

## El principio supremo de la moral kantiana como conocimiento práctico

### The Supreme Principle of Kantian Morality as Practical Knowledge

FELIPE ZEGERS-QUIROGA<sup>1</sup>

Universidad de Chile, Chile  
felipe.zegers@ug.uchile.cl

Fecha de recepción: 13/09/2023

Fecha de aceptación: 04/01/2024

#### Resumen

El presente trabajo se propone esclarecer en qué medida el principio establecido por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* constituye un conocimiento. Se mostrará que, al reconstruir la caracterización kantiana de conocimiento práctico, podemos luego examinar de qué manera aquella obra se trata justamente de alcanzar ese tipo de conocimiento. Tal investigación se ve justificada, por un lado, porque ayudaría a comprender el lugar sistemático de la obra en cuanto en ella hay un conocimiento necesario para la ciencia ética y, por otro lado, iluminaría cierto aspecto del debate contemporáneo respecto de si acaso la filosofía moral de Kant es realista o antirrealista en alguna de sus variantes. Para aquello es necesario comenzar por aclarar qué entiende Kant por conocimiento práctico, y luego ver cómo esto se realiza o no en dicha obra, finalmente bosquejaremos los

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Zegers-Quiroga, F. (2024). El principio supremo de la moral kantiana como conocimiento práctico. *Resonancias*, (17), 57-78. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.72000

**En MLA:** “El principio supremo de la moral kantiana como conocimiento práctico.” *Resonancias*, n.º 17, julio de 2024, pp. 57-78. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.72000

**Palabras clave:** fundamentación, conocimiento práctico, Kant, ética, moral

**Keywords:** foundation, practical knowledge, Kant, ethics, moral

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido posible gracias al financiamiento de ANID-Subdirección de Capital Humano/Magister Nacional/2022-22220444. ORCID: 0009-0007-6108-8818.

posibles rendimientos filosóficos que esto logra en relación con otras aproximaciones contemporáneas a la filosofía moral de Kant.

## Abstract

This paper aims to clarify to what extent the principle established by Kant in the *Foundation for the Metaphysics of Morals* constitutes knowledge. It will be shown that, by reconstructing Kantian characterization of practical knowledge, we can then examine in what way that work is precisely about attaining that kind of knowledge. Such an investigation is justified, on one hand, because it would help to understand the systematic place of the work insofar as it contains a knowledge necessary for ethical science, and, on the other hand, it would illuminate a certain aspect of the contemporary debate as to whether Kant's moral philosophy is realist or anti-realist in any of its variants. To do so, it is necessary to begin by clarifying what Kant means by practical knowledge, and then to see how this is realized or not in said work, and finally to sketch the possible philosophical yields that this achieves in relation to other contemporary approaches to Kant's moral philosophy.

I

En distintas partes de su obra, Kant afirma que la filosofía, y en particular la metafísica, debe constituirse próximamente como una ciencia (por ej. B XXIII o B878). Cabe notar que, en sede práctica, existiría entonces una ciencia de lo moral —lo que Kant suele llamar “Metafísica de las costumbres”<sup>2</sup> (por ej. Ak. V. 387-388) — que, en tanto ciencia, supone que podemos alcanzar un conocimiento verdadero acerca de lo moral. El presente trabajo intentará investigar en qué medida cierta parte de la filosofía práctica kantiana, específicamente el principio expuesto en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (en adelante *GMS*), constituye un conocimiento; teniendo en consideración que la *GMS* no es propiamente ni una Crítica ni la exposición de la Ciencia. Para ello debemos, primero, caracterizar adecuadamente qué es — en términos kantianos — el conocimiento, basándonos centralmente en la distinción que él mismo realiza entre conocimiento teórico y conocimiento práctico, y luego analizar la estructura y argumentación de la *GMS* para ver cómo es que coincide cierta concepción de conocimiento con lo allí expuesto.

Esto es relevante principalmente por dos razones; en primer lugar, porque esto contribuye a ganar una mejor comprensión del argumento de la obra, pero,

---

<sup>2</sup> No hacemos referencia aquí a la obra con el mismo nombre, sino al proyecto que tiene en mente Kant al escribir la *KrV* [cf. B 878] o lo que dice en el prefacio de la *GMS* que citamos.

sobre todo, del lugar sistemático que tendría la *GMS* en el corpus kantiano. Ya que, si en la *GMS* se establece un conocimiento práctico puro, y el proyecto de una metafísica de las costumbres constituiría la ciencia de lo práctico (conocimiento articulado sistemáticamente [A832/B860]), esto sugiere que este conocimiento será requerido, o al menos supuesto (cf. Ak. V. 8), al constituirse el sistema. Por otro lado, existe una amplia disputa en torno al eventual carácter realista, antirrealista, constructivista, intuicionista etc., de la filosofía moral de Kant (Santos y Schmidt 2018), el cual aborda, entre otras cosas, la relación que existiría entre la idea de conocimiento y los hechos morales. Esto, a su vez, tiene una cantidad importante de problemas de interpretación, por ejemplo, el significado de esos mismos términos (*Id.* VII). Nosotros queremos, por otra parte, alejarnos de tal marco categorial y acercarnos al proyecto y los propios términos que emplea Kant, sobre todo respecto de esa curiosa caracterización de la ética como ciencia, y —de forma más restringida en la *GMS*— de la posibilidad de asentar este conocimiento de lo moral. Debemos recalcar que estas dos razones que justifican la importancia de nuestra investigación quedarán en este trabajo solo sugeridas, ya que, por motivos de extensión, aquí solo cabe enfocarnos en el tratamiento del asunto principal que mencionamos al comienzo.

## II

Veamos ahora la distinción kantiana entre conocimiento teórico (en adelante CT) y conocimiento práctico (en adelante CP)<sup>3</sup>. Comenzaremos entregando maneras preliminares en que se podría entender esta distinción con algunos elementos de la filosofía de Kant; después revisaremos los problemas de estas concepciones; con ello podremos ver luego más claramente las diferencias y posibles continuidades.

Tomemos por ahora la noción de conocimiento general como la concordancia entre un concepto y su objeto, tendríamos entonces conocimiento cuando nuestro concepto respecto de un algo coincide o corresponde con él, esto va en la línea de lo que el propio Kant llama “la definición nominal de la verdad” (A58/B82)<sup>4</sup>. Una primera manera de entender la distinción sería considerar que en el CT hay un determinado objeto dado para el cual debemos hacer coincidir el concepto que tenemos de este; en otras palabras, el concepto debe adecuarse al objeto.

<sup>3</sup> Conocimiento aquí siempre será la traducción del término “Erkenntniss” que emplea Kant en alemán.

<sup>4</sup> Cito acorde a la numeración establecida en la edición académica de las obras de Kant, las traducciones empleadas son aquellas mencionadas en la bibliografía final, excepto por el caso de la *Lógica Jäsche* cuya traducción es propia.

Asimismo, el CP sería aquel en el que tenemos cierto concepto, y debemos hacer que nuestro objeto corresponda con este, de tal manera que el objeto se adecue a lo que *debe ser* según el concepto de nuestro CP; es decir, al revés que el CT, el objeto debe adecuarse al concepto.

Una segunda manera de entender la distinción entre CT y CP, no por ello excluyente, es considerar que refieren objetos de distinta naturaleza; es decir, el conocimiento de ambos tipos no se distinguiría por su dirección de adecuación, ya que en ambos el concepto tendría que corresponder al objeto, sino que se diferenciarían en tanto los objetos a los cuales se intenta conocer tendrían una constitución radicalmente distinta. Bajo este enfoque existirían algo así como objetos teóricos (comúnmente objetos de la naturaleza o de la experiencia sensible) y otros objetos prácticos (generalmente acciones humanas o ideas de la moral, concebidos intelectualmente). Así podría interpretarse el siguiente pasaje en la *Crítica de la razón pura*: “Me contento aquí con definir el conocimiento teórico como uno por el cual conozco lo que *existe*, y el práctico [como un conocimiento] por el cual me represento *lo que debe existir*.” (A633/B661). Aunque debemos resguardarnos de tomar esta caracterización como acabada, ya que, como indica el comienzo de la cita, es solo aplicable al contexto específico de la argumentación de aquellos párrafos sobre teología.

Ahora bien, hay dos objeciones posibles, ligadas entre sí, que surgen a partir de consideraciones del propio Kant. En primer lugar, existe el riesgo de una circularidad al concebir el conocimiento bajo este modelo concepto-objeto, como dice nuestro filósofo

Yo puedo comparar el objeto con mi conocimiento, pero sólo *en cuanto yo lo conozco*. Mi conocimiento entonces debe confirmarse a sí mismo, lo cual está lejos aún de ser suficiente para la verdad. Pues como el objeto está fuera de mí y el conocimiento en mí, siempre puedo sólo juzgar: si mi conocimiento del objeto coincide con mi conocimiento del objeto. Los antiguos llamaban *diallele* a este círculo de explicación (Ak. IX. 50)<sup>5</sup>.

Esto es similar a la preocupación que muestra el mismo Kant en otro lugar — más preponderante— de su obra (A58/B82ss). La circularidad surge de la incapacidad de establecer un criterio firme para establecer la verdad. No obstante,

---

<sup>5</sup> Original: “Nun kann ich aber das Object nur mit meinem Erkenntnisse vergleichen, *dadurch daß ich es erkenne*. Meine Erkenntniß soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Object außer mir und die Erkenntniß in mir ist, so kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntniß vom Object mit meiner Erkenntniß vom Object übereinstimme. Einen solchen Cirkel im Erklären nannten die Alten *Diallele*.”

notemos aquí lo que sostiene al decir que, en este marco, el objeto se encuentra fuera de mí y el conocimiento dentro de mí, y ahora tengamos en consideración la argumentación presente en la *KrV* sobre el eje de la revolución copernicana en filosofía, en la cual “los objetos deben regirse por nuestro conocimiento” (B XVI). Tomando esto en cuenta, no sería correcto hablar de un objeto simplemente dado y completamente externo e independiente al sujeto que lo conoce, por lo cual el modelo de correspondencia ya supondría un marco posible de adecuación que posibilita y limita el conocimiento que pretende tener, así no existiría en ningún caso un acceso directo hacia los supuestos objetos, por lo que al menos en el caso del CT no parece satisfactorio. Sin embargo, podría decirse que en el caso del CP el objeto no sería dado, ya que estaríamos en posesión del concepto, y tendríamos que producir y adecuar el objeto mediante la acción. Pero allí, tanto el concepto como el eventual objeto también tendrían que regirse bajo las condiciones de posibilidad *a priori* en el sujeto, ya que, a pesar de que el pasaje anterior parece referirse al contexto de una metafísica teórica, en principio no hay razones para suponer que no valga lo mismo para el caso de algo así como un CP.

Expuestas ambas objeciones, la posible circularidad al examinar su verdad y la dependencia entre el conocer y lo conocido, no pretendemos desechar la primera aproximación preliminar —el modelo de adecuación— sino afinarlo; así como también examinar la distinción en torno a los tipos de objeto. Revisemos el pasaje principal donde Kant parece hacer la distinción de manera más fiable.

En la medida en que en éstas haya de haber razón, en ellas debe conocerse algo *a priori*, y el conocimiento de ellas puede ser referido a su objeto de dos maneras: o bien meramente [para] *determinarlo* a éste y al concepto de él (que debe ser dado por otra parte), o bien [para], además, *hacerlo efectivamente real*. El primero es el *conocimiento racional teórico* y el otro, *práctico* (B IX-X).

Siguiendo parcialmente lo argumentado por Engstrom (2002 57), podemos encontrar aquí una caracterización genérica de conocimiento, común tanto para el CT como para el CP, así como también una distinción específica entre ambos. Lo primero que observamos es que la diferencia es un añadido, el *además* [auch] que antecede la especificación del CP. Sin embargo, en ambos casos el conocimiento determinaría tanto al objeto como a su concepto, de modo que la pregunta evidente es ¿A qué se refiere aquí con determinación? Una pista la encontramos bastante más adelante en la misma obra: “la *determinación* es un predicado que se añade al concepto del sujeto, y lo aumenta” (A598/B626), es decir, consistiría en un juicio sintético, en tanto no estaría contenido ya en el concepto.

Si existe una determinación que se añade al concepto, entonces este concepto tiene que estar en alguna medida presupuesto, como dice el pasaje *dado* por otra

parte, que actúa así como principio y otorga la regla para el juicio (Ak. XX. 211). Engstrom califica esto como *autodeterminante* (2002 57) e interpreta así la *espontaneidad* del conocimiento kantiano (KrV A51/B75). Pero falta aún aclarar cómo opera la determinación en el caso del objeto; para ello veamos el siguiente pasaje:

Solo son posibles dos casos en los cuales una representación sintética y sus objetos pueden coincidir, [pueden] referirse necesariamente unos a otros, y [pueden], por decirlo así, encontrarse entre sí: o bien cuando sólo el objeto hace posible la representación, o bien cuando sólo ésta hace posible al objeto [...] si es lo segundo, como la representación en sí misma (pues no se trata aquí de la causalidad de ella por medio de la voluntad) no produce su objeto *en lo que respecta a la existencia*, la representación es determinante *a priori* con respecto al objeto, cuando sólo por medio de ella es posible *conocer algo como un objeto* (A92/B124-125).

Engstrom interpreta este pasaje asumiendo lo que sería una contraposición típica en el pensamiento de Kant entre *forma* y *existencia* (2002 58-59). De esta manera, si el segundo caso corresponde al conocimiento *a priori* (i.e. aquel donde la representación hace posible al objeto) donde no produce al objeto respecto de su existencia, entonces él concluye que de lo que se trata en el conocimiento general *a priori* es de producir al objeto respecto de su *forma*, y en ese sentido se entiende también el pasaje antes citado de B XVI. De esta manera, lo común sería tanto del CP como del CT sería la determinación respecto a la *forma* del objeto, y la diferencia sería que en el caso del CP también se vería producida la *existencia* del objeto, y así podemos entender el paréntesis del pasaje antes citado respecto a que *aquí* no se trata de causalidad por medio de la voluntad. Engstrom resume su posición respecto de la diferencia específica de la siguiente manera “mientras que en el caso del conocimiento teórico la realidad del conocimiento depende de la realidad de su objeto, en el caso del conocimiento práctico la realidad del objeto depende de la realidad del conocimiento”<sup>6</sup> (Engstrom 61). Así, la diferencia relevante es respecto a la dependencia en la existencia del objeto, y no simplemente en relación con la dirección de adecuación.

Además, encontramos que luego de que Kant hable de la definición nominal de la verdad (A58/B82ss), descarta que pueda haber un criterio universal de la verdad de un conocimiento según la materia (i.e. del contenido), pero sugiere que sí sería posible respecto de la forma de, en cuanto se podrían proveer reglas que funcionen como criterio. Esto se comprenderá más adelante.

---

<sup>6</sup> Las traducciones de las citas de comentaristas son propias.

Dicho lo anterior, no nos parece que la posición de Engstrom sea suficientemente contundente y persuasiva respecto de la evidencia que presenta, sobre todo en relación con su interpretación posterior del CP como conocimiento eficaz. Revisaremos entonces ahora otros pasajes que pueden iluminar el asunto, que no son considerados explícitamente por el intérprete.

En la primera introducción de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Kant caracteriza la filosofía como un sistema de conocimiento racional mediante conceptos, y la filosofía crítica (no incluida dentro de aquel sistema) como una investigación en torno a la posibilidad de ese conocimiento. Luego nos dice que la filosofía, en tanto sistema, no puede ser dividida de otra manera sino bajo

la diferencia originaria de sus objetos y a la diversidad esencial —que sobre aquélla reposa— de los principios de una ciencia que los contiene, en filosofía *teórica* y filosofía *práctica*; de esta suerte, una parte tiene que ser la filosofía de la naturaleza, y la otra, la de las costumbres, de las cuales la primera puede contener también principios a priori, pero la segunda (puesto que la libertad no puede ser de ningún modo objeto de la experiencia) nunca otros que principios a priori puros (Ak. XX. 195).

Aquí se parece volver a sugerir que la distinción es respecto de la constitución esencial de los objetos respectivos del CT y el CP. Pero Kant inmediatamente busca descartar lo que considera un gran malentendido, ejemplificado con la política y la economía, entre otros, de que la filosofía práctica *no* trata de aquellos asuntos que puedan ser producidas por nosotros mediante una mera operación —un cálculo de cómo alcanzar determinado fin—, operaciones que podríamos más bien llamar técnico-prácticas, sino que “las proposiciones prácticas [...] únicamente son aquellas que consideran la *libertad* bajo leyes” (Ak. XX. 196), es decir, moral-prácticas. El resto serían algo así como el conocimiento teórico de ciertos asuntos prácticos, pero no filosofía práctica como tal. Nosotros entenderemos aquí el calificativo de *práctico* respecto del conocimiento práctico en el sentido moral predominante en Kant, y no en aquel sentido técnico, siguiendo la terminología especificada por nuestro filósofo en esta primera introducción de la tercera crítica:

todas las proposiciones prácticas que derivan del arbitrio, como causa, aquello que la naturaleza puede contener, pertenecen en su conjunto a la filosofía teórica, como conocimiento de la naturaleza, y sólo las que dan la ley a la libertad son específicamente diferentes de aquéllas en virtud del contenido (Ak. XX. 197).

Solo estas últimas son parte de la filosofía práctica propiamente tal. La filosofía teórica difiere de la práctica tanto en sus principios como en sus consecuencias, pero la posibilidad de sus objetos y, por tanto, del conocimiento como tal, es

distinto en ambas, al regirse tales objetos bajo las leyes de la libertad. Así se entiende, también, que finalmente Kant diga “Práctico es todo lo que es posible por libertad” (A800/B828).

Si nuestra interpretación es correcta, y podemos tomar lo presentado en la *KU* en la misma sintonía de la distinción antes discutida y descrita en la *KrV*, entonces el CP se restringe a un campo bastante estricto. De hecho, al final de la primera crítica, al hablar de *libre albedrío* —que en tal contexto no parece diferenciarse de voluntad como sí lo hace en otros textos— el filósofo declara que “todo lo que esté en conexión con éste, ya sea como fundamento [Grund] o como consecuencia, se denomina práctico” (A802/B830). Notemos aquí la noción de fundamento, ya presente en el propio título de la *GMS*, la cual será relevante en lo que sigue.

En la *Lógica Jäsche*, aunque polémica, encontramos un apéndice titulado justamente “Von dem Unterschiede des theoretischen und des praktischen Erkenntnisses” (Ak. IX. 86); allí el filósofo afirma que el conocimiento práctico consiste en a) *imperativos*, o contienen b) *fundamentos* [Gründe] para imperativos posibles. Aquí se entiende *imperativo* como una proposición que expresa un acto libre que busca realizar algo acorde a un fin, y así constituye un *deber ser* distinto del mero *ser* de un CT, mientras que los fundamentos b) pueden ser tenidos también por teóricos (oponiéndose a conocimiento especulativo) en tanto que de aquellos pueden ser derivados los imperativos.

La idea de que el fundamento es constitutivo del CP es algo que también está presente en la segunda crítica, donde Kant dice explícitamente que este conocimiento práctico es “aquel que sólo tiene que tratar de los fundamentos de determinación [Bestimmungsgründen] de la voluntad” (Ak. V. 20). Si leemos con atención el *sólo* (bloß), unido a lo anterior, es necesario asumir que lo que Kant llama fundamento es parte esencial del CP.

Ahora bien, si vemos el famoso pasaje de la *KrV* donde el filósofo afirma que “Sin sensibilidad no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas [...] el entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Sólo de su unión puede surgir el conocimiento” (A51/B75ss), parece ser que algo se nos escapa nuevamente, ya que, como sostiene Hutter, es justamente esta unión entre sensibilidad y pensamiento la esencia del conocimiento humano (Hutter 104). Pero debemos de recordar nuevamente que, en este tipo de pasajes, Kant se está refiriendo al conocimiento teórico del entendimiento, propio de los objetos de la experiencia sensible. Mientras que la sugerencia de Kant, al menos en la primera crítica, parece ser que justamente aquellos objetos que podríamos eventualmente conocer fuera de la experiencia sensible son aquellos que conoceríamos mediante la razón, en su uso práctico (A796/824).

Luego de esta exposición, tomaremos como base la distinción de B IX-X con la interpretación antes dada; es decir, entender el conocimiento como una adecuación dentro de un marco de determinación dado, en donde lo que distingue al CP es, por un lado, la dependencia en la existencia del objeto conocido respecto de su concepto, tal que el último tiene la prioridad ontológica y, por otro lado, el que sus objetos se rigen por las leyes de la libertad. Así entendemos también que aquellos conceptos son conceptos normativos que expresan un *deber ser*, un imperativo, pero solo aquellos imperativos que representan la libertad bajo leyes (por tanto, como veremos, incondicionados). A lo que habría que añadir también, y esto es importante, los fundamentos de los cuales se pueden derivar aquellos imperativos, los cuales en cierto sentido también son teóricos — como se explica en la *Lógica Jäsche* y también en las dos primeras críticas— pero por su contenido, de fundamentación de imperativos de la voluntad, son en última instancia también conocimiento práctico. Además, el CP —tomado en un sentido amplio— considera también conceptos morales ligados con lo anterior, lo que Kant llamó “consecuencias”.

Hemos revisado una posible distinción entre CT y CP, ahora debemos ver directamente en el texto de la *GMS* cómo podemos afirmar con sentido que aquí haya conocimiento filosófico de algún tipo, presumiblemente práctico. Mediante este examen podremos también evaluar si acaso nuestra interpretación está en lo correcto, y complementarla de ser necesaria.

### III A

Al comienzo de la *GMS*, Kant discute sobre las divisiones de la filosofía. Luego nos dice que la ética sería un conocimiento de la razón *material*, tal que contempla objetos — no es puramente formal — tratando, entonces, acerca de tales objetos y las leyes que los rigen. Lo que distingue particularmente a la ética es que tales leyes son las leyes de la libertad, las cuales determinan todo lo que debe suceder (Ak. IV. 387). Por ello, podemos afirmar que tal ética es un CP, incluso es explícito al decir más adelante que “las leyes morales y sus principios, no sólo se diferencian esencialmente de cualquier otro conocimiento práctico que albergue algún elemento empírico” (Ak. IV. 389). Pareciera así que el CP aborda principios, leyes y objetos morales. Debemos ahora tomar el hilo de argumentación que nos permita observar el procedimiento para obtener tal conocimiento y explicarlo, incluso a sabiendas de que estamos solamente en la fundamentación de una metafísica de las costumbres posible, cuyo único objetivo es la búsqueda (capítulo 1 y 2 de corte analítico) y el establecimiento (capítulo 3 de corte sintético) del principio supremo de la moralidad (Ak. IV. 392).

Kant parte de un hecho dado y es que existe normatividad en el mundo, en particular, existe al menos el *deber* en general y, por consiguiente, lo que él llama la “idea común” de este y sus leyes. Dada esta idea común, afirma que “Cualquiera ha de reconocer que una ley, cuando debe valer moralmente, o sea, como fundamento de una obligación, tendría que conllevar una necesidad absoluta” (Ak. IV. 389), necesidad que supone la validez universal de su planteamiento para todo ser racional, y nos dice que la única manera de establecer una *necesidad absoluta* es mediante una investigación “exclusivamente a priori en los conceptos de la razón pura” (Ak. IV. 389). Como sostiene Scarano, si bien es cierto que del análisis del concepto común de deber se sigue el de su necesidad, no es obvio el paso del requerimiento de establecer tal necesidad a que esto sea *a priori*. En otras palabras, una cuestión es la cualidad de algo de ser necesario, y otra cosa es la cognición o el carácter epistemológico del apriorismo, por tanto, para él esta conexión debe ser argumentada explícitamente (Scarano 12). Más adelante esto se verá con mayor claridad; por ahora resulta suficiente lo postulado por el intérprete “Dado que la *aplicabilidad* de la obligación es válida para todos los seres racionales imaginables, la *cognición* de estas obligaciones o de las leyes que son responsables de ellas no puede depender de los rasgos contingentes que surgen del hecho de que el experimento mental involucra a diferentes seres racionales” (Scarano 14). Lo anterior justifica la importancia de una filosofía moral pura, en tanto permite un conocimiento veraz de los principios morales, despejando así la posibilidad terrible de que, en palabras de Kant, sea una simple quimera, lo que además no solo es un asunto cognitivo, sino práctico.

La *GMS* es una fundamentación de una metafísica de las costumbres futuras, la cual, entre otras cosas, permitiría “explorar la fuente de los principios a priori que subyacen a nuestra razón práctica” (Ak. IV. 390), pero todo indica que la fundamentación consiste ya en parte de esa indagación. ¿Cuál es aquella fuente? ¿Ello sería un descubrimiento o acaso una construcción de tales principios? Luego Kant afirma que tal metafísica de las costumbres “debe indagar la idea y principios de una posible voluntad *pura*” (Ak. IV. 390), lo que es un indicio no solo de la posterior asimilación entre razón práctica y voluntad, sino de que la investigación en torno a los principios de aquella voluntad parece yacer — la fuente — en ella misma, algo que se tornará evidente luego.

### III B

El primer capítulo consiste, como indica su título, en el paso del conocimiento común que se tiene generalmente respecto a la moral hacia uno que pueda calificarse de propiamente filosófico. Comienza con la famosa afirmación “No es

posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*” (Ak. IV. 393). El énfasis aquí debe ser puesto en aquel *no es posible pensar*, es decir, es inconcebible la posibilidad de que esto sea de otra manera (Allison 71), en este y cualquier mundo posible. Si es que desde este conocimiento común nos preguntamos qué es lo bueno, entonces llegaremos a la idea de que solamente lo será la *buena voluntad*, y es solamente su *querer* lo que la hace buena por sí misma (Ak. IV. 394). Este *querer* no debe entenderse como un *deseo*, que exactamente condicionaría a la voluntad, sino como la motivación intrínseca de ella, motivación que no es más que por orden del deber, es decir, una voluntad absolutamente buena es buena por sí misma y por nada más allá de ella, sin limitaciones. Un modo de pensarlo es mediante el contraste con la posible bondad que podrían tener determinadas acciones o sus efectos, ya que la misma acción podría impugnarse dependiendo su contexto, y las consecuencias últimas de cada una son imprevisibles e incontrolables, pero, sobre todo, ambas dependen de su bondad en relación con algo externo a ellas, si no ¿cómo podríamos siquiera decir que son buenas? Su dependencia las condiciona. En cambio, el valor de la *buena voluntad* es como el de una joya que brilla *por sí sola*, como ilustra el propio Kant (Ak. IV 394).

Ahora bien, aún no hemos desentrañado el concepto de buena voluntad, para ello “vamos a examinar antes el concepto del *deber*, el cual entraña la noción de una buena voluntad” (Ak. IV. 397). Para poder explicar el concepto de buena voluntad, debemos primero investigar en qué consiste el concepto de *deber*, en tanto él contiene ya la idea de buena voluntad. Hay una serie de cosas que se hacen o pueden hacer en conformidad con el deber, pero una acción es propiamente buena solamente si es causada estrictamente *por* el deber, “ahí se cifra el valor del carácter, que sin parangón posible representa el supremo valor moral, a saber, que se haga el bien por deber y no por inclinación” (Ak. IV. 398-399).

Kant nos presenta luego tres tesis, aunque la primera de forma implícita, la cual afirma que el valor moral consiste en actuar por el deber mismo y no por alguna inclinación. La segunda tesis sostiene que ese valor tampoco puede consistir en el propósito de ella; es decir, en los efectos o el objeto que se alcanza con su realización. Allí nos dice que aquel valor “no puede residir sino en el *principio de la voluntad*” (Ak. IV. 400); es decir, una voluntad determinada por “el principio formal del querer en general” (Ak. IV. 400). Notemos aquí que, en su formalidad, o sea, la atención exclusiva al *principio* y no a las consecuencias, efectos o inclinaciones varias, es la única manera por la cual tiene sentido que hablemos de una acción propiamente buena. La tercera tesis continúa lo anterior, diciéndonos “*el deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley*” (Ak. IV. 400); no quiero detenerme en la explicación que entrega el filósofo acerca del respeto, solo es necesario indicar que para él este es un sentimiento producido

por la misma razón y no por inclinación, como señala en la nota a pie de página (Ak. IV. 401N). Y un poco antes nos dice

Como una acción por deber debe apartar el influjo de la inclinación y con ello todo objeto de la voluntad, a ésta no le queda nada que pueda determinarla objetivamente salvo la *ley* y, subjetivamente, el *puro respeto* hacia esa ley práctica, por consiguiente la máxima de dar cumplimiento a una ley semejante, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones (Ak IV. 400-401).

Aquí vemos que la purificación de la noción de deber implica ese *apartar* otras cosas como la inclinación o los objetos de la voluntad, con ello, luego de esta limpieza, lo único que nos queda —*a priori*— es la determinación por una ley a nivel objetivo, y por una máxima acorde a nivel subjetivo. A estas alturas ya contamos con ingredientes esenciales, una voluntad absolutamente buena es aquella que determina la acción conforme al deber, el cual se estructura necesariamente bajo la forma de una ley y, por tanto, la forma de esta ley, el que sea universal y consistente, es lo esencial en la buena voluntad.

Más adelante tenemos los famosos párrafos acerca de la deducción del imperativo categórico, donde queda más claro lo anterior. Si consideráramos otras motivaciones o efectos esperados, entonces siempre se podrían explicar con relación a diversas causas ajenas a la voluntad de un ser racional, pero es precisamente en esa voluntad el “único lugar donde puede ser encontrado el bien supremo e incondicionado” (Ak. IV. 401). Solo en los seres racionales, particularmente en la voluntad que a través de esta misma razón pueden *ellos* determinar, podemos encontrar el bien moral como tal, lo único que pueden controlar por completo y, por tanto, es propiamente suyo. Habiendo una vez despejado todos los factores ajenos a la voluntad que podrían condicionar la acción, como los efectos esperados o incentivos varios, Kant nos dice respecto: “no queda salvo la legitimidad universal de las acciones en general, que debe servir como único principio para la voluntad” (Ak. IV. 402).

Inmediatamente después viene la conocida primera formulación del imperativo categórico (de aquí en adelante IC). Pero me interesa enfocarme aquí en el procedimiento, nos dice *sin tomar en cuenta* aquellas otras cosas que podrían llevarnos a actuar, y *despojando* a la voluntad de otras determinaciones posibles (Ak. IV. 402). En otras palabras, dado el procedimiento de buscar lo único de lo cual se puede decir que es completamente incondicionado, ya que restamos todas las condicionantes posibles, entonces nos queda exclusivamente la *legitimidad universal*, que en último caso no es más que la ley moral y, por tanto, el IC. La forma de la ley a la cual nos referíamos anteriormente es esta universalidad.

## III C

En el segundo capítulo de la *GMS*, cuyo tránsito es intrafilosófico, se comienza recalando la importancia de que las ideas o conceptos de la moralidad y el deber no pueden provenir de la experiencia, ya que así estarían condenados al fracaso, como sugerimos anteriormente. Si, por otro lado, sabemos que existe la noción de moralidad, tenemos conciencia de ella, lo cual supone que podemos obrar moralmente, ahora se trata de mostrar sus condiciones de posibilidad. A partir de ejemplos particulares nunca se puede derivar necesidad absoluta, lo cual es requerimiento de la moralidad, por tanto, tales conceptos solamente pueden extraerse *a priori*, buscando en las ideas de la razón que determinen la voluntad. Además, no contamos con ningún caso que podamos decir con completa seguridad que allí la razón determinó por completo a la moralidad, por consiguiente, tal búsqueda sería en vano: “todos los conceptos morales tienen su sede y origen plenamente *a priori* en la razón [...] resulta también que dichos principios no pueden ser abstraídos a partir de un conocimiento empírico y por ello mismo meramente contingente” (Ak. IV. 411).

Más abajo, en ese mismo párrafo, declara que aquellos “conceptos y leyes de la razón pura” que serán expuestos, son “conocimiento racional práctico, pero puro” (Ak. IV. 411). Así, es inútil intentar indagar aquellos principios a partir de la naturaleza humana o incluso de la razón humana, sino que “justamente porque las leyes morales deben valer para cualquier ser racional, se deriven dichas leyes de los conceptos universales de un ser racional en general” (Ak. IV. 412). Esta exposición, en cuanto filosofía pura, sería una metafísica de las costumbres, es decir, una explicación de la moralidad *a priori*.

Ya sabemos cuál debe ser el origen desde el cual debemos extraer los conceptos de la moralidad. Luego encontramos uno de los pasajes más famosos de la *GMS*, donde encontramos la caracterización de la voluntad como razón práctica

Cada cosa de la naturaleza opera [wirken] con arreglo a leyes. Sólo un ser racional posee la capacidad de obrar [handeln] según la representación de las leyes o con arreglo a principios del obrar, esto es posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere una razón, la voluntad no es otra cosa que razón práctica (Ak. IV. 412).

La idea central de este párrafo es la de la voluntad, entendida como una capacidad que permite distinguir a los seres racionales de la naturaleza. La naturaleza causa efectos de acuerdo con leyes, mientras que la voluntad es la capacidad de obrar, de producir efectos según principios, es decir, no simplemente generar

cambios, sino de hacerlo bajo una cierta regla que se tiene en consideración —la llamada representación de leyes— y, en consecuencia, de tener agencia propiamente tal.

En el caso de que la razón pudiera determinar por completo a la voluntad y no tener otras fuentes de motivación, entonces actuarían los seres humanos de manera completamente racional, pero esa no es la situación, hay otros factores —como las inclinaciones— que nos condicionan. Si fuésemos absolutamente racionales, lo que aparece como objetivamente necesario —actuar bajo principios morales— lo sería también subjetivamente, pero ya que no es el caso, entonces esta representación de leyes aparece como apremio o constricción [nötigung], es decir, como contingente subjetivamente. En una voluntad santa o divina no habría conflictos motivacionales, mas, en contraste, de la humana solamente puede decirse que actúa moralmente cuando lo hace enteramente por deber.

Ahora podemos entender que Kant afirme que “La representación de un principio objetivo, en tanto que resulta apremiante para una voluntad, se llama mandato (de la razón) y la fórmula del mismo se denomina *imperativo*” (Ak. IV. 413). Recordemos que imperativo no se refiere a la formulación lingüística proposicional de un imperativo, sino al contenido de aquella proposición de ser mandataria. Como decíamos, para una voluntad absolutamente buena no se podría decir que está *apremiada* por la ley, ya que siempre está completamente determinada por ella, esta es la razón por la cual el autor nos dice que para los seres divinos no valen los imperativos, no tiene sentido hablar de ellos, ya que el querer coincide siempre con la ley: “De ahí que los imperativos sean tan sólo fórmulas para expresar la relación de las leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, verbigracia de la voluntad humana” (Ak. IV. 414), así, todos imperativos son expresados por medio de un deber y, por tanto, de un apremio como el antes mencionado.

Esto será relevante para comprender la argumentación del tercer capítulo. Por ahora, es importante notar que la exposición analítica de Kant funciona en gran medida mediante el contraste con la voluntad santa, que sirve como un ideal frente al cual puede compararse la imperfección humana; nosotros podemos conocer directamente solo la voluntad como nos es dada a los humanos, determinable tanto racional como sensiblemente, pero si abstraemos esto último podemos concebir una voluntad puramente racional. Esto nos permite no solo analizar los supuestos que yacen bajo toda idea de moralidad *a priori*, sino comprender cómo es que nos mandan. Aunque esto último aún no queda demostrado en su posibilidad.

El problema es ahora ver la posibilidad de los imperativos categóricos, ya que los hipotéticos no suponen un desafío; entonces el problema es “¿cómo son posibles todos esos imperativos? Esta pregunta no pretende averiguar cómo pueda

pensarse la consumación de la acción que manda el imperativo, sino cómo puede ser pensado el apremio de la voluntad que el imperativo expresa en el problema” (Ak. IV. 417). Notemos que el *cómo puede pensarse* consiste en explicar que mande, no en confirmar que de hecho existen y obligan, ni tampoco en preguntarse por qué obliga. Tal es la importancia de aquel problema que constituye la pregunta central de toda la *GMS*, cuya respuesta final no encontraremos hasta el último capítulo.

Nos dice Kant que dado de que carecemos de la ventaja de que el IC nos sea dado en la experiencia, se debe investigar *a priori*, lo cual implica dar cuenta de su posibilidad. La pregunta por la posibilidad del IC debe tomarse de manera similar a la pregunta planteada en la *KrV* respecto de comprender la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*, pero en este caso de un juicio práctico. Reformulando, sería investigar bajo qué condiciones es que podemos tener aquel tipo de juicios, tal que comprendamos como se relacionan sus elementos entre sí, es decir, que sea una proposición no trivial y necesaria, que tenga validez universal. En pocas palabras, consiste en aclarar qué posibilita que este juicio sea sintético y al mismo tiempo *a priori*.

Notemos ahora el siguiente pasaje de la *KrV*, de una nota al pie de página de Kant, a partir de la cual podemos relacionar y entender el pasaje anterior:

Para *conocer* un objeto se requiere que yo pueda demostrar su posibilidad (ya sea por el testimonio de la experiencia, a partir de la realidad efectiva de él, ya sea *a priori*, por la razón) [...] para atribuirle a tal concepto validez objetiva (posibilidad real, ya que la primera era solamente la [posibilidad] lógica), se requiere algo más. Este algo más, empero, no precisa ser buscado en las fuentes teóricas del conocimiento; puede estar también en las prácticas (B XXVI N).

Aunque el contexto es distinto, pareciera que de todas formas estamos ante un caso similar. Si deseamos conocer, de alguna manera, el IC, entonces primero debemos demostrar su posibilidad, lo que puede hacerse *a priori* en la razón, particularmente en la variante práctica. Ya podemos divisar que en la *GMS* el objetivo central del libro, establecer el principio supremo de la moralidad que no es distinto a mostrar cómo es posible, es al menos un primer paso necesario para conocerlo. Kant afirma que no ha demostrado aún la existencia y posibilidad del IC (que fundamenta todo deber posible) y, por tanto, su pretensión de verdad; esto excede las intenciones del capítulo dos, pero quedará establecido luego en el tercero. Esto significa que durante el capítulo dos ha derivado el IC del concepto de una voluntad absolutamente racional, pero solo en el tercero demostrará que es válido para el ser humano.

Continuemos ahora lo anterior; estamos frente a un juicio sintético *a priori* que es práctico justamente porque es una proposición de la moralidad, es moral en tanto manda incondicionadamente a la voluntad, lo que resulta curioso es que ello ocurre independientemente de nuestro querer y de cualquier cosa que se nos pueda mostrar como un fin para la voluntad. Lo cual queda más claro en un comentario a pie de página del autor:

Asocio con la voluntad el acto a priori sin presuponer condición alguna por parte de una inclinación y, por tanto, necesariamente (aunque sólo objetivamente, es decir, bajo la idea de una razón que tuviera pleno control, sobre todos los motivos subjetivos). Ésta es una proposición práctica que no deduce analíticamente el querer una acción a partir de otra ya presupuesta (pues nosotros no poseemos una voluntad tan perfecta), sino que asocia inmediatamente dicho querer con el concepto de la voluntad, en cuanto voluntad de un ser racional, como algo que no está contenido en tal concepto (Ak. IV 420N).

Lo interesante es explicar la asociación *a priori* entre la obligación y la voluntad, la cual no está contenida en el concepto de ella, ya que somos seres imperfectos, nuestro querer no coincide siempre con el deber y tenemos distintas fuentes de motivación. Entonces, debemos explicar cómo es que el IC puede mandarnos por sí solo, lo que, nuevamente, implica mostrar una conexión universal y necesaria entre mandato moral y voluntad. Tal enlace será clave, y lo investigaremos en el último capítulo de la obra. Si bien es cierto que solamente en tanto el IC manda para todo ser racional y, por tanto, para el ser humano en cuanto ser racional, debemos aclarar cómo es que manda para el ser humano en específico, sin ser absolutamente racional.

### III D

Al inicio del tercer capítulo, Kant vuelve sobre la necesidad de que “ambos conocimientos queden unidos entre sí mediante la vinculación con un tercero en donde se encuentren mutuamente” (Ak. IV. 447); es decir, debemos encontrar el enlace entre voluntad y moralidad, en un elemento en donde se encuentren ya ambos. Para Kant, presuponiendo una voluntad libre, se sigue analíticamente la moralidad y su principio; sin embargo, luego nos dice que el principio como tal (IC) sigue siendo una proposición sintética, que no se puede hallar en el análisis del concepto de buena voluntad. Compartimos con Guyer que resulta confuso el párrafo del autor al respecto (Guyer 149, 152), ya que pareciera ser contradictorio con lo presentado en el capítulo anterior. No obstante, para efectos de esta

investigación creemos que —y es algo que el propio Guyer descarta— la proposición es sintética justamente porque se refiere a una voluntad humana, pues esta no tiene exclusivamente determinaciones racionales, sino también inclinaciones y apetitos, por lo que el análisis de una voluntad absolutamente buena no puede mostrarnos con necesidad la implicación sobre la imperfecta voluntad humana.

Retomando ahora lo anterior, este tercer término sería procurado después por el concepto positivo de libertad, pero para entender esto primero debemos entender que “la *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la *determinen*” (Ak. IV. 446), tal sería una concepción *negativa* de la libertad, en tanto contrasta con las determinaciones causales de la naturaleza, pero es relevante para el concepto positivo, en tanto nos indica que la voluntad es una causa, y en tanto “el concepto de una causalidad conlleva el de *leyes*” (Ak. IV. 446), entonces podemos colegir que la causalidad de la voluntad se rige bajo leyes de un orden distinto a las leyes de la naturaleza. En último término, debido a la deducción de la moralidad como autonomía del capítulo anterior en la cual la voluntad es una ley para sí misma, es que Kant sostiene que “una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo” (Ak. IV. 447). De lo anterior podemos entender que la libertad positiva, que como indica el subtítulo de la sección es la clave para explicar la autonomía, será el concepto que nos procurará luego el tercer término antes mencionado.

Luego Kant expresa que no es suficiente atribuir libertad a nuestra voluntad sin que podamos, al mismo tiempo, atribuírsela a todo ser racional, en tanto la moralidad es ley para todo ser racional. Dado esto afirma que “todo ser que no puede obrar sino *bajo la idea de libertad* es por eso mismo realmente libre” (Ak. IV. 448); es decir, un agente no puede concebirse a sí mismo como agente —como obrando— si es que al mismo tiempo no se presupone libre, porque de lo contrario sería un mero objeto pasivo dentro de una cadena de causas y efectos, no podría atribuirse autoría y no sería así un sujeto que determina racionalmente su acción, sino simple medio de sus impulsos.

Kant admite haber presupuesto la libertad luego de haber retrotraído el concepto de moralidad hacia ella, pero tal exposición no ha *demostrado* la realidad de tal idea. Y frente a ese vacío, podemos preguntarnos por qué habríamos de seguir el principio de la moralidad, incluso cuando no tengamos un interés que nos impulse a hacerlo. Una alternativa sería la de apreciar el valor de las leyes morales, pero para esto tendríamos que considerarnos ya sometidos a ellas, por lo cual no podemos aún entender “*desde dónde obliga la ley moral*” (Ak IV. 450). Aquí se muestra un aparente círculo vicioso: nos pensamos libres para vernos bajo leyes morales, y pensamos estar sometidos a tales leyes porque somos libres. Pero

tanto la auto-legislación (autonomía) y la libertad de la voluntad son lo mismo, no puede uno fundamentar el otro. Kant propone una posible salida: “indagar si cuando nos pensamos como causas eficientes a priori a merced a la libertad, no adoptamos algún otro punto de vista que cuando nos representamos a nosotros mismos según nuestras acciones como efectos que vemos ante nuestros ojos” (Ak. IV. 450).

Ese otro punto de vista constituye la salida. A partir de la distinción kantiana entre *fenómeno* y *cosa en sí*, es que se puede proporcionar una distinción entre *mundo sensible* y *mundo inteligible* (Ak. IV. 451). Si bien el sujeto puede entenderse a sí mismo como un fenómeno, al recibir los fenómenos externos, pero al mismo tiempo separándose de ellos, es que también se concibe como un yo que obra, que en último caso consiste en adscribirse como tal al *mundo inteligible*. Es la razón aquella capacidad para distinguirse del resto de cosas, es la razón la que distingue entre mundos, en tanto miembro del mundo sensible está sometido a leyes naturales, y como miembro del mundo inteligible es que se considera a sí bajo leyes racionales. Así, como perteneciente al mundo inteligible, piensa la causalidad de su voluntad como libre, es decir, independiente del mundo sensible, y la idea de libertad se liga a la de autonomía que a su vez se asocia con la moralidad. Sin embargo, ya que también nos consideramos como parte del mundo sensible —y no exclusivamente al mundo inteligible— como miembros de ambos nos pensamos sometidos al deber, quedando así descartada la sospecha del círculo vicioso.

Tal mundo inteligible es el fundamento del mundo sensible, en tanto, de lo contrario las acciones de este mundo serían incomprensibles como tales (como acciones realizadas por un agente), por tanto, también las leyes del primero —si bien colisionan con las del segundo— aparecen como imperativos para nosotros. Es así como es posible el imperativo categórico “gracias a que la idea de libertad me convierte en un miembro del mundo inteligible” (Ak. IV. 454), sin por ello ser exclusivamente parte de él —en tal caso las acciones siempre corresponderían a las leyes morales— sino también parte del mundo sensible, transformando un deber conforme a dichas leyes, a la autonomía. Esto incluso se ve confirmado en la razón humana común, como describe el propio autor.

## IV

Hemos hecho una revisión general del argumento central de la *GMS* para nuestros fines, que resulta necesaria para comprender lo que viene. Es momento, entonces, de volver sobre lo dicho al comienzo respecto de la distinción entre

tipos de conocimiento para concluir en nuestra investigación. Como vimos, en distintos pasajes Kant habla explícitamente de conocimiento, y a veces marcadamente de conocimiento práctico. No debería haber duda entonces de que para Kant la *GMS* constituye en sí o indaga en torno a un conocimiento. Ha quedado también claro en qué medida el conocimiento práctico es práctico, es decir, en la medida en que expresa o es fundamento de un imperativo. Ahora falta la pregunta central: ¿En qué sentido es un conocimiento aquel conocimiento —práctico— que está en juego en la *GMS*?

Realicemos una distinción preliminar, una cuestión es si acaso el tener conciencia o saber qué es el IC (o los deberes que fundamenta) es un conocimiento, y otra cosa distinta es si acaso la investigación acerca de la posibilidad del IC —el objetivo del texto de buscarlo y establecerlo— constituye un conocimiento en sí mismo. En primera instancia, parece satisfactorio concluir que podemos conocer el IC, en tanto podemos expresar sus distintas formulaciones, y en la práctica —como hace notar el propio Kant— él ya está integrado de cierta manera en el conocimiento popular acerca de los deberes, aun cuando no se tenga conciencia de su formulación filosófica; y si bien tampoco fue asumida su existencia real, ya que estaba la alternativa de que fuese una simple quimera, finalmente quedó demostrada su posibilidad. Pero el hecho de haber expresado con claridad el IC en la *GMS* y haberlo analizado como base de los deberes no parece ser un conocimiento demasiado novedoso, más bien es una aclaración de algo ya presente, de un conocimiento moral común, y así se entiende el énfasis de Kant respecto a que los dos primeros capítulos son simplemente analíticos. En otras palabras, todas las personas para actuar ya tenemos un conocimiento práctico integrado que nos orienta y, por supuesto, esto puede ser analizado filosóficamente, pero aquí nos interesa más el CP filosófico que el mismo Kant intenta alcanzar, considerando el proyecto de filosofía que parece tener en el conjunto de su obra.

Entonces, cabe suponer que solamente en la tercera parte, teniendo como premisas las dos anteriores, habría algo así como un conocimiento práctico original que la *GMS* asienta. Sin embargo, ya vimos con anterioridad, a raíz de una nota a pie de página de la *KrV* (B XXVI N.), que la indagación en torno a la posibilidad de X, en este caso del IC (lo hecho en el tercer capítulo), es condición necesaria de su conocimiento. Pero ser condición necesaria del conocimiento no es conocimiento de X como tal, y ya dijimos que el IC ya era conocido en cierta manera. Sin embargo, también dijimos que es distinto conocer el objeto como tal que conocer su fundamento, que es a su vez establecer su posibilidad. No obstante, también mostramos en un comienzo que, justamente, para Kant los fundamentos del imperativo son parte del conocimiento práctico; por lo que podemos afirmar que al establecer el fundamento del IC, lo que lo asienta como principio supremo de la moralidad (objetivo de la obra), es que la *GMS* no es solo la investigación *acerca* de un CP tal como es el IC, sino que centralmente es un CP novedoso, al darnos

a conocer su fundamento. Lo que coincidiría también con lo afirmado por Kant tanto en las dos primeras críticas como en la *Lógica Jäsche*, tal como expusimos en un comienzo.

¿Qué es lo conocido? El fundamento del IC, que es la demostración de su posibilidad —lo que nos permite comprender que él mande— que también es la argumentación en torno a la distinción mundo inteligible/sensible, que asimismo tiene como premisa el análisis de la voluntad pura formalmente considerada, que a su vez supone la libertad “el único presupuesto bajo el cual es posible dicho imperativo” (Ak. IV. 461). Libertad que en último término no podemos conocer ni comprender, ya que excede los límites de la razón humana, sino solo suponer si pretendemos hacer sentido de nuestra experiencia moral; tal como tampoco podemos conocer jamás el mundo inteligible. Limitaciones ambas que son ineludibles en la búsqueda que hace la razón de lo incondicionado y, por tanto, limitaciones del conocimiento aquí expuesto.

Si mi interpretación de Kant ha sido correcta hasta aquí, entonces hemos contestado nuestra pregunta inicial.

Por último, podemos decir brevemente que lo anterior —aun considerando que la pregunta acerca del conocimiento dentro de la filosofía moral es distinto a la pregunta por la justificación de la moralidad—, de todas maneras, nos entrega ciertas luces en torno al largo debate en las interpretaciones realistas, versus constructivistas del pensamiento de Kant en sus distintas versiones y gradaciones. Tomaré para estos efectos lo afirmado por Korsgaard en su ensayo acerca de realismo y constructivismo, sin pretensiones de representar con esto el ingente debate anterior y posterior. Allí, ella nos dice que el realismo moral es una posición que concibe los conceptos y proposiciones morales como descriptivos de objetos o hechos intrínsecos del mundo; es decir, refieren a objetos realmente existentes (Korsgaard 302-303). Así, el realismo moral concibe la filosofía práctica como una tarea para descubrir o aclarar tales entidades normativas. Para ella, en último término esto sería no comprender la filosofía práctica, ya que la entenderían como una filosofía teórica que simplemente tendría que aplicar tales conocimientos a las acciones.

Si Kant fuese interpretado como un realista de la manera antes dicha, entonces para él, en la filosofía moral se descubriría la estructura objetiva, realmente existente, de la voluntad que llevaría a ver la constitución real de los conceptos morales que de ella se derivan, y luego podríamos aplicar aquellos conceptos para guiar nuestras acciones. Esto, por supuesto, es difícilmente defendible, en tanto el ejercicio kantiano no equivale a encontrar un hecho u objeto del mundo, sino a demostrar cómo es pensable la moralidad, cuyos fundamentos se muestran al indagar en la forma de la voluntad.

Por otro lado, ella expone la visión constructivista que atribuye a Kant —así como también a Rawls y defendida por ella misma—, en la cual lo que la distingue es que el énfasis de la filosofía práctica debe estar orientado a la solución de problemas prácticos, tal que sus conceptos surgen de aquellos mismos problemas y bajo sus propios términos y marcos condicionantes, siendo los conceptos morales los nombres para aquellas soluciones que el uso de nuestra razón *construye* en cierto sentido. Por ello, “La diferencia importante entre realismo y constructivismo no reside, entonces, en cuál de los dos es verdadero, sino en cómo nos orientan hacia las tareas de la filosofía práctica” (Korsgaard 325); por tanto, tampoco son necesariamente excluyentes, sino enfoques distintos en torno al mismo problema. En cualquier caso, la autora defiende que el problema de Kant es, justamente, el problema práctico “lo que hay que hacer” (Korsgaard 322), y al reflexionar en torno a la naturaleza de tal problema es que se deduciría el imperativo categórico, que nos daría la base para tal solución.

Recordemos que la visión constructivista de la filosofía kantiana proviene de Rawls (Rawls 235ss), y aunque la visión constructivista de Korsgaard es más sofisticada, pensamos que sería más preciso, si adoptáramos tal problema, el término *constitucionalismo* [constitutivism] *transcendental* para caracterizar el planteamiento de Kant, tal como propone Sensen (Sensen 219), como un derivado muy específico del constructivismo que no deje lugar al arbitrio personal sino que sea el reconocimiento de la naturaleza de la razón humana misma.

No obstante, con lo que hemos expuesto, debiese estar claro que ese no es tampoco el problema central de Kant en la *GMS*, sino que ella debe ser entendido como una investigación en torno al conocimiento trascendental<sup>7</sup> —las condiciones de posibilidad de este— y, por ello, similar al problema de la *KrV*, solo que en clave práctica. Lo que sugiere que el problema central de la *GMS* podría reformularse diciendo *cómo es posible el conocimiento práctico* (cf. B 73), asunto que, como dijimos, es distinto al problema del debate realismo/constructivismo en torno a la justificación de la moralidad, pero de todas formas ayuda a su esclarecimiento. En último caso, no deseamos descartar de plano las interpretaciones realistas o constructivistas, cuyas múltiples variantes permiten flexibilidad al respecto; tampoco intentamos sugerir una suerte de cognitivismo práctico, ya que los problemas abordados son distintos, sino interrogar a Kant en sus propios

---

<sup>7</sup> Tenemos a la vista el pasaje de la *KrV* en que Kant caracteriza el conocimiento trascendental, en tanto este “se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*” (B25), teniendo también en consideración que “no todo conocimiento *a priori* se debe llamar trascendental, sino sólo aquél por el cual conocemos que (y cómo) ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) sólo se aplican *a priori* o sólo *a priori* son posibles (es decir, la posibilidad del conocimiento o el uso de él *a priori*)” (B80). Como hemos visto, este trabajo se ha ocupado justamente de mostrar en qué medida la *GMS* se ocupa de la posibilidad *a priori* del IC.

términos; intentando capturar el carácter deberían considerar el carácter *sui generis* de la obra de Kant en su propio tiempo.

Hemos puesto como objetivo de nuestra investigación mostrar en qué medida el principio establecido en la *GMS* constituye un conocimiento; para ello hemos comenzado por desentrañar la distinción entre conocimiento teórico y práctico que realiza el autor, lo que nos dejó con una concepción bastante específica. En segundo lugar, hemos analizado el hilo central a lo largo de la *GMS*, para finalmente mostrar que allí sí tiene sentido hablar del establecimiento de un conocimiento propiamente tal y, por tanto, tal obra puede leerse en aquella clave, la de la persecución de un tipo de conocimiento práctico en los términos especificados. A pesar de que las conclusiones son preliminares, esto nos ayudaría a comprender de mejor manera las posibles conexiones sistemáticas con otras obras, así como a mirar desde otra perspectiva el debate contemporáneo sobre realismo y antirrealismo en la filosofía moral de Kant.



## Bibliografía

- Allison, Henry. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Engstrom, Stephen. "Kant's Distinction Between Theoretical and Practical Knowledge". *The Harvard Review of Philosophy* (2002): 49-63.
- Guyer, Paul. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Reader's Guide*. Londres: Continuum, 2007.
- Hutter, Axel. *Das Interesse der Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- Kant, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlín, 1902 y ss.
- . *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores, 2006.
- . *Crítica de la razón práctica*. Trad. Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Círculo de Lectores, 1996.
- . *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- . *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto Aramayo. Madrid: Alianza, 2012.
- Korsgaard, Christine. "Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy". *The Constitution of Agency*, ed. Korsgaard, Christine. Oxford: Oxford University Press, 2008. 302-326.
- Rawls, John. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Santos, Robinson dos y Schmidt, Elke Elisabeth. *Realism and Antirealism in Kant's Moral Philosophy: New Essays*. Berlín, Boston: De Gruyter, 2018.
- Scarano, Nico. "Necessity and Apriority in Kant's Moral Philosophy". *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, ed. Horn, Christoph y Schönecker, Dieter. Berlín: Walter de Gruyter, 2006. 3-22.
- Sensen, Oliver. "Kant's Constitutivism". *Realism and Antirealism in Kant's Moral Philosophy: New Essays*, ed. Santos, Robinson dos y Schmidt Elke Elisabeth. Berlín, Boston: De Gruyter, 2018. 197-220.