

PARA UNA CONCEPCIÓN PERFORMATIVA DE LA “FORMACIÓN MORAL” EN LA ÉTICA DE KANT: AUTONOMÍA, CARÁCTER Y AUTOCRACIA

Martín Fleitas

Universidad de la República / Uruguay

Resumen: El artículo aborda la cuestión de la formación moral en la ética de Kant. Para ello se da cuenta de la creciente importancia que este asunto ha conseguido en los estudios kantianos angloamericanos, y dentro de su intención de “naturalizar” elementos de la ética de Kant, para hacer de ella una teoría atractiva y satisfactoria según algunos estándares vigentes de discusión filosófica, psicológica, y de teoría de la acción. En este contexto, el artículo señala algunas limitaciones filológicas y argumentales inherentes al programa “anglo-naturalista”, que se refieren especialmente a la intención de convertir las tesis kantianas acerca de la autonomía, conciencia y ley morales, en componentes de una teoría de la formación moral o del cultivo de la *autocracia* personal. Por su lado, el artículo argumenta que una manera más adecuada de concebir la formación moral en la ética de Kant, al tiempo que más ajustada al soporte textual disponible, consiste en no describir la autonomía como el resultado de un proceso de creciente abstracción, descentración y autocracia (*i.e.*, de formación moral), sino más bien como el principio generador de todo esto: el artículo argumenta que en los textos de Kant pueden hallarse elementos para reconstruir el postulado (“*Grundsatz*”) de la autonomía en términos performativos, describiendo con ello las condiciones de posibilidad de toda *deliberación real*. Así reconstruido el postulado de la autonomía es posible, argumenta el autor, mostrar que la formación moral de los individuos es “sub-producida” por las deliberaciones reales que llevan a cabo diariamente, junto a sus eventuales esfuerzos por acatar las reglas de acción que crean en tales deliberaciones. Aquello que los estudiosos denominan hoy “formación moral”, y que el artículo concibe como residuo de la autonomía, constituye aquello que Kant denominaba *carácter*.

Palabras-clave: Kant, formación moral, autonomía, autocracia, carácter.

Abstract: The article addresses the question of moral formation in Kant's ethics. To do so, it takes into account the growing importance that this issue has achieved in Anglo-American Kantian studies, and within its intention to “naturalize” elements of Kant's ethics, in order to make it an attractive and satisfactory theory according to some current standards of philosophical, psychological, and action theory discussions. In this context, the article points out some philological and argumentative limitations inherent to the “Anglo-naturalist” program, which refer especially to the intention of converting Kant's theses about moral autonomy, conscience, and law into components of a theory of moral formation or of the cultivation of personal *autocracy*. The article argues that a more adequate way of conceiving moral formation in Kant's ethics, and one that is more in keeping with the available textual support, is not to describe autonomy as the result of a process of increasing abstraction, decentrality, and autocracy (*i.e.*, moral formation), but rather as the generative principle of all this: the article argues that in Kant's texts one can

find elements to reconstruct the postulate (“*Grundsatz*”) of autonomy in performative terms, thereby describing the conditions of possibility of all *real deliberation*. Having thus reconstructed the postulate of autonomy, it is possible, argues the author, to show that the moral formation of individuals is “sub-produced” by the real deliberations they carry out daily, together with their eventual efforts to abide by the rules of action that they create in such deliberations. What scholars today call “moral formation”, and what the article conceives as a residue of autonomy, constitutes what Kant called *character*.

Keywords: Kant, moral formation, autonomy, autocracy, character.

Introducción

En las últimas dos décadas se ha defendido, dentro de los estudios kantianos, la tesis de que la “autocracia” (noción para la cual a veces emplean el término “*autocracy*”, otras “*self-mastery*”) constituye de algún modo la antesala ontogénica de la autonomía moral individual. Para ello argumentan que la *autonomía* debe ser estrictamente entendida como el *poder legislativo* de la voluntad, es decir, el poder que tiene la voluntad de establecer leyes por y para sí misma, mientras que la *autocracia* ha de entenderse como un *poder ejecutivo* sin el cual sucumbiríamos ante la fuerza de las inclinaciones a la hora de cumplir con las máximas que elaboramos. Dicho en otras palabras: la autonomía puede concebirse como meramente legislativa, mientras que la autocracia sería la *fortitudo moralis* de la voluntad para rechazar las inclinaciones contrarias a la moral, haciendo de la primera la sola capacidad de la voluntad de establecer la ley, y de la segunda la capacidad de acatar y cumplir sus dictados. Esta tesis se formula al amparo de una especie de “programa naturalista angloamericano”, por llamarlo de algún modo, que sostiene que la ética de Kant sólo puede satisfacer nuestras inquietudes prácticas y filosóficas actuales si abandona todo lastre de su “metafísica del pánico” (“*panicky metaphysics*”), al decir de Onora O’Neill (1989, p. 210), y adopta en su lugar la forma de una teoría del bien, realización personal o felicidad, lo suficientemente vinculante y elemental como para cobijar en su seno el pluralismo de planes de vida buena.¹ De ahí sus intentos de extraer de la ética de Kant un conjunto de elementos, recursos, tesis y argumentos que puedan bocetar una concepción formativa o gradual y acumulativa de la autonomía personal, en base a la identificación de diferentes

¹ Esta recepción de la ética kantiana fue en sus inicios bien reconstruida, descrita y en parte calibrada por Gustavo Leyva (2003). Como caso paradigmático del programa de apropiación naturalista, e incluso en ocasiones también utilitarista, de los estudios kantianos anglosajones, véase Paul Guyer (2013, en especial p. 76; 2007).

momentos de autocracia. Y en este sentido concluyen, apelando a una selección a veces tendenciosa de fuentes textuales, que las tesis de filosofía moral de Kant deberían y podrían ser re-ensambladas alrededor de una teoría del autocultivo de la razón práctica individual, siempre y cuando se logren “naturalizar” algunos componentes de su idealismo trascendental (ENGSTROM, 2002; DENIS, 2011). Aquí la propuesta no difiere mucho de las descripciones epistémico-evolutivas que Jean Piaget y Lawrence Kohlberg nos ofrecieron hace ya varias décadas: la de que la conciencia moral individual se alcanza a través de un proceso formativo de creciente disciplinamiento, autocontrol, descentramiento y abstracción, convirtiendo a la distinguida universalidad moral kantiana en uno, entre otros, de los rasgos constitutivos de una forma de vida buena cualquiera. Dentro de este contexto la autonomía no tiene ningún papel especial que desempeñar, ya que ella se presupone como una propiedad de la voluntad en virtud de nuestra constitución en parte racional, y en parte sensible. Es la autocracia la que pasa a ocupar su lugar y el centro de atención: pues se describe, precisamente, como una disposición adquirida empíricamente que podemos cultivar de manera progresiva. De ello se desprende que un ser autónomo que no ha cultivado la autocracia podría ser llamado “acrático” en el sentido adoptado por Aristóteles (EN, Libro VII), en razón de carecer del cultivo de la fuerza de su voluntad para llevar adelante cualquier autolegislación racional (BAXLEY, 2010, pp. 50-60). Pero esta propuesta no se libera, de hecho, de un viejo problema que ya el estagirita supo apuntar y abordar muy bien, a saber, el de la circularidad de su génesis: “Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados, practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados (...)” (EN, 1105a 18-22).

Este problema surge dentro del programa naturalista y anglosajón de estudios kantianos (incluyendo aquí las discusiones entre proyeccionistas y realistas acerca de la teoría del valor de la ética de Kant) porque, sin importar la concepción evolutivo-epistémica que se adopte (psicoanalítica, de George H. Mead, Jean Piaget, Lawrence Kohlberg, u otra), el incremento de autocracia, descentración y abstracción no explican en absoluto el corazón de la tesis kantiana de la acción ética: la de que esta no guarda relación con el amor propio (“patológico”), sino con lo objetivamente correcto, lo que hace que ninguna forma de concebir la agencia en base a alguna modalidad de autopreocupación (o “*care*”, como le llama Harry Frankfurt) pueda dar cuenta de cómo es posible que actuemos mediante su suspensión. De esta y solo de esta manera es que Kant describe el auténtico móvil de la acción ética: “A decir

verdad, el respeto es la representación de un valor que doblega mi amor propio” (GMS, AA 4: 401, segunda nota). Es verdad que Kant entiende el juicio moral en relación con condiciones epistémicas ontogenéticamente desarrolladas (de autodisciplinamiento, descentración, y abstracción), pero el caso es que ninguna de ellas logra dar cuenta de la cesación momentánea del autointerés o “amor patológico” (GMS, AA 4: 399-400): existe aquí una discontinuidad analítica, para empezar, y luego también con pretensiones ontológicas, a pesar de que Kant no se cansa de afirmar que nunca podremos dar cuenta fehaciente de los auténticos motivos que guían nuestras acciones (GMS, AA 4: 471, 11-31; RGV, AA 6: 138-9; Anth, AA 7: 143, 4-12).

Si bien no pretendo con esto corregir u objetar en su totalidad el programa “anglo-naturalista” de estudios kantianos, me interesa en este trabajo delinear las bases de una forma diferente de comprender todo el asunto de la formación moral en la ética de Kant. Sugiero que es posible comprender este aspecto de su pensamiento (porque, como recordaré más adelante, no está claro que este asunto pertenezca siquiera a su filosofía) desde una perspectiva performativa, mediante la tesis de que no es otra que la misma autonomía la que a través de su manifestación en el mundo logra sedimentar en, y dentro de, la unidad psicofísica del individuo un conjunto de disposiciones que bien podrían ser referidas a la formación moral individual, y que Kant solía denominar “carácter” (*Charakter*): argumentaré que a través de deliberaciones reales en las que el individuo intenta resolver qué debe hacer, los elementos que conforman la autonomía generan residuos en la personalidad del deliberante que poco a poco le asisten en la tarea de cumplir con las máximas o reglas de conducta que eventualmente elabora. De esta forma, espero, podremos enfrentar satisfactoriamente el problema aristotélico que apuntaba más arriba, y en cierto modo, también problematizar el lugar central que se le ha concedido últimamente a la formación moral, o de la autocracia, dentro de los estudios kantianos anglosajones. Para ello comienzo por reconstruir metafísicamente, y según los términos del propio Kant, qué es la autonomía y cómo es que ella logra constituirse como el principio (o “postulado”: “*Grundsatz*” [GMS, AA 4: 433]) fundamental de toda moral: aquí explicaré la mejor forma que, a mi juicio, existe al día de hoy para comprender el sentido y alcance del *Faktum* de la razón (1). Luego reconstruyo el postulado de la autonomía desde una perspectiva performativa: esto significa interpretar la idea de libertad, la ley moral, y el lugar teórico del sujeto práctico a la luz de deliberaciones reales con las que un individuo cualquiera pretende determinar qué hacer con su voluntad. Esto tiene la virtud de mantener la problematización metafísica del postulado de la autonomía, al tiempo que traer a nuestro tiempo

algunas de sus implicaciones prácticas más importantes (2). Finalmente, esbozo los elementos más importantes de una concepción de la formación moral que la entiende principalmente como *carácter*, y la explica y describe como un subproducto de las deliberaciones reales que un individuo es capaz de hacer a lo largo de su vida (3).

1. Reconstrucción metafísica de la autonomía

Una forma directa de reconstruir la racionalidad inherente al postulado (“*Grundsatz*”, GMS, AA 4: 433) de la autonomía, principio de toda moral, es explicando el problema del *Faktum* de la razón que Kant incorpora en su *Crítica de la razón práctica*. Allí nos decía que:

(...) sin haber llegado a un acuerdo previo con la [razón] especulativa, la razón práctica procura por su cuenta realidad a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad (si bien como concepto práctico y tan sólo con miras al uso práctico), la cual es la *libertad*, viniendo a confirmar por medio de un *factum* lo que hasta entonces no podía ser sino pensado. Con ello, esa sorprendente a la par que incuestionable afirmación de la crítica especulativa, según la cual *el sujeto pensante supone un simple fenómeno para sí mismo en la intuición interna*, recibe asimismo su plena confirmación en la *Crítica de la razón pura práctica*, siendo así que uno ha de arribar hasta esa tesis aunque no se hubiera visto demostrada en modo alguno por la primera crítica (KpV, AA 5: 6).

Mucho se ha discutido acerca de si Kant contradice (u omite) aquí aquello que había argumentado en GMS III, optando por un método de justificación deductivo en lugar de aquel analítico-sintético, o si en realidad apela a alguna clase de recurso dogmático que decidiera partir del *Faktum* de la razón en lugar de justificarlo.² Al respecto entiendo que Owen Ware ha sido el

² La idea de que Kant habría ensayado una justificación del imperativo categórico para luego desecharla en virtud de creerla insatisfactoria o inconducente, en especial por cambiar de opinión acerca de la posibilidad misma de ofrecer una justificación tal (y llevándole a optar por comenzar su segunda *Crítica* con el *Faktum* de la conciencia inmediata de la ley moral), remite, cuando menos, a los trabajos de Lewis W. Beck (1960, cap. X) y Dieter Henrich (1960). Con todo, en las últimas décadas han aparecido estudiosos que se han adherido a esta lectura (AMERIKS, 1981; O’NEILL, 1989, caps. 3 y 4; 2002; ALLISON, 1990, cap. 13; 2011, Parte IV; KORSGAARD, 1996, pp. 159-87; REATH, 2012). Otros comentaristas se muestran de acuerdo con esta tesis general, aunque agregan que el presunto cambio de opinión de Kant habría sido motivado por consideraciones atinentes al tipo de razones (en particular, no morales, presuntamente presentes en GMS III, o acaso morales, presuntamente presentes en KpV)

intérprete más atinado: en varios de sus trabajos, Ware (2014; 2017; 2021, cap. 2) ha echado luz en torno a aquello que Kant y el contexto de las discusiones teológicas de la segunda mitad del siglo XVIII en Alemania entendía, precisamente, por “*Faktum*”. Violentamente resumido: Ware explica que en aquel período las discusiones racionalistas empleaban el término de acuerdo a los significados que la Royal Society había confeccionado a lo largo del siglo anterior. Los filósofos naturales se habían apropiado del término *factum* que dentro del ámbito de litigios judiciales se solía emplear desde el siglo XVI para resolver conflictos que involucraban propiedades, herencias, procedencias sanguíneas y demás. Figuras como Francis Bacon, Robert Boyle y John Locke pudieron elaborar formas de justificación racional no deductivas del saber en base a la noción de *factum*, en la medida en que, a su entender (y como también sucedía dentro de los litigios judiciales), un “hecho” es aquello que efectivamente sucede *ante la vista pública*, que forma parte del material de *testimonios* de personas que puedan, en primer lugar, dar “fe” de lo que ha sucedido, y en segundo lugar, que posibiliten con ello su replicación, o cuando menos dar cuenta de las condiciones de aparición del hecho. Con esto se sientan las bases del experimentalismo inglés, amén de que hacia 1723 Joseph Butler publique una obra en la que logra ingresar un nuevo estrato semántico dentro de la noción de *factum*, que reviste particular importancia para lo que aquí nos interesa. En su *The analogy of religion*, Butler afirmará que:

The foregoing observations drawn from the nature of the thing and the history of Religion, amount, when taken together, to a real practical proof of it not to be confuted; such a proof as, considering the infinite importance of the thing, I apprehend would be admitted fully sufficient in reason to influence the actions of men who act upon thought and reflection, if it were admitted that there is no proof of the contrary (BUTLER, 1927, p. 97).

Desde el punto de vista de la primera persona, es decir, desde la óptica de una deliberación real, Butler argumentaba que las personas ya somos conscientes de una “regla de acción” dentro de nosotros. No se trata, sin embargo, de una regla cualquiera, sino de una regla “of a very peculiar kind; for it carries in it authority and a right of direction, authority in such a sense as that we cannot depart from it without being self-condemned” (*Ídem*, p. 92). De esta manera Butler evadía la posible “objección de la necesidad”, en la medida en que intentaba defender la idea de que sólo se podía asumir la determinación

que podrían o no servir a la justificación del imperativo categórico (SCHÖNECKER, 1999; 2006; 2014; TIMMERMANN, 2010; LUDWIG, 2010; 2019, pp. 133 y ss.; BOJANOWSKI, 2017).

externa de nuestra voluntad desde la perspectiva de una especulación abstracta, artificial, y no desde la perspectiva de la primera persona, pues desde esta debería poder concluirse que la conciencia de la propia libertad, la del propio discernimiento y de la propia facultad moral, tenían que tomarse como una “mere matter of fact” (*Idem*, p. 93). Y esto tenía que estar fuera de toda duda.

Según lo apunta Ware, no tenemos evidencia de que Kant haya conocido directamente las mencionadas tesis de Joseph Butler. Sí sabemos, sin embargo, que esta noción supo ser incorporada en las discusiones alemanas de fines del siglo XVIII, dando paso a la expresión de “*Tatsachen des Bewusstseins*” (“hechos de la conciencia”) de Karl Reinhold: de acuerdo a Paul W. Franks (2000, p. 124; citado por WARE, 2014, p. 5), Reinhold empleaba esta expresión para designar “a kind of evidence that was neither deductive nor inductive but nevertheless valid, and that could”. Y en base a esta estela de herencias terminológicas y semánticas es que Ware argumenta, y no de una sola forma, que Kant no cree que deba darse alguna justificación auxiliadora del postulado de la autonomía, sino que su justificación filosófica pasa más bien por la reconstrucción de su racionalidad inherente; o para ser más precisos, por la reconstrucción de su naturaleza metafísica.³

Ware entiende que la tarea de justificación se parece mucho a la ilustración o ejemplificación: insistiendo Kant en que el proceder justificatorio del filósofo moral se parece mucho al del químico que realiza experimentos con diversas soluciones para poder aislar sus diferentes componentes o sustancias, la única forma de *mostrar* el *Faktum* de la razón sería entonces elaborar situaciones ficticias en las que el lector pueda asumir la perspectiva de la primera persona y experimentar por sí mismo la realidad indubitable, y pública (aunque sea de acceso privado), de la autonomía.⁴ Estas situaciones hipotéticas o ficciones son, precisamente, bien ilustrativas:

³ Lecturas convergentes acerca de este asunto, más divergentes en sus recursos argumentales, pueden encontrarse en Michael Wolff (2009) y Heiko Puls (2014).

⁴ “Pero al filósofo que ha de luchar aquí (como siempre sucede con el conocimiento de la razón mediante simples conceptos previos a su construcción) con tanta dificultad [la de distinguir teóricamente entre la teoría de la felicidad y la teoría moral], porque no puede asentar los cimientos en intuición alguna (de un puro noumeno), también le viene muy a propósito proceder como el químico y realizar en todo momento un experimento con la razón práctica de cualquier ser humano, para diferenciar el fundamento de determinación moral (puro) del empírico, si añade a la voluntad afectada empíricamente (verbigracia, a la de quien mentiría gustosamente porque puede ganar algo con ello) la ley moral (...) Es como si el químico añade álcali a una solución calcárea en espíritu de sal; el espíritu de sal abandona pronto a la cal, se fusiona con el álcali y la cal se precipita hacia el fondo. De igual modo, mostremos a quien sea un hombre honrado (o que se ponga solo por esta vez con su pensamiento en el lugar de un hombre honrado) esa ley moral en que reconoce la indignidad de un mentiroso (...) al instante su razón práctica (...) abandona el beneficio, se fusiona con aquello que le infunde respeto hacia su propia persona (...) y el beneficio, tras haber sido separado y enjuagado de todo apego a la razón (...), se ve sopesado por

Tomemos a cualquiera que considera irresistible su inclinación lujuriosa cuando se le presenta una ocasión propicia para ello y tenga delante al objeto amado e interroguémosle sobre lo que haría si ante la casa donde se encuentra esa oportunidad fuera levantado un patíbulo para ahorcarlo nada más haber gozado de su voluptuosidad; ¿acaso no sabría dominar entonces su inclinación? No cuesta mucho adivinar la respuesta. Pero preguntémosle ahora lo que haría si su príncipe, amenazándole con aplicarle sin tardanza esa misma pena de muerte, le exigiera levantar falso testimonio contra un hombre honrado al que ha dicho príncipe quisiera echar a perder recurriendo a fingidos pretextos; ¿acaso no le parecería entonces posible vencer su amor a la vida por muy grande que fuera éste? Quizá no se atreva a asegurar si lo haría o no; sin embargo, que le sería posible hacerlo, ha de admitirlo sin vacilar. Así pues, juzga que puede hacer algo porque cobra conciencia de que debe hacerlo y reconoce en su fuero interno a esa libertad que hubiese seguido siéndole desconocida sin la ley moral (KpV, AA 5: 30).

Como puede observarse, mientras la primera situación hipotética sirve al lector para comprender (o tener conciencia de) que tiene, después de todo, voluntad propia (cuando menos para temer las represalias mortales de su acción planeada y tomar recaudos para evitarlas), la segunda sirve para saber qué se debe hacer con ella. En este sentido Kant parece estar ofreciéndonos dos experimentos mentales concatenados que nos permiten adoptar la perspectiva de la primera persona y corroborar, precisamente, que a foro interno deliberamos en base al postulado (“*Grundsatz*”) de la autonomía. Dicho en otras palabras: parece que no podemos iniciar una deliberación real en la que no nos asumamos al mismo tiempo como libres. Se trata del principio de toda moral en términos metafísicos, es decir, de la condición de posibilidad del funcionamiento de la razón práctica y de la resolución de nuestras acciones.⁵ A continuación detallaré cómo este principio puede ser reconstruido performativamente y servir, posteriormente, a la comprensión de la formación moral individual.

cada cual para entablar eventualmente negociaciones con la razón en otros casos, excepto cuando pudiera contrariar a esa ley moral que la razón jamás abandona por hallarse íntimamente fusionada con ella” (KpV, AA 5: 93).

⁵ Este parece ser, precisamente, el objetivo fundamental de la *Fundamentación...*, según las cartas que Kant le envía a Johann Heinrich Lambert el 31 de Diciembre de 1765 (Br, AA 10: 56) y el 2 de septiembre de 1770 (Br, AA 10: 97), y luego a Johann Friedrich Hartknoch, el 19 de noviembre de 1781 (Br, AA 10: 279).

2. Reconstrucción performativa de la autonomía

El *Faktum* de la razón sirve entonces para dar cuenta de una evidencia que todos nosotros parecemos testimoniar cada vez que nos proponemos resolver qué debemos hacer. No se trata de algo “dado”, o de un “dato” disponible hacia el interior del individuo, sino de un “hecho” (y que como tal se tiene que “hacer”) que cabe confirmar al ocuparnos de nuestra voluntad, y de lo que debemos hacer con ella. Esto puede fácilmente ilustrarse con aquel curioso pasaje que Kant ingresa en una nota al pie de su segunda *Crítica*: “si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad” (KpV, AA 5: 5, nota). En el contexto del *Faktum* de la razón se puede argumentar que el conocimiento de la ley moral constituye la “condición epistémica” de la autonomía, mientras la idea de libertad establece su “condición metafísica”. Si insistimos en que aquellas condiciones epistémica y metafísica se mantienen en la base de una deliberación real, dentro de la que el sujeto asume irremediamente la perspectiva de la primera persona, puede apuntarse entonces que el sujeto (cada uno de nosotros) puede constatar que *mientras* se ocupa de determinar qué es lo que debe hacer *no puede* pensarse a sí mismo como determinado o precondicionado por fuerza extraña. La razón práctica se presupone a sí misma libre de condicionamientos y con ello echa a andar la determinación de la voluntad, sin necesidad alguna de comprometerse con sentencias teóricas acerca de si es o no efectivamente libre.

Kant ya había, ciertamente, reconstruido este *Faktum* desde un ángulo diferente durante la redacción del tan polémico GMS III:

El concepto de un mundo inteligible sólo es, por lo tanto, un *punto de vista* que la razón se ve obligada a adoptar fuera de los fenómenos *para pensarse a sí misma como práctica* (...) a no ser que deba negarse al hombre la conciencia de sí mismo como inteligencia y, por lo tanto, como causa racional y activa, o sea, como causa eficiente a través de la razón (GMS, AA 4: 458).

Con este pasaje en vistas puede incluso argumentarse en favor del *Faktum* desde otro ángulo: considérese lo que sucede cuando el sujeto es asaltado, durante su deliberación, por la creencia de estar siendo precondicionado en sus deseos y pensamientos por una fuerza extraña; digamos que el sujeto sospecha que su atracción (cualquiera sea su naturaleza) por su esposa nace de fuerzas inconscientes y libidinales que en realidad le mueven a percibir en ella

la seguridad incondicional que le ofreció antaño su propia madre. Esta creencia sólo puede asumirse desde la perspectiva de la tercera persona, la científica o del observador, y responde al funcionamiento teórico de la razón. Ante esta perspectiva el sujeto que se proponía deliberar qué hacer tiene pocas opciones: la primera de ellas implica sucumbir a la creencia teórica y abandonar completamente la tarea de resolver la acción en función de concebirla inconducente, o cuando menos absurda o sin sentido; la segunda implica incorporar esta creencia dentro de la deliberación, reasumiendo en el proceso la perspectiva de la primera persona (la del que delibera) para sopesarla junto con las demás creencias y resolver qué hacer en relación con ella (en base a preguntas tales como las de “¿Deseo de verdad trabar una relación con mi esposa sobre la base de una inconsciente búsqueda del amor de mi madre?”). Así puede verse entonces el carácter metafísico de la autonomía en tanto postulado irrenunciable de la razón práctica, y su naturaleza trascendental al pretender constituir toda experiencia moral posible.

Ahora bien, la pregunta que surge a continuación guarda relación con las fuentes de la autoridad de la ley moral, pues, ¿por qué nos sentimos presionados por el deber de las reglas que elaboramos durante nuestras deliberaciones? Resolver este asunto es importante en virtud de que Kant no sólo conecta la ley moral (condición epistémica) con la idea de libertad (condición metafísica) a la hora de dar cuenta de la autonomía, sino que también aspira a dar cuenta del origen de la necesidad que entraña para nosotros aquella ley. ¿Qué significa esta ley, después de todo, para nosotros? Tiene que significar algo para nosotros pues de lo contrario no se podría comprender por qué *de hecho* sentimos (y permitimos) que la fuerza de su obligación sea capaz de constreñir nuestra voluntad. Juzgo correcto dar cuenta de este asunto a través de la “condición subjetiva”, a saber, la aparición de un “yo” que le permita a la persona reconocer algo de sí misma en aquella ley que ella efectivamente ha creado: en pocas palabras, y como ya Christine M. Korsgaard ha sabido argumentar en varias modalidades diferentes, la ley significa algo para nosotros porque nosotros somos sus creadores, cerrando así el círculo de la autonomía:

La causalidad de tales acciones está en él como inteligencia, así como en las leyes de los efectos y acciones con arreglo a los principios de un mundo inteligible, (...) sabiendo igualmente que, como en ese mundo él sólo es un auténtico yo en cuanto inteligencia (...), le corresponden inmediata y categóricamente, de suerte que aquello hacia lo cual le incitan inclinaciones e impulsos (...) no pueden causar quebranto alguno a las leyes de su querer en cuanto inteligencia, hasta el

punto de que no se responsabiliza de esas inclinaciones e impulsos y no los imputa a su *auténtico yo*, esto es, a su *voluntad*, aunque sí se responsabilice de la indulgencia que pueda prodigar de ellas, cuando les otorga un influjo sobre sus máximas en detrimento de la ley racional de la voluntad. Al adentrarse en un mundo inteligible por medio del *pensar* la razón práctica no traspasa sus confines (...) Lo primero sólo es un pensamiento negativo con respecto al mundo sensible, según el cual este último no da ninguna ley a la razón en la determinación de la voluntad, y sólo es positivo en este único punto: que esa libertad, en cuanto determinación negativa, va unida al mismo tiempo con una capacidad (positiva) e incluso con una causalidad de la razón, a la que nosotros llamamos una voluntad, capacidad para obrar de tal modo que el principio de las acciones sea conforme a la moralidad esencial de una causa racional, es decir, a la condición de que la validez universal de la máxima sea homologable con la de una ley (GMS, AA 4: 457-58).⁶

De una forma que hasta el propio Kant identifica como “*misterio*” (GMS, AA 4: 463), las condiciones epistémica (ley moral), metafísica (idea de libertad) y subjetiva (el “yo” nouménico) surgen simultáneamente ante los ojos de toda persona que se ocupa de determinar a foro interno qué debe hacer. Y en su conjunto entiendo que las tres condiciones conforman, y en cierto sentido también hacen real (en tanto deliberación que está efectivamente sucediendo), el postulado de la autonomía en toda su extensión: formulado desde un ángulo negativo, entonces, puede decirse que ninguna persona que pretenda determinar qué hacer con su voluntad puede saltarse la tarea de emprender una deliberación práctica, dentro de la cual el postulado de la autonomía se haga presente como su condición de posibilidad estructural, a través de las condiciones epistémica (ley moral), metafísica (idea de libertad) y subjetiva (aparición del “yo”).

3. Performatividad y formación moral: el carácter

Reconstruidas las fuentes de la normatividad moral de la ética de Kant desde una perspectiva performativa, me propongo ahora sugerir que la

⁶ Korsgaard (2000, conferencia tercera) no repara en este pasaje por las interpretaciones anglosajonas que sobre él se han instalado hace algunas décadas, y en especial, por la discusión que antes mencioné acerca de si GMS III constituye alguna clase de justificación satisfactoria del imperativo categórico. Esto me permite echar mano de su tesis de la “identidad práctica” sin perder al mismo tiempo una razonable precisión filológica. He delimitado algunas de las contrariedades de la tesis de Korsgaard sobre la “identidad práctica” en AUTOR, *ANONIMIZADO*.

formación moral de las personas puede ser vista como un subproducto o residuo (o “desencadenamiento de reacciones químicas”, si continuamos con las analogías que Kant trazaba entre el proceder del químico y el del filósofo moral: KpV, AA 5: 92-93) de deliberaciones morales reales, junto a eventuales acciones ajustadas a reglas a lo largo de la vida.⁷ Esto es, precisamente, lo que Kant solía llamar “carácter” (*Charakter*): a sus ojos el carácter definía el “valor intrínseco del hombre”, al poner de relieve una “voluntad propia” conformada por el ejercicio de un “modo de pensar” reflexivo especialmente referido a las máximas que orientan nuestra conducta. El siguiente pasaje contempla varios de los elementos de la tesis que aquí sugiero:

La persona que es consciente de tener carácter en su manera de pensar no lo ha recibido de la naturaleza, sino que siempre ha debido *adquirirlo*. Se puede también suponer que la fundación de él, tal como una especie de nuevo nacimiento, cierta solemnidad del compromiso que esa persona toma consigo misma, hace inolvidable para esa persona ese compromiso y el momento en que aconteció en ella esa transformación, como [si fuese el comienzo de] una nueva época. – La educación, los ejemplos y los consejos no pueden producir esta firmeza y constancia de los principios, en general, *poco a poco*, sino sólo por una explosión, por decirlo así, que resulta súbitamente del hastío por el estado vacilante del instinto. Quizá sean sólo unos pocos los que hayan intentado esta revolución antes de cumplir 30 años, y aún menos los que le hayan dado fundamentos firmes antes de cumplir los 40. – Pretender tornarse una persona mejor de manera fragmentaria es un intento vano; pues una impresión se desvanece mientras uno trabaja en la otra; pero la fundación de un carácter es unidad absoluta del principio interno de la conducta en la vida en general (Anth, AA 7: 294-95).

Como bien apunta Manfred Kuehn (2001, pp. 144-49; V-Anth/Mron, AA 25/2: 1368), el carácter no es algo que traemos desde el nacimiento, y tampoco es algo que simplemente nos acontece, si no que se trata de nuestra propia creación; y en este sentido, no sería otra cosa que nuestra forma de hacer de nosotros mismos un sujeto de acción (un agente) con los recursos y materiales que la naturaleza nos ha obsequiado:

El carácter propio es el carácter de la libertad. Todo lo demás que la naturaleza dio al ser humano como predisposición, su aptitud natural, su temperamento, su fisonomía, no constituye su carácter propio. El carácter es la voluntad del ser

⁷ Para la noción de “subproducto” véase Jon Elster (1988, cap. 2).

humano conforme a principios. Pero lo que es característico de la voluntad libre constituye el carácter propio del ser humano, y este es el carácter del ser humano en el sentido más estricto, y se le llama modo de pensar. El carácter práctico es independiente del temperamento de cada uno. El talento se llama competente, el temperamento afortunado y el carácter bueno o todo lo contrario. El carácter de cada ser humano se basa en el dominio de máximas. Así, el carácter también podría definirse como la determinación del poder de elección del ser humano a través de máximas duraderas y establecidas (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1385, mi traducción).⁸

Según Kant, el carácter parecería ser la creciente solidificación de la voluntad personal en la medida en que poco a poco esta va logrando ajustarse tanto a reglas de habilidad, como a consejos de prudencia y leyes morales (GMS, AA 4: 414-17). De esta forma, el carácter parece ser más bien un componente antropológico estrictamente referido a la capacidad de ser “inquebrantablemente leales” a principios prácticos elaborados y adoptados reflexivamente. Sin embargo, y si bien es verdad que el carácter se forja a través de procesos evolutivos ontogenéticos ligados al incremento de la descentración y abstracción cognitivas, no puede decirse que su cualidad propiamente moral se origine en base a la fidelidad que podamos mantener con principios prácticos hipotéticos. En este sentido, y para sortear el problema que Aristóteles había visto en relación con la génesis de la virtud (EN, 1105a 18-22), y que aquí recordaba más arriba para problematizar las tesis anglosajonas referidas a la formación moral en la ética kantiana, creo oportuno apuntar que el carácter tal y como lo entiende Kant no puede ser subproducido por deliberaciones técnicas o prudenciales, sino por las morales: nótese al respecto que en Anth, AA 7: 294 Kant afirmaba que “[l]a educación, los ejemplos y los consejos no pueden producir esta firmeza y constancia de los principios, en general, *poco a poco*, sino sólo por una explosión, por decirlo así, que resulta súbitamente del hastío por el estado vacilante del instinto”. Mi sugerencia es que el carácter moral (a diferencia del pragmático y del prudencial, por nombrarlos de algún modo) no constituye un acercamiento progresivo hacia la moralidad, sino que es más bien lo contrario: se trata del conjunto de residuos caractereológicos que las deliberaciones y acciones

⁸ “En una palabra: la veracidad en el interior de lo que se confiesa a sí mismo y a la vez en la conducta con respecto a cualquier otro. [veracidad] elevada a máxima suprema, es la única prueba de que un ser humano tiene conciencia de tener carácter; y como tenerlo a éste es el *minimum* que se puede exigir de una persona racional, pero a la vez el *maximum* del valor interno (de la dignidad humana), resulta que ser hombre de principios (tener un carácter determinado), debe ser posible para la más común razón humana, y por ello debe ser algo superior en dignidad al mayor de los talentos” (Anth, AA 7: 295).

morales van poco a poco dejando sobre la unidad psicofísica (empírica) del individuo; sedimentaciones que bien pueden favorecer la “autocracia” o el autodomínio personal, y en particular la capacidad de suspender (que no renunciar) el amor “patológico” (propio) cuando sea necesario:

Sin duda, no se puede negar que para encauzar por la vía de lo moralmente bueno a un ánimo inculto o embrutecido hacen falta guías preparatorias, atrayéndolo gracias a su propio beneficio o ahuyentándolo merced al perjuicio; ahora bien, tan pronto como este artificio para dar los primeros pasos haya surtido algún efecto, ha de ofrecerse al alma la motivación moral pura, no sólo por ser lo único que funda un carácter (un modo de pensar práctico que es consecuente conforme a máximas inalterables), sino porque también le enseña al ser humano a sentir su propia dignidad y confiere al ánimo una fuerza que él mismo no esperaba, emancipándose de toda dependencia sensible en la medida en que ésta pretenda imperar y hallando en la dependencia de su naturaleza sensible, así como en esa grandeza de alma y a la cual se ve destinado, una rica compensación por el sacrificio que consuma (KpV, AA 5: 152).⁹

Pero con esto no resolvemos el problema que vio Aristóteles. Tan sólo comenzamos a hacerlo, pues aun cabría preguntar cómo es que se llega a deliberar moralmente si antes no se desarrollan determinadas capacidades ontoepistémicas (disciplina, descentración y abstracción). Pues bien, el último elemento que habría que agregar a esta propuesta es una versión de la tesis de Christine M. Korsgaard acerca de la naturaleza “intrínsecamente normativa” de las máximas: el asunto es que si bien estas tienen que considerarse como

⁹ En relación con las “guías preparatorias”, no está demás adelantar que Kant se mostró en repetidas oportunidades ocupado en determinar los ámbitos sociales dentro de los cuales las personas podemos hacernos con buenas máximas: como explicaré a continuación, las “iglesias históricas” eran, desde su punto de vista, instituciones defectuosas a la luz del principio universal del imperativo categórico que, sin embargo, servían para ofrecer y socializar enseñanzas, símbolos e instrucción en base a máximas correctas, al igual que lo hacían algunos sistemas de enseñanza formal e informal: “Las máximas tienen que salir del hombre mismo. En el caso de la cultura moral hay que tratar de inculcar ya tempranamente a los niños conceptos de lo que es bueno o malo. Si se quiere echar el fundamento de la moralidad, no hay que castigar. La moralidad es algo tan sagrado y elevado que no se la puede desechar y ponerla en el mismo nivel que la disciplina. El primer esfuerzo en la educación moral es poner el fundamento de un carácter. El carácter consiste en la capacidad de actuar según máximas. Al comienzo son máximas de la escuela y después máximas de la humanidad” (Päd, AA 9: 480). Para el papel que las religiones históricas estaban, según Kant, llamadas a desempeñar dentro del progreso moral de la historia humana, basta revisar RGV, AA 6: 46-7, 110-12, 122, 132-3 y 154. Para una reconstrucción detallada de este asunto véase James DiCenzo (2011) y Philip J. Rossi (2005). Por otra parte, en relación con la “rica compensación por el sacrificio que consuma” la acción moral, he defendido en otro lugar que podríamos estar aquí frente a la materialización de la “dignidad de ser felices”, en la medida en que también sea vista como un residuo ultraintencional de la rectitud (AUTOR, *ANONIMIZADO1*).

productos socialmente generados y disponibles, también han de ser cuando menos inteligibles y efectivamente comprendidas (inteligidas) por los agentes, para poder luego considerar sus autoridades (razones) y conforme a ellas apreciar posibles justificaciones prácticas. Nadie negaría que parte del contenido (lingüístico, semántico, y axiológico) de las máximas ya está disponible en las esferas de socialización que se habitan, pero estas no se constituyen como candidatas a ley moral hasta que el agente no logra considerarlas como posibles “principios subjetivos” de *su* obrar. De ahí que la enseñanza de las máximas sea algo tan caro para Kant: si estas en sus disposiciones internas ya son “intrínsecamente normativas” resulta conveniente entonces socializar el acceso a ellas para ser apropiadas y eventualmente asentidas reflexivamente, vía imperativo categórico, por cada individuo a foro interno (KORSGAARD, 2000, pp. 139-45). Trátese de las religiones “históricas” (RGV, AA 6: 46-7, 112, 132-3), de la enseñanza cotidiana (V-Anth-Mron, AA 25/2: 1385-1393), o de la enseñanza formal (Päd, AA 9: 499 y ss.), Kant se mostraba convencido de que la formación moral inicia con el acceso individual al patrimonio cultural históricamente disponible, en razón de que sólo allí se pueden apropiarse de los recursos necesarios para entender, ensayar, y elaborar las máximas de acción propias. De ahí que podamos, consecuentemente, sortear el problema antes visto por Aristóteles para reescribir kantianamente las célebres sentencias que le mereció el problema de la formación de la virtud: las acciones se llaman éticas cuando son tales que una persona ética podría realizarlas, al tiempo que es ético no aquel que las hace, sino aquel que las hace como las hacen las personas éticas.¹⁰ Pero, ¿cómo es que hacemos acciones éticas del mismo modo en el que las hacen las personas éticas?

Creo que la tesis de Korsgaard acerca de la normatividad intrínseca de las máximas nos ayuda, en principio,¹¹ a resolver este asunto y a finalizar el esquema de mi sugerencia, pues su tesis implica sostener que la forma de las máximas se encuentra ya dada y disponible en el mundo, y que es a través del examen de la universalidad que logramos aislarlas, reconocerlas y eventualmente acatarlas. El asunto es que de continuo nos encontramos con la

¹⁰ “Así las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas; y justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados” (EN, 1106b 5-9).

¹¹ Escribo “en principio”, en virtud de que es por demás razonable realizar, cuando menos, dos objeciones a la tesis de Korsgaard que no puedo atender aquí. La primera consiste en apuntar que Korsgaard no apoya su tesis sobre soportes textuales de la obra de Kant, sino sobre cierta forma de reconstruir la teoría del alma virtuosa de Platón. La segunda, por su parte, tiene que ver con el enigmático “realismo procedimental” que la filósofa desprende como consecuencia.

forma de una máxima bajo diferentes ropajes y referida a diferentes contenidos socialmente mediados (como sucede con la parábola del pastorcito mentiroso, o con la de Jesús que cuenta Mateo [5:37]): pero sólo considerándola desde una perspectiva universal, y eliminando en el proceso los contenidos técnicos y prudenciales (eso de que de tanto mentir socavamos la confianza que los demás depositan en nosotros para finalmente perder del todo sus asistencias y atenciones), es que podemos extraer el componente moral inherente a la máxima de “no mentir”. De esta manera puede decirse que podemos poner en práctica el descentramiento, la abstracción y la autocracia cada vez que despojamos a las máximas socialmente disponibles de sus ropajes técnicos y prudenciales (de sus formulaciones hipotéticas), para evaluar sus normatividades intrínsecas. Nótese que aquí concluye el boceto de mi sugerencia, a saber, la de que son nuestros esfuerzos intermitentes y siempre defectuosos por colocarnos en la perspectiva de la universalidad (y/o de la humanidad, y/o del reino de los fines) las que pueden generar, sedimentar o subproducir dentro (y a través de) nuestra unidad psicofísica, un conjunto de disposiciones que Kant solía llamar carácter, y que el naturalismo angloamericano suele denominar formación moral o autocracia: “El carácter es una característica determinada de la voluntad de utilizar todos los dones naturales. No es innato, por eso podemos culparlo” (V-Anth-Mron, AA 25/2: 1385, mi traducción).

Estos serían, por tanto, los rasgos de una interpretación performativa de la formación moral en la ética de Kant.

Apunte final: del recaudo metodológico ante la antropología de Kant

He argumentado que lo concerniente a la formación moral dentro del pensamiento de Kant puede ser mejor entendido si se comienza por nuestros esfuerzos diarios de determinar nuestra voluntad, es decir, por las deliberaciones reales que emprendemos a lo largo de nuestra vida para saber qué debemos hacer. Esto implica, al menos en lo referido a la razonable comprensión de la obra de Kant, problematizar, cuando menos, la imagen de la *Bildungsroman* que concibe la consecución de la autonomía personal como el resultado de un creciente, acumulativo y gradual proceso de autocracia y autodisciplinamiento; en especial porque esta imagen no puede dar cuenta del problema (que había visto Aristóteles en relación con la virtud) de la génesis de la consciencia y de las disposiciones morales sin asumir en el acto la existencia de una brecha, o salto cualitativo, que en un lado coloca nuestras disposiciones

instrumentales y en el otro nuestras capacidades morales relacionadas con la suspensión del autointerés. Dicho en pocas palabras: en lugar de tender hacia la autonomía sugiero que son sus intermitentes manifestaciones a lo largo de nuestra vida (deliberaciones reales) las que van subproduciendo, o desencadenando modificaciones en nuestra persona, que en su conjunto pueden ser referidas a nuestra formación moral, o como Kant la denominaba, a nuestro carácter.

Para mostrar la razonabilidad de esta sugerencia he tenido que reconstruir tanto metafísica como performativamente la lógica de las fuentes de la normatividad de la ética kantiana, y he descrito y explicado el alcance que a mi juicio tiene el *Faktum* de la razón, tanto dentro de la filosofía práctica de Kant, como de nuestra vida práctica concreta. En relación con lo último, he insistido en la posibilidad de comprender aquella justificación racional que elabora en torno al *Faktum* en términos que pudieran dar cuenta de nuestras deliberaciones reales, argumentando que las condiciones epistémica (ley moral), metafísica (idea de libertad) y subjetiva (el “yo”) no sólo configuran la fisonomía lógica y trascendental del postulado de la autonomía (dentro de la filosofía práctica de Kant), sino también la lógica de las condiciones de posibilidad de cualquier deliberación práctica posible para nosotros: desde esta perspectiva, desde la performatividad de la autonomía, es que puede luego pensarse la sugerencia que he desarrollado aquí, de modo tal que la autonomía pudiera pasar a ser vista como la generadora de sus condiciones empíricas de posibilidad hacia el interior disposicional (autocracia, autodomio, autodisciplina, descentración, abstracción, etc.) de nuestra persona, y no como el resultado mágico o emergente de un progresivo autocultivo epistémico.

Ahora bien: conviene andar por estos asuntos y sus correspondientes fuentes textuales con no pocos recaudos metodológicos. Luego de haber editado las lecciones de antropología de Kant en 1997 (los dos tomos del volumen 25 de la *Akademie Ausgabe*), y de despertar en los estudiosos anglosajones un fuerte entusiasmo por reconstruir la ética kantiana desde una perspectiva naturalista y post-metafísica, Reinhard Brandt (2003) supo poner en entredicho la presunta importancia que contenía la antropología dentro de la filosofía práctica de Kant. A su juicio, todo lo relativo a la “formación del carácter” que Kant explica y analiza en sus lecciones, y desde las cuales los intérpretes intentan hasta hoy reconstruir su sistema de filosofía moral, no contiene una perspectiva moral sino *pragmática*. Correctamente Brandt recordó que, según la concepción sistémica y disciplinar de Kant, en sentido estricto la antropología no forma parte de la filosofía, sembrando con ello un manto de duda sobre la extendida creencia de que “esta antropología” que Kant ofrecía a

sus estudiantes fuera, en algún sentido, la “antropología moral” que se menciona en algunos de sus otros escritos sistemáticos.¹² Sirvan estas observaciones de corolario a la sugerencia que aquí he presentado.

Referencias

- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, 1990.
- _____. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford University Press, 2011.
- AMERIKS, K. “Kant's Deduction of Freedom and Morality”. *Journal of the History of Philosophy*, 19, 1981, p. 53-79.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*. Trad. esp. de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- BAXLEY, A. M. *Kant's Theory of Virtue: The Importance of Autocracy*. Cambridge University Press, 2010.
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. University of Chicago Press, 1960.
- BOJANOWSKI, J. “Kant on the Justification of Moral Principles”. *Kant Studien*, 108/1, 2017, p. 55-88.
- BRANDT, R. “The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being”. In: JACOBS, B. y KAIN, P. (eds.): *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge University Press, 2003, p. 85-104.
- BUTLER, J. *The analogy of religion: natural and revealed*. Londres: J. M. Dent & Sons Ltd., 1927.
- ELSTER, J. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Trad. esp. de Enrique Lynch. Barcelona: Península, 1988.
- ENGSTROM, S. “The Inner Freedom of Virtue”. In: TIMMONS, M. (ed.): *Kant's Metaphysics of Morals*. Oxford University Press, 2002, p. 289-316.
- DENIS, L. “A Kantian conception of human flourishing”. In: JOST, L. y WUERTH, J. (eds): *Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*. Cambridge University Press, 2011, p. 164-93.
- DICENSO, J. *Kant, Religion and Politics*. Cambridge University Press, 2011.
- FRANKS, P. W. “Transcendental Arguments, Reason, and Skepticism: Contemporary Debates and the Origins of Post-Kantian Idealism”. In:

¹² Como bien apunta José M. García Gómez del Valle (2004), Reinhardt reaccionaba aquí a los progresos que la expansión de la perspectiva naturalista estaba obteniendo sobre la antropología de Kant, y que en particular estaban alimentando en aquella compilación Werner Stark, Robert B. Loudon, Susan M. Shell, Patrick Kain y Allen W. Wood.

- STERN, R. (ed.): *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*. Oxford University Press, 2000.
- GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE, J. M. “Sobre las aproximaciones a la filosofía moral de Kant desde la antropología”. In: *Laguna: Revista de Filosofía*, 15, 2004, p. 210-12.
- GUYER, P. “Progress Towards Autonomy”. In: SENSEN, O. (ed.): *Kant on Moral Autonomy*. Cambridge University Press, 2013, p. 71-86.
- _____. “Naturalistic and Transcendental Moments in Kant’s Moral Philosophy”. In: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 50/5, 2007, p. 444-64.
- HENRICH, D. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”. In: HENRICH, D., SCHULZ, W. y VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H. (eds.): *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*. Tübingen: Mohr Siebek, 1960, p. 130-72.
- KANT, I. [V-Anth/Mron] *Anthropologie Mrongovius*. In: BRANDT, R. y STARK, W. (eds.): *Kant’s gesammelte Schriften (Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften)*, Berlín y Leipzig: Walter de Gruyter, 1997, vol. 25 (tomo 2), p. 1209-429.
- _____. [Anth] *Antropología en sentido pragmático*. Trad. esp. de Mario Caimi. Buenos Aires: Losada, 2009.
- _____. [GMS] *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. esp. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Gredos, 2010.
- _____. [KpV] *Crítica de la razón práctica*. Trad. esp. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Gredos, 2010.
- _____. [Päd] *Sobre pedagogía*. Trad. esp. de Óscar Caeiro. Universidad Nacional de Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2009.
- KORSGAARD, Ch. M. *Las fuentes de la normatividad*. Trad. esp. de L. Lecuona y L. E. Manríquez, con comentarios de G. A. Cohen, Raymond Guess, Thomas Nagel y Bernard Williams, y réplica de Korsgaard; edición e introducción de Onora O’Neill, UNAM, México, 2000.
- _____. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press, 1996.
- KUEHN, M. *Kant: A Biography*. Cambridge University Press, 2001.
- LEYVA, G. “Notizen zur neueren Rezeption der kantischen Ethik in der angloamerikanischen Philosophie”. In: *Philosophische Rundschau*, 50/1, 2003, p. 43-61.
- LUDWIG, B. “Die ‘konsequente Denkungsart der speculativen Kritik’. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für

die Kritische Philosophie als Ganza”. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58, 2010, p. 595-628.

_____. *Aufklärung über die Sittlichkeit. Zu Kants Grundlegung einer Metaphysik der Sitten*. Klostermann, 2019.

O’NEILL, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge University Press, 1989.

_____. “Autonomy and the Fact of Reason”. In: HÖFFE, O. (ed.): *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie, 2002, p. 71-85.

PULS, H. “Quo errat demonstrator – warum es in der *Grundlegung* eine Faktum-These gibt. Drei Argumente gegen Dieter Schöneckers Interpretation”. In: PULS, H. (ed.): *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III: Deduktion oder Faktum?* Berlin: Walter de Gruyter, 2014, p. 15-32.

REATH, A. “Kant’s Moral Philosophy”. In: CRISP, R. (ed.): *The Oxford Handbook on the History of Ethics*. Oxford University Press, 2012, p. 443-64.

ROSSI, P. J. *The Social Authority of Reason. Kant’s Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*. Albany: State University of New York Press, 2005.

SCHÖNECKER, D. *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. Karl Alber, 1999.

_____. “Wie iste in kategorischer Imperativ möglich?”. In: en SCHÖNECKER, D. y HORN, C. (eds.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006, p. 301-24

_____. “Kant’s Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions”. In: *Kant Studies Online*, 1, 2014, p. 1-38.

TIMMERMANN, J. “Reversal or retreat? Kant’s Deductions of Freedom and Morality”. In: REATH, A. y TIMMERMANN, J. (eds.): *Kant’s Critique of Practical Reason: A Critical Guide*. Cambridge University Press, 2010, p. 73-89.

WARE, O. “Rethinking Kant’s Fact of Reason”. *Imprint*, 14, 2014, p. 1-21.

_____. “Kant’s Deductions of Morality and Freedom”. In: *Canadian Journal of Philosophy*, 47/1, 2017, p. 116-47.

_____. *Kant’s Justification of Ethics*. Oxford University Press, 2021.

WOLFF, M. “Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57/4, 2009, p. 511-49.

Email: elhegeliano@gmail.com

Recebido: 12/2024

Aprovado: 02/2025