

La ética como camino de perfeccionamiento en Kant: Argumentos contra el rigorismo

MIGUEL OLIVA RIOBOÓ¹

Resumen

La ética de Kant ha sido objeto habitual de la acusación de rigorismo. En las siguientes páginas se pretende demostrar que ese reproche, en muy buena medida, es injustificado ya que Kant concibe la ética como un camino de perfeccionamiento indefinido de imposible culminado que no sea el propio transitarlo, para explicar lo cual, se presta la analogía con el Camino de Santiago que sirvió de motivo al congreso en Santiago de Compostela en el que se presentó la comunicación oral en la que se basa el presente texto.

Palabras clave: rigorismo, camino, perfeccionamiento, moral, respeto.

Ethics as a Path to Perfection in Kant: Arguments Against Rigorism

Abstract

Kant's ethics has often been accused of rigorism. In the following pages it will be shown that this accusation is largely unjustified, since Kant conceives of ethics as a path of indefinite perfection, which can only be completed by walking it. To explain this, an analogy is drawn with the Camino de Santiago, which served as a motif for the Congress of Santiago de Compostela, where the oral communication on which this text is based was presented.

Keywords: rigorism, path, improvement, morality, respect.

¹ Universidad Complutense de Madrid. Contacto: molivarioboo@gmail.com.

La lutte elle-même vers les sommets
suffit à remplir un cœur d'homme [La lucha por alcanzar las cumbres bien vale un corazón
de hombre]

Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, 1942

1. Introducción

Lo que distingue el Camino de Santiago de todas las demás peregrinaciones es que, mientras que en el resto de los casos lo principal es alcanzar el destino sin importar el itinerario utilizado, en el caso de la Ruta Jacobea el camino mismo adquiere una importancia fundamental. Es a lo largo de sus diferentes trazados y del simbolismo de las leyendas y los lugares que lo jalonan como la disposición interior del peregrino se hace propicia para experimentar plenamente lo que le espera al final de su andadura. Por eso no cualquier recorrido vale para llegar a Compostela. Y es que todos los caminos conducen a Roma, pero no todos nos preparan para Santiago.

Hay en esto, si bien se mira, muchas analogías con la concepción kantiana de la moral que son tanto más llamativas en la medida en la que comúnmente han pasado desapercibidas al estudiar y, sobre todo, al difundir las ideas del pensador de Königsberg. Se ha pensado, en efecto, que su propuesta lleva implícita una suerte de rigorismo y que en su tratamiento del problema moral adopta una posición demasiado severa e intransigente que se aviene muy mal con la naturaleza humana y la condena, o bien a una vida de imperfección moral, o a la infelicidad y la insatisfacción vital necesariamente aparejadas a cualquier cumplimiento del deber. Curiosamente, el rigorismo que se le atribuye a Kant no siempre coincide en su significado con el que el propio filósofo en algún pasaje aislado de sus escritos le atribuyó a este término, lo cual hace necesario que hagamos preceder nuestras pesquisas sobre el rigorismo en Kant de algunas aclaraciones previas de carácter terminológico.

2. El rigorismo en Kant y en la recepción de su obra

A diferencia de lo que ocurre con el término ‘formalismo’, que Kant mismo nunca llegó a emplear en sus escritos, la palabra ‘rigorismo’ (*Rigorismus*) o, más exactamente, ‘rigorista’ (como sustantivo *Rigorist* o también como adjetivo *rigoristisch*) sí que aparece en un par de ocasiones dentro de su

producción. Nos la encontramos, en efecto, en las primeras páginas del escrito sobre la religión. En ellas, como es sabido, Kant trata el asunto del mal radical en la naturaleza humana y de su posible condición innata y diferencia a este respecto tres posiciones: la de aquellos que defienden que el ser humano no es ni bueno ni malo, a cuyos representantes llama indiferentistas; y la de aquellos que sostienen que el ser humano es en parte bueno y en parte malo, a quienes denomina sincretistas. Estos dos grupos quedan inscritos a su vez en la clase más amplia de los latitudinarios. Es frente a todos ellos frente a los que Kant ubica a los rigoristas, como aquellos que afirman que en el fondo más íntimo del hombre no hay lugar para la indefinición ni para la heterogeneidad, pues está siempre determinado exclusivamente o para el bien o para el mal. Kant se incluye entre estos últimos rigoristas y anticipa así lo que posteriormente dirá al afirmar que le hemos de atribuir al hombre “solo uno de estos dos caracteres como innato” (*RGV*, AA 06: 025.23). Con el adjetivo innato no quiere, sin embargo, dar a entender que sea una característica con cuya culpa o mérito quepa cargar a la naturaleza humana. Ni siquiera pretende afirmar que el nacimiento sea decisivo aquí y defina causalmente de una vez para siempre esa índole buena o mala del hombre. En ambos casos la libertad humana quedaría anulada y el bien o el mal que atribuiríamos, por muy provechoso o pernicioso que fuera en las consecuencias de los actos que inspiran sus máximas, ya no podría ser propiamente moral.

Pues bien, el filósofo no tardará mucho en revelarnos, en un posicionamiento sorprendente para un ilustrado como él, que existe cierta maldad (*Bösartigkeit*) que considera innata a la especie humana. No será, sin embargo, hasta casi el final de esta primera sección de la obra cuando apunte el preciso alcance, ciertamente restringido, que Kant le concede a su idea de la maldad humana. Será también únicamente entonces cuando nos explique cómo esta puede avenirse con la libertad.

Al hablar de la maldad humana Kant empieza por decirnos que esta no reside en un dominio absoluto de la sensibilidad sobre el albedrío del hombre, así como tampoco en una supuesta depravación (*Verderbnis*) radical de esa razón que está llamada a gobernar su conducta. Lo primero convertiría al hombre en un simple animal, en un bruto, al privarle de todo motivo que pudiera emanar de su libertad. En este sentido, Kant nos dice que esta hipótesis implica ‘demasiado poco’, pues no consigue elevar al

hombre por encima de la animalidad a su verdadera condición humana. Lo segundo, la depravación de la raíz misma de la razón, tampoco le parece a Kant que pueda proporcionar un argumento suficiente para explicar la maldad moral radical de nuestro género, pues, como bien se puede comprender, si la razón humana llegara en algún momento a corromperse por completo, se cerraría con ello la puerta a toda posible reconvención del carácter del sujeto moral, dejando también con ello de ser libre y convirtiéndose, no ya en un ser humano que actúa mal, sino en un ser diabólico para el que actuar moralmente es imposible. Es en este sentido en el que Kant dice que esta segunda hipótesis implica ‘demasiado’, pues lo muestra tan corrompido como, en su opinión, nunca un ser humano podrá llegar a estar.

Comprobamos que, tanto en un caso como en el otro, la imputabilidad de la acción atribuible al sujeto que la realiza quedaría seriamente comprometida porque en ambos supuestos se eliminaría todo rastro de libertad de sus actos. El hombre totalmente embrutecido dejaría de poder desprenderse de la fuerza ciega de sus inclinaciones, que lo zarandearía de un lado a otro sin más objetivo que el de su satisfacción inmediata. Por su parte, el hombre dominado por una razón que se hubiera tornado diabólica, esto es, completamente malvada, convertiría en principio de su conducta, no ya algo que pudiera eventualmente entrar en conflicto con la ley moral, como hace el hombre simplemente malo, sino más bien la obstinada oposición a esa misma ley, no porque ello le reportase algún otro beneficio empírico, sino por el gusto que le produciría el hecho de militar contra lo que le dicta su deber. Este sujeto, en la medida en la que fuera víctima, como Kant presupone, de una corrupción absoluta, no podría nunca encontrar dentro de sí resquicio a partir del cual reconstituir su voluntad y, como el hombre embrutecido, pasaría por la vida condenado a obrar fuera de los márgenes del juicio moral. Ninguna de estas dos calamidades que socavarían por completo su libertad le acontece, por tanto, al hombre malo.

El ser humano al menos está siempre ante la posibilidad de ser bueno y, no en vano, Kant le reconoce tres predisposiciones hacia el bien. En lo que respecta a la bondad de la sensibilidad basta referir aquí la descripción de las dos primeras disposiciones que residen en el ánimo humano y que están orientadas a hacer el bien incluso cuando uno se deja llevar por las inclinaciones. La primera de ellas es precisamente la

animalidad, llamada a satisfacer sus necesidades como mero ser natural. La segunda es lo que Kant llama ‘humanidad’ y consiste en competir en el ámbito de las interrelaciones humanas en busca de reconocimiento y prestigio. El interés, tanto en un ámbito como en otro, nos dice Kant, por sí mismo nada tiene de malo pese a surgir de nuestras inclinaciones naturales y son, antes bien, predisposiciones que la naturaleza humana tiene hacia el bien.

La tercera disposición al bien que Kant menciona, aquella a la que llama “personalidad” [„*Persönlichkeit*“] (RGV, AA 06: 027.27–28.07), vendría a probar que, al menos en la concepción que el filósofo tenía de esta cuestión, en todo ser humano hay, como mínimo, siempre atisbos de racionalidad que le llevan a sentir subjetivamente respeto por la ley moral y que no pueden ser nunca del todo desalojados de su disposición de ánimo por remota que sea su percepción de él y por maliciada que se encuentre esa disposición. A esto se referirá reiteradamente en otros lugares de su producción, como en el ejemplo del malvado que, sin embargo, admira para sus adentros y quisiera imitar la conducta del virtuoso (GMS, AA 04: 454.21–27) y en el del hombre amenazado por la horca (KpV, AA 05: 030.21–35). No en vano Kant nos dice que esta disposición, junto con las dos anteriores, pertenece a la mera posibilidad de la naturaleza humana y que son, por consiguiente, originarias e inalienables.

La maldad moral no se puede referir, según lo dicho, ni al simple secundar las demandas que el sujeto moral siente como provenientes de su naturaleza empírica (ya sea biológica o social, ambas en principio buenas, como acabamos de ver), ni a una vesánica oposición completa y sin resquemor frente a la ley moral que impone la razón. Lo que ocurre, más bien, aquello, por tanto, en lo que consiste su maldad, tiene menos que ver con la tara constitutiva de su sensibilidad o con la irremediable degeneración de su razón que con la inversión, ciertamente consciente e interesada, del orden de subordinación que establece el sujeto en cuestión entre los principios que le demanda su sensibilidad (subsistencia animal y prestigio y buena fama) y lo que le impone su razón (el deber). En virtud de esta inversión, nos dice Kant, el hombre malo pasa libremente a anteponer y a priorizar los motivos del amor propio y sus inclinaciones frente a la exhortación categórica con la que la ley moral se hace notar indefectiblemente dentro de él (RGV, AA 06: 036.23–33). La maldad en

Kant no es, por tanto, ni algo derivado inexorablemente de la condición sensible del hombre, ni una degeneración de su ser racional sin esperanza de posible reconvención. Es simplemente una propensión (*Hang*) natural a la perversión (*Verkehrtheit*) culpable del orden cabal de prioridad del plano racional sobre el empírico en la que no está todo perdido y la voluntad humana siempre puede intervenir para reencauzar la deriva malvada que propenden a tomar en el mundo los actos de todo sujeto.

Pues bien, es aquí donde Kant se muestra rigorista. Para nuestro filósofo solo existen, por decirlo así, dos tipos de personas, aquellos que consiguen reinstaurar dentro de sí el recto orden moral que subordina todo placer al cumplimiento de la ley moral y aquellos que, por su parte y dejándose llevar por la inercia de su propensión hacia el mal, claudican al ímpetu de esa inversión tan familiar al hombre como escarnecedora de su dignidad. No existe término medio. Y la prueba de ello es que el paso de un estado a otro es entendido por Kant como un cambio brusco y repentino, como una especie de nuevo nacimiento (*Wiedergeburt*) caracterizado por una profunda transformación del corazón o núcleo de la disposición interior de la persona (*Änderung des Herzens*) (RGV, AA 06: 047.26–28).

Esta y no otra es la única acepción de rigorismo que Kant reconoce expresamente en su filosofía. Pero, como ya avisé, los exégetas de la obra kantiana, no conformes con esta concesión del filósofo, han querido extender el calificativo a otros aspectos de su pensamiento ético. Jens Timmermann (2001) distingue nada menos que seis distintas variantes de este término que han sido en algún momento esgrimidas con distinto énfasis contra la moral kantiana. Así diferencia un rigorismo del juicio, uno de deber, uno de los mandatos, un rigorismo de la motivación, uno de las acciones y, por último, un rigorismo del carácter. Permítasenos brevemente glosar cada uno de ellos.²

Con el rigorismo del juicio (*Rigorismus des Urteils*) parecería que se está reprochando a Kant que el sujeto tuviera que decidir reflexivamente antes de actuar las razones por las que está conduciendo su conducta en cada momento. Solo cuando el fundamento de determinación de sus máximas es reconocido claramente por el sujeto y coincide con el deber moral y solo con él, la conducta de dicho individuo estaría en disposición de ser

² Aunque tomo de Timmermann estas seis clases de rigorismo, me distancio de él a la hora de caracterizarlas.

calificada de moralmente buena. Con ello, se pecaría de atribuir a la ética un carácter excesivamente reflexivo e intelectualista, completamente extraño a la más corriente experiencia moral, privándola así de lo que esta tiene de espontáneo e intuitivo.

Por otra parte, también existiría en Kant un rigorismo del deber (*Rigorismus des Sollens*). Este consistiría en vincular esencialmente la bondad moral con la constricción (*Nötigung*) y el carácter necesariamente imperativo, de tal modo que, el hombre bueno, a la postre, habría de ser siempre un hombre que sufre, realizándose toda acción moral forzosamente contra las inclinaciones. Esto ha llevado a pensar en la incompatibilidad del planteamiento kantiano con la naturaleza humana y con todo sentimiento que pudiera impulsar naturalmente a la realización de acciones objetivamente buenas, como pudieran ser la filantropía, el sincero amor al prójimo o, incluso, la amistad. El caso más notorio de este tipo de crítica es el expresado con no poco ingenio por el literato Friedrich Schiller en su famoso aforismo incluido en la colección *Xenien* (Schiller, 1962, p. 299s.).

El siguiente tipo de rigorismo que planea sobre la filosofía moral kantiana es el que Timmermann llama, como hemos visto, el rigorismo de los mandatos (*Rigorismus der Gebote*). Este se da, no ya en el nivel de la determinación de la máxima moral suprema, el imperativo categórico, sino en el de aquellos deberes que se derivarían de él. Así se le ha reprochado a Kant que, al no permitir excepción alguna en el cumplimiento de estos, haya despreciado al mismo tiempo el carácter circunstancial que parece inherente a la razonable aplicación de todo principio ético. El caso en el que este rigorismo se hace más palpable es el del ejemplo del mentiroso que Kant mismo se encarga de analizar en *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*.

Dentro de este grupo podríamos incluir posiciones como la de Bernard Williams, quien le reprocha a Kant la excesiva abstracción de su planteamiento, el cual desoye, por su pretendida validez a priori, la circunstancia concreta en la que la acción se tiene que desarrollar y desatiende así la individualidad de la persona. Sin duda, esta adscripción no excluiría de ninguna forma que pudiéramos considerar a William también entre los que alegan un rigorismo del juicio ante la moral kantiana tachándola de excesivamente reflexiva y racional. El famoso *dictum* de Williams “un pensamiento de más” [“one thought too many”] (1999, p. 2) a

no dudarle también lo legitimaría. Con estas palabras Williams echaría en cara también al filósofo prusiano el haber complicado en exceso un proceso de deliberación moral que, por lo general, discurre por cauces más naturales e intuitivos. Como vemos estos distintos tipos de rigorismo no son excluyentes y, en muchas ocasiones, no solo son compatibles, sino que se implican y aparecen estrechamente relacionados. El propósito de esta tipología, por tanto, no puede ser el de una categorización estricta de distintos tipos de objeciones frente a la filosofía moral kantiana, sino, más bien, el de una exposición de los diversos aspectos que pueden incorporar ciertas actitudes contrarias a los puntos de partida que asume la moral kantiana.

La cuarta acepción de rigorismo la encontramos en lo que Timmermann denomina “el rigorismo de la motivación” [„Rigorismus der Motivation“] (Timmermann, 2001, p. 67ss.). Esta cuarta reprobación no debe confundirse con la anteriormente expuesta en segundo lugar. Si allí hablábamos de que la acción moral siempre es una acción hecha contra lo que naturalmente quiere el sujeto moral, aquí a eso se le suma una condición adicional, a saber: que el agente moral emprenda sus acciones además inspirado por el puro respeto a la máxima que se las prescribe. Por tanto, no se trata aquí de juzgar lo que debemos hacer con completa independencia de las inclinaciones, sino de añadir a esta independencia un factor positivo de determinación, el puro respeto, que sería el motivo impulsor de la acción concreta. Con este tipo de rigorismo se pasaría, pues, de la *quaestio diiudicationis*, que veíamos al hablar de los tres tipos anteriores, a la *quaestio executionis*.

La quinta variante del rigorismo que se le ha echado en cara a Kant y que también nos encontramos en el artículo de Timmermann es la que este denomina el rigorismo de las acciones (*Rigorismus der Handlungen*), según el cual Kant habría sostenido que, análogamente a como lo hemos expuesto en el caso de la disposición íntima de los sujetos morales, toda acción, por banal que fuera, habría de poder ser calificada como moralmente buena o mala, sin posibilidad de eludir, como indiferente a toda categorización moral, esta disyuntiva. Evidentemente no se ha de pensar aquí la acción tomada aisladamente, sino considerada junto a todos los factores implicados en su realización (disposición, máxima, motivo). Todo sujeto estaría, pues, según esta idea, realizando acciones moralmente buenas o malas en todas y

cada una de las cosas que hace, por intrascendentes que estas pudieran parecer (levantarse de la cama, tomar el desayuno, entrar en el ascensor...). El universo moral invadiría toda la esfera de la acción hasta en sus más recónditas e insignificantes porciones hasta hacer asfixiante la vida humana.

A la sexta y última versión del rigorismo Timmermann la llama rigorismo del carácter (*Rigorismus des Charakters*). En virtud de este rigorismo Kant habría defendido la idea de que todo individuo es, en último término y fundamentalmente, o bueno o malo y esto, cosa sumamente importante, no de forma natural, sino como consecuencia ya del ejercicio de su libertad. Este tipo de rigorismo es el que hemos empezado explicando y, como ya dijimos entonces, el único al que Kant alude dentro de su producción utilizando este nombre.

Existen pasajes que, ciertamente, podrían inducir a pensar en lo justificado de algunos de estos seis tipos de reproche. Así, por ejemplo, cuando Kant escribe las siguientes palabras se podría ver en ellas una prueba definitiva del rigorismo del deber que adopta su filosofía moral:

Ser benéfico [...] es un deber, además hay muchas almas tan llenas de conmiseración que encuentran un placer íntimo en distribuir la alegría a su alrededor, sin que a ello las impulse ningún motivo de vanidad o de provecho propio, y que pueden regocijarse del contento de los demás, en cuanto que es su obra. Pero yo sostengo que, en tal caso, semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un verdadero valor moral y corren parejos con otras inclinaciones, [...] pues le falta a la máxima el contenido moral, esto es, que tales acciones sean hechas, no por inclinación, sino por deber (GMS, AA 04: 298.08–20).

La lectura de otros, sin embargo, bastarían para albergar serias sospechas sobre la legitimidad de toda acusación en ese sentido. Esto es lo que ocurre cuando se contrasta el rigorismo de las acciones con las siguientes líneas del filósofo provenientes de la *Metaphysik der Sitten*:

Puede ser llamado virtuoso imaginario aquel que no admite en lo que respecta a la moral cosas indiferentes (*adiaphora*) y siembra el camino a cada paso de espinas al no encontrar indiferente si ingiero carne o pescado, cerveza o vino, cuando ambos me sientan bien; una micrología que, si es admitida en la doctrina de la

virtud, cuando se haga hegemónica desembocará en tiranía (MS, AA 06: 409.13–19).

Por muy interesante que fuera entrar de lleno en cada uno de ellos y analizarlos pormenorizadamente para averiguar la justicia de sus impugnaciones nosotros nos limitaremos aquí a hablar solo del último de estos rigorismos, el rigorismo del carácter, sin perder desde luego la ocasión para apuntar tangencialmente razones por las que otros tipos de rigorismo nos parecen injustificados.

3. La posibilidad del perfeccionamiento moral y la propensión al mal

Con el que Timmermann llama rigorismo del carácter Kant parecería estar dividiendo a la humanidad, como ya dijimos, en dos grupos bien diferenciados: el de aquellos que habrían asumido que toda máxima que responde a intereses sensibles debe subordinarse al interés racional y aquellos que, habiendo invertido este orden moral originario, obrarían dando prioridad a los meros placeres de la vida y a preservarse de todo desasosiego y solo cederían al interés racional cuando este, por casualidad, concordara con esos intereses mundanos. Este tipo de rigorismo parecería incluir tanto el rigorismo del deber como el de la motivación, pues, si bien se mira, la mayoría de los estudiosos opinan que, según Kant, uno solo puede ser bueno, en un sentido moral, cuando decide lo que hacer sin atender a las inclinaciones y teniendo en cuenta solo cuál es su deber (rigorismo del deber) y, lo que es más aún, dejándose impulsar a la hora de la realización concreta de las acciones que se desprenden de ese deber por el puro respeto a la ley moral (rigorismo de la motivación).

En cualquier caso, el rigorismo del carácter, entendido en sentido estricto, cerraría toda posibilidad a la paulatina progresión en el perfeccionamiento moral pues, como hemos visto, el paso de la mala disposición de ánimo a la buena Kant lo plantea como una suerte de transformación instantánea, utilizando sus propias palabras, como una ‘revolución’, más que como una sucesiva reforma del ser de la persona (RGV, AA 06: 047.24–26). Con ello, todo mejoramiento de la conducta moral tomaría tintes muy inverosímiles, pues lo que pretendería en último término sería que el hombre malvado pasara repentinamente a ser bueno,

entendiendo por ello, como decimos, no solo que experimente un cambio en lo más profundo de su disposición de ánimo, sino que quiera hacer al mismo tiempo siempre lo que debe (rigorismo del deber) y hacerlo además movido por el puro respeto a ese deber (rigorismo de la motivación). El salto que una tal transformación supondría hace que no nos podamos extrañar de que, entre los lectores que, condicionados por estas interpretaciones, se han acercado a la obra de Kant, algunos hayan huido espantados y, en general, haya cundido el descrédito en la consideración de una filosofía moral que se asienta sobre un desiderátum tan desmesurado.

En lo que sigue intentaré ofrecer una interpretación alternativa que haga más factible comprender la posibilidad de un progresivo perfeccionamiento moral, sin por ello contravenir la idea, expuesta explícitamente por Kant, de la repentina conversión moral del malvado. Para ello, considero lo más conveniente, en primer lugar, partir brevemente desde el principio, el hombre pervertido y el hombre de buenas inclinaciones, para pasar posteriormente a comentar el caso del débil de carácter y el del hombre de determinación impura, con el objetivo todo ello de intentar marcar las cuatro etapas en las que podría dividirse el progreso moral del individuo hasta avistar la última y culminante, la representada por aquel que siente un puro respeto por el deber lindante con la santidad. Séame permitido antes hacer algunas consideraciones generales sobre el mal moral en Kant.

Como es sabido, para Kant tres son las propensiones intrínsecas a lo humano que nos hacen tender al mal. De la última y más gravosa de ellas ya hemos hablado. Es la maldad (*Bösartigkeit* o *vitiositas*) de su disposición, en función de la cual el agente está inclinado a dar prioridad sobre el deber a la sensibilidad como principio de determinación de las máximas o, si se quiere, al razonamiento utilitarista dirigido a satisfacer sus inclinaciones y, en último término, su felicidad. Las otras dos propensiones a la maldad que menciona Kant son la debilidad (*Gebrechlichkeit* o *fragilitas*) y la impureza (*Unlauterkeit* o *impuritas*).

El aspecto clave para distinguir al malvado de los otros dos casos y para diferenciar a su vez estos entre sí lo proporcionan las dos últimas condiciones de la buena voluntad sin restricción que Kant enuncia en la *Grundlegung* (GMS, AA 04: 397.11–403.33). Si recordamos lo que nos dice Kant allí, la voluntad buena sin restricción se define por tres rasgos: i) actúa

conforme al deber, ii) se determina a actuar por deber (el deber es el fundamento de determinación de sus máximas) y iii) sus acciones están motivadas por un puro respeto al deber.

Lo que diferencia al malvado de las imperfecciones morales del débil y del de carácter impuro es que estos últimos se proponen actuar por deber (condición ii), mientras que el malvado actúa al servicio de sus inclinaciones empíricas. Esta segunda condición, por tanto, la cumplen tanto el de voluntad frágil como el de voluntad impura, aunque cada uno de ellos defraude las expectativas que al menos una de las otras condiciones le impone a su conducta. Concretamente el débil no cumple, ni la primera condición, pues en ocasiones su debilidad le lleva a ceder al vicio y lo hace así confundirse exteriormente con el malo; ni la tercera porque, incluso cuando por ventura consigue actuar bien, su conducta está lejos de inspirarse en el puro respeto por la ley moral. El caso del hombre de carácter moral impuro es ligeramente distinto. Él, como el incontinente, se propone actuar siempre por deber (condición ii), pero a diferencia de este, cumple incondicionalmente con la letra de sus obligaciones morales (condición i), si bien su motivación al actuar no puede ser caracterizada, en todas las oportunidades al menos, como completamente pura (condición iii).

Pongamos algunos ejemplos que pueden ayudar a entender lo que quiere decir aquí Kant. El caso del hombre cuya disposición está impregnada de maldad es el de aquel que cree hacer el bien (y, por tanto, no posee una disposición diabólica) optando por ceder a los placeres sensibles cuando estos entran en conflicto con lo que le dicta su conciencia moral. Así es capaz de mentir a los demás siempre y cuando su provecho requiera tal cosa y sería capaz de quitarse la vida si avizorara que su futuro no le deparará ya más que decadencia, sufrimiento físico y angustia.

El caso del débil de carácter es, en algunos aspectos, distinto del malvado, pues el débil sí que se propone como fundamento de determinación de todas sus máximas aquellas que son morales como, por ejemplo, ayudar al necesitado siempre que sea posible; perfeccionar sus capacidades en tanto que está en su mano; no mentir al prójimo pese a que esto pudiera evitarle alguna situación comprometida; y prolongar su vida tanto como pueda, por mucho que las desgracias que pudiera experimentar le tienten en sentido contrario. El problema en el débil de carácter es que, si bien se propone lo moralmente bueno, no siempre llega a realizarlo pues su

motivación para el bien carece por lo común de la fuerza impulsora (*Triebfeder*) suficiente para ello. Es lo que se conoce como un hombre de buena voluntad, pero que, por su debilidad de carácter, no lleva las cosas a término y, por tanto, su conducta está muy lejos de poder ser llamada buena sin restricción.

El hombre de voluntad impura es de nuevo levemente diferente a este último caso. Nos encontramos ante él con un agente que, al igual que el débil y a diferencia de lo que ocurriría con el malvado, reconoce que es preferible hacer el bien a toda costa y anteponer las exigencias del deber moral sobre todo tipo de placer empírico. Lo que lo separa del débil, sin embargo, es que él sí que consigue que el respeto que le profesa a la ley moral prepondere sobre sus inclinaciones y acabe determinando el curso de sus actos. No obstante, este pasar a la acción no está del todo exento de cierta motivación sensible cuyo apoyo, sin ser imprescindible, se ve inclinado a recabar para desprenderse de sus últimas dudas y dar firmeza a su conducta.

Para percibir exactamente la diferencia que media entre el pusilánime y el hombre de motivación adulterada es necesario detenerse unos momentos y comentar más de cerca lo que separa a la segunda de la tercera condición que Kant había establecido al hablar de la buena voluntad sin restricción. Se ha cometido, al hablar de estas dos condiciones, un error que considero decisivo para la mala interpretación de este punto de la filosofía kantiana. En efecto, se ha defendido en ocasiones que la tercera condición sería una mera ampliación de la segunda condición llevada al plano de la esfera de la motivación y que, por tanto, nada esencial añade respecto a lo dicho en esta última (Schönecker y Wood, 2002, p. 80; Wood, 1999, p. 43). Se ha pensado así que, si alguien obra por deber, ya indefectiblemente obrará por un puro respeto hacia él. Creo, no obstante, que esta idea es injustificada e impide comprender bien lo que, en opinión de Kant, separa al incontinente del hombre de motivación moral impura.

Acudamos otra vez a un caso concreto que nos puede ilustrar bien lo que quiero decir. Supongamos que a un hombre semejante al que aludíamos antes, el cual, amargado por los sinsabores de una vida ya muy larga y atosigado por las inclemencias de la enfermedad, se plantea poner fin a sus días. Eso representaría una conducta inmoral (condición i), según Kant. Partamos de que él es bien consciente de lo reprochable de dicha conducta y

que esto es algo que él nunca ha puesto en duda, por lo que sus máximas, en este respecto, siempre han aspirado a preservar su vida tanto como pueda (condición ii). Ocurre, sin embargo, que en determinados momentos de la más cruda desesperación ve peligrar esa determinación fundamental suya de modo que, para blindarse frente a la tentación, se consuela y tranquiliza buscando a su alrededor, en su entorno más cercanos, motivos que le refuercen en ella. Así en su soledad piensa en la amargura que provocaría en sus allegados asumir un desenlace tan triste para su existencia y en que, con ello, defraudaría la fama de hombre íntegro y fuerte que entre ellos ha cosechado a lo largo de una vida, por lo demás, ejemplar. Asimismo, trae a su imaginación las fatales consecuencias que un intento fallido podría tener para el resto de su ya no muy complaciente existencia. Así se refuerza en su propósito y tranquiliza su conciencia ante una tentación que, pese a no representar peligro real alguno, le desazona sin pausa. Es importante notar aquí que estos motivos subalternos en nada contribuyen a decidir su acción, sino que tan solo refuerzan su conducta en una determinación que él, ya desde el principio, ha asumido por deber. Este hombre actuaría, pues, por respeto al deber por mucho que este estuviera lejos de ser puro.

Pues bien, si se han entendido estas tres actitudes de la mano de los ejemplos mencionados se estará en disposición de aceptar la siguiente afirmación que voy a realizar. Y es que se verá claramente, después de todo lo dicho, que la tercera y más nefasta de las propensiones del hombre, la maldad (*Bösartigkeit*) no necesariamente implica las dos primeras y, más aún, las excluye. El hombre malvado no es, de acuerdo con lo que piensa Kant y pese a lo que la opinión más extendida pudiera afirmar, ni un hombre incontinente, ni un hombre cuya motivación mezcla lo noble de la condición humana con lo más vulgar, porque en él falta todo rastro de ese cierto respeto por la ley moral que, aunque impotente e impuro, encontramos en estos últimos.

Esta importantísima observación nos revela un hecho en el que se funda la posibilidad de un continuado perfeccionamiento moral que parecía haber sido descartado para siempre con el paso drástico que, al decir de Kant, experimenta el hombre malo que se convierte. El hombre que se convierte no habría, con ello, alcanzado la culminación, sino que estaría apenas al comienzo de un largo y trabajoso camino de perfeccionamiento de su condición moral.

En la siguiente sección de este artículo me dispongo a describir las distintas fases por las que atraviesa esa progresión, así como los mecanismos que la naturaleza sabiamente ha dispuesto en el hombre a tal efecto para favorecer la transición de los inferiores a los superiores y mejores.

4. La ética como reforma paulatina de las costumbres y camino de perfección

Acabamos de ver que, cuando Kant habla de una súbita revolución en el modo de pensar del hombre, de un nuevo nacimiento, se está refiriendo únicamente a ese vuelco inicial en el orden de subordinación de sus máximas que es condición necesaria para toda conducta moral, pero que está lejos, no obstante, de constituir su perfección y grado más excelso. Este hecho necesario en la formación moral de la persona representaría, por tanto, solo un primer paso de una tarea infinita de perfeccionamiento moral que tendría que ir consolidando poco a poco al dar preponderancia *en la práctica* a su respeto por el deber frente al empuje de las inclinaciones (esto es, fortaleciendo su disposición frente a todo tipo de debilidad) y al descartar de sus determinaciones todo interés o motivo que pudiera ser ajeno al genuinamente ético (esto es, purificando el respeto efectivo por su propia condición moral).

Kant nos dice, de hecho, que, dadas las limitaciones cognitivas humanas, es en función del éxito en esta subsecuente y paulatina progresión hacia el bien que se ofrece a la experiencia como el hombre ha de juzgar sobre la efectiva realidad de esa supuesta mudanza de lo más profundo de su ser, esa que ahora desea el hombre nuevo, pero cuya realidad se le hurta a un conocimiento directo.

Cuando [el hombre] ha invertido por medio de una determinación inmutable y única el fundamento supremo de sus máximas, en virtud del cual era un hombre malo, (y se ha investido así de su nuevo hombre), pasa a ser en esa misma medida un sujeto sensibilizado para el bien, pero solo se convertirá con el continuado efecto que eso produzca [*Wirken*] y con su evolución [*Werden*] en un hombre bueno. Es decir, puede esperar, con esa pureza del principio que ha asumido [...] y con su firmeza, encontrarse en el buen (aunque estrecho) camino que le lleva de lo malo a lo mejor. *Esto* es para Aquel que *todo lo ve* en el fondo inteligible del corazón humano (y de todas las máximas de su albedrío), para el cual toda esa infinitud de progreso tiene unidad, es decir, para Dios, tanto como decir que ese es

ya un hombre realmente bueno (grato a Él) y, *en esa medida*, ese cambio puede ser considerado como una revolución. Para el juicio de los hombres, sin embargo, los cuales solo pueden valorarse a sí mismos y valorar la fuerza de sus máximas según la preponderancia que alcancen en el tiempo sobre la sensibilidad, *ese mismo cambio* ha de *ser considerado* como un continuado y constante esfuerzo hacia lo mejor y, con ello, como una paulatina reforma de la propensión hacia el mal, como modo de pensar perverso (RGV, AA 06: 047.36–048.16).

A todo lo más a lo que puede aspirar humanamente el sujeto moral es a una progresiva mejora de su disposición que le confirme esa supuesta conversión ética que, de otro modo, jamás puede llegar a conocer directamente. Se invierte aquí, en el orden del conocer, la relación que se produce en el orden del ser y se hace depender esta última de la primera, dadas las restricciones a las que ve sometido el hombre su conocimiento de la realidad.

Pero esto en nada afecta a la prioridad de la relación ontológica que, aunque desconocida, mantiene su preeminencia. El hombre no puede empezar a avanzar fiablemente en la reforma de sus costumbres si no ha experimentado una inversión completa del orden determinado por su maldad natural, la cual, pese a todo, siempre permanecerá entre tinieblas. Con esa siempre supuesta inversión necesaria se inicia la tarea moral como progreso y perfeccionamiento. Con ello queda también servida la analogía con la senda de peregrinación y el Camino de Santiago, en la que la andadura es camino de perfeccionamiento y de un conocimiento de sí que de otra manera sería imposible. Igual que en el Camino de Santiago también en la vida es el caminar mismo el que, más allá del punto de salida y del destino, cobra una importancia decisiva. El camino va mostrando la verdadera naturaleza de nuestra alma y puliéndola y preparándola para hacerla merecedora de un destino cada vez mejor en lo venidero y, en último término, de un final bienaventurado. Empecemos, pues, nosotros también nuestro camino y afrontemos la descripción de las distintas etapas que, según Kant, jalonan este caminar.

4.1. La simple conformidad con la ley

Para ello será preciso remitirse a un momento incluso anterior al de la súbita conversión moral que parece que Kant toma como punto de partida. Y es que, si se indaga con atención, se comprobará que para nuestro filósofo

incluso actuar por inclinación encierra algunos aspectos positivos que nos pueden llevar a considerar bueno al que así procede. Más aún, nos daremos cuenta de que también en la disposición de ánimo malvada se encuentra ya la semilla del bien lista para germinar a poco que las condiciones le sean propicias. Esto, sin duda, no es más que una de las manifestaciones de esa predisposición (*Anlage*) natural hacia el bien que Kant creía incardinada en lo más esencial del ser humano.

Para explicar estas dos atrevidas afirmaciones, permítaseme remitirme a una distinción que cruza toda la filosofía moral del sabio de Königsberg. Ya en la *Grundlegung*, pero, sobre todo, en la *Metaphysik der Sitten*, se distingue entre los deberes perfectos y los imperfectos. Kant identifica estos deberes perfectos, en gran medida, con los deberes jurídicos y los imperfectos con los propiamente éticos. Las características de unos y otros son diametralmente distintas. Mientras que los deberes jurídicos recaen sobre las acciones, los deberes imperfectos atañen a las máximas. Esto conlleva que Kant se aleje del consecuencialismo en la ética, pero no en el derecho. Pero hay otras dos características derivadas de la anterior. Y es que los deberes del derecho son susceptibles de coacción y de una especificación muy estricta, la cual salta a la vista con solo fijarse en cualquier código jurídico. Los deberes de virtud, por su parte, no admiten coacción, pues presupone la libre asunción de las máximas por parte del agente moral y, en esa medida, admiten un amplio margen en cuanto a los detalles de su realización, al que Kant alude con el término latino *latitudo*. La ley ética, nos dice, “no puede indicar con precisión cómo y cuánto se debe aportar con la acción [...] a la consecución del fin que es a la vez un deber” (MS, AA 06: 390.07–09). La consecuencia de esto último nos la encontramos al leer la *Metaphysik der Sitten* justo al final de cada uno de estos deberes, a cuya explicación Kant añade, por esta razón, una muy variada casuística en la que, por supuesto sin ánimo de exhaustividad, plantea sin resolverlos conflictos que el enjuiciamiento de cada uno de esos deberes pudiera plantear y que el sujeto moral, en cada caso concreto, habrá de resolver abandonado a su propio criterio. Con ello y prescindiendo aquí de toda discusión pormenorizada de la cuestión, parecen ofrecerse buenas razones para combatir el rigorismo de los mandatos (*Rigorismus der Gebote*) que, como vimos, acusaba a Kant de proponer una ética completamente insensible a la contextualización del enjuiciamiento y la decisión moral.

Pero antes de seguir adelante y todavía dentro de este apartado en el que nos estamos ocupando de las conductas que todavía no se producen por deber, hemos de mencionar un caso más que constituiría un cierto avance con respecto al anterior, pero que todavía no se da dentro de lo que Kant designaría propiamente como una conducta virtuosa. Es el del que realiza lo que debe, pero no por deber, sino por inclinación.

Para explicarlo nos remitiremos al ejemplo del texto citado al hablar de los pasajes que podían suscitar una cierta concepción rigorista en Kant. Me estoy refiriendo a aquel texto que trataba de la beneficencia y en el que Kant negaba la posibilidad de que una beneficencia ejercida también por inclinación pudiera atesorar algún ‘contenido moral’. Y para justificar esta conducta la pondremos en relación con esa distinción que Kant nos ofrece en la *Grundlegung*, donde, ya en la variante de la primera formulación del imperativo, diferencia entre la máxima que entra en palmaria contradicción cuando se universaliza y aquella que ofrece un escenario que, sin ser contradictorio, cabalmente ‘no se puede querer’.

Se tiene que poder querer que la máxima de nuestras acciones se torne una ley universal. Esto es el canon del enjuiciamiento moral de esta. Algunas acciones están caracterizadas de tal modo que su máxima puede ser pensada a veces como ley natural, pero está lejos de que podamos quererla como tal ley (GMS, AA 04: 424.01–06).

Cabe preguntarse en este punto si no es la falta de beneficencia en el mundo una de esas características que, si bien no nos darían un universo contradictorio, nos lo presentaría de tal forma que nos haría imposible ‘poderlo querer’. Aunque pudiéramos pensar con Kant que es preferible que esa beneficencia se ejerciera por un puro respeto al deber que le conferiría una solidez de la que no son capaces las inclinaciones, ¿no sería todavía con todo francamente mejor, no ‘podríamos querer’ también, como exige Kant, antes un mundo en el que esa beneficencia se profesara por simple inclinación que uno que careciera de ella por completo?

Ha de quedar claro que con esto no pretendo afirmar que el que obra benéficamente hacia los demás impulsado por la más variada amalgama de inclinaciones filantrópicas actuaría moralmente mejor que el que lo hace por puro respeto al deber. La literalidad de los textos de que disponemos no deja

a este respecto lugar a dudas y decir lo contrario sería pretender forzarlos impunemente. Lo único que afirmo es que, también según Kant, tener una inclinación a beneficiar a alguien, siempre y cuando esta actitud no atente contra la dignidad humana en su persona o en la de cualquier otro, es a todas luces un signo de mayor excelencia moral que el de la voluntad que simplemente actúa conforme al deber, pero con completa indiferencia hacia los demás. Nos hallaríamos aquí, así pues, en un estadio intermedio entre la voluntad que obra bien, pero con motivaciones amorales (el miedo, la codicia, el orgullo...) y aquella que actúa por respeto a la ley moral. Un estadio que, sin merecer el elogio del que sin duda es acreedora la voluntad que en sentido estricto es moralmente buena, no debería quedar, pese a todo, exento de reconocimiento.

Pero sigamos adelante y enfilemos la entrada en terreno propiamente ético, a saber: en los deberes de virtud. Ya antes hemos ofrecido una caracterización bastante completa de ellos, pero nos ha faltado mencionar una característica que es uno de sus rasgos más importantes y distintivos. El aspecto que nos queda por mencionar es que los deberes de la ética o deberes de virtud son deberes meritorios (*verdienstlich*) y no imputables (*schuldig*), como ocurre en el caso de los deberes jurídicos. Esto no quiere decir otra cosa que que su incumplimiento no implica un demérito, sino que es simplemente una falta de virtud o carencia de mérito moral. El que no cumple con los deberes de virtud no es, en definitiva, malo, sino que desaprovecha una oportunidad idónea que se le presenta para hacerse moralmente mejor. Los deberes éticos, por tanto, nos invitan, nos instan encarecidamente, pero, en sentido estricto, no fuerzan a nadie.

Pues bien, si tenemos en cuenta que el asumir las máximas por deber y no por inclinación es tomado por Kant como uno más de los deberes éticos meritorios (MS, AA 06: 383.08–13), uno que por cierto da su condición de éticos a todos los demás, se verá claramente que el rostro adusto y severo con el que la *Grundlegung* parecía presentar el deber queda bastante dulcificado.³ Nadie, en efecto, se hace malo por desatender los

³ Sobre la cuestión de la muy distinta perspectiva que adopta Kant en la *Grundlegung* y en la *Metaphysik der Sitten* respectivamente acuñó Richard Henson a finales de los 70 la expresión ‘modelo de incitación al combate’ (*battle citation model*) para la primera y la expresión ‘modelo de informe de aptitud’ (*fitness report model*) para la segunda (Henson, 1979, p. 50s.). En cualquier caso, en mi opinión, este diverso modo de tratar la cuestión no se debe a ningún giro esencial de su pensamiento, sino más bien a la diversidad en los

deberes éticos y solo se hace acreedor de cierto reproche en la medida en la que echa a perder la oportunidad de volverse mejor persona. Todo ello puede servir para desmitificar la idea del rigorismo del deber (*Rigorismus des Sollens*) que tradicionalmente se ha difundido asociado a la filosofía kantiana, pues, como vemos, muchos de los deberes no son deberes que constriñan la acción del agente moral, sino que más bien indican la vía de un mejoramiento moral que va más allá de lo que imprescindiblemente cabe exigírsele (MS, AA 06: 383.05–08).

Recopilemos lo dicho hasta ahora para ser plenamente conscientes de esta circunstancia. Hemos visto que el individuo ya es moralmente bueno con el solo hecho de cumplir con sus deberes jurídicos. Bien es cierto que esa bondad todavía parece presentarse en un grado muy incipiente y no resulta muy destacada, pero representa, con todo, un mínimo que, en un sentido estricto y según las propias palabras de Kant, “obliga a todos” (MS, AA 06: 232.26s.). Alcanzado este mínimo, queda naturalmente un amplísimo margen en el mejoramiento moral del individuo, al que propiamente no estamos obligados, pero que aderezará más todavía y ensalzará nuestra condición moral. De las estaciones por las que pasa este ensalzamiento nos ocuparemos a continuación.

Pero antes, cabe preguntarse si de alguna forma existe, en opinión del filósofo, una transición natural de la observancia, quizá a regañadientes, de los deberes jurídicos a la adhesión voluntaria y sincera a ellos tal y como ocurre en los deberes éticos. Es decir, podemos plantearnos en qué medida se puede establecer una relación entre ellos para que cumplir con los primeros nos predisponga al menos a hacerlo también con los últimos, en cuyo ámbito, por carecer de esa fuerza constrictiva que tienen los deberes jurídicos, disfrutamos de mayor permisividad. Lo que se pregunta, en definitiva, es cómo actuar conforme al deber puede acabar engendrando una leve querencia siquiera a actuar por deber y con íntima aquiescencia hacia lo que este manda.

La respuesta a esta pregunta la hallamos en una importantísima nota a pie de página de *Zum ewigen Frieden*. Este escrito, como todo el mundo

objetos de los que se propone hablar en cada obra y a la estrategia elegida para tratarlos. En la *Grundlegung*, en efecto, se habla de la fundamentación de la ética y del principio supremo de la moralidad y el modo como se trata el problema es hablando de la voluntad buena sin restricción, donde ese fundamento, eso espera Kant, se manifestará con mayor evidencia y de manera más convincente.

sabe, es una de las aportaciones kantianas, quizá la más importante, a la filosofía política y al derecho internacional. En él Kant analiza cómo el poder político ha de recurrir a la violencia legítima para garantizar el cumplimiento de los deberes jurídicos entre los ciudadanos que conforman la población de una determinada nación y también nos explica que, si esto a nivel internacional resulta bastante más costoso, es precisamente por la inexistencia de una entidad supranacional que vele, también entre los países, por el cumplimiento de las leyes del derecho con el fin de preservar la máxima libertad de todos ellos en su relación recíproca como estados.

En cualquier caso, y en lo que a nuestro tema respecta, la manera que encuentra Kant de que la política contribuya mediante la coerción a que los ciudadanos engendren un verdadero y libre respeto por la ley moral es precisamente que puede servir de medio para ejercitar el constreñimiento y la disciplina en el modo de comportarse frente a las inclinaciones. En efecto, una persona que, por simple miedo al castigo, se tiene que forzar a omitir determinadas acciones que, de no existir un código jurídico que amenazara con castigarlo, de buena gana habría cometido, se ve necesitado a constreñir sus deseos más perjudiciales para sí en el régimen en el que vive y, aquí lo esencial, a ganar consiguientemente más dominio sobre sus pasiones. No así ocurrirá, cabe suponer, o no al menos con la misma necesidad externa, con una persona que pueda dar rienda suelta a sus instintos porque vive en una cultura en la que el poder jurídico y punitivo es mucho más laxo o, directamente, brilla por su ausencia. Nuestro filósofo nos lo explicará mejor:

En el seno de todo estado queda disimulada por la obligación de las leyes civiles [una cierta maldad enraizada en la naturaleza humana del hombre], puesto que a la inclinación a la violencia ejercida entre los ciudadanos se opone con creces una fuerza mayor, a saber, la del gobierno, que no solo le da a todo ello un barniz de moralidad (*causae non causae*), sino que, en la medida en la que se les pone coto a las inclinaciones contrarias a la ley, favorece realmente mucho al mismo tiempo el desarrollo de la predisposición moral para engendrar un respeto inmediato por el derecho (ZeF, AA 08: 375s., n.).

De acuerdo con estas observaciones acabará concluyendo nuestro filósofo que el estado de derecho representa “un gran paso hacia la moralidad [ein großer Schritt zur Moralität], pero, con todo, no constituye

todavía un paso dentro de la moralidad [noch nicht moralischer Schritt]” (ZeF, AA 08: 375s., n.).

Esto genera una llamativa paradoja y es que también un régimen dictatorial, por muy injustas que fueran sus leyes, constriñe y fuerza a los ciudadanos que bajo él viven a tener dominio sobre sus inclinaciones. ¿Cabría decir, entonces, que contribuye de todos modos, si no en el sentido de lo que manda, sí al menos en lo que toca a la disciplina que les inculca, al mejoramiento moral de sus ciudadanos?

4.2. La buena intención que no se realiza

Dejemos aquí planteada simplemente la cuestión y pasemos ahora a tratar la siguiente etapa del comportamiento moral: esa en la que el sujeto obra ya no solo conforme al deber, sino que además lo hace por deber, es decir, tomando libremente a través de sus máximas como fundamento de determinación de sus acciones el deber mismo y no cualquier otra razón, procedente de las inclinaciones. Aceptar que este sea un modo de conducta que Kant considere moralmente bueno plantea muchos menos problemas de los que surgían en el caso anterior. Al contrario de lo que pasaba allí, constituye, de hecho, la forma más convencional como se ha solido entender su ética.

Pero mentiríamos si dijéramos que, incluso en estas ideas que se han repetido hasta la saciedad de que solo el hombre que actúa por deber puede ser calificado en general de moralmente bueno, todo está tan claro como cabría esperar de entrada. En efecto, tampoco aquí llegan los estudiosos a ponerse de acuerdo (para una relación más detallada de nombres y posiciones, *cf.* Kassan, 2019, pp. 82–162). Una gran cantidad de los investigadores ha asociado indisolublemente obrar por deber con obrar por respeto a la ley moral. Ya mencionamos a Schönecker y a Wood, pero la lista podría ampliarse con muchos otros estudiosos. A los ojos de todos ellos parecería, pues, que ya obrar por deber implica hacerlo por respeto hacia la ley moral, más aún, por un respeto puro y sin mezcla de interés sensible alguno hacia ella.

En coherencia con lo expuesto antes por mí yo difiero de esta postura, pues parto de que la segunda y la tercera condición de la voluntad que es buena sin restricción aluden a cosas completamente distintas y, en cualquier caso, que nunca se implican. Para explicar lo que quiero decir me

remitiré a la distinción que Paton recoge en su libro, ya clásico, acerca del imperativo categórico. Allí, al hablar del respeto, distingue muy atinadamente entre la razón o fundamento de determinación de la acción (*ground*), y la causa de esta (*cause*) y nos dice que, en el caso de la acción moral, la primera ha de ser la ley moral, es decir, el imperativo categórico, mientras que la segunda, la causa, es el respeto (Paton, 1946, p. 67; véase también Schadow, 2013, pp. 47–56, que reproduce la misma distinción al hablar de “fundamentos normativos” y “fundamentos motivacionales”). Esto se corresponde muy exactamente con la segunda y la tercera condición que antes planteábamos al hablar de la buena voluntad. Si recordamos, la segunda condición nos presentaba la ley como fundamento de determinación, como razón para actuar en tanto que producto de la deliberación y, por tanto, todavía como una reflexión intelectual y una pauta, en definitiva, únicamente pensada. Sin embargo, la tercera de las condiciones antes mencionadas trataba de algo radicalmente distinto, a saber, de la ley en tanto que es considerada como motivo, o lo que es lo mismo, como fuerza que, dentro del mundo empírico, está llamada como heraldo de la ley racional a hacer frente en su propio terreno, el del mundo empírico, a las inclinaciones. Es a esto a lo que Kant llama respeto por la ley moral.

De ser esto así, estaríamos ante cosas muy distintas cuando hablamos de obrar solo por deber y cuando nos referimos a obrar además por respeto al deber. En el primer caso, en efecto, la génesis de la acción moral se podría ver todavía truncada prematuramente tras el momento de la deliberación. Juzgaríamos correctamente sobre lo que debemos hacer, pero, a la hora de realizarlo, podríamos ver frustrado nuestro propósito. Solo en el segundo caso, cuando la deliberación engendra en la afectividad del agente moral un respeto preponderante sobre todas las inclinaciones tal y como el deber merece se llegaría a producir la acción moral. Y esto con completa independencia del éxito y la efectividad de la acción resultante para el propósito pensado.

Pero si esto es así, si se acepta esta distinción tal y como yo la propongo, uno se vería tentado a afirmar que el pusilánime es ya un sujeto que estaría obrando por deber, por mucho que, por la debilidad de su carácter, no consiga frecuentemente llevar a cabo lo que se propone. En efecto, él juzga correctamente lo que tiene que hacer (condición i), pero a su

disposición de ánimo le falta la energía necesaria derivada del respeto por la ley (condición iii) para sobreponerse a la inacción o para vencer el influjo de unas inclinaciones que, en su caso al menos, serían más pujantes y vivas. Esto es lo que parece traslucirse de las palabras del propio Kant.

La debilidad (*fragilitas*) de la naturaleza humana queda expresada en sí misma en el lamento de un apóstol, cuando dice que la voluntad sí que la tengo, pero me falta llevarla a cabo, esto es, asumo en la máxima de mi albedrío el bien (la ley), pero eso que objetivamente en la idea (*in thesi*) es un motivo inapelable, es subjetivamente (*in hypothesis*), cuando la máxima tiene que ser secundada, el más débil de los motivos (en comparación con la inclinación) (RGV, AA 06: 029.24–30).

Sin embargo, tenemos que plantear en este punto nuestras reservas porque el buen conocedor de la *Grundlegung* no habrá podido evitar pensar en un pasaje muy al inicio de esta en el que Kant nos dice que “en [las acciones que son reconocidas como contrarias al deber] ni siquiera se plantea la cuestión de si estas pudieran haber ocurrido por deber, ya que más bien se oponen a él” (GM, AA 04: 397.11–14). Semejantes acciones son, de hecho, aquellas a las que da lugar la voluntad del pusilánime, por lo que cabe concluir que sus acciones, al contrario de lo que acabamos de decir, no pueden ser por deber. Con todo, cabría sostener para mantenerse en la opinión que antes exponíamos que, aunque la voluntad pretende actuar por deber y, haciéndolo, es mejor que aquella a la que este le es indiferente, las acciones en sí mismas no se producen por deber. Esa afirmación de la *Grundlegung* se estaría refiriendo, por tanto, a las acciones mismas y no a la voluntad, de la estábamos tratando nosotros cuando nos referíamos a las condiciones de la moral. En cualquier caso, creo que no debería caber duda de que este es, al menos en su disposición más íntima, un hombre que quiere actuar por deber, pese a no lograrlo siempre, y al que, en esa medida, cabría calificar de moralmente bueno, por ejemplo, respecto a aquel que todavía no ha recuperado ni siquiera en la intención el recto orden de subordinación de las inclinaciones a la ley moral.

Pues bien, así como antes vimos que el hombre de disposición adulterada por las inclinaciones está siempre amenazado de caer en la debilidad del pusilánime, este no puede albergar dentro de sí aspiración más

inmediata que la de alcanzar la cualidad moral de aquel que, como sabemos, obedece la ley y actúa según ella por respeto al deber, pero con una actitud que no puede evitar verse contaminada por unas inclinaciones que no consigue erradicar del todo de su más íntimo fondo moral.

Veamos entonces cómo puede el débil de carácter llegar a engendrar dentro de sí un respeto por el deber que lo haga reforzar su actitud moral y afrontar el empuje de las inclinaciones con garantías de poder vencerlas.

4.3. Fomentar el puro respeto al deber en dirección a la santidad

Antes incluso de adentrarnos en el caso del agente moral de voluntad impura, ese que ya sí obra por respeto al deber, pero que todavía no ha logrado sacudir completamente de su voluntad toda dependencia sensible, es preciso aclarar una cuestión concerniente al pusilánime. Y es que en él hay que admitir que ya existe un cierto grado de respeto al deber que, sin embargo, no es lo suficientemente poderoso como para conseguir imponerse a las inclinaciones. Y es que intentar actuar por deber ya tiene que implicar necesariamente, también en el pusilánime, que existe un cierto respeto por el deber. Lo único que ocurre, por tanto, en el hombre de voluntad impura es que ese respeto por el deber se adueña de la disposición moral del individuo considerada como un todo y, al preponderar sobre su motivación sensible, le lleva, no solo a elegir sus máximas por deber, sino a actuar de hecho inspirado por él. Solo en el caso del hombre de motivación impura encontramos, por tanto, que el deber determina no solo la forma de su voluntad (lo que Paton llama *ground*), sino también sus acciones concretas por las que lleva a efecto esa voluntad (convirtiéndose así en *cause* de ellas, utilizando de nuevo la terminología de Paton).

De este ejemplo ya tratamos al hablar del anciano que, abrumado por las cuitas de la degeneración y la enfermedad, era sin embargo muy consciente de que no debía cercenar su vida por su propia cuenta y actuaba en consecuencia movido por respeto al deber, por mucho que, no obstante, no pudiera evitar pertrecharse de otros motivos sensibles, con los cuales, sin ser decisivos para que su conducta se realizara efectivamente, pretendía afianzarla y darle fuste definitivo.

La pregunta que se plantea, en cualquier caso, tanto para el pusilánime como para el individuo de voluntad impura, es una y la misma y puede formularse así: ¿cómo a partir de la disposición moralmente buena

que tanto uno como otro posee se puede acrecentar poco a poco el respeto por la ley para que este, en el caso del pusilánime, se llegue a imponer y quede expurgado de todo resto espurio en el hombre que mezcla en su motivación elementos sensibles? O, dicho con otras palabras, ¿cómo podemos seguir desde cualquier de estos dos puntos del camino avanzando con paso seguro en dirección al puro respeto por el deber?

La respuesta de Kant a esta importante cuestión puede dividirse en dos partes. Por un lado, el filósofo se remite a la predisposición innata hacia el bien. Esta se manifiesta con toda su fuerza en los sacrificios, a veces hasta de nuestra propia existencia, que el deber nos puede llegar a exigir. Estos sacrificios no son condición de la virtud, sino de su aparecer a seres que, como nosotros, solo pueden calibrar la energía de lo suprasensible por la magnitud de las fuerzas sensibles a las que hace frente. Esta confrontación y el poderío que exhibimos cuando somos capaces de uno de estos actos de virtud heroica provoca en nuestro ánimo un entusiasmo que nos eleva sobre todo lo terreno. Esta predisposición es, para nosotros, tanto más asombrosa cuanto más incomprensible nos resulta en lo que respecta a su último fundamento. En cualquier caso, esa mezcla de humillación a consecuencia del sacrificio de nuestro amor propio y de la subsiguiente elevación al ser conscientes de un destino más alto para el que no encontramos justificación en nada de lo que vemos en el mundo empírico es lo que Kant describe como el sentimiento de lo sublime, el cual queda en su filosofía, como ya demostrara Beck, estrechamente asociado con el respeto por la ley moral (Beck, 1960, p. 220, pero también KU, AA 05: 268.21–31).

Alentar con frecuencia este sentimiento de sublimidad respecto al destino moral del hombre ha de ser alabado como un medio idóneo para despertar las disposiciones éticas, pues es algo que contrarresta precisamente la propensión innata a la inversión de los motivos en las máximas de nuestro albedrío para así poder reestablecer en toda su pureza con el respeto incondicionado por la ley, como la suprema condición de todas las máximas que hemos de adoptar, el orden ético entre nuestros motivos y, con ello, la predisposición para el bien en el corazón humano (RGV, AA 06: 050.04–11).

Pero, por otro lado, esta predisposición hacia el bien que, en las más duras circunstancias, nos fascina a tal extremo, no solo la posee todo ser

humano, sino que es algo de lo que, además, en opinión de Kant, tenemos una conciencia insobornable, hasta en el caso del entendimiento más vulgar.

¿Qué hay en nosotros [...], seres en constante relación de dependencia respecto de la naturaleza por medio de tantas necesidades, que nos lleva al mismo tiempo a elevarnos sobre estas con la idea de una predisposición originaria (dentro de nosotros) hasta el punto de llegar a despreciarlas en su conjunto y a tener nuestra propia existencia por indigna en caso de que nos abandonáramos a su disfrute [...] en contra de la ley por la que nuestra razón ordena tan poderosamente sin que en ello medie promesa o amenaza alguna? El peso de esta cuestión es algo que cualquier hombre [...] tiene que sentir con sobrecogimiento y ya la incompreensión de esta predisposición que anuncia su procedencia divina tiene que actuar sobre la disposición de ánimo hasta llevarla al entusiasmo y reforzarla en los sacrificios que el respeto por su deber pudiera querer imponerle (RGV, AA 06: 049.10–21).

Esta tendencia presente en todo ser humano y que le lleva a fascinarse con los arcanos de su propio ser no siempre acaba venciendo a las inclinaciones y hasta podríamos decir que la mayoría de las veces termina por ser doblegada por la naturaleza sensible, pero ya su sola presencia representa una señal inacallable dentro del sujeto que apunta ineludiblemente el camino a seguir.

Esta voz interior es, hablando con toda exactitud, aquello a lo que ya antes aludíamos cuando mencionábamos la disposición hacia el bien más propia del hombre y que Kant denomina “personalidad” [„*Persönlichkeit*“], consistente en una suerte de “receptividad del respeto para la ley moral” [„*Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz*“] (RGV, AA 06: 027.27s.).

En el centro de este argumento está, si se observa con detenimiento, esa tendencia de la razón, presente incluso en el alma más rústica, que desde el comienzo de su periodo crítico se había convertido en uno de los puntos cardinales del pensamiento de Kant: la tendencia irreprimible a hacer metafísica (KrV, AVII; GMS, AA 04: 450.35–452.06). La función de esa rara y enfadosa tendencia a la metafísica, que tantos problemas había ocasionado en el plano teórico, queda esclarecida ahora. No es más que una inspiración última llamada a engendrar y fomentar en el hombre el respeto por la ley moral y que la filosofía crítica habrá de velar por mantener dentro de sus límites.

El común entendimiento del hombre se ve impulsado, no por algún tipo de imperiosidad especulativa (la cual nunca le tienta, mientras se conforma simplemente con ser un sano entendimiento), sino por razones prácticas, a salir de su círculo y a dar un paso hacia el campo de la filosofía práctica para obtener noticia y clara indicación allí mismo, acerca de las fuentes de su principio y de la determinación correcta de este en contraposición con las máximas que se asientan en la necesidad y la inclinación, y así poder salir del aprieto en el que se encuentra por las pretensiones de ambas partes sin correr el riesgo de que le sean arrebatados los auténticos principios morales debido a su ambigüedad. Así, se teje sin que nadie lo advierta una dialéctica en la más común razón práctica cuando esta se cultiva, que es igual a la que se generaba en el uso teórico y que la fuerza a buscar auxilio en la filosofía, siendo que la primera encontrará tan poco descanso como la segunda en cualquier lugar que no sea la crítica completa de nuestra razón (GMS, AA 04: 405, 20–35).

No se ha de entender esa metafísica, sin embargo, en un sentido académico, como una sesuda reflexión sobre el ser y el fundamento último de la realidad y del hombre, pues entonces quedaría teóricamente fuera del alcance del común de los mortales. Es una metafísica mundana, práctica, si se me permite decirlo así, que para calar en los más amplios grupos humanos ha de servirse de ejemplos, de imágenes. Estos ejemplos, estas imágenes, no son ellos mismos valiosos, sino que valen por el ideal al que apuntan como símbolos de lo suprasensible. Es aquí donde comienza la labor didáctica de la religión (Oliva Rioboó, 2025) que, en el caso del cristianismo y con la figura de Cristo, alcanza, en opinión de Kant, su máxima cima (Rodríguez Duplá, 2019, pp. 59–96; Rovira Madrid, 2021, pp. 63–74).

Sin adentrarnos ahora en esos vericuetos, lo que tiene que quedar claro es que el hombre está, según Kant, por naturaleza predispuesto tanto ontológica como epistemológicamente (en este caso más por lo que presupone sin conocer, que por lo que conoce a ciencia cierta) para emprender con éxito la senda de su mejoramiento moral. Una senda que promete acercarle en indefinida progresión a un puro respeto por la ley, el cual le hará, inmediatamente, merecedor de la santidad, es decir, del gozoso cumplimiento con todos sus deberes, al que no puede aspirar en este mundo, y que en la escatología cristiana se ha solido denominar bienaventuranza. Nos encontramos aquí con los dos últimos estadios de la moral. Terminaré mi exposición de la cuestión refiriéndome brevemente a cada uno de ellos.

Kant nos dice que el deber de cultivar un puro respeto por la ley moral ha de ser considerado un deber en sentido amplio (MS, AA 06: 393.04–10). Hemos mencionado anteriormente las dos principales características con las que se definían estos deberes: la primera era que, por no recaer sobre las acciones, no podían ser fijados con precisión dejando un amplio margen (*latitudo*) para su cumplimiento, lo que traía consigo que no fueran susceptibles de coacción externa; la segunda, era que no cumplir con ellos no implica demérito o culpa, sino simplemente falta de mérito. En estos dos aspectos fundamentales los deberes éticos se diferenciaban, en general, de los jurídicos. Pero es preciso mencionar aquí una característica más, relacionada con la primera pero que puede no ser fácil inferir de ella y que contribuye a separar definitivamente los deberes éticos de los jurídicos. Y es que Kant nos dice que, en función de su carácter más abstracto e indeterminado, no podemos conocer nunca con total seguridad cuándo cumplimos y si cumplimos o no estos deberes. Entre estos deberes, de los que desconocemos nosotros mismos si cumplimos o no con ellos, está sin duda nuestro deber de rendir respeto a la ley moral.

¿Quién se conoce lo suficiente a la hora de sentir el motivo que le lleva a observar el deber para decir si aquel se deriva de la representación de la ley y no hay implicados algunos otros impulsos sensibles con los que se busque sacar ventaja (o prevenir un inconveniente) y que en otra oportunidad no podrían ponerse al servicio del vicio? [...] Una suma de virtudes cuya integridad o defecto nunca podemos captar suficientemente por medio del conocimiento de sí mismo no puede fundar más que un deber imperfecto de ser perfecto (MS, AA 06: 447.01–15).

Lo único que quiere decir Kant es que cuanto mayor es la pretensión moral de perfección, tanto menor es la certeza que nos permitiría juzgar con criterio y tanto menor, más imperfecta, por consiguiente, también la fuerza de la exigencia estricta con la que nos vemos instados a cumplir con ese deber. ¿Puede verse acaso en esto todavía algún atisbo de rigorismo?

Qué duda cabe de que esto no puede interpretarse en el sentido de que el sujeto moral pueda sestear y no procurar decididamente en la medida de sus posibilidades el mejoramiento moral. Mas, ese mejoramiento, en Kant al menos, es tenido por un proceso que cada vez se vuelve más difícil y escapa más al ámbito de lo hacedero para el hombre y, en esa medida, la

contundencia con la que el deber nos lo puede exigir ha de ser, en consecuencia, también más laxa.

Esto se ve, más claramente si cabe, en el caso de la santidad. En ella el sujeto ya no solo tiene que obrar conforme al deber y por deber, sino que tiene que hacerlo llevado por su propio natural. En ella la coacción, tanto la externa, por supuesto, como la interna, desaparecen por completo. El margen de acción que le está reservado aquí al ser humano para inducir tal estado de bienaventuranza es mínimo y Kant reconoce que perfección moral semejante no está ya en sus manos. Por eso, cuando habla del bien más completo al que puede aspirar la voluntad, cifra en la moralidad aquella condición asequible a su propia determinación y deja la felicidad o el contento que idealmente debería acompañarla como un estado a expensas de un ser superior, Dios, que, omnisciente y omnipotente, sabrá penetrar en los más recónditos recovecos de nuestro ser para conocerlo y tendrá la facultad de disponer las cosas del mundo de manera que se produzca un reparto de la felicidad proporcional a la bondad moral que atesora cada individuo. Esto, sin embargo, escapa a todo lo que cualquier hombre pudiera jamás saber y realizar, y no puede servir, pues, de pauta, no ya de un deber universal y necesariamente exigible a todos, sino de un deber en general. En este sentido, está reservado al ámbito aludido por la última de las tres preguntas que resumen el cometido de la filosofía: la que se refiere a aquello que únicamente nos cabe esperar, la cuestión de la religión (KrV, B832s./A804s.).

Con todo, existe una posibilidad al alcance del hombre para, si no determinar, al menos favorecer el tránsito a este último estadio del perfeccionamiento moral en una vida futura. Y es que, según nos dice Kant en el libro de la religión, en la medida en la que nos comportamos moralmente bien, y nuestra disposición al hacerlo se va acercando a la que reclama la ética (el puro respeto al deber) estamos contribuyendo a traer el reino de los fines a este mundo y, con ello, abonando y alentando las esperanzas de que pudiera existir realmente en algún momento ese mundo, pleno, perfecto y justo como el que se nos ha prometido y con el que soñamos.

Como vemos, el camino que emprendemos cuando adoptamos una fundamental actitud moral es un camino plagado de incertidumbres. Acabamos de ver que jamás podemos saber si nuestro respeto por la ley, que

quizá consideremos puro, en verdad lo es. Asimismo, se antoja un camino improbable, pues nos embarca en una empresa, la de aspirar a nuestra absoluta perfección, la del puro respeto por el deber, que sobrepasa en mucho todas nuestras capacidades. También hemos dicho que, incluso si pudiéramos alcanzar nuestra perfección moral, nuestra salvación no estaría garantizada y dependería de la existencia de un ser difícil de imaginar, todopoderoso y justiciero, que se hiciera cargo de nuestra causa y recompensara nuestra bondad pura y desinteresada con una felicidad acorde.

Esto podría arrebatar al hombre la confianza necesaria para echarse a andar y avanzar en el arduo proceso de perfeccionamiento que tiene siempre ante sí. Sin embargo, Kant encuentra un argumento para salvar la viabilidad de este objetivo humano pese a esas carencias epistemológicas y prácticas que acabamos de mencionar. Es un argumento no poco sorprendente en Kant porque contraviene el sentido de la lógica de todo su filosofar, que habitualmente va de lo formal a lo material. Aquí, en efecto, nos encontramos un argumento de base material como razón para el enjuiciamiento de nuestro destino último racional, más ideal, más formal, más abstracto. Y es que, a los ojos de un ser finito y limitado como el que somos, nos dice Kant, estar ya en el camino y poder atestiguar hechos con alguna certidumbre acerca de nuestro progreso es haber alcanzado ya realmente la máxima perfección a la que puede aspirar un ser humano.

El hombre que desde el momento en el que asumió los principios del bien, a través de una vida suficientemente larga ha percibido el efecto de estos en los hechos, es decir, en su progresivo cambio de vida a mejor, y encuentra ocasión en ello para deducir, solo a modo de suposición, una mejoría sustancial en su disposición, puede esperar también razonablemente que, dado que tales progresos, cuando el principio es bueno, no hacen sino aumentar la fuerza para sucesivos, ya no abandonará esa senda en su vida terrena, sino que avanzará en lo que sigue todavía con más ánimo, e incluso si se le deparara otra vida después de esta, según podría parecer, seguirá progresando en circunstancias distintas pero de acuerdo al mismo principio y se acercará a ese fin de la perfección, pese a todo inalcanzable (RGV, AA 06: 068.19–31).

Esto legitima, con todas las reservas que el mismo Kant pudiera hacer al respecto, que podamos decir que “el continuo afán por el reino de Dios, solo con estar firmemente seguro de la inmutabilidad de tal

disposición, sería tanto como saberse ya en posesión de ese reino” (RGV, AA 06: 067.25–068.01). O, dicho de otra forma: nuestra meta, como seres finitos e imperfectos que somos, es el camino mismo como proceso constante e indefinido de nuestro perfeccionamiento moral.

5. Conclusiones

En el curso de las páginas anteriores hemos comprobado que en la filosofía de Kant existe una muy gradual ascensión en el perfeccionamiento moral en la que, cuanto mayor es la excelencia y magnitud del bien que se pretende alcanzar, menor es la exigencia que este le supone al hombre. Y esto por una cuestión tan imponderable como las limitaciones propias e inherentes a la naturaleza humana. Este camino de perfeccionamiento no es abrupto y cada etapa del mismo cuenta con condiciones que preparan o predisponen al menos para la siguiente, más perfecta, aunque no por ello se garantice la transición que, en último término, siempre quedará a expensas, aunque en una medida cada vez más menguante, del albedrío humano. Este camino lleva del hombre malvado pero prudente, que solo se atiene a los deberes jurídicos para no padecer las consecuencias de no hacerlo, al que azarosamente ajusta su conducta con toda naturalidad a lo que tiene que hacer y, de este, a su vez, al que se propone actuar bien, pero no lo logra. Hemos visto cómo ya desde este último punto la formación moral de la persona tenía que pasar por ir purificando su respeto hasta, primero, lograr que se imponga sobre las motivaciones sensibles y, posteriormente, asegurada la máxima de la que se deriva la acción, ir haciéndola ganar en pureza, lo cual ha de ser una labor, no por infinita, menos estimulante. Por último, hemos comprobado cómo Kant reserva a este hombre que se esfuerza denodadamente en su perfección moral la justa esperanza de un momento, necesariamente ya en otra vida, en el que pudiera llegar al puro respeto por el deber y así granjearse allí por fin un destino bienaventurado.

En todo ello encontramos sugerentes analogías con el Camino de Santiago, donde cobra una importancia decisiva el recorrido, la superación de determinadas etapas cargadas de simbolismo que se suceden, se enlazan y superponen sin solución de continuidad unas a otras. Solo en el Camino es factible y hacedero concebir este perfeccionamiento moral y considerar al hombre capaz de ir puliendo progresivamente su naturaleza para hacerla propicia de recibir finalmente esa gracia divina culminante de todos sus

anhelos, tanto suprasensibles como terrenos. También como en el Camino, no se exige a los peregrinos ser santos al iniciar su andadura, sino simplemente personas que, aunque imperfectas, estén firmemente comprometidas en su mejoramiento moral. Allí igual que aquí, como creo haber podido demostrar, no existe rigorismo, sino un aventurarse hacia el sustrato más desconocido de uno mismo, en el que los más modestos logros acumulados con paciencia pueden llegar a dar en grandes éxitos que nos auguren la promesa de una felicidad eterna.

Qué mejor lugar, por tanto, que Santiago de Compostela y qué mejor oportunidad que el tercer centenario del nacimiento de Kant que allí se celebró en julio de 2024 para haber expuesto estas reflexiones más que intentan impugnar las acusaciones de rigorismo vertidas sobre la ética de nuestro filósofo.

Referencias

- Beck, L. W. (1960). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. University of Chicago Press.
- Henson, R. (1979). What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action. *Philosophical Review*, 88(1), 39–54.
- Kassan, N. (2019). *Reine praktische Vernunft fühlen. Kants Theorie der Achtung*. Walter de Gruyter.
- Oliva Rioboó, M. (2025). Religion as the Monstrance of Moral Content. En M. Ruffing y S. Navalón (Eds.), *Immanuel Kant, Three Hundred Years Later*. Tirant lo Blanch.
- Paton, H. J. (1948). *The Categorical Imperative*. University of Chicago Press.
- Rodríguez Duplá, L. (2019). *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*. Herder.
- Rovira Madrid, R. (2021). *Kant y el cristianismo*. Herder.
- Schadow, S. (2013). *Achtung für das Gesetz*. Walter de Gruyter.
- Schiller, F. (1962). *Sämtliche Werke*. Hanser.

Timmermann, J. (2001). Alles halb so schlimm: Bemerkungen zu Kants ethischen Rigorismus. En A. Stephan y K. P. Rippe (Eds.), *Ethik ohne Dogmen. Aufsätze für Günther Patzig* (pp. 58–82). Mentis.

Williams, B. (1999). *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge University Press.

Recibido: 03/12/2024

Aceptado: 06/03/2025