 237).

Esto querría decir que, antes o independientemente de la constitución civil del Estado jurídico, el hombre como tal se caracteriza por la libertad y tiene en ella una reclamación innegociable, pre y post jurídica. De ahí que en TP, 293 aclare que «ningún hombre ... puede, por medio de acto jurídico

alguno ... dejar de ser dueño de sí mismo». A la libertad la llama también Kant aquí «*lo mío y lo tuyo innato*» o «*interno, porque lo externo ha de ser siempre adquirido*» (237). En cuanto a la igualdad, es obviamente inherente a la libertad, de ahí que hable de «*igualdad innata*», al igual que otros derechos o facultades, como el de expresión (238).

Pero los demás derechos sólo se constituyen para Kant como derechos, aunque sean naturales y por tanto fundamentales y exigibles *a priori*, en virtud del reconocimiento civil, asegurados por un acto (o contrato) jurídico²¹. Aquí nota Kant que las diferentes libertades son modos de la libertad (lo que luego se han llamado derechos subjetivos), pero no nombra la propiedad (*lo mío y lo tuyo externo*), a la que dedica luego la primera parte de la obra, el Derecho privado. En cambio, en TP se afirmaba más precisamente que el hombre no puede ser libre sin un poco de propiedad (TP, 295).

Parece claro, pues, que Kant, aunque no lo explicita quizá por considerarlo obvio, entiende por la expresión «*lo mío y lo tuyo*» lo justo como objeto del derecho, de acuerdo con la clásica definición de Ulpiano que cita en MS, 237: *suum cuique tribuere*, asignar (respetar) a cada uno lo suyo. El Derecho sería la organización de la justicia, pero la justicia incluiría fundamentalmente la libertad como «*lo mío y lo tuyo innato o interno*» y la propiedad como «*lo mío y lo tuyo externo*», es decir, la regulación de las relaciones interpersonales y sociales, lo cual conlleva ajustar propiedad, comercio, contratos o, en general, toda interacción del arbitrio externo entre las personas. Todo ello implica reconocimiento público (o aseguramiento estatal: MS, 312), mientras que sólo la reivindicación del derecho a la libertad no se funda en reconocimiento alguno sino en autoafirmación personal de todos y cada uno de los humanos por igual.

De todos modos, en los inicios del tratamiento del derecho privado, tras insistir en que «*todas las proposiciones jurídicas son proposiciones a priori porque son proposiciones racionales*» (o sea, se refieran a derechos naturales, innatos o adquiridos), Kant aclara que

Si soy el tenedor de una cosa (por tanto, estoy ligado a ella físicamente), aquel que actúa sobre ella contra mi consentimiento (por ejemplo, me quita la manzana de la mano), afecta lo mío interno (la libertad) y lo reduce; por consiguiente, en su máxima está en contradicción directa con el axioma del derecho. (MS, 249-250).

21 En ello se advierte la influencia o convergencia con Rousseau, frente a la concepción *liberal* de Locke. Véase sobre este punto RUBIO CARRACEDO, J., Rousseau y la superación del dilema iusnaturalismo-convencionalismo, in: Isegoría, 24 (2001), 97-14.

Es decir, aunque la libertad es el derecho fundamental, hay una conexión necesaria de la propiedad con ella.

Pero volvamos con la libertad como único derecho innato de la humanidad; o como el principal derecho natural, para Kant. El profesor Pérez Luño recoge un amplio consenso entre los especialistas del Derecho al estimar que la doctrina kantiana culmina la creación moderna del Estado de Derecho y de los derechos humanos basados en la dignidad de la persona. Por eso afirma taxativamente que «en Kant se culmina el proceso evolutivo del iusnaturalismo racionalista»²². Y entre las fuentes que Kant recoge cita el liberalismo de Locke, que también alejó del derecho natural jurídico-estatal la realización de la naturaleza humana que tiene como fin la felicidad²³. Lo cual es sólo parcialmente cierto. Por eso, a nuestro juicio, constituye un tópico superficial y una falsa obviedad que queremos cuestionar²⁴.

Porque, junto a la parcial convergencia, no son menores las diferencias entre la reivindicación kantiana de la libertad y el liberalismo jurídico-político de Locke. Es consabido que el autor inglés estableció la doctrina del iusnaturalismo moderno de que los derechos fundamentales que tiene que respetar el Estado son tres: vida, libertad y propiedad. Ahora bien, el concepto de la libertad de Kant no es el de Locke porque, en la ética o moral privada, el filósofo inglés la entendía como un medio para el fin principal de la felicidad (de acuerdo con toda la tradición ética occidental, como criticará Kant). Locke, pues, no es eudemonista en derecho político, pero, al serlo en moral, incluso la libertad política se entiende como un medio para la felicidad, y no en el sentido trascendental de la moral de Kant. En efecto, para Kant ni la ética ni el Derecho tienen una finalidad utilitaria, sino absoluta, que merece el adjetivo «sagrado» reiteradamente. Así, en MS, 304 afirma Kant que «lo más sagrado puede haber entre los hombres» es «el derecho de los hombres». Y en 394, hablando de la ética, dice también que «es la doctrina de la virtud la que ordena considerar sagrado el derecho de los hombres».

22 PÉREZ LUÑO, A. E., El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos, in: PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio (Dir); FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio y DE ASÍS ROIG, Rafael, Historia de los Derechos Fundamentales, tomo II, volumen II, capítulo XIII: Kant y los derechos humanos, Primera parte, Madrid: editorial DYKINSON, S. L., 2001, 451-483; 451.

23 *Ibid.*, 453.

24 También J. Hervada se hace eco de él: «Fácilmente se puede advertir que el pensamiento moral de Kant *no es otra cosa* que el pensamiento liberal —agnosticismo, autonomía de la conciencia, exaltación de la libertad— llevado a una alta elaboración filosófica.» La cursiva es nuestra. En lo que sigue responderemos a esta interpretación.

La diferencia, pues, crucial a que nos referimos es la que aparece en estas líneas, mostrando una cualificación que marca el carácter más original, decisivo, polémico y plausible de su concepción:

libertad, que es totalmente suprasensible y, por tanto, atendiendo sólo a su humanidad, como personalidad independiente de determinaciones físicas (*homo noumenon*), a diferencia del mismo hombre, pero como sujeto afectado por tales determinaciones (*homo phaenomenon*) (239).

Después de haber visto aparecer las nociones diferenciales kantianas, en su concepción iusnaturalista, de «*forma*» y de «*a priori*», aparece la determinación de «*trascendental*», que compone la tríada conceptual más propia de su sistema filosófico. Y con ello la significación metafísica trascendente (*sui generis*, como veremos) de la libertad como principio de todo el sistema, como establece el comienzo mismo del Prólogo de la *Crítica de la razón práctica*). Hay una clara analogía estructural y de contenido entre el Derecho kantiano, su ética y su epistemología fundamental y fundamentante, que no es sorprendente ni caprichosa, sino anunciada y esperable. Incluso la noción moral central del «*imperativo categórico*» aparecen en la Introducción y, como veremos, en el Derecho político de la MS.

Ahora bien, estas expresiones cruciales para comprender y decidir el valor de la propuesta jurídica kantiana, de su moral y de su filosofía en general aparecen en esta obra que analizamos meramente usadas, porque su significado y legitimidad se suponen ya ganados en obras anteriores. Por eso será imprescindible rastrearlas en ellas, si pretendemos hacerlas valer o tomar en serio su propuesta.

Todavía, sin embargo, nos interesa recoger algunas doctrinas significativas del derecho político de Kant, a efectos de comprender en qué medida se aparta o matiza su racionalismo jurídico del iusnaturalismo clásico o moderno.

2. *Derecho político: el fin del Estado y de la naturaleza humana*

De su análisis de la propiedad en el Derecho privado, Kant concluye que el Estado «civil» o «jurídico» (Estado de derecho), en el que rige la «justicia distributiva» mediante «coacción legal», es una «ley *a priori*: debes entrar en ese estado» (306) o «postulado» (307), cuyo fin es poder «estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno *lo que le parece justo y bueno* por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro» (312). No hace falta un «factum» de violencia para establecer el Estado jurídico desde un estado de naturaleza como hipotética situación precivilizada, sino que la

sola idea de Derecho como aseguramiento de la justicia sin violencia conlleva «analíticamente» la posibilidad de la violencia. Derecho significa «oposición a la violencia» (307).

«Un Estado es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas como leyes *a priori*. La idea de Estado «sirve de norma». Y Kant extrae de esa idea como constitución necesaria su división en tres poderes (313). El legislativo, en el que reside la soberanía, «sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo» pero sólo «en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno» (314).

Está claro, entonces, que no se trata de la contingente voluntad empírica o efectiva, sino de la perspectiva ideal del bien común como norma de decisión; como deber ético. No habría que esperar que la experiencia nos diga cómo ocurren las cosas, o como desean los hombres que sean, sino que la razón práctica legisla *a priori* cómo deben ser, qué reglas justifican un Estado y una conducta cívica.

Los atributos jurídicos que pertenecen a la esencia de los «ciudadanos» como miembros del Estado son libertad, igualdad, independencia (314). De la libertad como primero y principal de ellos, sin embargo, en TP hizo una explicación diferente, que anticipa lo que aquí dirá después sobre los fines del Estado, con lo que queda claro la extrema importancia para Kant de este punto. En efecto, dice allí:

La libertad en cuanto hombre, cuyo principio para la constitución de una comunidad expreso yo en la fórmula: «Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres) ...». Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un *gobierno paternalista*... es el mayor *despotismo* imaginable... (TP, 290).

En MS, Kant considera como acto constituyente del Estado (de la voluntad de convivencia ético-jurídica) por parte del pueblo (concepto no empírico, sino ideal: la voluntad común, la buena voluntad jurídico-política) el «*contrato originario*» por el que la libertad «salvaje» se transmuta en libertad civilizada. Podría decirse: el mero arbitrio se moraliza en su relación social. La concepción kantiana del contrato social está depurada hacia su significación no empírica sino de criterio ideal exigido por la razón para fundamentar o reformar cualquier Estado positivo (322, 340). «Originario» no es históricamente original, ni falta que hace, sino justificante o crítico, como idea *a priori* justa.

Al definir formalmente el fin del Estado, Kant dice que, en virtud de los tres poderes, «el Estado... se configura... según leyes de la libertad» (MS, 317). Y añade:

En su unión reside la salud del Estado; por la que no hemos de entender ni el bienestar de los ciudadanos ni su felicidad; porque ésta probablemente puede lograrse forma mucho más cómoda... en el estado de naturaleza o también bajo un gobierno despótico; sino... estado al que la razón nos obliga a aspirar a través de un *imperativo categórico* (318).

En suma, Kant considera un deber moral la convivencia en un Estado de derecho (con expresión actual consagrada cuya raíz está en el «Estado jurídico» de Kant). Sólo que en él «moral» significa deontología estricta, *a priori*, que trasciende el interés natural por la utilidad del orden, aunque no lo excluya. Pero, precisamente por su carácter de imperativo moral «categórico», no se ordena a la felicidad, sino a la justicia que se funda en la libertad. «Porque si perece la justicia, carece ya de valor que vivan hombres sobre la Tierra.» (332) De ahí el dato esencial de que para Kant tanto el derecho como la ética, que componen juntas la moral en esta obra, comparten el mismo principio *a priori* fundamental, que es el «imperativo categórico», tal como reza en la Introducción a la *Metafísica de las costumbres*; obra que, por eso mismo, aúna los principios metafísicos de derecho y ética en un mismo libro:

El principio supremo de la doctrina de las costumbres es, pues: obra según una máxima que pueda valer a la vez como ley universal (MS, 226).

Así, Kant señala como finalidad del resto del derecho público, el de gentes (internacional) y el cosmopolita, el fin moral de lograr «la paz perpetua (el fin último del derecho de gentes en su totalidad)» (MS, 350), de acuerdo con «la razón práctico-moral» y su «veto irrevocable: *no debe haber guerra*», que busca «el republicanismo de todos los Estados sin excepción» (354), es decir, un régimen mundial o humanitario de respeto y promoción de «lo más sagrado que puede haber entre los hombres (el derecho de los hombres)» (MS, 304 y 394).

Hay que reparar en que no se trata de prescindir de fines en la constitución estatal (cosa imposible, por otra parte), sino de que el fin propio del Estado, de la comunidad humana y, en el fondo, la teleología presumible de la naturaleza al dotar al hombre de razón sea de carácter moral: el fin más alto al que el hombre debe aspirar es a ser digno de la felicidad. Pero para entender y ponderar esta doctrina se requiere acudir a las obras morales previas de Kant, a las que nos referiremos después.

Ahora bien, hay que reconocer que esta concepción jurídica, o ético-jurídica (moral), supone un apartamiento kantiano del iusnaturalismo tradicional en un punto esencial, recogido en el propio nombre de ius... *naturalismo*. Y es que no correspondería al Estado más tarea moral que afirmar la libertad para ejercer la autonomía que nos dignifica como humanos, pero en modo alguno la de promover e imponer una concepción determinada del bien propio de la naturaleza humana que nos conduzca al fin de la felicidad. Adela Cortina lo señala con estas precisas palabras:

Si por «derecho natural» entendemos un conjunto de principios que puede extraerse del conocimiento de la naturaleza humana, Kant no es iusnaturalista porque la naturaleza humana no puede conocerse sino empíricamente y un conocimiento empírico carece de normatividad teórica y práctica²⁵.

No obstante, es importante señalar que lo que difiere no es tanto el uso del término «naturaleza humana», como el de su precisa concepción, es decir, la determinación de la identidad esencial del ser humano, a efectos de suscribir un genuino iusnaturalismo, aunque sea, como Kant lo pensaba, renovado. Sin duda, Kant comparte con la tradición la definición del hombre que sitúa en la racionalidad el rasgo distintivo de su esencia. Sin embargo, más que como una especie de animales, los racionales, Kant nos contempla como «una especie de seres racionales» (KPV, 67). Kant dirige su meditación a la racionalidad propia o compartible con todos «los seres racionales en general», que es lo que nos convierte en «personas» (fueran humanas, angélicas o divinas). Porque la ley moral, en tanto procede de la razón pura práctica, ha de ser la misma para cualquier ser racional, incluido el mismo Dios²⁶. De ahí su afirmación de que:

... no tiene ningún sentido querer deducir la realidad de ese principio [la ley moral] a partir de algún *peculiar atributo de la naturaleza humana*. Pues el deber debe ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; tiene que valer por lo tanto para todo ser racional (GMS,425).

Lo esencial del ser humano es su personalidad moral, que estriba en la racionalidad pura que debe dirigir su vida. Lo que ocurre es que esto se puede recoger de manera equívoca en la expresión «naturaleza humana» o, dicho al revés, la expresión «naturaleza humana», y por consiguiente también la de «derecho natural», son equívocas. Y, en consecuencia, también lo es la

25 CORTINA, o. c., XLIV.

26 Kant, KPV,131: la ley moral ordena que el hombre no debe ser tomado como mero medio «ni aun por el mismo Dios».

concepción del fin o bien final de la naturaleza humana. Veámoslo brevemente.

En primer lugar, conviene reparar, en que la noción de «ley (o derecho) natural» constituye una metáfora que se basa en la extensión por analogía de un término originariamente político. Y tal uso implica un equívoco. Fue en la Grecia clásica donde surgió la controversia entre lo justo por «ley» o decisión (convención) humana (*nómos*) y lo justo por naturaleza (*physis*). De modo que cuando se habla de ley natural en sentido moral, lo que se quiere es aplicar a la legalidad humana (ética o jurídica) las características propias de la naturaleza física, que son universalidad y necesidad. Sin embargo, es obvio que, en virtud de la diferencia tanto de concepción como de práctica, ya que el ser humano es libre, la acción humana no responde al modo de ser de la naturaleza. Sí es cierto que, en tanto deber ser, la ley moral o el derecho pretenden significación universal y necesaria, o sea, obligatoria, pero se trata de una realidad postulada (a la que Kant llama «mundo inteligible» o «reino de los seres que son fines») y una legalidad postulativa.

En definitiva, hablar de «ley natural» para la ley moral resulta, si no impropio, sí equívoco y cuestionable. Se entiende su sentido como contraposición a la convencionalidad o incluso relativismo moral: someter la legalidad positiva a la legalidad ideal, a la exigencia de justicia que demanda la racionalidad; no reducir la justicia a lo establecido o no confundir (como hace en esencia todo iuspositivismo) hecho con derecho, porque ello constituye una reducción de la doble dimensión del derecho: hecho legal y justificación racional. Por eso la expresión «derecho racional», de origen moderno, expresa con más propiedad y menos equivocidad lo que se intenta decir con «derecho natural», aunque todavía no recoja la cualificación trascendental del deontologismo kantiano²⁷.

En segundo lugar, todavía hay que aclarar que el concepto de fin de la naturaleza humana como objetivo ético o jurídico-político adolece del mismo equívoco. Por una parte, en realidad es confusivo hablar de «naturaleza humana». Porque el ser humano no es meramente natural o no lo es propiamente, en virtud de la racionalidad que le permite actuar libremente e

27 En apoyo de esta observación podemos traer la pertinente y esclarecedora observación de un prestigioso filósofo de la moral y el derecho como fue José Luis López Aranguren: «En resumen, el viejo nombre de derecho natural puede no gustar (es lo que me ocurre a mí), porque ni es estrictamente «natural» (dado con la naturaleza), ni es estrictamente derecho (positivo). Pero apunta a una actitud demandante que lleva en su seno la pretensión jurídica... El derecho natural es, en acto, más moral que jurídico; pero, en potencia, ... es el orden jurídico futuro.» Véase ARANGUREN, J. L. L., *Ética y Política*, Barcelona: Orbis, 1985, 37.

imposibilita que su acción esté determinada como la de cualquier «cosa»²⁸. El término «esencia», que no predetermina o restringe la forma de ser (la esencia), sería más apropiado y menos equívoco que el de «naturaleza».

Por otra parte, ¿cuál es la esencia humana? El iusnaturalismo clásico afirma desde Aristóteles la «naturaleza» racional del hombre que le ordena a la felicidad mediante el desarrollo de sus potencias naturales y esa misma función justificaría al Estado en procura del bien común así entendido. Así, la moral iusnaturalista clásica es un teleologismo eudemonista porque pone en la felicidad (*eudemonía*) la finalidad (*télos*) de la existencia humana. Realmente, un naturalismo.

Pero Kant entiende al ser humano, es decir, la esencia del hombre, y no la «naturaleza humana» empíricamente determinada, en función de una racionalidad moral fundada en la libertad trascendental, con una discriminación y una radicalidad que su filosofía crítica intenta clarificar. El hombre es un ser de constitución dual, *noumenon* y *phaenomenon* a la vez, aunque prioritariamente *noumenon*, mientras que por «naturaleza humana» suele entender Kant la dimensión fenoménica natural o animal²⁹. Por eso entiende también de modo diferente el fin del hombre y del Estado. Kant mismo utiliza la noción de teleología para expresarlo la primera vez que lo hace en una de sus grandes obras, la GMS:

En las disposiciones naturales de un ser organizado esto es, teleológicamente dispuesto para la vida... si en un ser que posee razón y una voluntad, su *conservación y el que todo le vaya bien*, en una palabra, su *felicidad* supusiera el auténtico fin de la naturaleza, cabe inferir que ésta se habría mostrado muy desacertada en sus disposiciones al encomendar a la razón de dicha criatura el realizar este propósito suyo (GMS, 395).

La razón que aduce Kant es que esa función la puede realizar con mucha más eficacia «el instinto». Y por eso puede darse hasta cierta «misología u odio hacia la razón» por las complicaciones que crea, tan contraproducente a veces para ese objetivo. Por eso se plantea Kant si no habrá

28 En la propia MS define inicialmente Kant como «cosas» a los seres irracionales, sean o no animales. MS,223: «Una *cosa* es algo que no es susceptible de imputación. Todo objeto... carente de libertad, se llama, por tanto, cosa». También lo hizo en la GMS,428: «... seres irracionales y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales reciben el nombre de *personas*».

29 Por ejemplo, en KPV, 61: «El ser humano es... perteneciente al mundo sensible... Sin embargo, no es tan enteramente animal... valor por encima de la animalidad... misión mucho más alta», su realización moral como «suprema condición» del logro de la felicidad.

... un propósito muy otro y mucho más digno de su existencia, propósito para el cual, y no para la felicidad, se halla por entero específicamente determinada la razón...en cuanto la razón nos ha sido asignada como capacidad práctica [no técnica sino moral], esto es, como una capacidad que debe tener influjo sobre la *voluntad*, entonces el auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una *voluntad buena en sí misma*... A esta voluntad no le cabe, desde luego, ser el único ni total bien, pero sí tiene que ser constituir el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluyendo el ansia de felicidad. (*Ibid.*)

¿Tiene la razón de hecho una función directriz en el desenvolvimiento de la vida natural del hombre? Desde luego. Irremediamente, ya que no tenemos instinto, la tiene. Ahora bien, ¿es esa su única o principal función? La cuestión es que Kant ha discriminado una dimensión de la razón, la «razón pura», cuya función o teleología no es la del bien natural de la felicidad, sino un bien supremo que es la «dignidad de ser feliz» y en la que cifra la noción estricta de «moral», criticando una confusión tradicional. Tal dimensión es solidaria de una comprensión de la libertad «trascendental» que tampoco se reduce a la racionalidad natural como modo más potente y sofisticado, bien que más enojoso y complicado, de lograr la felicidad (como en el liberalismo y como en el iusnaturalismo tradicional), sino que revela una motivación y una causalidad «suprasensible» o *nouménica* en nuestra existencia.

La filosofía kantiana es una crítica de las nociones capitales de la tradicional que descubre, mezcladas y confundidas con los elementos empíricos del conocimiento y la acción, una razón pura en la que se manifiesta una libertad trascendental que tiene por fin propio de una esencia humana «sacrosanta» la realización moral del deber puro (KPV, 87, 131). Es el apriorismo trascendental kantiano el que fundamenta la estricta obligatoriedad deontológica de la moral ética y jurídica como deber puro e inexcusable. Porque si el Derecho no obliga moralmente, no es derecho. Y si la moral que lo fundamenta no es deontológica, no es moral. Y, si la deontología no se funda en (aunque no se reduzca a) la formalidad de un *a priori* legal, no es deontológica.

A modo de conclusión acerca de la teoría del Derecho, diríamos que achacar a Kant cualquier rasgo positivista sólo parece fruto de la falta de lectura atenta de Kant o de un error de criterio sobre qué sería positivismo³⁰. En

30 En realidad, sólo restaría afrontar un último cargo sobre el pretendido positivismo kantiano, más allá del formalismo. Se trata del argumento según el cual la negación kantiana del derecho de resistencia al Estado supondría de hecho que para Kant no hay más derecho real que el positivo. Véase UGARTEMENDÍA ECEIZABARRENA, J. I., El derecho de resistencia y su «constitucionalización», in: Revista de Estudios Políticos, 103 (1999), 213-245. Pero Kant no sanciona el derecho impuesto como deber absoluto ni justifica el poder real, ni tampoco, aunque no suela referirse, niega el derecho de resistencia. Al contrario, promueve la que llama en MS, 323, «resistencia negativa», como en su famoso artículo «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?». Kant defiende por razones morales la «reforma»

cuanto a si es iusnaturalista, la respuesta tendría que ser que sí, pero en una modalidad renovada de la comprensión de la esencia de la humanidad que merecería el calificativo de «iusnaturalismo crítico», en defensa de un Derecho que llamaríamos «derecho trascendental» como único modo de hacer justicia, con sus propios términos, a su peculiar concepción.

En definitiva, para Kant el Estado tiene una finalidad moral, lo mismo que la razón humana, que corresponde a la verdadera esencia humana. Sólo que Kant entiende la moral desde una revisión crítica de su concepto: el bien no es una noción tan simple como el iusnaturalismo había considerado. Merece la pena escuchar su mensaje en lugar de ocultar su valor con prejuicios, aunque sea con obligada concisión.

II. EL DEONTOLOGISMO KANTIANO: COMPLEJIDAD Y JERARQUÍA DEL BIEN. BIEN SUMO Y PROTOIMPERATIVO MORAL

La noción más conocida y tónica de la moral kantiana es la del deber incondicional, formulado en el «imperativo categórico», que suscita extrañeza y rechazo por su insensibilidad al afán humano de felicidad, provocando el reproche de formalismo y rigorismo exacerbado, que se condensa en el marchamo de deontologismo extremo³¹. En cambio, es mucho menos conocida la noción capital de la doctrina moral kantiana en la que ésta se inserta y de la que recibe su sentido y justificación: la noción de «bien sumo».

Ya al final de la *Crítica de la razón pura* aparece esta noción, llamada a revolucionar la filosofía moral, que presenta la relación entre felicidad y deber no como equivalencia ni como antítesis, sino como una síntesis jerarquizada. Dice Kant allí que a la idea de la

felicidad... ligada a la moralidad (en cuanto dignidad de ser feliz), la llamo ideal del bien sumo³².

frente a la «revolución» (MS, 322, 340), valiéndose de la «libertad de pluma» (TP, 304) y de la queja (MS, 319) porque entiende «el concepto de derecho... por oposición a violencia» (MS, 307). Constituye según Kant un imperativo categórico el de obediencia a la autoridad, pero con dos reservas: una, «en todo lo que no se oponga a lo moral interno» (MS, 371) y, otra, que lo prohibido sería «oponerse violentamente» (MS, 372), «por la fuerza» (MS, 340). Se podrá estar de acuerdo o no con la posición kantiana en este punto, pero lo que no admite duda es que ningún positivismo jurídico puede ampararse en la doctrina kantiana para justificar el horror o la barbarie del totalitarismo.

31 Como se sabe, fue C. D. Broad quien acuñó el término didáctico y hermenéutico de ética «deontológica» para calificar la ética de Kant en su libro de 1930 *Five Types of Ethical Theories*, oponiéndole la concepción *teleológica*.

32 KANT, I., KRV, A 811. En alemán dice «des höchsten Guts» y Pedro Ribas en ed. Alfaguara, pg. 633, traduce «supremo». Nosotros hemos elegido la traducción que le da R. R. Aramayo por las razones que se explican en una nota siguiente.

No habría, entonces, simplemente un bien supremo como fin de la moral, sea la felicidad (en cuyo caso el deber sólo sería un medio ordenado a ella), sea el deber (pero como causa, y por tanto igualmente medio, de una felicidad que florecería en su propio cumplimiento)³³. En cualquiera de estos dos recurrentes planteamientos, aparentemente diferentes y opuestos, se da en realidad una identificación o reducción en que prevalece la felicidad como fin o bien auténtico de la acción moral. Para Kant, en cambio, el bien que busca como fin la voluntad humana no es simple, sino compuesto, porque ambos factores, necesarios e irrenunciables por diferente razón, son irreducibles, ya que uno, el deber, es condición, pero no causa ni medio del otro (la felicidad).

El de la felicidad es un fin necesario por naturaleza que, desde Aristóteles hasta Tomás de Aquino (que le añade un alcance sobrenatural), se considera el bien buscado por la acción moral en sentido amplio. Pero para Kant hay una necesidad propiamente moral, en sentido estricto, que es el deber puro como condición prioritaria.

También en el comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* aparece referida la noción, añadiendo el dato esencial de la contraposición entre bien sumo o total y bien supremo:

A esta voluntad [la buena voluntad] no le cabe, desde luego, ser el único ni total bien, pero sí tiene constituir el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluyendo el ansia de felicidad³⁴.

Como indicaba la anterior cita de la KRV, el bien o fin completo de la voluntad humana sería no ya la felicidad sino una felicidad digna, pero esto implica una jerarquía de valor: la dignidad prevalece como condición y, por tanto, fin principal o supremo. La GMS se dedica a analizar esta condición que nos hace merecer la felicidad, aunque no la garantiza y a veces tiene que preterirla: el deber absoluto.

La doctrina del bien sumo consiste, pues, en reconocer la ambigüedad de la noción de bien entre deontología y eudemonía, su complejidad latente y, por tanto, su carácter sintético o compuesto, así como jerárquico. A Kant hay que reconocerle el mérito singular de haber singularizado el mérito moral como cumplimiento del deber como tal, porque este esencial elemento

³³ En realidad, pues, esta dualidad de opciones morales sería sólo nominal, porque en todo caso prevalece la felicidad como fin supremo. Kant recoge así de la tradición esta aparente diferencia de principio, en KPV, 112 contrastando a estoicos y epicúreos.

³⁴ GMS, 396. Corregimos así, siguiendo la traducción de Mardomingo en ed. Ariel, el «único bien global» de Aramayo.

deontológico del bien se halla confuso con el de la felicidad tanto en el uso común³⁵ como en la tradición, tal como analiza Kant en sus obras morales al criticar los distintos sistemas de filosofía moral³⁶, e incluso en la traducción³⁷.

A lo largo de la KPV, cabe encontrar diversos modos de mencionar la dualidad intrínseca al bien sumo: virtud y felicidad; moralidad y felicidad y deber y felicidad, como también podríamos elegir justicia y bienestar, ya que «justo» es término a veces usado por Kant para el sentido moral estricto (GMS, 404 y 422) y «bienestar» es un equivalente de felicidad usado profusamente por Kant. Pero lo decisivo es insistir en que la relación entre los dos componentes del bien completo no constituye una mera suma entre factores de igual importancia, sino que se da una estricta jerarquía de condición a condicionado. Es decir: en la composición del bien sumo, el orden de los factores altera el producto, como advertirá la crítica kantiana del eudemonismo. Y la condición condicionante, lógicamente incondicionada, tiene carácter de ley o imperativo.

Kant lo expresa clara y precisamente en el mismo lugar originario donde hacía su aparición el ideal del bien sumo o completo, el final de la KRV, en lo que cabe considerar primera aparición del imperativo moral o protoimperativo categórico. Así, como respuesta a la pregunta por el segundo pero

35 El propio Kant, en la GMS,413 hace una sencilla pero relevante distinción semántica entre «bueno» y «agradable», mientras que en 404 usa el término «justo» para referirse al sentido moral de «bueno». Pero dedica todo un capítulo de la KPV, 57-71 a analizar el término «bueno», distinguiendo el de agradable y el de útil, pero notando que hay un sentido, el propiamente moral, que no tiene que ver con gustos o intereses, y que tiene que ser investigado por la crítica filosófica porque constituye un criterio de juicio *a priori*. Con Kant, pues, podríamos señalar que, en efecto, el uso del término «bueno» alberga tres sentidos básicos: *agradable, útil, justo*. (El Diccionario de la RAE recoge los de agradable y útil y añade el de «sano», pero omite el de «justo»). Pero no otro, y sin confusión, que éste de «justo» es el que cabe reconocer en la expresión «*Sé bueno*», apelando al reconocimiento interno de la conciencia moral.

Es interesante reseñar que TOMÁS DE AQUINO también analiza distintas acepciones del bien, distinguiendo «el deleitable, el útil y el honesto», y las relaciones entre ellas, por ejemplo, en la Parte I, Cuestión 5, artículo 6 de su SUMMA THEOLOGICA, no obstante lo cual se ordena al fin de la felicidad, siguiendo a Aristóteles, mientras que Kant discrimina en lo justo el bien moral categórico y condicionante.

36 GMS, 441-443; KPV, 34-41.

37 En la primera parte de la «Dialéctica de la razón pura práctica», en KPV, 107-119, Kant se ocupa de estudiar la composición del bien sumo, señalando al respecto el posible equívoco entre estos dos calificativos. La dificultad es que «sumo» (*böchst*, en alemán; *summum*, en latín) puede significar tanto «supremo» (*oberste; supremum*; lo más elevado) como «total» o completo (*vollendet; consumatum*). En español (y latín, como lo explica Kant) ocurre lo mismo, y el problema se advierte en la vacilación de las traducciones españolas de las obras de Kant. A ello se ha referido R. Rodríguez Aramayo en su traducción de la *Crítica de la razón práctica* en Alianza editorial (nota 36, de la página 220). Mientras que Manuel García Morente y Pedro Ribas, al igual que José Mardomingo en su traducción de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en Alianza Editorial, suelen traducir *böchst* por «supremo» en lugar de «sumo», R. Aramayo resuelve, como hacemos nosotros, reservar «sumo» para «completo», de modo que pueda contraponerse menos equívocamente a «supremo» como lo más elevado.

principal interés de la razón, el práctico o moral, que reza «¿Qué debo hacer?», Kant ofrece esta respuesta:

*«Haz aquello mediante lo cual te vuelves digno de ser feliz»
(Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein) (KRV, A 809).*

III. LA PRIORIDAD MORAL DEL DEBER

1. Buena voluntad, deber puro e imperativo categórico

La GMS se dedica expresamente a aislar el deber (luego *virtud*), como componente prioritario del bien sumo, a partir de un concepto de la conciencia moral común, el de *buena voluntad*, que es lo único que podemos pensar y estimar como absolutamente bueno, por encima de los dones de la fortuna o el carácter que contribuyen a la felicidad (393). Ella es la que convierte en bueno cualquier bien al adecuarlo «a un fin universal» (no egoísta, aclarará luego), como condición que nos hace «dignos de ser felices» (393) y constituye el auténtico «valor intrínseco de la persona», al margen de cualquier «utilidad». Algo tan «extraño» que parecería una «fantasmagoría de altos vuelos» (394) si no hiciera pensar que quizá la razón, «teleológicamente» considerada (395), tenga su «auténtico destino» no en alcanzar la felicidad, para lo que mejor habría valido el instinto, sino «en generar una voluntad buena en sí misma» (396).

«El concepto de una buena voluntad... no necesita tanto ser enseñado cuanto más bien aclarado» (GMS,397). Es decir, Kant no se propone establecer un principio moral nuevo, sino, como responde a un crítico en el Prólogo de la KPV,8, nada más, pero nada menos que una «nueva formulación» clarificadora. Se trata de discernir el propio principio interno de enjuiciamiento moral, «tal como hiciera Sócrates, no necesitándose ninguna ciencia ni filosofía para saber lo que uno ha de hacer para ser honrado y bueno...» (GMS, 404)³⁸, si no fuera por la «*dialéctica natural*» que enfrenta a las inclinaciones que buscan «la felicidad» con las exigencias de «lo justo» y requiere de la crítica filosófica «a fin de abandonar la perplejidad en que le sumen esas pretensiones bilaterales» (405).

38 Hasta el punto de que «incluso el Santo del Evangelio tiene que ser comparado primero con nuestro ideal de perfección moral, antes de que le reconozcamos como tal» (GMS, 408). Una evidencia perspicaz, estremecedora e irrefragable, de la que sólo cabe sacar consecuencias, como será el hecho, antes que valor, de la autonomía, se piense lo que se piense sobre Dios, el hombre y la existencia.

Kant declara en el Prólogo a la GMS que sigue un método analítico o de descubrimiento y profundización sucesiva desde la conciencia común a la filosófica, a la metafísica y, por fin, a la crítica de la razón que la justifica. Lo cual comienza proponiendo el análisis de la noción intuitiva de buena voluntad mediante el examen de la noción de «deber» implicada en él, en tres tesis. Encuentra así primero que la buena voluntad consiste en la intención (no exenta de intentos: 394) de hacer lo que se debe hacer porque se debe hacer y no «en función de un propósito egoísta», «por honradez» (397)³⁹, (con el ejemplo, entre otros, del comerciante que pone un precio justo porque es lo justo y no por el interés de mantener la clientela), «al margen de toda inclinación», que es lo que aporta el «genuino valor moral» (398). Las dos tesis siguientes resultan en principio más oscuras por abstractas. La segunda sitúa el valor moral de una acción en su intención de hacer lo debido independientemente de sus fines y resultados, y la tercera afirma que «el deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley»⁴⁰ (400), «aun con perjuicio de todas mis inclinaciones» (401). Y el propio Kant se pregunta:

Mas, ¿cuál puede ser esa ley cuya representación... tiene que determinar la voluntad para que ésta pueda ser calificada de absolutamente buena?... que pueda querer ver convertida en ley a mi máxima (402).

Pero en este momento de mayor perplejidad es cuando Kant aclara que el criterio moral interno y socrático no necesita ciencia ni filosofía, porque todos sabemos «lo que uno ha de hacer para ser honrado y bueno», es decir, «justo» (404). Como se ve, pues, aunque el concepto de «deber puro» (406) resulta opaco en ciertos momentos de la exposición kantiana, como también en las habituales exposiciones de su filosofía, una lectura atenta revela claves inequívocas: el comportamiento que califica de «genuino valor moral» (398) es el contrario al «egoísmo» (397) del «amado yo» (407) y propiamente «honrado» o «justo» (404).

En el segundo capítulo de la GMS, Kant empieza reconociendo que es «imposible» detectar en la experiencia con certeza ningún ejemplo de comportamiento moral, pues siempre podría atribuirse a «algún secreto impulso de egoísmo camuflado», por lo cual hasta podría dudarse si no será, ya que

39 De modo «desinteresado», dirá en GMS, 439 y KPV, 124, 129 y 147.

40 En nota a pie, Kant aclara que el respeto es un sentimiento especial, porque no es una reacción a la sensibilidad natural sino a la razón. Pero no es lo que causa la acción moral, sino un efecto de ella. Así, la voluntad se mueve «objetivamente» por la ley y «subjektivamente» por el «puro respeto a la ley» (400-1, *passim*). En la KPV le dedica un mayor análisis para acabar reconociéndolo como un «sentimiento moral» (133, *passim*). Equivalente al de «obligación», de la que en la propia MS 225 afirma: «El imperativo categórico... sólo enuncia en general lo que es obligación».

somos seres naturales, «una quimera o fantasmagoría surgida de la vanidad» (407). Sin embargo, «la cuestión aquí no es en absoluto si sucede esto o aquello, sino que la razón manda... lo que debe suceder... *a priori*». La ley moral tiene que «valer no sólo para los hombres sino para todo ser racional en general y ello, no sólo bajo condiciones azarosas y con excepciones, sino de modo *absolutamente necesario*» (408).

Se trata de leyes que tienen «su origen íntegramente *a priori* en la razón práctica pura» (*Ibid.*). Por eso se requiere una «metafísica de las costumbres» en lugar de basar la moralidad en «una peculiar determinación de la naturaleza humana» que entremezcla principios como la perfección, la felicidad, el sentimiento moral, el temor de Dios, etc., (410), cuando «de lo dicho resulta que todos los principios morales tienen su sede y su origen plenamente *a priori* en la razón, y... no pueden ser extraídos a partir de un conocimiento empírico». Porque «cualquier ejemplo... ha de ser enjuiciado previamente... para ver si es digno de servir de ejemplo» (411).

En lo antedicho se revela claramente la diferencia de principio en la comprensión de la razón y del ser humano entre la moral iusnaturalista clásica y la kantiana. Para Kant «naturaleza humana» significa estrictamente el conocimiento empírico del hombre y su voluntad sensible, lo cual no puede fundar auténticas leyes morales. Pero si se entiende «naturaleza» en el amplio sentido de esencia, entonces Kant identifica al hombre como ser racional, pero no con una razón inductiva que busca sus principios en generalidades empíricas, sino una razón «pura» que nos iguala con cualesquiera «seres racionales» en orientar la acción mediante estrictas leyes universales *a priori* (401).

El análisis de la fuente metafísica, pura o racional *a priori*, de la moral conduce a los principios del deber, distinguiendo diferentes tipos de deberes y de fórmulas que lo expresan o imperativos. Muchos son simplemente «hipotéticos» o condicionados por un fin placentero o utilitario, que redundan en la «felicidad», pero sólo hay uno que manda absolutamente, con independencia del contenido, objetivo o resultado de la acción, y que puede ser calificado de ley práctica: un imperativo «categórico», incondicional.

Pero es sólo uno, porque lo que manda, al margen de cualquier fin concreto, es la legalización de la acción, es decir, su posible universalización: «obra sólo de modo que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal» (421). La moral es condicionar la acción al criterio formal de universalización de la máxima (458) o principio subjetivo de acción, para que no se contradiga a sí misma ni lógica ni volitivamente. Podríamos glosar el imperativo moral con esta pregunta equivalente: ¿podría yo querer que todo el mundo hiciera lo mismo? Es decir: ¿realmente quiero yo cometer

esta acción? O también: ¿me parece realmente bien lo que pienso hacer? De modo que tampoco es tan extraño el criterio moral que Kant expone como ínsito en la conciencia humana, pues, a nuestro parecer, no es sino un imperativo de *coherencia* o autenticidad (que luego identificaré como autonomía), que implica respeto simultáneo por uno mismo y por todos los semejantes⁴¹.

El hecho de que la ley moral la experimente el ser humano como imperativo o mandato, como obligación o deber, lo funda Kant en el carácter dual de nuestra voluntad, que puede ser sensible o racional pura, conflicto que no se daría en una «voluntad santa», como sería la «voluntad divina», en las que la ley y el querer siempre coinciden (414). O, podríamos decir, en las que no hay conflicto entre deseo y deber, inclinación y obligación o el gusto y lo justo.

Kant nota que semejante imperativo tiene una peculiaridad: es una proposición sintética, no meramente analítica, como los otros (si quiero un fin, quiero el medio que me lo propicia), y además de modo *a priori*, porque la ley liga necesariamente un acto a mi voluntad y bajo la idea de que puedo cumplir tal mandato (que soy libre), aunque se oponga a mi inclinación a la felicidad (420). Lo cual plantea cómo es posible semejante imperativo, es decir, de dónde procede y qué validez tiene. Puesto que no podemos acudir a la experiencia como prueba, el asunto requiere una indagación ya metafísica.

Pero antes Kant afirma que de tal principio moral pueden «deducirse» o derivarse (421, 424) deberes «reales» o concretos, y pone cuatro ejemplos en anticipación expresa de la futura y completa «metafísica de las costumbres». Lo cual prueba cómo en muchos casos la incomprensión del formalismo kantiano y la duda sobre la coherencia sistemática de dicha obra metafísica con la obra crítica anterior se funda solamente en una falta de lectura, en el sentido literal de la palabra. Los ejemplos se refieren a la prohibición del suicidio y de la mentira o falsa promesa, y a la promoción de la propia perfección natural y de la beneficencia altruista que desarrolla «el derecho de los hombres», distinguiendo así una significación del imperativo a menudo también ignorada, cual

41 En GMS, 430, nota, Kant rechaza expresamente la identificación de su imperativo moral con el principio «trivial» de «no hagas a los demás lo que no quieras para ti». Ésta sería la que se ha llamado «regla de plata» de la moral, porque expresa negativamente la relación con los demás. Pero otra cosa sería la formulación positiva o «regla de oro» que propone Jesús en el Evangelio: de ella sí parece claramente una racionalización o secularización el imperativo categórico kantiano. Y además para Tomás de Aquino constituía la esencia de la ley natural: «... en el Evangelio... la ley natural alcanza aquí su expresión más plena. Por eso Graciano, tras haber dicho que el derecho natural es lo que se contiene en la ley y en el Evangelio, añade inmediatamente a modo de ejemplo: donde se manda que cada uno se comporte con los demás como quiere que los demás se comporten con él» (STh. I-II, q. 94, a. 4); *apud* SAN JOSÉ PRISCO, o. c., 472, n. 46.

es la de su doble dimensión, «negativa» y «positiva» (430). Y, a continuación, dedica un excursus, igualmente omitido por los que reprochan «formalismo» y falta de perspectiva teleológica al kantismo, a distinguir entre «fines subjetivos» y «fines objetivos o prácticos» (427). Lo que anticipa la doctrina ética de la segunda parte de la MS, 385, que enuncia como «fines que son a la vez deberes... la propia perfección y la felicidad ajena», afirmación que equivale a un imperativo ético material (con contenido determinado), aunque *a priori*, que podría expresarse así: «busca la perfección propia y la felicidad ajena».

2. *El secreto del deber: humanidad, autonomía y libertad*

Ahora bien, Kant ofrece aún dos formulaciones más del principio moral o imperativo categórico, que no son simplemente variaciones del punto de vista, como suele afirmarse, sino fruto de una profundización sucesiva que revela su pleno sentido y su justificación. La segunda formulación la halla Kant al plantearse que un imperativo absoluto sólo podría explicarse si existiera un ser con valor absoluto. Y repara entonces en que ese ser es el hombre, cuyo valor absoluto estriba en que es un «fin objetivo» en sí mismo, a diferencia de los seres que son mero medio para poder ser utilizados. Kant observa que el valor relativo como medio de los seres «irracionales» los convierte en «cosas», mientras que los seres racionales, en tanto «fines objetivos», se denominan «personas» (428). De ahí la segunda fórmula del imperativo moral:

Obra de modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como un medio (429).

Por tanto, claro que la acción moral tiene un fin propio, pese a expresar un requisito de universalidad o legalidad, sólo que tal fin no es «subjetivo» y contingente, sino que es un «fin objetivo» universal y necesario: la humanidad, como irreducible a un trato de «cosa». El respeto absoluto a la humanidad, o a los seres humanos como seres absolutos, es la clave del imperativo legal de universalización de nuestras acciones: no incurrir en usar a un humano sólo como medio para mis fines subjetivos.

Pero Kant da aún un último paso de descubrimiento analítico del principio de la moralidad, por clara profundización deductiva: percatarse de que el objeto o fin de la ley moral es a la vez su sujeto: el propio ser racional en tanto fin en sí, cuyo carácter absoluto se refleja en el fin objetivo de la ley y en el carácter absoluto o «categórico» del principio como genuina ley. Sujeto, objeto o fin y ley comparten el mismo carácter absoluto. Es decir: la voluntad

racional o pura es cierto que está sometida a la ley práctica, pero nada menos que en cuanto sujeto a la vez de la misma, es decir: como legisladora. Más claramente:

Así, pues, no se trata tan sólo de que la voluntad quede sometida a la ley, sino que se somete a ella como autolegisladora y... autora [de la ley] (431).

Y de ahí Kant extrae la que llama «tercera fórmula del principio», que es

la idea de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad universalmente legisladora (432).

Pero Kant observa que éste tercero

es el único entre todos los imperativos posibles que puede ser *incondicionado* (*Ibid.*)

Porque sólo si yo me mando a mí mismo no necesitaré un motivo o interés añadido, externo o diferente como medio para asumir un mandato y hacerlo así verdaderamente categórico. Ésta es la explicación radical, suficiente y definitiva del carácter categórico, incondicional o absoluto de la ley moral, que supera su extrañeza inicial: que yo, en cuanto persona o ser racional, desde mi razón pura, me mando inmediatamente a mí mismo de manera absoluta guardar respeto absoluto a mí mismo en tanto miembro de la humanidad, y, por lo tanto, a cualquier ser semejante, que en realidad sería cualquier ser racional, aunque sólo conocemos como racionales o personas a nosotros, los humanos. Lo que la conciencia moral me pide no es sino respeto o coherencia con lo que creo que debería hacer cualquier persona.

Kant llama «principio de la autonomía» a esta tercera fórmula o principio de la moralidad, que es el radical, porque en él se expresa, se funda y se aclara la incondicionalidad propia de la ley moral. Y en él pone la «dignidad» incomparable del ser humano, que referiremos luego, y tiene que ver con el asombroso y problemático concepto de la libertad.

IV. LA DOBLE CRÍTICA A LA TRADICIÓN ÉTICA: HETERONOMÍA Y EUDEMÓNISMO

1. *Heteronomía*

Kant manifiesta haber llegado aquí a un hallazgo analítico o clarificación crucial de la moralidad. En efecto, comenta que no advertir este carácter auto-

legislativo de la legalidad moral es lo que había impedido siempre explicar, y fundamentar, el carácter imperativo de la moralidad. Así lo explica:

Se veía al hombre vinculado a la ley a través de su deber, pero a nadie se le ocurrió que se hallaba sometido sólo a su propia y sin embargo universal legislación... Pues cuando se le pensaba... sometido a una ley... dicha ley tenía que comportar algún estímulo o coacción... merced a esta conclusión... quedaba perdido para siempre... un fundamento supremo del deber. Pues nunca se alcanzaba el deber, sino... cierto interés. Mas entonces el imperativo tenía que acabar siendo siempre condicionado y no podía valer en modo alguno como mandato moral. Así, pues, voy a llamar a este axioma el principio de la autonomía de la voluntad, en contraposición con cualquier otro que por ello adscribiré a la heteronomía (432-433).

Por lo tanto, Kant descubre que «la autonomía es el principio de la moralidad» (440) buscado en esta obra, la *GMS*⁴²: la explicación del asombroso mandato incondicional del imperativo categórico que sojuzga nuestra naturaleza sensible, pese a su inclinación natural a la felicidad, es que nosotros mismos nos mandamos a nosotros mismos tratarnos siempre como fines y no como medios. Nos mandamos absoluto respeto en tanto seres con valor absoluto de fines objetivos para sí mismos. «Nuestra propia voluntad... es el auténtico objeto del respeto... Pues con ello se descubre que... un imperativo categórico... no manda ni más ni menos que esa autonomía.» (440)

Con ello Kant está en condiciones de realizar una crítica universal y radical a la filosofía moral tradicional, impotente para explicar realmente la moralidad. Como hemos visto, si no hay autonomía no hay ley moral que valga categóricamente, o sea, verdadera legalidad moral, sino sometimiento a ley ajena condicionado por la mediación de un interés heterogéneo, y además de modo impropio o indigno para un ser con razón y voluntad propia. Porque

no hay sublimidad alguna en una persona como *sometida* a la ley moral, pero sí la hay en tanto que al mismo tiempo es *legisladora* de dicha ley y sólo por ello está sometido a ella (440).

Kant declara «la heteronomía de la voluntad como fuente de todos los principios espurios de la moralidad», porque implica imperativos «hipotéticos» que no mandan ninguna acción absolutamente (441). Y es que poner un

42 Recoge UREÑA, E. M., *La crítica kantiana de la sociedad y la religión*, Madrid: Tecnos, 1979, 93-95, la interpretación de Hegel de que, si bien el principio de la libertad individual de toda la humanidad, ajeno al mundo antiguo, es un concepto que surgió en el cristianismo, su aplicación necesitó un largo desarrollo histórico hasta encarnarse en la Modernidad: realmente, con la Revolución francesa, pero, conceptualmente, con Kant.

objeto de la voluntad como fundamento de su ley implica que el imperativo está «condicionado», en lugar de poner su propio querer en general (el imperativo de universalización de las máximas) (444)⁴³.

Kant divide los principios tradicionales en empíricos, que se condensan en el de felicidad, y racionales, que procuran la perfección, bien ontológica, bien teológica. Aunque «el principio de la *felicidad propia* es el más reprochable»: es «algo por completo diferente hacer a un hombre feliz que hacerlo bueno» (GMS, 441 ss.). Pero la clasificación y terminología más famosa y contundente es la que aparece en estas citas:

Teorema 1. Todos los principios prácticos que presuponen un *objeto* (materia) de la capacidad desiderativa como fundamento para determinar la voluntad son en suma empíricos e incapaces de proporcionar ley alguna (KPV, 21).

Teorema 2: Todo principio práctico material pertenece por el hecho de serlo al mismo e idéntico género, cayendo en suma bajo el principio universal del amor hacia uno mismo o felicidad propia (KPV, 22).

Escolio. Nada resulta más contrario al principio de la moralidad que convertir en fundamento para determinar la voluntad a la felicidad propia (KPV, 35).

2. *Eudemonismo: la felicidad y la «eutanasia de la moral»*

En tres esquemáticos puntos resumiremos la doctrina kantiana sobre la felicidad.

En primer lugar, lo positivo: Kant no sólo no desprecia la felicidad, aunque la condiciona al deber, sino que expresa a veces el fin del bien sumo como «la felicidad universal» (KRV A 851 y TP, 279), corrigiéndose, no obstante, en KPV, 36, porque no puede ofrecer reglas universales (por tanto, constrictivas) sino sólo generales. Pero, si ser moral es hacerse digno de la felicidad o el bien sumo es síntesis de dignidad y felicidad, bien podría decirse que es procurar una felicidad digna. Porque la moralidad lo que manda no es contrariar la felicidad como fin natural, sino respetar también la felicidad ajena, aunque eso, *a veces*, pueda contrariar el interés propio (GMS, 407). Por eso, en la Doctrina de la virtud o Ética de la MS,388, la felicidad se convierte en un deber: «directo», el de la felicidad ajena, e «indirecto» el de la felicidad propia. Y es que lo que Kant censura como objetivo moral no es la felicidad

43 Poner la objetividad en la legalidad formal *a priori* es en lo que consiste el llamado *giro copernicano del criticismo* kantiano, tanto en lo teórico como en lo práctico. Merece atenderse la disquisición de Kant en la KPV, 57-65 al explicar esta «paradoja del método»: no poner el «bien» en el objeto de la voluntad, sino en la ley *a priori* de la misma.

como tal, sino «la felicidad propia», el «amor a uno mismo» en el sentido del «egoísmo» (KPV, 22, *passim*).

Por otra parte, Kant reconoce a lo largo de sus obras la existencia de una «felicidad moral» o contento moral, que sería la satisfacción del deber cumplido, como la propugnó expresamente el estoicismo. Ahora bien, tampoco esa felicidad puede constituir el fin moral porque haría del bienestar un espurio móvil moral. En cambio, hay que distinguir que tal felicidad es un efecto sentimental, pero no la causa o principio moral de determinación de la voluntad.

En segundo lugar, también de manera profusa en su obra señala Kant que la felicidad es un concepto indeterminado, que no es un ideal de la razón sino de la imaginación (GMS, 418, *passim*). Y por eso mismo su logro es muy incierto (TP, 287) y raro (KPV, 37), incluso «una ilusión... muy variable» (TP, 278). Es decir, que en realidad instaura el relativismo hedonista si se adopta como principio. De modo que no puede considerarse principio moral, ya que no puede ofrecer ninguna regla universalmente obligatoria y además corrompe la moral en egoísmo.

Pero, en tercer lugar, la felicidad no es nociva por sí misma, pero sí lo es si se eleva a principio único o bien supremo de la voluntad. Lo nocivo moralmente es, entonces, el eudemonismo (o su hermano gemelo moderno, el utilitarismo). Anteponer la felicidad a cualquier móvil arruina la moralidad hasta el punto de que

Cuando se erige como principio la *eudemonía* (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 (MS, 378; TP, 285).

Es en TP, 298 donde Kant desvela certeramente este peligro, tanto en moral como en política. Cuando se adopta la felicidad como principio, se garantiza el relativismo y la falta de criterio y de derecho, pues

El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su concepto y se convierte en déspota. El pueblo no quiere renunciar a... ser feliz, y se convierte en rebelde.

De ahí esta conclusión precisa de Kant:

la razón pura práctica no pretende que se deba renunciar a las demandas de felicidad, sino sólo que no se les preste atención al tratarse del deber. (KPV, 93)

3. *Fuerza moral y pedagogía: el intelectualismo moral del deontologismo kantiano*

El eudemonismo, pues, es un error tanto teórico como práctico-moral. De ahí que Kant, al contrario, insista en sus obras en que clarificar teóricamente la pureza del deber es también una condición de la pureza moral práctica. Aquí está la raíz, frecuentemente desconocida e incomprensible, del reproche tónico de rigorismo. Sin embargo, Kant tiene algo que decir y enseñar a quienes temen esta dimensión de la deontología, y es que la mostración y exigencia del deber puro, de respeto incondicional no sólo no arredra el ánimo humano, sino que, al contrario, le da fuerza moral. Es frecuente intentar atenuar la exigencia del deber, y del Derecho, con alicientes eudemonistas o hedónicos, como si ayudaran a cumplirlo aliviando la pena que a veces conlleva. Sin embargo, según Kant esta es una pedagogía contraproducente, porque, como acabamos de indicar, el eudemonismo es moralmente subversivo y deletéreo. En cambio,

la representación pura del deber y, en general, de la ley moral, sin mezcla de añadidos extraños de atractivos empíricos, ejerce sobre el corazón humano, por el camino de la sola razón (que así se da cuenta por primera vez de que por sí misma puede ser también práctica), un influjo cuyo poder es muy superior al del resto de los móviles que se quieran tomar del campo empírico, ya que aquella representación pura del deber desprecia estos móviles empíricos al hacerse consciente de su dignidad y puede convertirse en su dueña poco a poco (GMS, 410-411)⁴⁴.

Tanto al final de la KPV como de la MS expone Kant una expresa doctrina de didáctica moral, que suele aparecer también en los prólogos de sus obras éticas. Podría considerarse a esta concepción deontológica como el peculiar intelectualismo moral de Kant. Sin duda, es idealismo moral. Pero es que, para Kant, sin idealismo no hay moral. De ahí que considere en esos lugares nuestro autor no sólo una conveniencia teórica, sino un deber, exponer la metafísica moral.

⁴⁴ No nos resistimos a recomendar, siquiera en nota a pie, la anécdota y la doctrina que expone Kant, también en forma de nota, en esta misma página de GMS, 411. He aquí una selección de algunos otros lugares donde se abunda en ella: GMS, 411, 426; KPV, 30; MS, 217, 397; TP, 287-288.

V. LA PRIORIDAD TEÓRICA DEL DEBER: RACIONALISMO TRASCENDENTAL, FORMALISMO Y DEONTOLOGISMO

La filosofía kantiana es una revisión o *crítica* de la racionalidad, teórica y práctica, que intenta fundamentar la objetividad en respuesta al alegato escéptico de David Hume. Si es cierto, como agudamente nota Hume, que la experiencia no puede ofrecer ninguna evidencia universal ni necesaria, ¿de dónde procede la presunción científica de leyes objetivas? Es más, ¿acaso contamos con dato alguno que presente estas características exigidas por la idea misma de ciencia frente a lo que sería una mera sensación, imaginación y creencia?

La respuesta de Kant fue aún más aguda. Al identificar que los enunciados científicos postulan síntesis (aumento de conocimiento) necesarias o *a priori* (inhallables en la experiencia), primero detecta que efectivamente contamos con conocimientos *a priori*, universales y necesarios (el principio de causalidad, por eminente ejemplo en la ciencia; el imperativo categórico o incondicional, en moral) y, segundo, deduce o descubre la fuente de ese conocimiento que, aunque independiente de la experiencia, se aplica a ella: la razón *pura*. Así, al contrario de lo interpretado por Hume (o incluso la tradición filosófica en general), la razón no se reduce o disuelve en pura asociación y generalización de datos empíricos, sino que consiste en formas legales configuradoras de la experiencia que por eso no aparecen en ella como datos o material informativo, sino que se anteponen a ella invistiéndola o informándola de objetividad en general (*überhaupt*), para que tenga sentido buscar leyes empíricas derivadas. La razón pura pone formas de síntesis legal a la materia de datos sensoriales que se dan en la experiencia. Es la función legal fundamental de la síntesis *a priori* del conocimiento científico u objetivo.

Ahora bien, el problema crítico presenta aún un nivel más profundo: superar la duda sobre si estas presunciones de la razón pura constituyen una necesidad subjetiva de la mente humana o poseen auténtica realidad y validez objetiva. Y aquí Kant responde con otro descubrimiento aún más decisivo: el método *trascendental* de prueba o, en la terminología jurídica que usa Kant, «deducción trascendental» o justificación de la realidad o validez objetiva de un pretendido conocimiento.

En efecto, frente a los medios tradicionalmente conocidos de prueba, el *empírico* y el *lógico-analítico*, Kant descubre el método *trascendental*: admitir como verdadero el supuesto que se muestre fundamento indispensable para explicar la objetividad de un tipo de experiencia en general. Y, en efecto, en lo que respecta al conocimiento teórico de la naturaleza, Kant justifica la realidad objetiva de la función *a priori* de la razón mostrando que esas condiciones

subjetivas de nuestro conocimiento coinciden con las condiciones *objetivas* de un posible conocimiento empírico en general. No son sólo, pues, condiciones subjetivas, sino que trascienden su subjetividad al ser condiciones indispensables de la objetividad: son trascendentales, hacen posible el conocimiento la objetividad empírica. De modo que nuestra experiencia subjetiva de orden es objetiva porque el orden es una exigencia objetiva de cualquier experiencia posible. El método trascendental es la mostración de la función trascendental y, por lo tanto, objetiva (objetivante, posibilitante) de una supuesta realidad.

Naturalmente, las formas o leyes fundamentales *a priori* de la razón pura son conocimiento meta/físico, no físico o empírico. De ahí que Kant entienda por *metafísica* «el «inventario de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la razón pura» (KRV, A XX), aunque Kant distingue entre «primera parte de la metafísica», que correspondería a los fundamentos de la ciencia, y «segunda parte» (KRV, B XIX), que se referiría a la metafísica trascendente, con sus objetos principales de libertad, inmortalidad y Dios. Y de ahí también que distinga una metafísica de la naturaleza y una metafísica moral que fundamenten la física empírica y la ética material. La *Metafísica moral*, al igual que la de la *naturaleza*, incluye principios intermedios de aplicación de los principios puros a la experiencia. Pero, en cualquier caso, sin metafísica o parte pura no hay saber o ciencia que valga, como se explica en los Prólogos de las obras de moral.

Ése es el fruto del análisis crítico: la distinción de la razón *pura* respecto a la empírica, como fundamento *a priori* que posibilita de modo *trascendental* (no de hecho, sino teóricamente indispensable) la experiencia *en general* como objetiva, aunque en la física hayamos de buscar, junto a leyes fundamentales, leyes particulares que requieran investigación empírica⁴⁵. Lo mismo ocurrirá en moral: la legalidad fundamental será *a priori*, pura, formal, como expresión del deber ser en general, aunque luego se aplique a la materia de

45 Sin duda, cabría objetar a Kant que esta función formalizadora de la razón pura parece atribuirle una ingenua causalidad creadora de nuestra experiencia fenoménica. Por eso Kant reconoce en KRV, A 491, n., que su doctrina es un «idealismo formal», o sea, parcial. Es la doctrina de la «imposición» de formas mentales a la cosa en sí (B 159, 163) que lleva a llamar al Entendimiento «autor de la experiencia» (B 127) o, «por muy exagerado y absurdo que parezca... la fuente de las leyes de la naturaleza» (A 127), de la *natura formaliter spectata* (B 165). Se puede señalar como una falacia de falso dilema la contraposición kantiana de reproducción o producción del conocimiento (B XVI), obviando la alternativa de la correlación, que no restaría genialidad ni pertinencia a su método trascendental, como estudiamos en nuestra tesis doctoral (José Ramos Salguero, *Idea y realidad en el Ensayo de J. Locke. Elementos para una lectura criticista*, Universidad de Granada, 1992). Por eso J. Maréchal y otros han asumido críticamente a Kant en su neotomismo trascendental, señalando que el *a priori* fundamental no es la conciencia, sino el ser. Y por eso nosotros hemos obviado suscribir el equívoco e innecesario «idealismo trascendental», recogiendo la impeccedera aportación de Kant en el rótulo «racionalismo trascendental».

los fines y acciones concretos, derivando «deberes de virtud» concretos en la MS, aunque ya estaban anticipados en la GMS, como mostraría una simple lectura.

Kant reprocha a la tradición filosófica no haberse percatado de la diferencia decisiva entre lo puro y lo empírico en el conocimiento y haber contemplado la razón en su ligazón inductiva con la experiencia, contaminándose así de contingencia y exponiéndose a la crítica escéptica que relativiza el conocimiento, tanto en lo teórico (KRV, A 843) como en lo moral (MS, 215-216).

El formalismo, pues, no es una rareza teórica de la ética kantiana, sino un resultado de la dilucidación del carácter mismo de necesidad y universalidad de la legalidad general con que la racionalidad pura convierte *a priori* en objetiva una experiencia, sea teórica o práctica, física o moral. Por tanto, el formalismo de la ética kantiana no pertenece *sólo* a la ética kantiana, sino *también*. De otro modo, no cabría hablar de objetividad, ciencia o legalidad⁴⁶. Ahora bien, la forma legal que inviste de objetividad la moral implica que la categoría moral principal ha de ser el deber incondicional propio de una ley, no de un consejo. Así, el deontologismo estricto se funda en las exigencias racionales puras de formalidad legal para un posible saber moral. Es la cuestión del ser o no ser de la moralidad, al igual que el de la ciencia física.

De todos modos, es necesario aún reparar en tres consideraciones. Una, que convertir en contenido moral la propia legalidad o universalizabilidad de las acciones no es en absoluto falta de contenido, sino que encarna el valor de respeto a la humanidad como fin objetivo de nuestras acciones, condicionante de los fines subjetivos de cualquier acción. Otra, que la incondicionalidad de este deber puro es sólo la formalidad moral misma, es decir, el punto de vista moral de fundamentación, diríamos *sub specie officii*⁴⁷. Y la última, que, anticipada ya en la GMS, y fundada en la formalidad del principio moral, la MS recupera la doctrina tradicional de las virtudes no como contradicción con su tergiversado “formalismo”, sino como fundamentación de las mismas desde la apropiada perspectiva deontológica de «fines que son a la vez deberes... la perfección propia y la felicidad ajena» (MS, 381, 385).

⁴⁶ En TP encontramos una referencia a la «moral como una ciencia que enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad.» (TP, 277).

⁴⁷ F. Copleston ha sabido ver que muchas críticas «a la teoría ética de Kant en razón de su formalismo y su «vaciedad» carecen de sentido. Pues en la ética pura, distinguida de la aplicada, Kant quería precisamente hallar el elemento «formal» del juicio moral, prescindiendo de toda «materia» empíricamente dada. ¿Y qué iba a ser el elemento formal sino un elemento formal?» COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, vol. 6, Barcelona: Ariel, 1981, 324.

VI. LA LIBERTAD Y LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DE LA MORALIDAD

1. *La libertad bien entendida y la moral como eleuteronomía*

Kant opone en la KRV, A 534 y 802-3 libertad «práctica» a «trascendental» y en la KPV, A 173-174 distingue entre libertad «psicológica» y «trascendental o absoluta». La práctica, o psicológica, «puede demostrarse por experiencia» y es «una de las causas naturales», a saber: «una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad», mientras que «la libertad trascendental exige, en cambio, la independencia de esa voluntad misma... respecto de todas las causas determinantes del mundo sensible». Por tanto, aunque exclusiva de los seres humanos en tanto animales racionales, la libertad psicológica no trasciende el orden natural (en tanto no introduzca o deje aparecer el «deber» en sus consideraciones), sino que sólo supone una sofisticación del mismo: la capacidad de autodeterminarse por representación intelectual de leyes y motivos, pero siempre sensibles, aunque sea mediatamente: mecanismo o mediación intelectual, pero mecanismo natural al cabo.

Pero la segunda tiene un sentido más radical, por el que la voluntad humana trasciende el móvil o fin natural de su acción y ejerce una causalidad independiente de la naturaleza sensible, que puede dejar en suspenso el imperio del deseo natural por razón de respeto y justicia. Ésta es la teóricamente problemática, porque ni hay prueba empírica de ella ni, por definición, podría haberla, por su carácter «suprasensible». Es la libertad presupuesta en la ley moral que manda incondicionalmente, condicionando la inclinación natural, como creencia que requiere una peculiar «deducción trascendental», pero en la que hemos de creer en virtud del *faktum* del imperativo categórico; y está siempre supuesta por la primera. Por la experiencia moral, en cambio, asoma el fundamento para afirmar o *mostrar*, ya que no demostrar, la posibilidad real de un mundo no natural o fenoménico o inteligible: el «mundo moral» de que habla ya el Canon de la KRV y que se refiere en la GMS como «reino de los fines» en sí o absolutos⁴⁸.

No hay que olvidar la precisión kantiana en GMS, 446-447 de que una libertad sin ley «sería un absurdo», luego sólo puede consistir en ley propia, en «autonomía». Aunque también ya hemos referido el avance de la MS, 213 y 226 que pondría la autonomía, más radical y previamente, en la libertad de albedrío. Y en MS, 378 Kant acuña el expresivo término de *eleuteronomía*

48 Para un estudio detenido de los sentidos de libertad en Kant puede verse el capítulo primero del libro de CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *El tribunal de la razón. El pensamiento jurídico de Kant*, Sevilla: MAD, 2005.

para referirse a la ética: la ley de la libertad (independiente de la naturaleza, a la cual subordina al fin moral de la justicia, como esencia y fin supremo de la humanidad). En general, para Kant, la moral (ética y jurídica) tiene por objeto las «leyes de la libertad» (MS, 214).

2. *La deducción trascendental de la libertad*

Al final del segundo capítulo de la GMS, Kant reitera que la idea metafísica del imperativo categórico como proposición sintética *a priori*, «que no manda ni más ni menos que la autonomía» (GMS, 440), implica una libertad sin cuyo conocimiento independiente aquella idea de la ley moral autónoma podría ser una «fantasía» (GMS, 407, 445) (porque contradiría las leyes de la naturaleza: GMS, 455). De modo que, en el tercer y último capítulo, el problema que se plantea es la deducción de la libertad. Y el argumento de Kant es que no podemos dejar de creer en ella, pero no es una realidad imposible y contradictoria con nuestro ser natural si aplicamos la distinción crítica entre Fenómeno y Nómeno. Luego, aunque no pueda ser conocimiento teórico, la idea de libertad es verdadera «fe racional» (GMS, 462).

Sin embargo, en la KPV cambia el argumento. Kant parece haberse percatado de que la ley moral no es una mera idea de cuya realidad podríamos dudar sólo por el hecho de que en concreto ninguna acción puede acreditarse como moral (KPV, 47), porque si podemos dudar de los casos concretos es que la tenemos, aunque no pueda suministrarla ninguna experiencia particular. En efecto: la ley moral es «un *factum* absolutamente inexplicable a partir de todos los datos del mundo sensible... que suministra indicios relativos a un mundo puramente intelectual» y está «confirmada por la más común de las introspecciones» (KPV, 43), como el enjuiciamiento moral, el sentimiento de obligación o respeto e incluso la autocensura y arrepentimiento por las faltas morales (KPV, 98), como vivencias de la fuerza con que la razón pura se hace práctica afectando nuestra voluntad sensible.

Por tanto, la ley moral es un hecho de la razón, un dato *a priori* «innegable» (KPV, 92), que constituye la *ratio cognoscendi* de la libertad como *ratio essendi* de la moralidad (KPV, 4). Y, aunque no podemos aplicarle una deducción trascendental (justificación de la validez objetiva de este dato subjetivo) como la de la razón pura teórica, «se mantiene firme por sí misma. Sin embargo», y de modo «paradójico», la ley moral misma

sirve como principio deductivo de una capacidad impenetrable... libertad... La ley moral es de hecho una ley de la causalidad por libertad y, en suma, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible (KPV, 47)

Por la ley moral, entonces, conocemos la libertad, pero no como un conocimiento teórico, pues resulta tan inobservable como incomprendible (un «misterio», según GMS, 463), sino como creencia necesaria, como «creencia racional» (KPV, 144) que podríamos llamar, más propiamente, creencia trascendental: fundamento indispensable para hacer posible o dar sentido a la insuprimible experiencia moral del deber. En cualquier caso, dicha creencia implica la distinción de la dualidad del ser humano como Fenómeno y como Nómeno, correspondiente a la dualidad y el conflicto entre su «capacidad desiderativa inferior» o deseo y la «capacidad desiderativa superior» o voluntad pura (KPV, 22).

VII. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA: AUTONOMÍA, SECULARIZACIÓN MORAL Y SACRALIZACIÓN DE LA HUMANIDAD

Como vimos, la autonomía es el principio de la moralidad. Y en la autonomía hace consistir Kant la esencia de la «persona» (GMS, 438) y su «valor absoluto» (GMS, 439), como ser racional (438) incomparable con los seres irracionales o cosas, que es lo que significa «dignidad», y no «precio» (GMS, 123) de cosa intercambiable. El concepto de autonomía se enlaza con el de un posible «reino de los fines», es decir, de seres que son fines en sí mismos y no meros medios de uso para cualquier otro, como mera cosa. Y «en el reino de los fines, todo tiene un *precio* o bien una *dignidad*» (GMS, 123). Precio tiene lo que es intercambiable porque no es fin en sí ni tiene «valor intrínseco». Pero el valor de la dignidad lo aporta

la *participación en la legislación universal* que [la buena voluntad] le procura al ser racional... libre con respecto a todas las leyes de la naturaleza, al obedecer sólo aquellas que se da él mismo... Así, pues, la *autonomía* es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional (GMS, 435-436).

... cualesquiera otros seres racionales como legisladores (a los que por eso se les llama también personas) ... (GMS, 438).

Los seres racionales, en tanto no se someten más que a ellos mismos, no tienen valor relativo, condicional, sino absoluto y son dueños de su propia voluntad: tienen dignidad. Este concepto sería la síntesis y coronamiento de una serie de conceptos ligada por una conexión tanto analítica como deductiva: ser racional, fin en sí, autolegisador, libre, valor absoluto, persona. Pero hay que reparar en que el lazo de esta liga de la dignidad humana radica en la moralidad, no en el mero arbitrio:

la moralidad y la humanidad, en la medida en que ésta es susceptible de aquella, es lo único que posee dignidad (GMS, 435).

Los adjetivos que Kant asigna, tanto a la ley moral como a la persona humana en tanto no sólo portadora sino autora de esa ley, no pueden ser más elevados: «sacrosanto», «sublime», «sagrado». Y en TP añade «divino»:

«El hombre es consciente de que puede hacerlo [triunfar sobre las tentaciones del egoísmo] porque debe: esto revela en él un fondo de disposiciones divinas que le hace experimentar, por decirlo así, un sagrado estremecimiento ante la grandeza y la sublimidad de su verdadero destino» (TP, 287).

Tal destino o teleología es la realización de su moralidad, como apuntaba la GMS y corroboran los opúsculos finales de filosofía de la historia, que empieza y apremia ya en este mundo y sólo por ese apremio se extiende hasta vislumbrar una posible trascendencia metafísica, aunque no sea ni segura ni necesaria para fundarla, porque se funda a sí misma como imperativo autónomo. Precisemos: esos calificativos, habitualmente aplicados a lo divino o trascendente, los aplica Kant al hombre como persona, pero en sentido propio, no metafórico ni hiperbólico, porque en realidad son sinónimos de la cualidad indudable que pertenece a nuestra vivencia moral: su carácter absoluto. Y ello por doble razón: la incondicionalidad del imperativo moral y, más fundamentalmente, la de la autonomía personal, que se revela como el fundamento que le confiere dignidad.

Lo que ocurre es que ese carácter moral y por tanto indiscutiblemente absoluto de la esencia humana consiste ya en una trascendencia moral respecto a su condición natural, a la que la moralidad sojuzga y somete, y se constituye en la razón que justificará la creencia en una completa trascendencia metafísica o inmortalidad, que se expone en la KPV. Y la razón es que la autonomía implica *libertad* en sentido absoluto, como causalidad trascendente a la natural que, aunque no pueda demostrarse, tiene que creerse como condición trascendental de la moralidad.

Por tanto, desde la perspectiva inmanente del racionalismo, Kant recoge el espíritu secularizador de la Ilustración que eleva al hombre, en virtud de su razón y su libertad moral, por encima de la Naturaleza, como dueño de ella y de sí mismo. Ahora bien, su peculiar racionalismo, que conduce a la determinación deontológica de la moral y a la concepción trascendental de la libertad, supone también la superación de la Ilustración desde la profundización crítica de la racionalidad. Por eso, paradójicamente, la afirmación de la dignidad de la autonomía humana conduce, en la filosofía crítica y trascendental de Kant, a una sacralización de la persona que revela su trascendencia moral

sobre la naturaleza y justificará la fe en Dios y la inmortalidad. No hay que confundir, pues, la autonomía moral kantiana, que reconoce en la «persona» (no mero individuo) un «valor absoluto» y a los «derechos de los hombres» como «sagrados», con el liberalismo eudemonista o el utilitarismo ilustrados.

Porque la autonomía kantiana no es el individualismo exacerbado, ya que el yo que afirma, pese a tan frecuente tergiversación, no es el yo individual, el «amado yo» separado y egoísta (GMS, 407), sino el «yo auténtico» que se reconoce e identifica en el nosotros de la ley universal (458, 461), de la conciencia solidaria, de la comunidad de esencia en un inteligible, no sensible, «reino de los [seres que son] fines», al que pertenecemos en virtud de la dignidad o valor absoluto de nuestro ser personal (GMS, 433), y en el que reina idealmente el respeto recíproco por encima de nuestra inclinación natural⁴⁹. Por eso afirma Kant que el hombre «sólo está obligado a obrar en conformidad con su propia voluntad, si bien ésta legisla universalmente» (GMS, 432).

Por otro lado, no cabe soberbia individualista en quien ha calificado el deber de «voz celestial» (KPV, 35)⁵⁰. Interpretar la afirmación de la evidencia profunda de la autonomía moral, que es a la vez hecho insuprimible (como manifiesta el criterio interno ineludible de enjuiciamiento moral) y valor irrenunciabile (la libertad), como rebelión ontológica de la criatura contra el Creador significaría asumir una teología controvertible: no la del Dios de Tomás de Aquino sino el de Ockham (o Lutero), en modo alguno cristiano; no la de la inteligencia, la verdad y el bien como objetivos o intrínsecos al ser, sino la del voluntarismo irracional y arbitrario, indigno para un ser racional, personal, dueño de sí. Pero el argumento de Kant es incontestable: para obedecer a Dios, primero tendríamos que reconocer como deber el hacerlo, o sea, someterlo a nuestro juicio moral (GMS, 408; KPV, 41).

La heteronomía de la ley, como Kant ha demostrado, aniquila su incondicionalidad, pero también la dignidad de la autonomía. Y esta tesis es la que concisamente defiende Kant mismo en GMS, 443, al señalar como impropio principio heterónimo de la moralidad la voluntad de un Dios que hay que

49 HERVADA, o. c., 305 considera, en cambio, que la consecuencia de la «radical autonomía» que supone el formalismo que Kant propugna no sería el deontologismo «sino la anomía moral». Está claro que la autonomía se confunde con el individualismo liberal al que reduce Hervada tanto el derecho como la ética de Kant. Quizá por concebir la autonomía como un mal, según una discutible teología y antropología teológica. Está claro que no comprender la autonomía implica no comprender a Kant; o viceversa.

50 No podemos menos que remitir siquiera a la sublime oda de Kant al deber en KPV, 86: «*Deber!* Tú que portas tan sublime e insigne nombre... ¿dónde se halla la raíz de tu noble linaje que repudia orgullosamente cualquier parentesco con las inclinaciones y... [es] condición indispensable del valor que sólo los seres humanos pueden darse a sí mismos (...)»

reconocer o como proyección de nuestro concepto de moralidad o como voluntad tiránica inadmisible para una persona, para un ser con dignidad en tanto autónomo⁵¹. La cuestión radical es concebir, o no, la autonomía como lo propio de cualquier ser libre, humano o divino. Como expresa esta declaración de Kant, al interpretar los

... *deberes como mandatos divinos, no como sanciones u ordenanzas arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de cualquier voluntad libre...* (KPV, 129).

VIII. LOS POSTULADOS DEL BIEN SUMO: LA NUEVA METAFÍSICA CRÍTICA COMO LÓGICA MORAL

Acabamos de ver que, pese a su realidad inmanente e independiente o autosuficiente, la autonomía, por la libertad que supone, no es prueba, pero sí indicio de la trascendencia. De ahí que Kant, tras esta conclusión de la GMS, escriba una KPV que comienza de esta manera:

El concepto de libertad, en tanto que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *clave de bóveda* para todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo a la razón especulativa, y el resto de los conceptos (los de Dios y la inmortalidad), que... quedan asegurados... es decir, que la *posibilidad* de tales conceptos queda *probada* porque la libertad es algo efectivo, dado que esta idea se revela por medio de la ley moral... la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa de cuya posibilidad *sabemos* algo *a priori*, aun cuando no lleguemos a comprenderla... Las ideas de *Dios* y de la *inmortalidad* no representan, sin embargo, condiciones de la ley moral, sino las condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por dicha ley... (el sumo bien) ... (KPV, 4).

51 La autonomía es la libertad en acción, dándose ley racional. Y eso es un modo de ser semejante al divino, aunque sea por participación, como defendía Tomás de Aquino. Por donación o gracia, sin duda, pero como esencia propia, por divinidad paternalmente transmitida. Pues lo que Creación y Redención parecen mostrar es que el ser humano es sagrado para Dios mismo. Ser libres y por tanto autónomos, nos igualaría a Dios en esencia, aunque de Él hayamos recibido la existencia. Lo cual no parece heterodoxia, sino más bien lo contrario: el voluntarismo es la heterodoxia cristiana. El cristianismo ha presentado la ley moral como expresión de la ley divina. Pero aquí hay un equívoco que Kant soslaya: la ley no es buena porque Dios la cree, sino que la crea porque es buena. Aunque, en realidad, como genialmente vio santo Tomás de Aquino, eludiendo igualmente el equívoco, no es que Dios cree la ley, como no crea el ser, sino que Él es el Ser mismo subsistente (*Ipsum Esse subsistens*), con sus trascendentales de verdad y bien.

El resto de la KPV es sólo un comentario de esta declaración metafísica fundamental de su Prólogo, como conclusión a su vez de su obra crítica previa, tanto en la KRV como en la GMS, como será el nuestro, forzosamente más breve, para mostrar una dimensión de la filosofía kantiana que creemos que merece un conocimiento y reconocimiento mayor del que muchas veces tiene.

El análisis kantiano de la razón pura revela que, en su vertiente teórica, no podemos considerar ciencia la segunda parte de la metafísica, la trascendente, aunque sí la primera, relativa a los fundamentos puros de la Física. Sin embargo, tampoco podemos refutarla, porque la ciencia sólo es competente para el fenómeno natural y la razón incurriría en dogmatismo si absolutizara reduccionistamente todo ser al empírico. De ello salva la hipótesis metafísica crítica de la distinción de la realidad en Fenómeno y Nómeno. Ahora bien, la vertiente práctica de la razón, que además es su interés principal (KRV, A 818; KPV, 119 y ss.), revela que la experiencia de la moralidad, bien discernida como «*factum* de la razón» (KPV, 31), nos abre positivamente el camino a la trascendencia del Nómeno, sólo que en la forma crítica (es decir, justificada y ajustada a la vez) de la «creencia racional» (KPV, 144 y ss.) en la libertad absoluta o suprasensible (KPV, 47). De ahí la contundente sentencia del segundo Prólogo de la KRV: «Tuve, pues, que suprimir [*aufheben*] el saber para dejar sitio a la fe.» (B, XXX)

Ahora bien, la *libertad* se revela en la ley que se da autónomamente frente a la inclinación natural, y esa ley nos manda perseguir el bien sumo o completo de la voluntad humana: la felicidad universal digna, la síntesis de dignidad y felicidad. Sin embargo, este fin moral implica dos «postulados» o creencias más, además del de la libertad trascendental. Uno es la *inmortalidad*, como condición necesaria para realizar la perfección de la virtud, imposible en una sola vida. El otro es *Dios*, como «bien sumo *originario*» que realice nuestro bien sumo derivado de enlazar la justa felicidad al comportamiento justo o moral. Es decir, la experiencia fenoménica resulta insuficiente tanto para perfeccionar el bien supremo moral como para realizar el bien sumo que conlleva la digna felicidad. Inmortalidad y Dios, por tanto, son creencias lógicamente ligadas a la experiencia moral: no son conocimiento teórico, ni condiciones de la moralidad, cuyo carácter deontológico la hace independiente de las consecuencias de la acción justa, pero sí creencias racionales o expectativas que forman parte, podríamos decir, de la lógica práctico-moral. Debe de ser posible realizar el bien sumo si constituye un deber, aunque no lo garantiza la experiencia: se trata de una legítima creencia racional (KPV, 122 y ss.; 132).

Por tanto, el criticismo kantiano no supone, como se afirma tópicamente, una crítica a la metafísica que la descalifique intelectualmente o desemboque en simple agnosticismo, sino, al contrario, una metafísica crítica o, como Kant mismo dice, «depurada por la crítica» (KRV, B XXIV), que reconoce los derechos racionales tanto de la ciencia como de la fe. Con ello, Kant se ufana ya en la KRV de que

Partiendo del curso entero de nuestra crítica, habremos llegado a la convicción de que: si bien la metafísica no puede constituir el fundamento de la religión, tiene que seguir siendo su baluarte defensivo (KRV, A 849).

Por eso cabe pensar que toda la obra de Kant, y desde luego la KPV, constituye, al contrario, un intento de salvar la metafísica trascendente, de asegurarla críticamente por la vía moral que realmente la suscita. En efecto, para Kant el fundamento de la religión, su secreto, es la moral. Al revés que la sospecha vulgar de que el origen de la religión no sea más que el deseo o el miedo, que la filosofía atea decimonónica elevó espuriamente a suprema lucidez, Kant discierne un motivo más noble y real, el que se funda en el insuprimible anhelo humano de justicia: como virtud y como justa retribución a la justicia en la felicidad merecida⁵². Lo cual abunda en el carácter autónomo de la moral: no es la religión la que funda la moral, sino la moral la que conduce a la religión como fe metafísica: «la ley moral conduce hacia la *religión*» (KPV, 129). Mejor aún: como «esperanza» (KRV, A 809; KPV, 130) en nada más, pero nada menos que «dos artículos de fe» que son lo que la razón más aprecia: inmortalidad del alma y Dios (KRV, A 830).

Pero no podemos omitir la estremecedora sabiduría de Kant, al fin de la parte teórica de su metafísica moral, la KPV, cuando sugiere que quizá «la inescrutable sabiduría gracias a la cual nosotros existimos» haya establecido que no podamos tener certeza más que moral sobre la trascendencia, porque, de otro modo, se destruiría la pureza moral en que consiste nuestra dignidad (KPV, 147-148).

⁵² Dice Kant expresamente en GMS, 440: «ni el miedo ni la inclinación, sino exclusivamente el respeto a la ley es lo que puede conferir un valor moral a la acción.» A esta experiencia responde ese extraordinario soneto anónimo de la literatura mística española que así comienza: «No me mueve, mi Dios, para quererte, el cielo que me tienes prometido, ni me mueve el infierno, tan temido, para dejar por eso de ofenderte...»

IX. «EN HONOR A LA VERDAD»: LA NUEVA EXÉGESIS DEONTOLÓGICA DEL CRISTIANISMO

Sin ser un hipócrita y haciendo honor a la verdad, cabe afirmar que la doctrina moral del Evangelio fue pionera, gracias a saber ajustar la pureza del principio moral con las limitaciones propias de los seres finitos, en someter cualquier comportamiento del ser humano a la sujeción de un deber... (KPV, 86).

La doctrina del cristianismo, incluso cuando todavía no se la considera como una doctrina religiosa, da en este punto un concepto del sumo bien (el reino de Dios) que es el único en satisfacer las demandas más rigurosas de la razón práctica (KPV, 128).

No obstante [la esperanza en la bienaventuranza], el propio principio cristiano de la *moral* no es teológico (ni supone por ende heteronomía), sino autonomía de la razón práctica por sí misma (KPV, 129).

La interpretación de Kant puede sorprender, ante la concepción corriente del cristianismo como la promesa de una felicidad sobrenatural como motivo de la acción moral. Sin embargo, cuando se atiende parece que abre los ojos y se muestra mucho más verosímil. Porque hace recordar dos mensajes cruciales del Evangelio, como corroboración de la lectura kantiana: la de «buscad ante todo su Reino [de Dios] y su justicia y todas esas cosas [que dan la felicidad material] se os dirán por añadidura» (Mt. 6, 33) y la de «os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros» (Jn., 13, 34). Es decir: prioridad de la justicia o deber como condición de la felicidad y amor como imperativo, cuya posible perplejidad aclara la lucidez crítica de Kant en su MS, al distinguir entre amor «patológico» o sentimental (benevolencia) y amor «práctico» o moral (MS 449-450), que coincide con la intuición moral popular de que «obras son amores y no buenas razones», pero también con otro crucial pasaje evangélico: el del Juicio final en que se examinarán los hechos y no la mera fe o sentimiento (Mt 25, 31).

X. LA RELEVANCIA CRÍTICA DEL DEONTOLOGISMO EN EL DEBATE MORAL ACTUAL

Contemporáneamente ha tenido lugar un movimiento de contestación al insostenible iuspositivismo por parte de autores como J. Finnis y R. P. George, entre otros, que propone renovar el iusnaturalismo bajo la inspiración de Tomás de Aquino. Este movimiento, que se ha denominado «Nueva Teoría de la Ley Natural»⁵³, postula, frente a las teorías éticas y las prácticas políticas

53 Puede verse un informe sobre ella en DONADÍO, M. C., Nueva Teoría de la Ley Natural, in: *Prudentia Iuris*, 70 (2011), 15-30.

«utilitaristas», una concepción «absoluta» de los derechos humanos⁵⁴. Ahora bien, Finnis, aunque sostiene que se puede entender y aceptar la ley natural sin hacer referencia a Dios, también afirma que «eso no significa que no se requiera ninguna explicación ulterior para el hecho de que haya estándares objetivos del bien y el mal» que se refieran a Dios⁵⁵.

Sin embargo, esta declaración relativiza y anula la absolutez racional postulada para la ley natural (la ley moral, fundamento del iusnaturalismo), al incurrir en la impertinencia metódica de confundir el orden epistémico con el orden ontológico de fundamentación. Precisamente lo contrario de la singular aportación del criticismo kantiano: la autonomía teórica y práctica de la racionalidad que todo humano comparte, independientemente de sus creencias, como exigencia esencial e ineludible de cualquier fundamentación posible de la validez objetiva de nuestras experiencias. Ontológicamente, sin Creador no habría existencia alguna, ni natural ni moral. Pero, epistemológicamente, la racionalidad se sustenta en su intrínseca evidencia o no es racionalidad en absoluto como guía esencial de nuestra existencia.

Por tanto, este planteamiento no puede constituir la renovación del Derecho natural que se pide, porque en realidad postula un iusnaturalismo de corte medieval. La cultura de Tomás de Aquino era anterior al conflicto moderno entre religiones y concepciones morales y a la necesidad de encontrar un suelo común, lógicamente en la razón, para resolverlos. Sus convicciones morales y teológicas necesitan presentarse de modo diferente, pero no pueden aducirse como argumentos constrictivos ante quienes no los comparten; él tampoco lo hizo. Lo que puede valer como criterio vinculante en medio de la pluralidad cultural actual es una racionalidad inmanente en la que fundar los consensos morales, así como para preservar la afirmación de la trascendencia («la religión», como una de las «formas básicas del bien humano» o bien humano fundamental, según plantea Finnis)⁵⁶, pero como creencia razonable, no como dogma teórico.

Como hemos querido mostrar, en cambio, sólo el deontologismo estricto de Kant fundado en su racionalismo crítico puede ofrecer una alternativa eficaz a cualquier relativismo: un iusnaturalismo apriorista, de base trascendental. Lo que no obsta, como también hemos visto ya, a que en Kant también

54 FINNIS, J., *Natural law and natural rights*, Oxford: University Press, 2011 (1980), 223-226.

55 *Ibid.*, 49: «... the fact that natural law can be understood, assented to, applied, and reflectively analysed without adverting to the question of the existence of God does not of itself entail either (i) that no further explanation is required for the fact that there are objective standards of good and bad and principles of reasonableness (right and wrong...».

56 FINNIS, J., *o. c.*, 89.

encontremos una defensa crítica de la teología; pero como consecuencia de la moral, no como espurio fundamento. Y no sólo eso: también una teleología moral del ser humano, sólo que, entendida deontológicamente, tal como él la encuentra en el propio cristianismo, a salvo del equívoco y contraproducente eudemonismo. Más aún, sólo el planteamiento deontológico kantiano, por su carácter *a priori*, puede salvar la dificultad que encuentra el iusnaturalismo incluso renovado de Finnis en responder a la objeción de falacia naturalista⁵⁷. El deber se impone absolutamente por sí mismo, sin mediación con la naturaleza ni los hechos, como imperativo de coherente autorrespeto de la humanidad.

Puede que no sea ocioso, para terminar, resumir e interpretar el planteamiento crítico kantiano del deontologismo trascendental. Si la moral no es obligación, no existe. Si es obligación, se basa en ley universal y necesaria. Pero entonces ha de ser *a priori* y, por tanto, criterio o «condición formal» que aplicar a toda acción posible, que consiste en la «universalidad de las máximas» para respetar a toda la humanidad (GMS, 458; KPV, 33). El imperativo moral categórico, pues, sería: *respeta y haz lo que quieras*. O sea, haz lo que quieras, elige tus fines subjetivos como materia o contenido concreto de tus acciones, pero siempre respetando a toda la humanidad (incluido tú mismo). Pero el respeto Kant lo formula de un modo no sólo negativo o prohibitivo, sino positivo o perfectivo. De modo que también cabría formularlo así: *ama y haz lo que quieras*, como imperativo formal que llena cualquier acción de lo que tiene que llenarla la ley moral: de respeto y beneficencia, concretable en deberes de virtud. Y entendiendo el amor no de modo empírico, sentimental y contingente, sino práctico, objetivo, moral, como «fin objetivo»: amor de beneficencia, por coherencia con el respeto a la humanidad en mí y en mis semejantes.

Y no se trata de una interpretación atrevida por nuestra parte:

Observación final. Todas las relaciones morales entre seres dotados de razón, que suponen un principio para la concordancia de la voluntad de uno con la del otro, se pueden reducir al *amor y al respeto*... (MS, 488).

57 LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., La falacia naturalista y el derecho natural, in: *Persona y Derecho*, 29 (1993), 265-292, hace un exhaustivo y penetrante estudio del carácter ineludible de esta falacia (que, basándose en Hume, G. E. Moore definió como el paso inconsecuente de los hechos a las normas o del ser al deber ser) tanto en la ética como en el Derecho, que incluye la teoría de Finnis como afectada por ella, defendiendo una concepción genérica y brumosa de racionalidad práctica que no se reduzca a la lógica deductiva, la cual, sin embargo, parece más bien incurrir en otra falacia: la petición de principio.

Pero cumplir un imperativo que condiciona nuestra inclinación egoísta presupone nada menos que la libertad absoluta, que nunca podría probarse en ninguna acción concreta. En efecto, es una proposición sintética (añade el concepto de libertad a la ley) *a priori* (necesaria). Por eso es una creencia, pero una creencia racionalmente necesaria e indispensable para explicar la moralidad: trascendental. Racionalismo crítico, formalismo trascendental, como justificación de la validez objetiva de la física y la moral. Cualquier otro planteamiento adolecería de contingencia y relativismo insalvable.

Por esto creemos que vale la pena y, aún más, es necesario volver a Kant, el mayor pensador cristiano de la modernidad.

1. *Deontología trascendental kantiana contra animalismo y abortismo*

A esta altura de nuestra exposición, aunque el espacio no permita desarrollar una argumentación detenida, ofreceremos las claves de resolución crítica fundadas en la filosofía kantiana.

a) Animalismo

No conocemos ningún otro ser capaz de obligación (activa o pasiva) más que el hombre. De ahí que el hombre no pueda tener ningún deber hacia cualquier otro ser más que hacia el hombre (MS, 442).

El trato violento y cruel a los animales se opone... al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión... si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) (MS, 443).

Los seres que tienen la dignidad de merecer un respeto absoluto son los que, en virtud de su racionalidad, son libres, autónomos, dueños de su vida, porque son fines para sí mismos. En otras palabras, son los que tienen voluntad propia y pueden interactuar consciente y libremente con seres semejantes, respetándose mutuamente en su arbitrio. Es decir, las personas, que tienen derechos y deberes. Pero los humanos son las únicas personas que conocemos los humanos. No tenemos, pues, deber con los animales ni podemos decir que tengan derechos: no tiene sentido el deber de respetar la vida a un ser que no puede tener un respeto recíproco con la mía. Los animales tienen su propia vida, pero no vida propia y no podemos quitarle a un ser lo que no tiene; es decir: no podemos quitarle su voluntad a ningún animal, ni podemos buscarla ni encontrarla ni acordar nada con ella. Otra cosa es maltratarlos. Eso sería, como Kant enseña, un signo de inmoralidad del hombre consigo mismo

al fomentar una actitud contraria a la debida compasión entre hombres. O, añadimos nosotros, un signo de insania psicológica y moral. Pero no una inmoralidad con los animales: eso es, sencillamente, imposible; un sofisma.

b) Abortismo

De la procreación... resulta el deber de conservar y cuidar su fruto, es decir, los hijos... En efecto, puesto que lo engendrado es una *persona* y es imposible concebir la producción de un ser dotado de libertad mediante una operación física, es una idea totalmente correcta e incluso necesaria, desde la *perspectiva práctica* [moral, en Kant], considerar el acto de la procreación como aquel por el que hemos puesto a una persona en el mundo... los padres... no pueden destruir a su hijo como a un *artefacto* suyo (MS, 281).

Qué profundidad, la de Kant: la advertencia del carácter sagrado y supra-sensible de los humanos en tanto personas, no en tanto animales, aunque está inseparablemente ligado a la corporalidad animal, lleva a la deducción *a priori*, metafísica, de que poner un cuerpo humano en el mundo es poner una persona y, por tanto, un ser que merece nuestro absoluto respeto porque es dueño de su vida por derecho innato, al no ser irracional o cosa.

Baste añadir en este problema que ningún argumento eudemonista puede valer como excusa del abortismo: la moral, ética y derecho, consisten esencialmente en una coerción por respeto debido, aun con quebranto de nuestras inclinaciones naturales. La moral no consiste en una gestión del bienestar o el gusto, sino en una exigencia de ser justos por respeto a la humanidad en nuestra persona como en la de otros. No se ve por qué habría que admitir la coacción del derecho en todo menos en este caso. Y, en cuanto al argumento de que un cuerpo humano vivo es menos humano, o persona en dinamismo, por ser muy pequeño, sólo es otro sofisma del embotamiento de la moralidad por el egoísmo. El respeto a la humanidad ha de ser absoluto. Si no, no hay dique a la barbarie del relativismo.

José Ramos Salguero

Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada