

“Acerca de” la controversia sobre “la relación entre teoría y práctica en la moral” “On” the Controversy Towards the “Relation of Theory and Practice in Morals Generally”

FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNÁNDEZ*
UNAM

RESUMEN. En el primero de los tres ensayos que componen *Teoría y práctica* publicado en 1793, Kant se propuso contestar algunas objeciones que Ch. Garve hizo contra su teoría ética un par de años antes. La más importante de ellas es sobre la cuestión de la acción *por deber*, esto es, que “un hombre pueda tener conciencia de haber cumplido con el deber de forma completamente desinteresada”. En este trabajo, me propongo defender la pertinencia de la discusión contenida en este ensayo mostrando dos cosas: primero, que forma parte de una controversia entre Garve y Kant que trasciende, histórica y filosóficamente, al ensayo contenido en *Teoría y práctica*; y segundo, que por una confesión que Kant hace a Garve en el transcurso de la discusión, el argumento del “hecho de la razón” como presunta prueba de la realidad objetiva del motivo del deber se vuelve insuficiente para que Kant salga victorioso de la contienda.

Palabras clave: Conciencia del deber; teoría y práctica, controversia moral, deber moral, razón práctica pura.

ABSTRACT. In the first of the three essays of *Theory and Practice* published in 1793, Kant took the task to answer some objections that Ch. Garve, Kant’s contemporary popular philosopher, had raised against his ethical theory a couple of years earlier. One of these, the most important one in my view, has to do with the problem of, as Garve puts it, “how anyone can become aware of having performed his duty quite unselfishly”. In this paper, my aim is to recover the pertinence of this text by showing two things. First, that this essay is part of a controversy between Garve and Kant that transcends, historically and philosophically, *Theory and Practice* itself; and second, that Kant fails to succeed in this controversy against Garve due to a confession that he makes during

* francisco.iracheta@gmail.com / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6406-4156>. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente es profesor de humanidades y filosofía en la Universidad de las Américas Puebla, la Universidad Iberoamericana Puebla y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Sus líneas de investigación filosófica se centran en la historia de la filosofía moderna, la ética de Kant y la ética práctica.

the discussion, for this statement runs against that which has the intend to be demonstrate by the argument of the “fact of pure reason”.

Key words: Consciousness of Duty; Theory and Practice; Moral Controversy; Moral Duty; Pure Practical Reason.

INTRODUCCIÓN

En 1793 Kant publicó *Teoría y práctica (TP)*¹, un pequeño texto constituido por tres ensayos y escrito cada uno de ellos con una finalidad específica relacionada con su filosofía moral y política.² El primero de ellos, “Acerca de la relación entre teoría y práctica en la moral”, fue escrito con el propósito de “responder a unas cuantas objeciones del profesor Garve” (*Ak*, VIII: 277), el *Popularphilosoph* contemporáneo a Kant quien comentó en uno de sus escritos que su “cabeza” comprendía la ética rigorista y formal del deber pero no la veía reflejada en su “corazón”.³ Garve señalaba, como lo puso Kant en su respuesta, que las proposiciones de su doctrina ética valían, según el filósofo popular de Braslovia, “ciertamente *in thesi* pero no *in hypothesi*” (*Ak*, VIII, 276).

Atendiendo a su extensión y propósito podría pensarse que este ensayo contra Garve es francamente menor en la producción filosófica de Kant; un texto casi prescindible caracterizado más por hacer pública la falta de comprensión de Garve de la filosofía moral de Kant hasta la publicación de la segunda *Crítica* que por abrir la invitación a un debate serio por trascender el texto mismo

¹ Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Las referencias a la obra de Kant citadas aquí corresponden a los tomos y paginación de la edición prusiana de la obra completa de Immanuel Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (*Ak*), Walter de Gruyter, Berlin u. Leipzig, 1923 ff. Para el caso de *Teoría y práctica* uso la versión en castellano de Juan Miguel Palacios y Roberto Rodríguez Aramayo. Como ya es usual, para el caso de las referencias a la *Crítica de la razón pura* sigo la paginación correspondiente de acuerdo con la primera (A) y segunda (B) edición, respectivamente. Para el caso de las demás obras de Kant que cito aquí lo hago anteponiendo la abreviatura *Ak* seguida del tomo en cuestión y la paginación correspondiente.

² Con los tres ensayos que componen *TP* Kant quiso cubrir un hueco editorial debido a la censura, a saber, el texto que poco después conformaría el capítulo segundo, definitivo, de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. En carta a J. E. Beister –editor de la *Berlinische Monatschrift*– fechada el 30 de julio de 1792, Kant le propone “sustituir aquel escrito por otro trabajo sobre moral, aparentemente mucho menos conflictivo, donde pretende salir al paso de ciertos comentarios que Ch. Garve había formulado en torno a sus principios éticos” Cfr. Rodríguez Aramayo (2000, p. XI).

³ *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*. En concreto, las críticas que Garve lanza en esta obra contra Kant se encuentran en una larga nota de las páginas 111-116 de la versión original. Todas las traducciones del alemán al español de los textos de Garve que aparecen en este trabajo son mías.

de *TP* hasta antes de, pero también *más allá* de, publicada la segunda *Crítica*.⁴ En este trabajo me propongo enaltecer la relevancia de la primera parte de *TP* al mostrar dos cosas. Primero, que este ensayo forma parte de una controversia fundamental entre Kant y Garve sobre el concepto de deber moral que representa la continuación de un debate iniciado propiamente dos años después de publicada la primera edición de la primera *Crítica* (1783) y que llega al menos hasta la segunda (1788).⁵ La primera parte de *TP* mantiene encendida una polémica que, siguiendo su trazo *histórico y filosófico*, nos ayuda a comprender el desarrollo del pensamiento práctico de Kant en al menos dos momentos: (a) la necesidad de hacer una fundamentación crítica de la razón práctica, y (b) sustentar esta fundamentación en el concepto mismo de deber moral y no en ningún otro argumento “teórico”. Y segundo, que ateniéndonos a lo que textualmente dice en su respuesta a Garve en *TP* teniendo como base el argumento del “hecho de la razón”, Kant no alcanza a superar la objeción de Garve. Por esta razón, se trata de una polémica que, a mi parecer, trasciende la exposición de la metafísica moral de Kant hasta la segunda *Crítica*.

Mi exposición está dividida en cinco partes. Primero, (I) clarifico la relevancia que tiene el concepto de deber moral en la discusión de la primera parte de *TP*. Después (II) hago un resumen, echando mano de la correspondencia publicada de Hamann, de la controversia entre Kant y Garve desde la reseña a la

⁴ De manera reciente, Bernd Ludwig (2007) y Jens Timmermann (2007) han vuelto al texto de Kant que responde a Garve para estudiar la polémica. Con todo, lo han hecho más por el fin de defender lo que Kant ha sostenido antes de la publicación de *TP* que por situarlo en una discusión histórica y filosófica más amplia. Rodríguez Aramayo, para dar otro ejemplo, no deja de pasar la oportunidad para explicar al lector que el escrito de Kant puede entenderse como “una serie de refutaciones que nuestro autor esgrime contra las *tergiversaciones* vertidas por Garve” (2000, p. XIV, énfasis añadido). Es verdad que hay un “malentendido” (así lo trata Kant) pero no propiamente “tergiversaciones” (*Ak*, VIII: 281), como dice Rodríguez Aramayo. Garve acusa a Kant de sostener que el único fin moral es la ley, lo cual ciertamente no es así; y si bien Kant hace pasar por malentendido lo que sostiene Garve sobre la necesidad que tiene el agente de renunciar a su felicidad por mor de la moralidad, esto sin embargo es dubitable, pues como bien sostiene Ludwig, “no existe ningún pasaje previo a 1792 en donde Kant sea claro a este respecto” (2007, p. 186). Sea como fuere, el estudio generalizado de este primer ensayo contenido en *TP* se ha hecho para defender a Kant de los ataques de Garve. Aquí me propongo revertir este orden.

⁵ En la Introducción a la *Metafísica de las Costumbres* (*Ak*, VI: 206) Kant se refiere a Garve como “filósofo en el verdadero sentido de la palabra”. Kant cita a Garve aquí en relación con otro de sus textos en el que nuevamente pone en cuestión la abstracción metafísica de la ética kantiana por su inadecuada vinculación con la realidad práctica. Tomando en cuenta que Garve —ya sea de manera explícita o implícita— está presente a lo largo del pensamiento ético de Kant, sospecho que existe la posibilidad de estudiar el desarrollo de la ética kantiana atendiendo su polémica con Garve, justo la polémica que me interesa describir aquí. Con todo, este trabajo no irá más lejos de la segunda *Crítica*, aunque el resultado que alcanza nos obliga a pensar en lo que ocurre después con la obra práctica de Kant.

primera edición de la primera *Crítica* hasta la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Mi interés aquí es rastrear la controversia que se hace explícita en *TP* del deber por el deber desde el plano histórico. Posteriormente, (III) muestro la relevancia filosófica de esta controversia centrándome en la recensión original de Garve de la primera edición de la primera *Crítica*, mientras que en (IV) lo hago mostrando el sentido en el que la *Fundamentación* puede ser verdaderamente entendida como una “Anticrítica” a la concepción ciceroniana (garvesiana) del deber. Finalmente, tomando en cuenta todo lo anterior y el cambio de argumentación que hay de la *Fundamentación* a la segunda *Crítica*, (V) sostengo que al “aceptar de buen grado” en *TP* la observación de Garve sobre la extrema dificultad para un agente de tener conciencia de haber actuado por deber, Kant no termina por ofrecer una respuesta clara y convincente a la objeción de Garve.

I

En la Introducción a *TP* Kant afirma que solo atendiendo a una “teoría fundada sobre el *concepto del deber* es posible desvanecer el recelo causado por la idealidad vacía” del concepto de libertad (*Ak*, VIII: 276). Lo que Kant señala aquí es que el concepto de deber moral, como concepto práctico, representa la piedra de toque que muestra la no vacuidad de la libertad y su compatibilidad con los límites epistémicos del entendimiento.

Ya en el texto, “En respuesta a unas cuantas objeciones del señor Garve”, Kant explica que el punto que “realmente importa aquí”, lo que “presuntamente muestra que hay una contradicción entre el interés práctico y teórico de la filosofía” (*Ak*, VIII: 284) es la afirmación de Garve que le es “inconcebible que un hombre pueda tener conciencia de haber cumplido con el deber de forma completamente desinteresada” (Garve 1792, p. 112/Kant, *Ak*, VIII 283). Garve objeta que el deber *por* el deber sea aquello que realmente motive al hombre común a seguir sus obligaciones morales, pues más bien es, a su modo de ver, el motivo de la felicidad. Como *Popularphilosoph* Garve afirma que la felicidad es el objeto y la meta de la acción humana (Senigaglia, 2015), pero sin que esto suponga algún tipo de desvinculación de compromisos cívicos por el bien social (van der Zande, 1998).

Kant responde a la objeción señalando la distinción entre “una doctrina que nos enseña cómo debemos hacernos *felices* y la que nos indica cómo debemos hacernos *dignos* de la felicidad” (*Ak*, VIII: 283).⁶ Kant señala que Garve parece

⁶ La distinción viene trazada ya, aunque no desarrollada, en la primera *Crítica*. En el “Canon” Kant llama al precepto de la felicidad “ley pragmática” y a la ley moral “precepto de la dig-

confundir estas dos doctrinas como consecuencia de revolver la función de la razón práctica moral con la de la razón práctica prudencial. A mi modo de ver, este señalamiento es problemático porque Kant no tiene una posición consistente con la razón prudencial suficientemente coherente por la que efectivamente tenga sentido hablar de una “doctrina” propia de la razón práctica que nos enseñe cómo debemos hacernos felices. Sea como fuere, se trata de un problema que merece un tratamiento aparte porque es distinto, conceptualmente al menos, a la cuestión de la suficiencia para la acción moral del supuesto motivo del deber moral *por sí solo* y sin mezcla alguno de interés por un sentido u otro de felicidad.

Es así que Kant procede con lo siguiente:

[Que] el hombre *debe cumplir* con su deber de un modo absolutamente desinteresado para que éste se posea en toda su pureza, es algo de lo que el hombre tiene conciencia con máxima claridad [...] justo en esa pureza se ha de hallar el verdadero valor de la moralidad y, por consiguiente, tiene que ser también capaz de ello (*Ak*, VIII: 284. Las cursivas son de Kant).

La acción por el solo motivo del deber es legítima y adecuadamente sustentada porque “deber” implica “poder”. Poco después, y nuevamente en relación con esta objeción de Garve sobre el motivo del deber *por* el deber, Kant insiste sobre su simpleza y claridad:

El concepto de deber, en toda su pureza, no sólo es incomparablemente más simple, claro, aprehensible y natural para todo el mundo, en orden al uso práctico, que cualquier otro motivo tomado de la felicidad o mezclado con ella y a ella referido, sino que resulta también sobradamente *más fuerte*, penetrante y promotor de éxito que todas las motivaciones procedentes del principio interesado de la felicidad, y esto es así incluso a juicio de la razón humana más común [...] (*Ak*, VIII: 285).

Kant apela al sentido interno por el que se manifiesta, de manera “clara” y en toda su “pureza”, el deber moral. Regresaré a estos dos párrafos al final de mi análisis (apartado V). Por ahora me basta señalar que se trata, según Kant, de una claridad y pureza cuya fuerza se impone antes que cualquier motivación o interés por la felicidad. En este punto es donde radica la cuestión sustancial de la controversia, pues Garve no cuestiona la conciencia que los seres humanos tienen del deber moral, ni tampoco que pueda no ser la marca de la normatividad moral. Lo que cuestiona es la separabilidad: no es posible hallar motivación por el deber moral por el *solo* deber moral (pureza) sin que este

nidad de ser feliz” (A800/B828).

presuponga algún otro motivo como fin. Para Garve, es imposible que las acciones morales sean hechas sólo *por* deber, aunque siempre son hechas en *conformidad* con el deber. Garve, pues, cuestiona como “filósofo del mundo”, embajador “del sano entendimiento humano” o representante “de una filosofía práctica para todo nivel” (Binkelman & Schneidereit, 2015, p. v), la pureza de la que habla Kant en el reconocimiento del deber moral, aunque sí reconoce esa claridad. Se trata, según Garve, de una claridad que no presupone ninguna función pura de la razón o cualidad ontológica mental suprasensible.

II

Sabido es que Garve escribió la reseña a la primera edición de la primera *Crítica*, y que no fue esta versión original la que se publicó en la *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* el 19 de enero de 1782 que tanto irritó a Kant por hacer explícito que no había gran diferencia entre su idealismo y el de Berkeley. Antes de ser publicada, la reseña sufrió algunos cambios por parte del editor, J. G. H. Feder (con el permiso de Garve), siendo ésta la que propiamente leyó Kant y cuya autoría no fue revelada al momento de la publicación.

Pero lo relevante para mi discusión es esto. Kant recibió la recensión original de Garve más de un año después, el 21 de agosto de 1783, una vez que se descubrió a sí mismo como el autor de la recensión a solicitud de Kant, quien pidió en el anexo a *Prolegomena* que el autor de la reseña saliera del anonimato (*Ak*, IV: 379). Esta observación histórica vale para situar adecuadamente el contexto de la polémica sobre la cuestión del deber latente en *TP*.

Eckart Förster (1992) ya ha hecho notar que en ningún lugar de la primera edición de la primera *Crítica* aparece el concepto deber con su peculiar demanda moral.⁷ Esto se debe a la convicción de Kant, hacia 1781, que “los elementos de los juicios prácticos se hallan *excluidos* del conjunto de la filosofía trascendental” (A801/B829. Énfasis añadido). Kant no consideraba, pues, que fuera necesario trabajar en una fundamentación metafísica de la moral (lo que parece ser conciliatorio con el despertar de su sueño dogmático).⁸ Pero tampoco en ningún lugar de *Prolegomena*. Kant de hecho no se ocupa del deber práctico en su uso sustantivo *Pflicht* (como aparece más tarde en la *Fundamenta-*

⁷ La palabra alemana *Pflicht* (“deber” u “obligación”) aparece en la primera edición de la primera *Crítica* en contextos que nada tienen que ver con la necesidad moral (A 263, 589, 703, 726). Förster (1992) hace tal observación refiriéndose al *Wortindex zu Kants gesammelten Schriften*, de acuerdo con el cual existen, en la obra total de la filosofía kantiana, 41 acepciones de la palabra deber.

⁸ En efecto, en su etapa pre-crítica Kant insiste en la necesidad de sustentar el deber moral en la libertad trascendental. Cfr. *Lecciones Pölitz* (*Ak*: XXVIII: 269)

ción y la segunda *Crítica*), sino alude a él usando el verbo modal en infinitivo *sollen* exclusivamente en un par de ocasiones (*Ak*, IV: 345). Más todavía, en los trabajos preparatorios a la redacción de *Prolegomena* (*Vorarbeiten zu den Prolegomena*), Kant comenta que “la cuestión sobre la posibilidad del imperativo categórico se mostrará en poco tiempo, pero sin recurrir al idealismo ni a las categorías” (*Ak*, XXIII: 61). Esto sugiere que Kant fijó de lleno su atención en el concepto específico del deber moral (*moralische Pflichtbegriff*) y su fundamentación metafísica después de haber publicado *Prolegomena*, en algún momento entre el segundo semestre de 1783 y antes, evidentemente, de empezar con la redacción de la *Fundamentación*, a comienzos de 1784. Ahora bien, este lapso de tiempo coincide no solo con la llegada de la recensión original de Garve a manos de Kant, sino también con la publicación, en tres volúmenes, del famoso “Cicerón de Garve”, esto es, la traducción del *De Officiis* del latín al alemán acompañada de un largo comentario “moderno” del pensamiento ético del orador y filósofo estoico. Garve publicó su *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero’s Büchern von den Pflichten* en diciembre de 1783, aunque se trata de un trabajo que tenía en preparación cuatro años antes.⁹ Como evidencia *histórica* de la importancia que conjuntamente tuvieron la reseña y el Cicerón de Garve para el desarrollo de la ética de Kant podemos echar mano de la correspondencia publicada de Hamann, previamente documentada (Müller, 1905; Förster, 1992; Nauen, 1996).

En carta dirigida a Herder fechada el 8 de febrero de 1784 Hamann le indica que “Kant está estudiando a Garve y que se siente obligado a escribir una *Anticrítica* (*Antikritik*) de su Cicerón” (Ziesemer & Henkel, 1965, p. 107); diez días después, en otra misiva, pero esta vez dirigida a J. G. Scheffner, Hamann señala que “Kant está trabajando en una *Anticrítica* contra el Cicerón de Garve como una respuesta *directa a su propia reseña*” (p. 129. Énfasis añadido). En marzo le comenta nuevamente que “la *Anticrítica* será no directamente en contra de la recensión de Garve, sino de manera más general en contra de su Cicerón” (p. 134); y un mes más tarde, en abril, vuelve a reportar que “Kant está trabajando en un *Pródromo* de la moral, que en principio quería intitular *Anticrítica*, y que debía tener una relación directa con el Cicerón de Garve” (p. 141). Posteriormente en mayo, y nuevamente a Herder, Hamann informa que “la *Anticrítica* en contra del Cicerón de Garve se ha convertido en un *Pródromo* de la moral” (p. 147), y como ya sabemos, este *Pródromo* recibió finalmente el tí-

⁹ “El Cicerón de Garve” fue una de las publicaciones más importantes durante el reinado de Federico el Grande en las últimas dos décadas del siglo XVIII en Prusia. Como ya ha sido documentado por Müller (1905), Nauen (1996) y van der Zande (1998), las *Philosophischen Anmerkungen* de Garve no solo vivieron seis ediciones, sino que también fueron una de las publicaciones más remuneradas de la época.

tulo de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Por último, el 28 de marzo de 1785 Hamann vuelve a informar a Herder que “el principio de la moral de Kant está por aparecer. El Anexo (*Anhang*) en contra de Garve no aparecerá ya, pues más bien Kant ha decidido recortar la obra” (p. 402). Es de este modo que Hamann anticipa que en la *Fundamentación* Kant no hará referencia a Garve como se supone que lo debería hacer en una esperada *Anticrítica*. Con todo, como comenta Förster siguiendo a Reich (1935), “el conflicto de Kant y Garve aparece en casi todas las páginas de la *Fundamentación*; si uno lee con cuidado la obra, en el fondo se halla el texto de Garve” (1992, p. 174). Importantes kantianos se han opuesto a afirmaciones como esta (Erdmann, Arnlod, Menzer o Vorländer) (Nauen, 1996), alimentadas justamente por el hecho de que Kant *nunca* menciona a Garve en la *Fundamentación*. Pero también es cierto que si hay una teoría moral que Kant busca desbancar en la *Fundamentación* por la necesidad de dar cuenta de una legítima filosofía moral popular, entonces la propuesta filosófica moral de Garve representa el trasfondo “anticrítico” de la obra en tanto que Kant quiere mostrar el error de cualquier doctrina del deber de orden empirista-ciceroniano.¹⁰

De modo que si el problema a discutir en el primer ensayo de *TP* que “realmente importa” está centrado en el concepto deber moral, entonces parece ser que lo que “realmente importa” según esta historia de acuerdo con Hamann está ya plausiblemente latente, primero, (i) como crítica en la reseña original de Garve en contra de lo que Kant sostiene como base de la moral en la primera *Crítica*; y segundo, (ii) se trata de aquello que Kant, en la *Fundamentación*, argumenta en contra de una ética con bases ciceronianas. En los siguientes dos apartados revisaré estos dos puntos, respectivamente.

III

A diferencia de la reseña publicada, la reseña original de Garve contiene una notable extensión crítica sobre la parte de la obra concerniente al plano práctico.¹¹ Kant no resaltó en el “Prólogo” de la primera edición de la primera *Crítica* la importancia de la obra en el orden práctico tal como si lo hizo en la segunda edición, pero esto se debe presumiblemente a que hasta 1781 Kant no creía en la necesidad que una doctrina de las costumbres requiriese de una propeútica crítica, como ya vimos. Y sin embargo, la primera *Crítica* da algu-

¹⁰ No es un secreto la influencia que tuvo la obra de *De Officiis* en Hume. Cfr. Greig, (1932, 13, 34).

¹¹ Me baso aquí en la edición de *Prolegomena* preparada por Rudolf Malter (1989) que incluye la reseña original y los *Vorarbeiten*.

nas muestras comprometedoras con lo que parecen ser esbozos de una metafísica moral.

Como parte de su comentario al “Canon”, Garve plantea tres objeciones relacionadas entre sí. La primera es que el hombre común comprenda realmente la idea sobre la dignidad de ser feliz como el motivo de la acción moral; la segunda, que el “sano entendimiento reconozca a priori” que el objeto de esta motivación “es el último fin de la naturaleza” (Garve, 1782/1989, p. 240); y la tercera es la siguiente, a propósito de las ideas de felicidad y dignidad:

A través de estas dos ideas nos conducimos a un estado de cosas en donde debe estar la felicidad repartida en proporción con la dignidad, y este sistema, que puede ser denominado el Reino de la Gracia, tiene a Dios en la punta [...]. Muy cierto es que sólo por el sentimiento moral el pensamiento de Dios se vuelve importante para nosotros, pues solo la perfección del primero mejora nuestra teología. Pero [...] que uno pueda vivir en el Reino de la Gracia solo después de que el Reino de la Naturaleza presente ante nuestros ojos desaparezca, eso, creo yo, tendrá muy poca resonancia en la cabeza y el corazón de los hombres (1782/1989, p. 238).

Y poco después, en la página siguiente, Garve retoma la crítica con la siguiente observación:

Eso que no sabemos por razones especulativas nos ata a la razón [práctica] también para creer, pues ella nos proporciona reglas a priori que estamos en necesidad de reconocer; pero ellas no serían verdaderas, o al menos no podrían llegar a ser incentivos (*Triebfedern*) para nuestra voluntad, si no hay un Dios y una vida futura, esto es, si no hay un razonable creador del mundo y un estado [Reino de la Gracia] en el que la felicidad y la dignidad siempre estén una junto a la otra (Garve, 1782/1989, p. 240).

Ambos pasajes mantienen una misma línea crítica al cuestionar la cohesión de lo que Kant ha trabajado en la “Analítica” y lo que ha mostrado sobre las ideas trascendentales en la “Dialéctica” con lo que señala sobre la razón práctica. La razón práctica está ahí para socorrer al entendimiento, hacer real lo que éste no puede probar y hacer efectivas las ideas que son propias de la razón especulativa, a saber, conceptos que sólo tienen validez objetiva cuando son concebidos fuera del orden de la naturaleza. Kant mantiene que la libertad práctica “puede demostrarse por experiencia” en la medida en que la voluntad humana puede representarse imperativos (A802/B830), y en este sentido se vincula con la libertad trascendental (A534/B562). Sin embargo, en la primera *Crítica* la motivación moral se sustenta en la *necesidad* de aceptar, más allá de la supuesta causalidad práctica de la razón, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma: “Dios y la

vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, *son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone*” (A811/B839. Cursivas añadidas). Es dentro de este contexto del “Canon” que Garve utiliza, *mutatis mutandis*, la misma formulación retórica de su *Versuche*: “*wird in den Kopf und das Herz nur sehr weniger Menschen Eingang finden*” (1792/1989, p. 238). Las ideas de libertad, Dios e inmortalidad del alma propias del “uso trascendental de la razón” son conceptos vacíos para el entendimiento, y a lo mucho que puede aspirar la razón práctica es, como Kant enuncia otra vez en el “Canon”, a “creer” (*glauben*), pues “el saber es excesivo” (A823/B851). Así, la oscuridad que detecta Garve, acertada a mi parecer, no solo es con respecto a la *necesidad* práctica de actuar siguiendo razones basadas en ideas que sobrepasan nuestro entendimiento, sino más aún, que el *corazón* –voluntad– se encuentre de hecho motivado a actuar por la representación de un objeto cuyo valor de verdad, en sentido práctico, no es sino de mediana *tibieza*.

En su estudio sobre la teoría ética de Kant Henry Allison argumenta que entre la primera *Crítica* y la *Fundamentación* existe una brecha considerable (1991). La comparación entre estas dos obras nos permite comprender la diferencia entre un Kant, como filósofo moral, *semi*-crítico y otro propiamente crítico. Allison sostiene, y esta es la cuestión filosóficamente relevante, que la *Fundamentación* representa una suerte de “segunda revolución copernicana” porque ahí es donde Kant “descubre” la autonomía. Así, la marca entre una y otra obras está en que en la primera *Crítica* Kant todavía recurre a los conceptos de Dios e inmortalidad del alma, que cuentan como heterónomos, como motivos determinantes de la acción moral, mientras que en la *Fundamentación* y la segunda *Crítica* los desplaza por completo al “descubrir” la autonomía como propiedad de la voluntad en los agentes racionales. Desde luego, esta afirmación es válida sí y sólo sí queda desmentida la aseveración anteriormente plasmada según la cual durante la redacción de la primera edición de la primera *Crítica* Kant creía que una fundamentación metafísica de la moral, basada en una libertad ontologizada –la libertad trascendental–, no podía ser parte de un proyecto filosófico trascendental. Si fuera este el caso, la redacción de la *Fundamentación* más bien demuestra los prejuicios pre-críticos del racionalismo dogmático. De modo que para que la distinción entre un criticismo y un *semi*-criticismo en el desarrollo de la ética de Kant tenga sentido y se alcance a defender positivamente la “revolución copernicana” práctica, es necesario que quede mostrada la realidad objetiva de esta propiedad en los agentes racionales. Si esta realidad queda mostrada, entonces Kant supera el problema de la tibieza motivacional y con ello la objeción de Garve. Pero si no, la diferencia entre autonomía y heteronomía es nula y agudiza el escepticismo sobre la practicidad de la doctrina. Efectivamente, si no es posible mostrar que existen motivaciones autónomas, entonces carece de sentido criticar de heterónoma a cualquier teoría mo-

ral que lo sea; y siendo toda acción heterónoma ¿bajo qué razones es plausible una teoría ética cuyas motivaciones externas para actuar sean solo postulados, como ocurre con el caso de Dios y la inmortalidad del alma?

IV

Sabido es que Kant conocía muy bien el pensamiento estoico latino, sobre todo a Cicerón. La influencia de Cicerón en su filosofía moral se muestra no solo por la cantidad de veces que se encuentra citado en sus escritos publicados y no publicados (van der Zande, 1995), sino también, y más significativamente como Paton (1953) ha sugerido, por la terminología ciceroniana que Kant usa en sus escritos éticos, como *dignitas* (*Würde*), *reverentia* (*Achtung*), y sobre todo deber, *officium* (*Pflicht*) en su concepción moral (DesJardins, 1967). Todos estos conceptos ocupan un lugar esencial en el tratado de Cicerón, *De Officiis* (*Sobre los deberes*), texto que originalmente escribió como larga epístola a su hijo ya estando retirado de sus funciones públicas un año antes de morir. Por ello es que parece justo señalar que el escrito *De Officiis* “proveyó el contexto en el que Kant expresó su filosofía moral”, y más todavía, que Kant mismo “fue comprendido por sus contemporáneos por haber anunciado su filosofía moral con el vocabulario propio de *De Officiis*” (Desjardins, 1967, p. 242).

Aunque Kant ya había leído a Cicerón en sus años mozos, parece que la única versión que poseía del *De Officiis* era la traducción de Garve (Warda, 1922). Considerando, así, que fue la versión de Garve –y su comentario al *De Officiis*– la que Kant tuvo presente al redactar su “Pródromo de la moral” y junto con esto la trayectoria histórica de esta obra, me parece que Manfred Kühn tiene razón cuando señala que la *Fundamentación* “provee una clara formulación de una alternativa [ética] decisiva al punto de vista de cualquier tipo de ética ciceroniana” (p. 272). Es decir, se trata de un punto de vista que es al mismo tiempo el punto de vista [ético] general compartido de Christian Garve. Por lo que es justo decir también que la *Fundamentación* es implícitamente al menos una Anticrítica contra cualquier teoría del deber como la que Cicerón hace propia por vez primera en *De Officiis* y que Garve reivindica en su *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen*. ¿Qué sustenta Cicerón en el *De Officiis* sobre el origen del deber moral y que Garve igualmente comparte? Justamente esto es lo que Kant tiene intención de contradecir.

Tanto Cicerón como Kant están de acuerdo en que la ética no puede ser hedonista, por lo que ambos rechazan una justificación epicúrea de la vida moral. Con todo, a diferencia de Kant, Cicerón plantea una ética eudaimonista de acuerdo con la cual, al modo general como se pensaba dentro de las escuelas helenistas, la felicidad, como fin práctico de la naturaleza humana, está en la realización misma de la virtud. Cicerón pensaba que todo aquello que fuera con-

forme con la virtud sería por esa razón más benéfico y útil para el hombre que todo aquello que fuera contrario a ella, pues últimamente la virtud se deriva, también, de la naturaleza del hombre.

Así las cosas, no es casual que Cicerón (y tras él Garve) admita que nuestros deberes morales están basados en nuestras propias tendencias *naturales*. Recordemos que el deber moral estoico se captura bajo el principio de vivir “de acuerdo con la *naturaleza*”. Pero no se trata desde luego de un sentido de naturaleza que, para el caso de nuestra humanidad, se *limita* al sentido físico y mecánico de nuestra animalidad corpórea (sin querer decir que se trata de una correcta idea de lo que significa ser animal); ni tampoco se trata de un sentido que *trasciende* nuestra vida física y mental básica cuando pensamos que una característica fundamental del ser humano es la razón. Puesto que la humanidad posee por naturaleza a la razón, los deberes se explican atendiendo a la razón: “no debe hacerse nada de lo que no pueda darse una razón aceptable”, pues “ésta es casi la definición del deber” (Cicerón, 2006, p. 109). Así, Cicerón admite que la procedencia del deber se encuentra en un atributo humano que nos diferencia del resto de los animales no humanos, a saber, en nuestra *naturaleza racional*. Pero la razón, de nuevo, con todas sus posibles manifestaciones graduales está encarnada en nuestra propia naturaleza. No se trata de algo que pueda ser entendido fuera de ella *qua* naturaleza, como lo cree Kant, con base en consideraciones ontológicas distinguibles y separables.

Pero tantas otras cosas pueden decirse sobre la naturaleza humana, y entre éstas habría que considerar al menos dos más: (a) las relaciones intersubjetivas (b) y los talentos individuales. Es así que Cicerón piensa que los deberes morales se asientan, precisamente por el peso en que lo hacen en la razón, en la sociabilidad y en lo que cada uno de nosotros tiene como características propias:

Hemos de pensar también que la naturaleza nos ha dotado, por así decirlo, de una doble persona. Una es común a todos los hombres, como resultado de que todos somos partícipes de la razón y de la excelencia (magnanimidad) que nos sitúa por encima de los animales [...] La otra, en cambio, se atribuye como parte característica a cada uno (2006, p. 112).

La *preservación* del compañerismo entre los hombres es una de las fuentes del “honor” (*honestas*), siendo entonces, según Cicerón, aquello sin lo cual no pueden comprenderse los deberes de la vida común. Cicerón considera que los deberes del compañerismo humano, o los deberes de sociabilidad, son los más importantes de todo lo que nos parece honorable.¹² Se trata de la clase de de-

¹² En el libro I de *De Officiis*, Cicerón sostiene que hay cuatro fuentes de honorabilidad (*Ehrbarkeit*): (i) percepción de la verdad; (ii) preservación de la comunidad humana; (iii) grandeza y fortaleza de un

beres con los cuales tendríamos que estar comprometidos como ciudadanos del mundo. Pero importantes igualmente son los deberes personales, conformes a lo que la naturaleza ha asignado “como parte característica a cada uno”. Lo que también nos es natural se asocia a nuestra función social y a nuestras actividades y labores vocacionales o profesionales. En una palabra, se relaciona con aquello a lo que nos dedicamos en la vida. Cicerón está dando cuenta aquí de la pertinencia que tienen los códigos normativos que son propios de cada profesión u oficio –nótese que los conceptos de “oficio” y “deber” tienen la misma raíz latina¹³, algo que Garve considera esencial sobre el trabajo del filósofo: *clarificar en la mayor medida de lo posible las máximas que la gente sigue en sus diferentes oficios y labores profesionales*.¹⁴

Si bien es cierto que se trata de un panorama general básico, también lo es que tenemos lo esencial para entender los fundamentos de la controversia con Kant. Aunque la *Fundamentación* sigue en muchos de sus aspectos formales y de contenido tanto lineamientos previamente presentes en el tratado *De Officiis*¹⁵ como cuestiones claramente características de la filosofía popular,¹⁶ Kant quiere mostrar que el deber moral no puede de ningún modo sustentarse en consideraciones de la vida empírica, social e histórica, del ser humano. Pero más todavía, tampoco en consideraciones antropológicas o miramientos propios de la naturaleza humana. Como él mismo sostiene, la obligación moral “debe buscarse no en la naturaleza del hombre o en las circunstancias en las cuáles se en-

espíritu elevado y libre (no enajenado o sometido a esclavitud), y (iv) orden y límite en lo que se dice y hace. Pero la preservación de la comunidad humana es, de entre las demás fuentes de honorabilidad, la más importante; es decir, de ella se derivan los deberes “estrictos” más prominentes (2006, p. 66).

¹³ “*Placet igitur, quoniam omnis disputatio de officio futura est, ante definire, quid sit officium*” (2006, p. 62. Subrayado añadido).

¹⁴ Esta es una de las prácticas centrales que defiende Garve como definitorias del trabajo de un filósofo popular. Sin querer llevar la discusión aquí demasiado lejos, tan solo habría que tener presente que el redescubrimiento del movimiento de la filosofía popular en general, y de la figura de Christian Garve en particular, tiene especial relevancia al tomar interés por la ética práctica de las profesiones.

¹⁵ La distinción que traza Kant entre deberes perfectos e imperfectos más o menos casa con la distinción que hace Cicerón entre los deberes universales que tienen los hombres (sustentados en la honorabilidad) y los deberes particulares de cada cual dependiendo de su profesión, formación y oficio.

¹⁶ Las primeras dos secciones de la *Fundamentación*, y ciertamente más la primera que la segunda, conciernen a la filosofía moral popular. Lo que buscó hacer Kant en la *Fundamentación*, en conformidad con el modo como fue subiéndolo, en cada sección, la complejidad de abstracción, fue identificado por Garve en una de las secciones del tomo II de su *Versuche* como “el levantamiento por encima de los hechos hacia las ideas y el principio último de la razón” (Garve, 1796/1985, p. 395). Pero este levantamiento, en opinión de Garve, es lo que al mismo tiempo imposibilitó a Kant a permanecer en el suelo concreto de la verdadera filosofía moral popular.

cuentra, sino a priori únicamente en los conceptos de la razón pura” (*Ak*, IV: 389). Para Kant, a diferencia de Cicerón (y de Garve), la libertad trascendental, el fundamento último que legitima el deber moral, es plenamente independiente de la naturaleza humana en cuanto que se trata de un atributo mental elevado al rango de una idea peculiar de perfección, a saber, la pureza o ausencia de “contaminación” sensible. Kant así lo pone en la sección II de la *Fundamentación*, dentro del contexto en el que comienza a perfilar el argumento central hacia la autonomía:

[...] es de la mayor importancia estar prevenidos de no permitirnos pensar o querer derivar la realidad de este principio desde la *propiedad especial de la naturaleza humana*. Pues, el deber es una necesidad práctica incondicional de acción y tiene por ello que sostenerse para cualquier ser racional [...] Lo que se deriva de la natural constitución especial de la humanidad –esto es, lo que se deriva de ciertos sentimientos y propensiones [...], podría conducir a una máxima pero nunca a una ley (*Ak*, IV: 425. Las cursivas son de Kant)

Kant también comparte con Cicerón (y de manera más general con el estoicismo) la idea de humanidad como poseedora de dignidad (*dignitas*), por la cual no puede ponerse un precio (*pretium*) (Reich, 1939). En la *Fundamentación*, Kant introduce la diferencia entre precio y dignidad en el contexto del Reino de Fines: “lo que tiene un precio puede ser remplazado por cualquier otra cosa como su *equivalente*; lo que por otro lado se eleva por encima de todo precio y por consiguiente no admite equivalente, tiene dignidad” (*Ak*, IV: 434). Pero la dignidad de la humanidad no está en la naturaleza humana, en la capacidad o potencialidad lingüística y racional *propia* del ser humano (como ser general de *logos*¹⁷), sino en la capacidad del hombre de rebasar sus confines antropológicos alcanzando autonomía, independencia absoluta de la sensibilidad y su condición histórica y social. En una palabra, en devenir *ese* tipo metafísico, libre, de agente moral:

La moralidad, y la humanidad hasta donde es capaz de moralidad, es aquello que solo posee dignidad [...] Darse a sí mismo una ley, que determina todo el valor, debe por esa sola razón tener dignidad, esto es, un valor incondicional e incomparable; y la palabra *respeto* por sí sola provee una expresión para la estimación de ello que un ser racional debe tener. La *autonomía* es, por consiguiente, el fundamento de la dignidad de la humanidad y de todo ser racional (*Ak*, IV: 436, las cursivas son de Kant).

¹⁷ Este punto del lenguaje no debe soslayarse al pensar en el proyecto de los *Popularphilosophen* como filósofos del mundo. Como apunta van der Zande (1998), los filósofos populares estaban plenamente conscientes de la relevancia que tiene el lenguaje para la conformación de la identidad (tanto política y personal) de los individuos.

El agente ciceroniano (y garvesiano) carece de “sublimidad” porque solo “está sujeto a la moralidad” sin que al mismo tiempo sea él mismo quien se da la ley en los términos nouménicos kantianos. Cicerón y Kant comparten la idea “tradicional” de dignidad de acuerdo con la cual los seres que poseen este valor se elevan por encima de otros seres o entes, y lo tienen en virtud de poseer lo que comprende la vida de la razón (Sensen, 2011). Pero el agente ciceroniano no alcanza a ser digno para el agente kantiano porque los atributos de racionalidad y razonabilidad no son suficientes para la pureza moral. El concepto anticrítico contra Garve (y Cicerón) es, no lo olvidemos, la autonomía.¹⁸ En la última sección de la *Fundamentación*, “Tránsito de la metafísica de la moral a la crítica de la razón pura práctica”, Kant se propone mostrar que la autonomía de la voluntad no es otra cosa sino razón pura práctica, y que nos reconocemos a nosotros mismos como este tipo de seres racionales (prácticamente puros) cuando, como “inteligencias, nos contamos como miembros pertenecientes del mundo inteligible” (*Ak*, IV: 453).

V

Garve está de acuerdo con Kant que el sentimiento moral nos encamina a la religión; pero como ya vimos, cuestiona la posibilidad de mantener este sentimiento, y por consecuencia el fundamento de esta verdad, “una vez que uno ha derogado todas las sensaciones por las que se recibe la existencia de las cosas y junto con éstas la teoría temprana [del entendimiento]”. Lo que no puede saberse tiene que poder hacerse por la razón práctica, algo que, concluye Garve, “tendrá muy poca resonancia en la cabeza y corazón de los hombres”. El argumento circular es claro: el vínculo obligatorio con la moralidad presupone la idea de Dios, y a menos que demos cuenta de su necesidad, la moralidad sería un “vacía fantasmagoría” (*le-ere Hirgenspint*) (Förster, 1992). Como filósofo que pone en alto el sentido común (*common sense*), el sano entendimiento del hombre ordinario, Garve sostiene que la justificación de la auténtica motivación moral no requiere conceptos que no pueden ser conocidos aun admitiendo que puedan ser pensados, esto es, ideas trascendentes a la naturaleza empírica y social del hombre. Aquí se manifiesta el rechazo de Garve, como buen filósofo popular, a la metafísica.

¹⁸ En este sentido, no basta la capacidad de proponerse fines, como ha sido defendido por Christine Korsgaard al referirse a la humanidad (1996), para que un agente se adjudique el valor de la dignidad y sea reconocido como fuente de valor. Más recientemente, Matthew Caswell (2006) ha argumentado que la postura que defiende Korsgaard según la cual la humanidad representa el corazón de la ética de Kant por ser el fin en sí mismo que tiene valor absoluto es realmente indefendible tomando en cuenta que, en *La Religión*, la disposición a la humanidad queda limitada a la razón práctica empírica y en franca subordinación a la disposición por la personalidad.

Para Kant, salir de ese argumento circular significaba también, pues, mostrarle al hombre ordinario que la razón por la que podía estar seguro que su acto moral estaba plenamente justificado yacía en su profunda personalidad, es decir, su *razón pura práctica*; y al hacerlo, estaría derrocando las bases de la filosofía moral ciceroniana (la triada Cicerón-Hume-Garve, por decir lo menos). La Anticrítica terminaría por cocinarse en lo que Kant quiso hacer en la tercera parte de la *Fundamentación*, al mostrar que nos reconocemos como agencias racionalmente puras al admitir nuestra membresía en el mundo inteligible. La razón pura práctica tendría, así, entrada triunfante. Se autentificaría positivamente con este reconocimiento. Aquí se pondría a prueba su realidad objetiva.

Pero Kant salió de un argumento circular (detectado por Garve en su reseña) para entrar en otro (para refutar cualquier ética ciceroniana-garvesiana); falló en demostrar la realidad objetiva de la propiedad de la autonomía en los seres humanos como seres racionales a través de una deducción teórica de la libertad (Allison, 1991; Ameriks, 1982; Rawls, 2001). De este modo, no pudo terminar de martillar los últimos clavos en el ataúd de una teoría que, como la ciceroniana (defendida por Garve), se había atrevido a cimentar en la naturaleza misma de los seres humanos –en su realidad empírica y socio-histórico-normativa– el deber moral.

La lección para Kant fue reconocer la imposibilidad de mostrar la realidad objetiva de la razón pura práctica transitando por veredas argumentativas teóricas (*Ak*, V: 29, 46, 47). Y es así como llegó a la idea central de la Analítica de la segunda *Crítica*, en donde alude a un “argumento” netamente práctico y no teórico, a saber, el reconocimiento del *deber moral* como “hecho de la razón”: “nuestra clara conciencia de la ley moral como supremamente autoritativa y regulativa” (Rawls, 2001, p. 277). Kant sostiene que una acción que es “objetivamente práctica de acuerdo con la ley se llama deber, el cual contiene en su concepto la necesidad práctica” (*Ak*, V: 81), y más todavía, que “la ley moral es, para todo ser racional finito, una ley del deber” (*Ak*, V: 82). El hecho de la razón es, así, la conciencia del deber moral incondicionado y puro, esto es, la representación del deber *solo* –suficiente– como motivo de acción.

Creo que hay buenas razones para pensar, en conformidad con lo que he analizado en los apartados II-IV, que, tomados conjuntamente, la reseña original de la primera *Crítica* y el Cicerón de Garve influenciaron a Kant –si se quiere negativamente, pero influencia al cabo– en el desarrollo, básicamente de carácter fundacional, de su teoría ética. Bernd Ludwig comenta incluso de “lo que puede ser visto como un acto de revancha por parte de Kant” (2007, p. 183), cuyo *Pródromo* de la moral pasó de ser un contra-argumento de la reseña de Garve a una refutación en contra de toda teoría ética de orden ciceroniana, para situarse, finalmente, como una directa *Anticrítica* contra el trabajo específico de Garve. Re-

vancha es tal vez una palabra vulgar que no define el sentir del sabio de Königsberg. Pero si Kant trabajó arduamente en su *Fundamentación*, justamente para refutar tanto la heteronomía del acto moral detectado por Garve sobre la dependencia de la creencia en la existencia de Dios y la vida futura para la motivación del acto moral, como la teoría ciceroniana de los deberes defendida por Garve, entonces podemos pensar que solo el éxito de la argumentación expuesta en la *Fundamentación* podía refutar cabalmente a Garve y a su Cicerón. En conformidad con esto, desde luego, si Kant no logró tener éxito en mostrar lo que tenía intención de hacer en la tercera parte de la *Fundamentación*, entonces no logró refutar realmente a Garve, y sabemos que esto mismo lo reconoció Kant. Así es como fue llevado a una reformulación del argumento fundacional sobre la realidad objetiva del deber moral y su origen racionalmente puro; y como la reformulación del argumento vertido en la segunda *Crítica* tenía en la mira lo mismo que el argumento previo –mostrar que el deber por sí solo es el motivo puro de la acción moral porque en efecto la razón práctica es pura–, el argumento reformulado tenía toda la intención de mostrar lo mismo que el argumento preliminar, esto es, que toda teoría de los deberes morales sustentada en consideraciones empíricas y sociales del ser humano es incorrecta. El argumento del hecho de la razón es la apelación definitiva respecto a la prueba de la autenticación del deber moral como motivo absolutamente desinteresado. Se trata, indirectamente al menos, de un argumento influenciado por Garve.

Sin embargo, el estado de cosas tal como aparece en *TP* no parece favorecer a Kant. En efecto, en el mismo párrafo en el que está respondiendo la objeción de Garve en torno a la oscuridad del concepto de deber moral –deber *por* sí mismo– en *TP* señala lo siguiente:

[...] acepto de buen grado que ningún hombre pueda ser consciente, con certeza, de haber cumplido su deber de un modo absolutamente desinteresado, pues esto pertenece a la experiencia interna, y tal conciencia de su estado anímico supondría tener una representación clara y exhaustiva de todas las representaciones anejas y todas las consideraciones que asocian al concepto del deber (*Ak*, VIII: 284).

Es difícil reconocer en qué sentido esta parte de la respuesta es consistente con los dos párrafos citados previamente (sección I). Pues en el primer párrafo Kant sostiene que el deber implica poder porque “el hombre tiene conciencia *con máxima claridad*” (*Ak*, VIII: 284, cursivas añadidas) que “*debe* cumplir con su deber de un modo absolutamente desinteresado”.¹⁹ A la objeción de Garve

¹⁹ Este desinterés equivale a la realización del acto *por* deber y no en *conformidad* con el deber. El “hecho de la razón” supone esta distinción porque el hecho está en la “autoridad suprema

que el acto *por* deber es oscuro, cuestionando así que el deber se deriva de la razón pura práctica –no olvidemos que para Kant la conciencia del acto *por* deber revela indirectamente la realidad objetiva de la autonomía–, Kant no solo responde circularmente (actuar por el solo motivo del *deber* implica *poder* hacerlo, y a menos que demos cuenta del poder de la pureza moral, no habría verdaderas acciones morales...), sino que además, reconoce que nadie puede tener conciencia alguna sobre la certeza de su acción motivada *por* deber. Este es el problema también con el significado del segundo párrafo. Kant comenta que el “concepto de deber, en toda su pureza, no solo es incomparablemente más simple, claro, aprehensible y natural para todo el mundo [...] sino también sobradamente más *fuerte*” (*Ak*, VIII: 286). Pero si ningún agente puede estar plenamente seguro de haber actuado *por* deber, ¿cómo puede un agente a la vez ser consciente que el motivo del deber por sí solo es sobradamente más *fuerte* que cualquier otro? En la *Fundamentación*, Kant reconoce la opacidad de la propia mente en cuanto dadora de máximas, y con esto, la imposibilidad de estar ciertos sobre nuestras verdaderas motivaciones morales (*Ak*, IV: 407-8). Pero recordemos que en esta obra Kant no busca probar que la razón es pura práctica a través, directamente, de la conciencia del deber moral, sino a través de una deducción teórica de la libertad. El reconocimiento de la opacidad no tiene por qué alterar el resultado. Sin embargo, este reconocimiento está fuera de lugar en la segunda *Crítica*, cuando lo que está en juego es la demostración de la realidad objetiva de la razón pura práctica a través de la conciencia del acto *por* deber.

CONCLUSIÓN

He argumentado en favor de la tesis que la discusión del deber moral presente en el primer ensayo de *TP* es doblemente pertinente. Primero, porque es un buen punto de referencia para comprender el desarrollo del pensamiento moral de Kant que va de la primera a la segunda *Crítica*; segundo, porque un análisis de la discusión aquí latente nos muestra que Kant no logra superar realmente la objeción de Garve que le es “inconcebible que un hombre pueda tener conciencia de *haber cumplido con el deber de forma completamente desinteresada*”. En este orden de ideas, el debate que Kant mantiene con Garve tal como se manifiesta en *TP* no sólo interesa para entender la historia de la propuesta filosófica moral de Kant hasta la segunda *Crítica*, sino, además, porque muestra que el presunto argumento del hecho de la razón es indefendible en la me-

de la ley”, esto es, en que por sí misma, sin referencia a ningún otro fin o motivo, determina *necesariamente* a la voluntad.

dida en que Kant admite, al dar la razón a Garve, que jamás podemos tener conciencia clara de haber actuado efectivamente *por* el motivo del deber. Así, si lo que he querido mostrar es correcto, entonces tenemos que hasta la segunda *Crítica* al menos Kant no puede confirmar la superación de su doctrina ética sobre cualquier otra de naturaleza “heterónoma”.

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, Henry (1991) *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge Univ. Press
- Ameriks, Karl (1982) *Kant's Theory of Mind*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Binkelman, Ch. & Schneidereit, Nele (2015) “Einleitung”, en Ch. Binkelman & Nele Schneidereit, (hrsg.) *Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant*. Würzburg: Königshausen & Neumann. pp. iii-xix.
- Caswell, Matthew (2006) “The Value of Humanity and Kant's Conception of Evil”, en *Journal of the History of Philosophy*, 44, 4, pp. 635-663.
- Cicerón (2006) *Sobre los deberes*. Versión castellana de José Guillén Cabañero. Madrid: Alianza.
- DesJardins, Gregory (1967) “Terms of *De Officiis* in Hume and Kant”, en *Journal of the History of Ideas*, 28, pp. 237-242.
- Förster, Eckart (1992) “Was darf ich hoffen? Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 46, pp. 168-185.
- Garve, Christian (1783/1986) *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*, en Garves Gesammelte Werke, Band X. NY/Hildesheim/Zürich: Neudruck Georg Olms.
- (1782/1989) “Rezension”, en Immanuel Kant (1989), pp. 219-246.
- (1792) *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*. Breslau: W. G. Korn.
- Greig, J. Y. T (1932) *The Letters of David Hume*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Kant, Immanuel (2000) *Crítica de la razón pura*. Versión castellana de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- (2008) *Critique of Practical Reason*. Versión inglesa de Mary J. Gregor. New York: Cambridge Univ. Press.
- (2008) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Versión inglesa de Mary J. Gregor. New York: Cambridge Univ. Press.
- (2016) *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Versión castellana de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza.

- (1989) *Metafísica de las costumbres*. Versión castellana de Adela Cortina Orts. Barcelona: Tecnos
- (1989) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Stuttgart: Reclam.
- (2000) *Teoría y práctica*. Versión castellana de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos.
- Korsgaard, Christine (1996) *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Kühn, Manfred (2001) “Kant and Cicero”, en Volker Gerhardt *et. al* (eds.) *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: W. de Gruyter, III, pp. 270-278.
- Ludwig, Bernd (2007) “Kant, Garve, and the Motives of Moral Action”, en *Journal of Moral Philosophy* Vol. 4 (2), pp. 183-193.
- Müller, Paul (1905) *Christian Garves Moralphilosophie und seine Stellungnahme zu Kants Ethik*, Dissertation/Erlangung der Doktorwürde. Borna-Leipzig: R. Noske.
- Nauen, Franz (1996) “Garve – ein Philosoph in der echten Bedeutung des Wortes”, en *Kant-Studien*, 87, p. 184-197.
- Paton, H. J (1948) *The Categorical Imperative*. Chicago: The Chicago Univ. Press.
- Rawls, John (2001) *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós
- Reich, Klaus (1939) “Kant and Greek Ethics (I)”, en *Mind*, Vol. 48, No. 191, pp. 338-354.
- Senigaglia, Cristiana (2015) “Die Projektdimension der Popularphilosophie bei Kant und Fichte”, en Christoph Binkelman & Nele Schneidereit (hrsg.) *Op. Cit.* pp. 79-96.
- Sensen, Oliver (2011) “Human dignity in historical perspective: The contemporary and traditional paradigms”, en *European Journal of Political Theory* 10 (1) pp. 71-91.
- Timmermann, Jens (2007) “Simplicity and Authority: Reflections on Theory and Practice in Kant’s Moral Philosophy”, en *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 4 (2), pp. 167-182.
- van der Zande, Johan (1995) “In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 3, pp. 419-442.
- (1998) “The Microscope of Experience: Christian Garve’s Translation of Cicero’s “De Officiis” (1783)”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59, No. 1, pp. 75-94.
- Warda, Arthur (1922) *Immanuel Kants Bücher*, Berlin: Martin Breslau.
- Ziesemer & Henkel, (1965) *Johann Georg Hamann Briefwechsel*. Wiesbaden: Insel-Verlag.