

La aclaración kantiana de la anfibología de los conceptos morales*

Kant's Clarification of the Amphiboly of Moral Concepts

Vicente de Haro Romo
Universidad Panamericana
vharo@up.edu.mx

Fecha de recepción: 25-10-2018 • Fecha de aceptación: 07-03-2019

Resumen

En este artículo comento una «sección episódica» de la *Doctrina de la virtud* de Kant, segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*. La sección se titula «La anfibología de los conceptos morales de reflexión». En ella se explica cómo los deberes *con respecto a la Naturaleza* y a Dios son, en última instancia, deberes morales *con uno mismo*. En el texto explico la estrategia argumentativa kantiana y la expongo como posibilitante y fecunda en su sistema moral.

Palabras clave: anfibología, deberes con uno mismo, deberes respecto a la Naturaleza, deberes respecto a Dios, metafísica de las costumbres.

Abstract

In this paper I discuss an «episodic section» in Kant's *Doctrine of Virtue*, which is the second part of the *Metaphysics of Morals*: «the Amphiboly of the moral Concepts of Reflection». It is the section where Kant explains how duties *with regard to Nature* and God are in fact duties *to oneself*. This paper engages with this Kantian argumentative strategy and explains it as enabling and fruitful.

Keywords: Amphiboly, Duties with regard to God, Duties with regard to Nature, Duties to Oneself, Metaphysics of Morals.

* Retomo y amplío en este texto algunas ideas ya desarrolladas en (De Haro, 2015).

Financiamiento

La investigación que ha dado pie a este artículo está integrada en el Proyecto «Vínculos, emoción e identidad. La dimensión moral de los vínculos sociales», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (Ref. FFI-2015-67388-P).

Introducción

Una lectura integral de las obras morales de Kant desmiente automáticamente el extendido prejuicio respecto a una ética kantiana «meramente» formal. Si bien en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*¹ y en la *Crítica de la razón práctica*, el filósofo de Königsberg se propone expresamente aislar (*isolieren*) el principio del juicio moral (es decir, el imperativo categórico) de la materia a determinar por dicho juicio (Paton, 1967: 47)², en la misma *Grundlegung* se adelanta ya que ese principio requiere una aplicación (*Anwendung*) (*GMS*: 388)³ a la experiencia, lo cual no es propio ya del objetivo propedéutico del texto de 1785, sino que se plantea como tarea de la *Metafísica de las costumbres*, de 1797, entendida ésta como exposición

1 Las obras de Kant son citadas, como es habitual en el ámbito académico, por la paginación del correspondiente volumen en la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias (*Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1900 y ss.), actualmente Academia Alemana de Ciencias. Como es usual, la *Crítica de la razón pura* se cita según sus dos ediciones (A-B) y las *Reflexiones* por el número correspondiente. La edición de las *Lecciones de filosofía moral* que utilizo en el trabajo es la de Collins, completada por Menzer a la luz del manuscrito de C.C. Mrongovius. En el caso concreto de los *Principios metafísicos de la Doctrina de la virtud* (*Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre*), texto básico para el tema de este artículo, he trabajado con la edición nueva de Bernd Ludwig (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008), con el volumen de la Academia también a la vista y para las citas textuales he usado la traducción de Cortina y Conill referida en la bibliografía final, donde también enlisto traducciones de otros textos citados o referidos. Uso las siguientes abreviaturas en función de los títulos de las obras en alemán (están señaladas asimismo en el listado bibliográfico): *GMS*: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; *KrV*: *Crítica de la razón pura*; *KpV*: *Crítica de la razón práctica*; *KU*: *Crítica del Juicio*; *MdS*: *Metafísica de las costumbres* (la *Doctrina de la virtud* es su segunda parte); *Refl.*: *Reflexiones*; *VzM*: *Lecciones de Ética* (o *de filosofía moral*) (Collins-Menzer [Mrongovius]).

2 En (*KpV*: 92) puede encontrarse la explicitación de esta decisión metodológica, cuando Kant señala que ha procedido como «el químico», separando lo racional de lo empírico.

3 Sobre la división de la filosofía moral en pura y empírica, también puede revisarse (*Refl.*: 6618) y (Schmidt, 2005: 71).

del sistema de los fines obligatorios para el arbitrio humano, es decir, el sistema de los deberes particulares.

Hay mucho qué decir respecto a esta relación entre la *Grundlegung* como propedéutica y la *Metaphysik der Sitten* como desarrollo del sistema moral, y también cabría hacer diversas reflexiones sobre cómo la *Antropología en sentido pragmático* y otros textos kantianos (como la *Pedagogía*, las *Lecciones de Geografía física*, los textos de Filosofía de la Historia, etcétera) ofrecen el contenido empírico que, en la *Metafísica de las costumbres*, se considera reflexivamente cara al imperativo categórico generando, en la síntesis de ambos elementos, el sistema de los deberes concretos, que Kant llama «deberes de virtud» (*Tugendpflichten*). Estos deberes, justamente ya no suponen sólo el planteamiento formal del criterio moral, sino que son prescripciones normativas concretas que consideran los rasgos esenciales de la naturaleza humana y los obstáculos que ella presenta para su cumplimiento. En este artículo no quiero detenerme demasiado en esta explicación de la estructura de la filosofía práctica kantiana, sino concentrarme en un apartado concreto y muy particular del sistema de los deberes, un pasaje titulado «Sección episódica» (*episodischer Abschnitt*) en la *Doctrina de la virtud (Tugendlehre)*, segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*.

Hago una observación general al sistema de los deberes antes de ocuparme del subtítulo mencionado: los deberes en la *MdS* se dividen, primero, en *jurídicos* y *éticos*, o *de justicia* y *de virtud* (*Rechtspflichten-Tugendpflichten*). El criterio para esta división ha generado mucha discusión entre los especialistas, pues en la introducción general a la *MdS*, Kant da pie a interpretar que los deberes jurídicos son aquellos que son perfectos (en tanto definen de modo negativo la acción que se prohíbe, sin latitud respecto a qué tanto, cómo o cuándo realizarla, por ejemplo). Sin embargo, en el desarrollo de la obra, aparecen deberes perfectos que en realidad no son jurídicos, sino éticos (como los deberes perfectos con uno mismo: la prohibición del suicidio, de la mutilación o de la autodenigración sexual). La aclaración necesaria para resolver esta aparente contradicción es la que identifica, más que dos listas paralelas de deberes, una diferencia en cuanto a la *perspectiva motivacional* de los mismos: un deber se

realiza jurídicamente cuando se realiza motivado por la posibilidad de una coacción externa; mientras que se encara éticamente cuando se le cumple por *autocoacción* (*Selbstzwang*), es decir, propiamente, por el motivo del deber (*aus Pflicht*), del cual la perspectiva jurídica hace abstracción metódica (aunque siempre es posible, como reconoce el propio Kant, cumplir con lo exigido jurídicamente no por temor al castigo, sino por el deber moral de *obrar conforme a Derecho*, lo cual confirma nuestra interpretación: no se trata de dos listas paralelas de deberes, sino más bien de un juego de perspectivas respecto a su motivación última, de modo que una puede asumir todo el contenido normativo de la otra) (Friedrich, 2004: 27; Vigo, 2011: 105-158).

Los deberes específicamente éticos se dividen, a su vez, en deberes con uno mismo (*Pflichten gegen sich selbst*) y deberes con los demás (*Pflichten gegen Andere*). Ambos apartados incluyen deberes perfectos (fundamentalmente negativos) e imperfectos (positivos). La sección episódica que me interesa comentar ahora se ubica justamente al final de la parte dedicada a los deberes con uno mismo. La relevancia sistemática de dicha posición en el conjunto de la obra será clara por lo que explicaré más adelante.

Las condiciones para la obligación moral directa

Si se compara la clasificación de deberes que apenas he mencionado con sus antecedentes escolásticos y racionalistas, lo primero que salta a la vista es que no aparezca el apartado de los deberes con Dios. Una interpretación simplista de este hecho llevaría a pensar que el criticismo kantiano excluye los deberes religiosos. Como veremos, no es así, sino que los re-conceptualiza y explica de una manera particular. Lo mismo ha de decirse respecto a los deberes referidos a la naturaleza inanimada, las plantas y los animales. Las condiciones para que pueda hablarse de un deber *con* o *hacia* (*gegen*) alguien, son dos:

El sujeto que coacciona (que obliga) tiene que ser, *en primer lugar*, una persona, *en segundo lugar*, esta persona tiene que estar dada como un objeto de la experiencia: porque el hombre tiene que actuar en pro del fin de la voluntad de esta persona y esto sólo puede suceder en la relación recíproca entre dos seres existentes (porque un simple producto mental no puede convertirse en *causa* de ningún efecto en relación con fines). (*MdS*: 442).⁴

Es por ello que, en principio, sólo haya deberes con uno mismo y con los demás seres humanos. Sólo el ser humano es susceptible de obligar a otro ser humano: la obligación en activo o en pasivo es siempre respecto de la humanidad. Esto está implícito ya en la segunda formulación del imperativo categórico, tal como ésta aparece en la *Grundlegung* y en la *Kritik der praktischen Vernunft*, y está también presupuesto en las otras dos formulaciones, pues la universalización o nomologización que supone la primera es justamente la de la intersubjetividad humana, y el Reino de los Fines (*Reich der Zwecke*) lo es en tanto implica la promoción de los fines moralmente válidos de todos los seres humanos, y a los propios seres humanos como fines en sí mismos.

La ética kantiana, sin embargo, no está carente de recursos para dar cuenta del deber de religión y de la consideración moral de lo que hoy llamaríamos «conciencia ecológica». Es por ello que aparece, en la ya citada sección episódica, el pasaje titulado «Anfibología de los conceptos morales de reflexión»: el análisis del fenómeno subjetivo por el cual un deber *respecto a* (*in Ansehung*) —la naturaleza, los animales no humanos, Dios—, funda en realidad sus pretensiones de validez normativa no en aquellos seres a los que se refiere, sino en los deberes del ser humano para *consigo mismo* (*gegen sich selbst*). Como subraya Barbara Herman, esta estrategia kantiana, en

4 "Das nütigende (verpflichtende) Subjekt muß also *erstlich* eine Person sein, *zweitens* muß diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein: weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existierender Wesen zueinander geschehen kann (denn ein bloßes Gedankending kann nicht *Ursache* von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden)". Cito la traducción de (Cortina-Conill, 1989).

lugar de ser interpretada como un menoscabo en el reconocimiento moral de la relevancia de la naturaleza, los animales o lo divino, ha de ser leída como una muestra del alcance ampliado de la obligación moral en Kant, que supone también una cierta relación —aunque indirecta— con objetos que en principio quedarían fuera de su alcance normativo (Herman, 2007: 272).

Observación sobre el término «anfibología» y su uso en la Crítica de la razón pura

El término «anfibología» (*Amphibolie*) remite, en una perspectiva histórica y de manera remota, a la teoría aristotélica de la argumentación.⁵ Hacia el final de mi exposición retomaré esta influencia. Por el momento, subrayo que, en perspectiva sistemática, en el marco del *corpus* kantiano, el concepto refiere también al final de la «Analítica trascendental» en la *Crítica de la razón pura*, que, en concreto, es uno de los momentos en los que Kant se distancia explícitamente del racionalismo leibniziano-wolffiano. El pasaje de *KrV* se titula justamente: «Anfibología de los conceptos de reflexión a causa de la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental» (*Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen*). Kant explica ahí que el problema de la *Schulphilosophie* es que ha tomado por principios de las relaciones entre las cosas, aquellos que sólo aplican para las relaciones entre los conceptos. Por ejemplo: el principio leibniziano de los indiscernibles —principio que afirma la identidad dada la coincidencia de las notas de los conceptos— es válido cuando se compara un concepto con otro, pero no en el acceso a fenómenos, en el cual al ser el objeto construido a partir de lo que se da como intuición en el espacio, justamente es la diferencia espacial la que distingue dos cosas como numéricamente distintas aunque coincidan en sus notas conceptuales (*KrV*: A 263, B 319; también Longuenesse, 1998: 132-133).

5 Cf. el pasaje paradigmático donde «anfibología» remite a la equivocidad de las expresiones (*Refutaciones Sofísticas*: 165b, 225s, 166a, 75s). También (Leitner, 1994: 297).

Lo que sugiero es que, más que meramente «corregir» el error o la confusión (la anfibología) en la perspectiva leibniziana, lo que hace Kant es también reubicar la tesis leibniziana mediante una «tópica sistemática». No hay un rechazo *simpliciter* de la perspectiva anterior, sino un reacomodo que evita la confusión, pues los principios leibnizianos son correctos en cuanto a la comparación de los conceptos entre sí. Lo que se añade es lo que Kant llama una *reflexión trascendental*, que (a diferencia de una reflexión lógica, que es meramente una comparación entre el contenido de los conceptos) es “la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento” (*KrV*: A 260, B 316).⁶ La reflexión trascendental relaciona el contenido de los conocimientos con su origen en la sensibilidad o el entendimiento (*KrV*: A 262, B 318), y determina pues lo que Kant denomina un *lugar trascendental*. Se configura así una *tópica* que establece el origen de las respectivas pretensiones de validez de cada concepto según reglas (*KrV*: A 268, B 324). En suma: la *tópica* trascendental es una reflexión trascendental metódicamente estructurada para poner reglas de aplicación al uso de conceptos de reflexión (Reuter, 1989: 208). De la misma manera, en la aclaración (mediante una reflexión trascendental que establecerá el origen de la validez normativa del deber en cuestión) de la anfibología de los conceptos morales que nos ocupará a continuación, debemos encontrar cómo ubicarnos en la *tópica* trascendental de modo que, sin negar que hay deberes de virtud relativos (*in Ansehung*) a la naturaleza, a los animales no humanos o a seres fuera de nuestra experiencia sensible como Dios, sí se aclare que éstos no son deberes para con ellos (*gegen*), sino deberes generados por el carácter vinculante que tiene la humanidad en el propio agente, es decir, en última instancia, deberes para con uno mismo.⁷

6 “...das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen”. También (Vigo, 2006: 31).

7 La distinción entre deberes hacia o para con alguien (*gegen*) y deberes respecto a alguien o algo (*in Ansehung*) puede ser utilizada más allá del marco de la anfibología de los conceptos morales de reflexión, para aclarar aspectos de la exposición de todos los deberes en la ética kantiana, e incluso para generar algunas hipótesis. Así hace,

La argumentación del «ecologismo kantiano» tiene dos momentos. Primero, respecto a la naturaleza inanimada, se explica por qué destruirla injustificadamente se opone al deber del hombre consigo mismo:

...porque debilita o destruye en el hombre aquel sentimiento que, sin duda, todavía no es moral por sí solo, pero que predispone al menos a aquella disposición de la sensibilidad que favorece en buena medida la moralidad, es decir, predispone a amar algo también sin un propósito de utilidad (*MdS*: 443).⁸

Para ponderar este pasaje ha de tenerse en cuenta que en la misma *Doctrina de la virtud*, Kant ha explicado que existen ciertas condiciones naturales que hacen posible la receptividad de los conceptos del deber: él les llama las *prenociones estéticas para la receptividad del deber en general* (*Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt*). Evidentemente aquí, como en el resto de la obra kantiana, el término «estético» alude a aquello que tiene que ver con la receptividad de nuestro ánimo o alma (*Gemüt*) (Wieland, 2001: 39), de modo acorde a su etimología original. Las prenociones representan, pues, disposiciones dadas que permiten la efectividad de la ley moral en nuestro ánimo, mediante la cual aquélla es efectiva para interpelar y motivar a este último, en la consideración del ser

por ejemplo, Robert N. Johnson, quien señala que la mentira, tal como se le aborda en *Tugendlehre*, es de hecho un deber hacia uno mismo pero la mayor parte de las veces con respecto a otros; el cultivo de la simpatía puede ser considerado un deber hacia otros pero con respecto a uno mismo; y en última instancia, el deber de promover la felicidad ajena sería un deber respecto a los demás y hacia los demás entendido en el sentido de una especie particular de «derecho grupal», en el cual nadie en lo individual puede reclamar su cumplimiento (Johnson, 2009: 192-209).

8 "...weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben".

humano como un ser que no se mueve por meras razones abstractas, sino que encuentra su acción vinculada siempre ya con la esfera de la emotividad.⁹ No hay, pues, un deber de adquirir estas precondiciones (pues ello generaría una regresión al infinito en la argumentación kantiana: ¿cómo podría reconocerse el deber de adquirirlas, si mediante ellas se reconoce el deber?) y que contamos con ellas «naturalmente», pero sí habrá, en el marco de lo libre y por tanto de lo imputable, un deber de cultivarlas, de formarlas y de propiciar su efectividad.¹⁰ Esto permite que se pueda hablar en la ética kantiana de una formación del *carácter*, es decir, de un proceso intelectual y voluntariamente dirigido para moldear las disposiciones temperamentales y afectivas desde la libertad. Queda claro, además, que el filósofo de Königsberg contempla lo que hoy llamaríamos una perspectiva de «psicología moral».¹¹

Así, lo que el *spiritus destructionis* frente a la Naturaleza afecta son precisamente estas disposiciones afectivas que, sin constituir el criterio mismo de la moralidad, sí permiten la receptividad del concepto del deber y la identificación de las circunstancias moralmente relevantes, y cuyo cuidado y cultivo, como hemos visto también, son de

9 Podría pensarse que la necesidad de estas precondiciones estéticas supone una concesión, por parte de Kant, a las condiciones empíricas de captación y realización del deber. Pero, como ha insistido Barbara Herman, esta objeción supone una confusión: lo que la ética crítica defiende es el carácter no empírico de la ley moral *en cuanto a su autoridad*, no en cuanto a su eficacia (Herman, 2007: 11). Baxley, por su parte, señala que en las predisposiciones estéticas es imposible separar razón y sensibilidad y propone entenderlas como tendencias volitivas *sui generis* (Baxley, 2010: 146).

10 A la luz de estos pasajes queda zanjada la discusión respecto a si Kant considera o no la importancia del sentimiento como elemento valorativo en el juicio moral. El sentimiento (*Gefühl*) no determina la moralidad objetiva de las acciones, pero sí constituye la posibilidad subjetiva de la aprehensión de los principios morales y de su efectividad en la motivación de los actos.

11 En este punto difiero ligeramente de Herman, quien piensa que ha de «completarse» el enfoque kantiano con lo que ella llama *rules of moral salience*, que resumirían precisamente dicho enfoque de psicología moral. No difiero respecto a la necesidad del enfoque, sino respecto a si la ética kantiana carece de él; yo pienso que no hay necesidad de «completarla» de esta manera, si bien sin duda en muchos sentidos la teoría kantiana del juicio moral necesita ser «reconstruida», como hace Herman de modo destacado (Herman, 1993: cap. IV) Para una crítica matizada a estas «reglas de relevancia moral» propuestas por Herman (Frierson, 2010: 33-56).

manera refleja moralmente obligatorios. Dado que es precisamente frente a la Naturaleza que tenemos la oportunidad de aprender a afirmar y valorar algo por sí mismo, más allá de su posible valor instrumental, destruirla injustificadamente supone atentar contra las disposiciones afectivas que hacen posible la moralidad y es, por tanto, inmoral.

Respecto a los animales, ha de tomarse en cuenta que, si bien hay momentos de la argumentación kantiana —en éste y en otros pasajes—, en los que el filósofo de Königsberg llama a los animales «cosas», esto de ninguna manera significa que los equipare con lo inanimado o con lo vivo no-sensible. Por el contrario: además de que Kant afirma reiteradamente que en toda vida hay un principio inmaterial y por tanto, lo vivo es irreductible a lo mecánico (*KrV*: B 419, *KU*: 387, 401, 460, etcétera), de los animales en específico reconoce sus capacidades de sensación y arbitrio (*MdS*: 442), e incluso reconoce en ellos distintos grados de «inteligencia» (en un uso análogo del término, y con la advertencia de que no es lo mismo inteligencia que razón o autoconciencia) y hasta «disposiciones morales» (en un uso aún más impropriamente análogo del término) (Kain, 2009: 210-233). Aún más: Kant sabe que con los animales podemos establecer relaciones de simpatía y amor. Es precisamente el hecho de que estos sentimientos puedan surgir indistintamente ante los animales y los seres humanos, lo que puede hacernos olvidar que los animales, al no tener conciencia ni actuar bajo la ley moral (*KrV*: A 802, B 830), no son sujetos de derechos en sentido estricto. La aclaración de la anfibología evita este error. ¿Son, entonces, los animales, «meros medios»? Para acotar este tratamiento utilitario es precisamente que la propia estrategia tópica kantiana puede ser también interpretada como una *ampliación* —aunque indirecta, vía la propia dignidad del agente— de los alcances del deber. El planteamiento de Kant, reitero, ha de ser visto como posibilitante.

¿Es el planteamiento de Kant ante los animales, con todo, *antropocéntrico*? Sin duda, pero precisamente lo que me parece valioso de su argumentación es que, sin perder el valor central y único de la persona humana, quizá el filósofo de Königsberg consigue, con esta estrategia tópica, plantear una serie de deberes respecto a los

animales que no demanda mucho menos, en el tratamiento con ellos, de lo que exigen las teorías ecologistas más radicales que tanto le critican (así lo sostiene también Kain, 2009: 210-233).

Reitero que es justamente ante las semejanzas y analogías entre la sensibilidad animal y la humana que “el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo” (*MdS*: 443).¹² He aquí el argumento adicional (que se añade al ya expuesto sobre los deberes respecto a la Naturaleza en general) a tomarse en cuenta frente a los otros seres sentientes: dado que la cercanía entre la afectividad animal y la nuestra debería despertar las ya mencionadas reacciones afectivas que no hacen distingo en cuanto a su objeto entre animales y seres humanos,¹³ el maltrato animal supone atentar contra estas mismas disposiciones sentimentales de relevancia moral. Por ello, incluso puede hablarse de un deber de gratitud con respecto a los animales, que “forma parte *indirectamente* del deber del hombre, es decir, del deber *con respecto a* estos animales, pero si lo consideramos *directamente*, es sólo un deber del hombre *hacia sí mismo*” (*MdS*: 443).¹⁴

Deberes de religión

Si los deberes con respecto a la Naturaleza y a los animales no son deberes *hacia* ellos por no tratarse de personas —por no cumplir la primera de las condiciones de la obligación moral—, en este segundo caso la que no se cumple es la segunda condición: desde el uso teórico

12 “...die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt”.

13 Para profundizar en las analogías entre animales y seres humanos (Denis, 2000: 405-423).

14 “...gehört indirekt zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Tiere, direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst”. La argumentación kantiana es fundamentalmente la misma en las *Lecciones*, donde además se ofrecen dos ejemplos de cómo el cuidado de los animales favorece a nuestra sensibilidad moral: una anécdota sobre Leibniz, a quien se califica como hombre bueno por su cuidado incluso de los insectos, y el hecho de que la legislación inglesa no permitiera formar parte de los tribunales a carniceros ni a cirujanos por el efecto pernicioso de la habituación al dolor en su receptividad moral (*VzM*: 458-460).

de la razón, según Kant, Dios es en principio persona, pero no es objeto de experiencia posible. Aunque también desde dicha perspectiva, la de Dios es una idea regulativa necesaria para comprender “la finalidad del mundo en su totalidad” (*MdS*: 443)¹⁵ y aunque desde el uso práctico de la razón su existencia sea postulada para comprender la conexión sintética del *summum bonum* (*KpV*: 124-132), al no sernos dada su realidad en la experiencia, no podemos presuponer cuál sea su voluntad y, por tanto, ésta no tiene un carácter generativo-de normatividad *simpliciter* cara al sistema de los deberes:

Tenemos igualmente un deber, que se llama *deber de religión*, es decir, el deber de «reconocer todos nuestros deberes *como (instar)* mandatos divinos». Pero esto no es la conciencia de un deber *hacia Dios* (*MdS*: 443).¹⁶

Deberes objetivos de culto a Dios puede haberlos en la religión revelada, admite Kant, en la cual Dios se da mediata o inmediatamente en la experiencia; sólo que ello queda fuera de los límites de la ética filosófica pura. Aún así, como el pasaje citado aclara, debemos aplicar la idea de Dios en un sentido práctico que abarca *todos nuestros deberes morales*.¹⁷ El juego de perspectivas de la tópica trascendental nos valida, e incluso nos obliga, a ver todos los deberes *como si* fueran divinos:

El fundamento para que todos los deberes humanos deban pensarse de acuerdo con esta *forma* (conforme a su relación con una voluntad divina, dada *a priori*) es sólo lógico-subjetivo. No podemos hacernos intuible la obligación (la coacción moral) sin

15 “um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären”.

16 “Haben wir ebensowohl auch eine Pflicht, welche *Religionspflicht* genannt wird, die nämlich »der Erkenntnis aller unserer Pflichten *als (instar)* göttlicher *Gebote*«. Aber dieses ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht *gegen Gott*”.

17 Es interesante subrayar que ya en las *Lecciones* (*VzM*: 337) se usa el término «anfibología» para referirse precisamente a la confusión de quien no ve el culto como un medio para la verdadera religión moral y lo considera como un servicio inmediato a Dios.

pensar con ello en *otro* y en su voluntad (de la que la razón universalmente legisladora es sólo el portavoz), es decir, Dios (*MdS*: 487).¹⁸

Esto además explica que pueda pensarse en la conciencia moral (*Gewissen*) como *la voz de Dios en nosotros*. En Kant, pues, cumplir todos los deberes por el motivo correcto es cumplir con el deber de religión (*Religionspflicht*), al menos en el sentido de lo que él considera la religión natural o racional.¹⁹ La tónica, a la vez, evita el malentendido de concebir a Dios como un sujeto cualquiera de deberes recíprocos:

Este deber *con respecto a Dios* (propriadamente hablando, con respecto a la idea que nos forjamos de un ser semejante) es un deber del hombre hacia sí mismo, es decir, no es un deber objetivo, consistente en la obligación de prestar a otro determinados servicios, sino sólo un deber subjetivo de fortalecer el móvil moral en nuestra propia razón legisladora (*MdS*: 487).²⁰

18 "Daß alle Menschenpflichten diesem *Formalen* (er Beziehung derselben auf einen göttlichen, *a priori* gegebenen Willen) gemäß gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjektiv-logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nötigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen *Anderen* und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nun der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken".

19 Aquí conviene aclarar que la *Religión dentro de los límites de la mera razón* no es un tratado que se inserte ni en la ética filosófica-pura ni por tanto —paradójicamente— en la mera razón, sino que supone el tránsito (*Übergang*) entre la consideración filosófica y las doctrinas reveladas e "implica la *concordancia* de la razón pura práctica con ellas (que no la contradigan)". Por ello, la *Religión* sí enfrenta las paradojas que se apuntan hacia el final de la *Metafísica de las costumbres* —si puede haber justicia divina dado que la relación con Dios debe ser por amor, si y cómo pueden nuestras obras lesionar al ser divino, la necesidad de una víctima expiatoria inocente confrontada con la bondad del Creador, etcétera (*MdS*: 488-491).

20 "Allein diese Pflicht in *Ansehung* Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d.i. nicht objektive, die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen *Anderen*, sondern nur subjektive, zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft".

Conclusiones

Uno de los horizontes de profundización que abre lo expuesto en este escrito es el de la particular lectura que hace Kant del legado lógico aristotélico. Autores como Henrich Leitner han insistido en la importancia de esta apropiación kantiana de la tópica y la anfibología, y si se considera que las *Críticas* están divididas en analítica y dialéctica, el mapa de la teoría aristotélica de la argumentación queda significativamente reasumido (Leitner, 1994: 217).²¹ Evidentemente, tanto en lo teórico como en lo práctico, Kant convierte la «tópica argumentativa» aristotélica en una tópica trascendental (Leitner 1994: 298; Reuter: 1989, 212). En ambos casos, los *tópoi* son puntos de vista generales que permiten orientar el juicio en un área dada de conocimiento; no premisas concretas en una argumentación, sino perspectivas para la fundamentación de una relativa exigencia de validez.

Un segundo «hilo de Ariadna» que puede perseguirse a partir de esta aclaración de la anfibología de los conceptos morales de reflexión, es el que ha sido llamado en la investigación kantiana *Lehre des Übergangs*, «doctrina del tránsito». Autores como Peter König han trabajado en este sentido, inspirados por el *Opus Postumum*, subrayando que la clave del sistema kantiano serían aquellos pasajes en los cuales se conecta lo racional y lo empírico o lo racional y lo estatutario (o positivo). Esos pasajes son justamente las secciones episódicas de cada una de las obras. En el caso concreto de la *Tugendlehre*, el pasaje sobre la anfibología de los conceptos morales de reflexión explicaría el tránsito entre una doctrina de la virtud en general a lo que hoy podríamos llamar una «ética ecológica» (en un tránsito que se daría, por decirlo de algún modo, «hacia abajo») y el tránsito de la misma doctrina ética hacia una *Religionslehre* en lo particular, en un proceder «hacia arriba» (König, 1999: 147). Ello es clave, en mi opinión, para una interpretación correcta de la *Religión en los límites de la mera razón*,

21 Cf. también (*Top*: I, 14, 105b, 21-23), donde un ejemplo de esta ubicación en la tópica es —y ello es relevante de cara a la asimilación que hace Kant de estas ideas— un aparente conflicto de deberes (si obedecer a los padres o a la ley).

texto kantiano que merece una renovada atención, y del que, particularmente en castellano, existen pocos estudios confiables.

Una última perspectiva que abre lo aquí planteado es la de la discusión con la *Deep Ecology*, y con las distintas corrientes de pensamiento que proponen el reconocimiento de «derechos animales» y de una «ética de la Tierra». Como ha subrayado Oliver Sensen, puede partirse de que la ética kantiana lanza la carga de la prueba a quien quiera argüir a favor de los derechos animales (Sensen, 2010: 114). Reitero que en mi opinión, el pensamiento kantiano va más allá: pone las bases de una postura que, siendo fundamentalmente y siempre humanista, a la vez valida y limita una serie razonable de obligaciones que norma sobre acciones y actitudes cara a la naturaleza y, más en particular, respecto a los seres sentientes, sin equiparar en absoluto al ser humano con el resto de los seres naturales o con los animales irracionales.²² En este sentido, creo que la ética kantiana es un interlocutor fecundo de suyo, y considero mal orientadas las posturas de quienes, como Christine Korsgaard, pretenden, a partir de relativas bases kantianas, defender que el animal importa por sí mismo.²³ Tampoco coincido con lecturas como la de Ursula Wolf,

22 Es también interesante lo que señala Lara Denis, respecto a que algunos estudios psicológicos han dado la razón a Kant respecto a que si se enseña a los niños a evitar la crueldad y fomentar la amabilidad con los animales, ello aumenta su empatía también con los seres humanos (Denis, 2000: 405-423, que a su vez remite a Ascione, 1992: 176-191). Otro autor que apunta atinadamente la riqueza del planteamiento ecológico kantiano es Scott Roulter (2004: 130-146). Roulter muestra el absurdo en el que incurren algunas posturas eco-céntricas o de ecología radical y valora la aproximación humanista de Kant al cuidado del ambiente y de la vida animal no racional.

23 Korsgaard dice que cuando pensamos que algo es naturalmente bueno para un animal, lo pensamos “desde el punto de vista del animal mismo”; lo cual —sostengo yo— en todo caso lo único que demuestra es nuestra inclinación a antropomorfizar nuestros objetos de conocimiento (en este caso, reforzada por las analogías entre la vida animal y la humana). Estrictamente, nunca podríamos saber cuál sería el punto de vista del propio animal, si es que tiene sentido hablar de esto último. Korsgaard afirma que el imperativo categórico interpela a los seres humanos y nos comanda acciones obligatorias respecto de los fines en sí mismos, pero éstos últimos no son sólo humanos, por lo que los animales serían —según ella— fines en sí mismos constituidos como tales por la legislación ética *humana*. Pienso que esto es imposible en las coordenadas éticas kantianas: nosotros somos fines en sí mismos *porque* somos capaces de autolegislación, y los seres que no lo son —los animales, como parece conceder la propia Korsgaard— no son por tanto objetos de respeto en sentido estricto, porque, aunque pueden tener un elevado valor, no tienen dignidad (Korsgaard, 2004: 79-109).

quien —probablemente por no profundizar en la *MdS*, sino quedarse sólo con las *Lecciones* en este tema— no comprende cómo Kant puede conciliar la diferencia específica entre animal y ser humano y a la vez proponer obligaciones éticas respecto a los seres no racionales, o cómo puede fundar la ética en un *test* racional y a la vez valorar las respuestas afectivas de tipo empático y compasivo (Wolf: 1990: 33-38). Más difícil, en cambio, resulta dilucidar si desde la ética kantiana pueden justificarse deberes con respecto al medio ambiente *con fundamento* en los deberes para con los seres humanos de las generaciones futuras, cuyo estatus como portadores de derechos resultaría, al menos, peculiar, por su inexistencia actual. Hay, sin embargo, algunos especialistas kantianos que vislumbran esta posibilidad (Durán: 1996, 159).

Referencias

- Aristóteles. (1982). *Tratados de Lógica (Organon) I (Categorías, Tópicos, Refutaciones sofísticas)*. Traducción de Miguel Candel San Martín. Madrid: Gredos.
- Ascione, F. (1992). “Enhancing Attitudes about human Treatment of Animals: Generalization Kindness Children’s to human directed Empathy”, *Anthrozoos*, Vol. 5, 176-191.
- Baxley, A. (2010). *Kant’s Theory of Virtue: The Value of Autocracy*. New York: Cambridge University Press.
- Cohn, P. (1998). “Kant y el problema de los derechos de los animales”, en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, E. Guisán, (coord.), Barcelona: Anthropos, pp. 197-213.
- De Haro, V. (2015). *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant’s Metaphysics of Morals*, Hildesheim: Olms.
- Denis, L. (2000). “Kant’s Conception of Duties regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration”, en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 17, No. 4, pp. 405-423.
- Durán, V. (1996). *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Friedrich, R. (2004). *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Frierson, P. (2010). “Kantian Moral Pessimism”, en *Kant’s Anatomy of Evil*, S. Anderson-Gold y P. Muchnik, eds., New York: Cambridge University Press, pp. 33-56.

- Herman, B. (1993). *The Practice of Moral Judgment*. Massachusetts: Harvard University Press.
- (2007). *Moral Literacy*. New York: Harvard University Press.
- Johnson, R. (2009). "Duties to and regarding Others", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, Lara Denis, ed., New York: Cambridge University Press, pp. 192-209.
- Kain, P. (2009). "Duties regarding Animals", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, Lara Denis, ed., New York: Cambridge University Press, pp. 210-233.
- Kant, I. (1989). (*MdS*) *Metafísica de las costumbres*. Estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de A. Cortina y J. Conill. Madrid: Tecnos.
- (1990 y ss.). *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900 y ss.
- (1996). (*GMS*) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de José Mardomingo. Barcelona: Ariel.
- (2002). (*VzM*) *Lecciones de ética*. Traducción de Rodríguez Aramayo y Roldán Panadero. Barcelona: Crítica.
- (2004). (*KrV*) *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alféguara.
- (2004). (*Refl.*) *Reflexiones sobre filosofía moral*. Traducción de José G. Santos Herceg. Salamanca: Sígueme.
- (2005). (*KpV*) *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Dulce Ma. Granja. México: FCE, UAM, UNAM.
- (2007). (*KU*) *Crítica del juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Tecnos.
- (2008). (*MdS*) *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- König, P. (1999). "§§ 18-31, Episodischer Abschnitt, §§ 32-40", en *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. Von Ottfried Höffe, Berlin: Akademie Verlag, pp. 133-154.
- Korsgaard, C. (Feb. 6 2004). "Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals", *The Tanner Lectures on Human Values*, Delivered at U. of Michigan.
- Leitner, H. (1994). *Systematische Topik: Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Traducción del francés de Charles T. Wolfe. New Jersey: Princeton University Press.
- Paton, H. J. (1967). *The Categorical Imperative*. New York: Harper Torchbooks.

- Reuter, P. (1989). *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe: Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Roulier, S. (2004). *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature: the Value of Soul-Making*. New York: University of Rochester Press.
- Schmidt, C. (2005). "The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals", *Kant-Studien* 96, pp. 66-84.
- Sensen, O. (2010). "Dignity and the Formula of Humanity", en *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, Jens Timmermann ed., New York: Cambridge University Press, pp. 102-118.
- Vigo, A. (2006). "Reflexión y Juicio", *Diánoia*, Vol. LI, No. 57, pp. 27-64.
- (2011). "Ética y Derecho según Kant", *Tópicos*, No. 41, pp. 105-158.
- Wieland, W. (2001). *Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolf, U. (1990). *Das Tier in der Moral*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.