

# EL DESASOSIEGO DEL DEBER

## Asumir a Kant

MAX MAUREIRA PACHECO

Centro de Filosofía Clásica Alemana, Argentina

RESUMEN: El deber moral se determina en Kant universalmente, a saber, por su forma, en la norma moral. Pero a la norma moral se opone, a la vez, la particularidad, determinada por lo que no es la norma misma, originando ello la singularidad. A la norma singularizada se opone, en fin, desde la experiencia, su negación, en casos singulares. Asumir a Kant exige, pues, reconciliar la singularidad, manifestada en los casos, con la universalidad. A ello se dedica precisamente este trabajo, poniendo de manifiesto, sobre todo, las dificultades prácticas que, como momento suyo, incumben a la experiencia moral en su conjunto.

PALABRAS CLAVE: Kant, norma moral, experiencia moral, suerte moral.

### *The Disquietude of Duty*

#### Assuming Kant

ABSTRACT: For Kant, the moral duty is determined universally, that is, on account of its form, in the moral norm. However the moral norm is opposed to particularity, determined by what is not the norm itself, hence being the origin of singularity. The singularized norm is opposed, from experience, by its negation in individual cases. To assume Kant demands the reconciliation of the singular, manifested in cases, with the universal. This article deals with this question, demonstrating, above all, the practical difficulties linked to the moral experience in its totality.

KEY WORDS: Kant, moral duty, moral experience, moral luck.

Una atribulada María von Herbert, en una carta escrita en 1791 debido a un problema sentimental derivado de una posible mentira, le suplica ayuda a Kant. En 1792, Kant le responde, indicándole que mentir constituye «una grave violación del deber hacia sí mismo»<sup>1</sup>, animándola, en consecuencia, a no mentir. A comienzos de 1793, ella vuelve a escribirle, rogándole una respuesta en los siguientes términos: «Si me concede el gran gusto de esforzarse por darme una respuesta, diríjala sólo a lo particular, no a lo universal, pues esto ya he tenido la suerte de entenderlo en sus obras»<sup>2</sup>. Aun sin respuesta, en 1794, María von Herbert vuelve a escribirle, ya que, a pesar de haber cumplido con su deber moral, y estar con su conciencia en paz, se siente desamparada por la «casualidad del destino», que —confiesa— ha confundido incluso con el «orden de Dios»<sup>3</sup>. Kant nunca más volvió a responderle y, entonces, la desgraciada señorita Her-

---

<sup>1</sup> Utilizo aquí, para la obra de Kant, la edición de la Academia real prusiana de las Ciencias, Academia de Berlín (Akademie Ausgabe), de las que hay varias ediciones (aunque sigo especialmente la de 1997), y que refiero con la abreviación AA, con el correspondiente volumen y número de página. Aquí KANT, IMMANUEL, AA, XI, p. 332.

<sup>2</sup> KANT, IMMANUEL, AA, XI, p. 400.

<sup>3</sup> KANT, IMMANUEL, AA, XI, p. 484.

bert nunca pudo leer, ya no sólo una respuesta, sino, menos todavía, una en los términos por ella exigidos.

Los requerimientos de esta desconsolada mujer escenifican el momento de la contradicción. En efecto, las máximas morales han de liberarse, sostiene Kant, de «lo particular», asentándose en la pura libertad, en el solo deber, en la mera norma. Pero ello, no obstante, debe realizarse en la experiencia, en casos concretos. La libertad, dicho de otro modo, sólo se sabe libre en el uno empírico. Aquí es donde, sin embargo, ella escenifica su propia contradicción, toda vez que las normas morales no consuman su universalidad en una abstracción *a priori*, sino en una singularidad: la mía. Las normas concretas se dan como tales en mí, son tales para mí; aquí es donde la abstracta universalidad se convierte en universalidad consumada. Luego, que Kant enfatice una y otra vez la universalidad como forma abstracta que da validez a la norma moral de un modo necesario, no exime a la norma de una realización que tiene lugar en un uno empírico. Por eso, esta concreción, en la medida en que lo es también de la razón, elevada por Kant a lema<sup>4</sup>, sólo se libera de la empiria, de la contingencia, en cuanto determinación de sí misma, a saber, como máxima, como norma. La voluntad en que la razón se asienta, es entonces el auténtico asiento de la virtud: «virtud significa una fortaleza moral de la voluntad»<sup>5</sup>. Esta voluntad, orientadora de las acciones, se determina autónomamente. La moralidad es, por ello, «la relación de todas las acciones con la autonomía de la voluntad, es decir, con la legislación universal posible por medio de sus mismas máximas»<sup>6</sup>. Que la libertad no sea propia de la experiencia, sino que produzca efectos en ella<sup>7</sup>, exige aquí que ella mande sobre ésta como ley, es decir, categóricamente. Esto es lo determinante. La norma moral, como imperativo categórico de la razón, es, en otras palabras, determinación de lo universal, de la libertad misma, en y para los casos concretos, aunque, al disponerse así, dispone también el momento de su propia negación, de su contradicción, escenificada en la experiencia.

En la norma moral, pues, en cuanto concreción del principio a partir del que se determina, se configura lo universal, con lo cual, él es en ella particularidad de sí, puesta como norma. La universalidad de la norma moral es aquí, dicho de otra manera, universalidad determinada, a saber, del principio, revelado en la misma norma. A esta universalidad particular, en la medida en que es determinada como norma, se le opone, sin embargo, a la vez, otra particularidad, la constituida por la oposición, determinando ello la singularidad de sí. La universalidad, entonces, para poder reconocerse como tal, ha de reconciliarse con

<sup>4</sup> La famosa exhortación kantiana reza: «*sapere aude*, ¡ten el valor de servirte de tu propia razón!». Cf. KANT, IMMANUEL, AA, VIII, p. 35.

<sup>5</sup> KANT, IMMANUEL, AA, VI, p. 405.

<sup>6</sup> KANT, IMMANUEL, AA, IV, p. 439.

<sup>7</sup> Kant afirma, respecto a la libertad, «que no puede hacérsenos conocida mediante ninguna experiencia, y, sin embargo, ella demuestra su realidad y verdad en sus obras, que se presentan en la experiencia». La ley que deriva de la misma es la «del imperativo categórico, esto es, del imperativo que manda sin más». Cf. KANT, IMMANUEL, AA, VIII, p. 416.

su propia particularidad, la norma moral, en la singularidad de sí, a saber, en la norma concreta. Que ello no se consume, determina, en los casos singulares, la rebelión de la singularidad contra la, como norma moral, particularidad universalizada, al cuestionar, precisamente, su universalidad. A esta contrariedad es a la que se dedican muchos críticos de Kant<sup>8</sup>. La rebelión de la razón no es, pues, contra la universalidad, que ella se autoimpone, sino contra la particularidad de sí misma, que ella determina, es decir, contra su autodeterminación moral como norma, dada por la negación a su propia determinación, a saber, como contradicción, como oposición a ella, generada por la aplicación de normas concretas en los casos singulares. Aquí, el seguimiento de las normas morales, concebido como unilateralidad, se experimenta entonces como incapacidad para seguirlas, al no dar la razón suficiente cuenta de la singularidad.

A Aristóteles se deben algunas críticas similares, si bien en un contexto muy distinto, respecto a Platón. Uno y otro están contestes en que la razón juega un rol determinante tratándose de la virtud, puesto que ella es la que conduce al bien. La experiencia moral, a la que corresponde la virtud, no se restringe, sin embargo, enfatiza Aristóteles frente a Platón, a la mera razón. La virtud debe realizarse, es decir, debemos ser virtuosos, y, precisamente por esto, aquello que lo impide adquiere relevancia<sup>9</sup>. En vista de esto, se puede afirmar también que nuestro mismo carácter y las circunstancias puntuales, además de la suerte o la casualidad, pueden llevarnos a replantearnos el autoseguimiento de la legislación moral. Así, volviendo desde aquí a Kant, que la buena voluntad (voluntad racional) sólo deba hacerse cargo de aquello que queda bajo su dominio, no significa que lo que queda más allá suyo sea menos importante al actuar. Al contrario.

Quienes, a partir de aquí, se oponen a Kant, más que en la consideración de las consecuencias, se asientan en elementos contraintuitivos, propios de la experiencia moral más cotidiana, elementos que cuestionan la universalidad determinada, la norma moral, el deber impuesto por ella. Una noción, pues, como la suerte moral, exige ser tomada en serio, no porque ella decida a partir de las circunstancias o consecuencias, frente a Kant, qué se ha de hacer, esto es, no porque resuelva la tarea de toda moral desde ellas, sino porque desde la singularidad cuestiona la determinación constitutiva de la universalidad y, con ello, imposibilita una reconciliación del propio principio consigo mismo, al impedir su asunción como momento de sí.

---

<sup>8</sup> Las normas morales, afirma por ejemplo Bourdieu, por muy racionales que sean, quedan sometidas a variadas circunstancias de las que Kant no da cuenta. Bourdieu identifica esta ruptura como una falacia (escolástica, le llama) propia de la teoría, que supone una moral racional ajena a la praxis, vid. BORDIEU, PIERRE, *Razones Prácticas*, trad. cast. Thomas Kauf, Barcelona, 1997, p. 205.

<sup>9</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Eudemische Ethik*, trad. al. Franz Dirlmeier, Berlín, 1962, 1216b y 1224a. Para Aristóteles, tratándose de la práctica de la virtud, lo central es precisamente cómo ella se practica. A él, no obstante, no le interesa sólo esto, sino, más ampliamente, la moralidad del hombre. Sobre ello también, cf. HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. XIX, Frankfurt am Main, 1971, p. 223.

A estas críticas, que sistematizan el momento de la contradicción, la negación de la norma moral, es preciso referirse por eso en primer lugar (II), en pos de, a continuación, lograr una revisión que supere la perplejidad a la que se ven abocados quienes se quedan en esta negación, sin percatarse que la afirmación y la negación son momentos de lo mismo (III). Antes, no obstante, es preciso referirse con mayor detalle a la moral kantiana que, hasta aquí, no ha sido sino meramente esbozada.

## I

Kant funda, tras el repliegue de las visiones religioso metafísicas del mundo, las devenidas esferas de la cultura en sus, ahora, atomizados espacios autónomos. La razón pura, la razón práctica pura y la razón estética son, efectivamente, a partir de Kant, formas de una razón que se presenta autolegitimada en cada una de estas esferas. Aquí hemos de centrarnos en la segunda, es decir, en la de la razón práctica pura o, dicho en términos aristotélicos, en la deliberativa. A propósito, esta contraposición es usual. A Kant, en rigor, no le preocupa, sin embargo, la deliberación, al menos en el sentido aristotélico, sino los términos, lo constitutivo de la opción, de la decisión moral. Que a Kant no le preocupe qué y cómo se lleva a cabo una acción, sino cómo se decide, o el qué de lo que se decide, no es casualidad, si se consideran los supuestos kantianos, sobre todo los que siguen.

A Aristóteles y a Kant les es común la noción de universalidad, pero de un modo completamente distinto. La idea de felicidad, en caso del primero, es, en cuanto fin, central, y él mismo vuelve sobre ella en numerosos pasajes. Aristóteles refiere la felicidad del hombre como la mayor aspiración compartida. Que ella sea un fin o pretensión universal, y que él la refiera a cada hombre, es, en este sentido, una preocupación universal. A Kant, esto no le es ajeno, pero su pensamiento sobre la universalidad es el de y para un tiempo distinto. Esto es especialmente importante si se considera, en primer lugar, que para él la moral puede ser pública o privada. Estas esferas ya no se confunden, como ocurría en Grecia en general, sino se distinguen con toda claridad, aunque esta distinción no sea siempre explícita.

A la Reforma protestante no pertenece el desconocimiento de toda autoridad, sino, en particular, el de la papal, pero esto no es, con todo, lo decisivo a la hora de explicar la distinción precedente. Lo determinante es que Lutero apela para ello, es decir, para desconocer la autoridad, aquí, lo externo, a la conciencia, lo interno. Al Estado, a lo público, se opone, pues, la conciencia, que deviene el reino del sujeto<sup>10</sup>. Cada uno, sin intermediarios, se relaciona en ella directamente con Dios. Un siglo más tarde, en el XVII, esta subjetividad, como principio,

<sup>10</sup> Sobre esto, cf. HOFFMANN, THOMAS SÖREN, «Gewissen und Staat bei Luther, Fichte und Hegel», en BAUMANN, PETER (Hrsg.): *Realität und Begriff. Jacob Barion zum 95. Geburtstag*, Würzburg, 1993, sobre todo, pp. 89ss.

se presenta en la filosofía, con Descartes. Así como el sujeto es quien cree o duda, es también ahora quien conoce, quien *cogita*. Descartes funda, de este modo, la filosofía de la conciencia. La subjetividad, como principio, determina, pues, el giro: ella es el *hypokeímenon*, el *sub-jectum*, el sustrato moderno, y Kant, sin detenerse a destacarlo, pues está impregnado por esto, lo tiene como trasfondo, es decir, como supuesto.

A la razón corresponde, por consiguiente, de acuerdo a Kant, no sólo cimentar las bases del conocimiento, a lo que se consagra la *Crítica de la Razón pura*, sino también las de una decisión por parte del sujeto respecto a la acción, a la que se entrega, sobre todo, la *Crítica de la Razón práctica*. La razón funda, fundamenta la esfera de la moral y, puesto que el *hypokeímenon* de los nuevos tiempos es la subjetividad, esta fundamentación no puede sino asentarse en ella. Así, no debe sorprender que en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785) esto se vea explícitamente reflejado. El fundamento de una decisión se presenta aquí como máxima, en un imperativo categórico, a saber, incondicionado y *a priori*. La máxima, de esto se trata en Kant, no es que ella sea anterior a la experiencia, sino que constituye la posibilidad misma de la experiencia moral, que, como tal, no es universal por su contenido, que es variable, sino por su forma. Que el imperativo sea categórico, no quiere decir entonces que, en este caso o en este otro debe valer, sino que vale en todos ellos, pero no por lo que indica el imperativo, sino por cómo lo indica, por su forma, que es la universal<sup>11</sup>. Luego, y en otras palabras, qué es moral, se determina, en virtud del imperativo categórico, con independencia de todo contenido; sólo así puede ser universalizable, y sólo así puede mandar el deber de forma categórica. Ahora bien, y por otra parte, la concreción del mismo corresponde al sujeto. La universalidad no está determinada, entonces, por fines, como sucede en Aristóteles, sino que ella determina qué sean éstos, además, supone Kant, ello lo concreta cada uno. La comprensión de la universalidad es bien distinta, pues, en Aristóteles y en Kant. Tratándose de la subjetividad, la distinción se transforma en una separación, porque ella es ajena, como principio, al de Estagirita.

Por eso, mientras en Aristóteles, en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, se delimitan los elementos centrales de su obra práctica, basándolos en la *phrónesis* o prudencia, que es aquí un saber vinculado a la acción (distinto, por consiguiente, al de la teoría), próximo a la deliberación, de modo que —explica Aristóteles— la «actuación misma es un fin»<sup>12</sup>; en Kant, en cambio, una acción no ocurre en virtud de un fin, sino que ella determina, de acuerdo a la forma (principio de universalidad), qué es para mí (principio de subjetividad), o en qué consiste, un fin: «fin es un objeto del libre arbitrio»<sup>13</sup>. A los críticos de Kant, y no sólo a los que, frente a él, reivindican a Aristóteles, las referencias a la universalidad y a la subjetividad les parece que tensionan la práctica, es decir, que no tienen sufi-

<sup>11</sup> Cf. KANT, IMMANUEL, AA, VI, p. 404.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. cast. Julián Marías, Madrid, 1999, 1140b. En adelante, *Ética*.

<sup>13</sup> KANT, IMMANUEL, AA, VI, p. 384.

cientemente en cuenta la de cada uno. Al considerar Aristóteles que la prudencia no versa «exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular»<sup>14</sup>, asienta la decisión prudente en lo singular. En consecuencia, la prudencia, para decirlo en otras palabras, no es *a priori*. Las acciones se remiten en ella a su contingencia, pues, aunque los fines mismos no estén sujetos a ésta, sí lo está el actuar conforme a ellos. La acción en Kant, en cambio, no se determina por un fin, sino que, según se ha indicado, ella misma decide qué es fin, esto es, en ella, remitida a una norma, se funda o legitima la moral<sup>15</sup>.

La referencia de Aristóteles a la experiencia, vinculada a las acciones, posibilita la deliberación y ello, a su vez, la actuación. Las acciones, entonces, por muy particulares que sean, tienen, sin embargo, un fin último, que toda persona en nuestro lugar pretende, de modo que lo que cambia respecto a ello son sólo las circunstancias. La acción, por consiguiente, posee un fin que no depende ni de nuestras circunstancias, ni tampoco de nuestros intereses. A él se endereza en el fondo nuestro actuar. Kant vincula también, por su parte, la acción a la razón, y ésta a la voluntad, de modo que las acciones son fruto de la razón de cada uno, pero él no tiene a la vista ningún caso particular, ni ningún fin, pues lo que a él le preocupa no es esta o esta otra acción, ni tampoco su fin último, sino, y conviene insistir en esto, el qué de las mismas, de todas ellas, a saber, qué determina que ellas sean morales. La voluntad es buena no porque se adecúa a un bien que le es ajeno, sino que ella decide el bien, más preciso, el qué del bien, y es precisamente en este sentido que ella es *a priori*. Esta decisión no es, sin embargo, arbitraria, con lo cual, no se trata que cualquier norma o acción conforme a ella sea moral, sino que ella, la decisión, ha de ser necesaria, siendo esta necesidad propia de la decisión misma, de su forma. La forma de la decisión configura, por tanto, la universalidad. Actuar conforme a imperativos categóricos quiere decir, por consiguiente, actuar conforme a normas que, por su forma, son universales, a saber, no contradictorias<sup>16</sup>, y, por ello, que esta universalidad no es propia de la acción misma, sino de lo constitutivo de la norma.

Aquí, en Kant, se advierte una relación claramente distinta entre la razón y el principio mediante el que ella se determina: la libertad. Esta distintividad de la relación es destacada por él mismo desde el comienzo. En el prólogo a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant recuerda la división grie-

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Ética*, 1141b.

<sup>15</sup> Al apereamiento de esto, Kant lo llama, en la *Crítica de la razón práctica*, «faktum de la razón» (vid. KANT, IMMANUEL, AA, V, p. 31). Este *faktum* es para él la fuente de validez. La libertad se realiza como fin; fin que ella pone, haciendo valer. El fin es, pues, libre, se determina a sí mismo, es decir, vale por sí. Cf. TORRETTI, ROBERTO, *Manuel Kant*, III, Santiago de Chile, 2005, pp. 727-730; asimismo, MARTÍNEZ MARZOA, FELIPE, *Releer a Kant*, Barcelona, 1992, pp. 14-18.

<sup>16</sup> Al imperativo categórico, que dice, «obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma, a la vez, ley universal» (vid. KANT, IMMANUEL, AA, IV, p. 421) subyace implícito, en efecto, según Hannah Arendt, el mandato «no te contradigas». Cf. ARENDT, HANNAH, *La Vida del Espíritu*, trad. cast. Carmen Corral y Fina Virulés, Barcelona, 2002, p. 210.

ga de las ciencias. La filosofía *material*, aquella referida a objetos determinados y sus leyes, se divide en dos. Una, relacionada con la naturaleza, siendo la física la ciencia que se ocupa de ésta, y otra referida a las leyes de la libertad, de la que se ocupa la ética. A la primera se llama también, prosigue Kant, teoría de la naturaleza, y a la segunda teoría de las costumbres. Pues bien, al analizar la ética, Kant tiene como punto de partida no la libertad que entendían los griegos, sino la moderna, a saber, la del sujeto, que hoy se conoce habitualmente, en varios círculos, para distinguirla de aquélla, como negativa<sup>17</sup>. La teoría kantiana de las costumbres se centra en el análisis de las leyes de la libertad, de las que depende la construcción de la autonomía de la voluntad. Que nos demos normas morales no sólo quiere decir, como en Aristóteles, que somos racionales, sino, en Kant, sobre todo, que somos libres. La libertad es el fundamento de la decisión al actuar, pero, para que esta acción sea racional, no basta con que ella sea de cada uno, que no sea entregada a una instancia externa, cuya entrega supondría una renuncia culpable a la autonomía; ha de ser, como el fundamento, universal, a saber, no por referencia a un contenido, sino a la forma. Si la norma es, en estos términos, libre, esto es, universal, entonces querrá decir que la máxima elaborada a partir de ello, obliga categóricamente. Así es como una norma moral determina su principio, la libertad. Sin embargo, como particularidad, origina también, en su consumación, la singularidad. Una norma, pues, que, como singularidad, decreta una prohibición, es decir, un contenido, por ejemplo no mentir, no es por ello moral. Que lo sea, quiere decir que ella es universal, y esto supone, primero, que lo universal se pone como norma, se singulariza como norma, es decir, no se establece en aras a un fin, sino que ella es el fin mismo, ella es en lo que consiste la moralidad de una norma; pero supone además, segundo, que ella, en esta misma medida, así determinada, se opone a lo que no es ella, a los impulsos, a las circunstancias y consecuencias, por cuanto, como particularidad, se opone a otras particularidades, originándose así el momento de su singularidad, que es el que justamente se exalta en el análisis de normas singulares.

Ahora bien, las contraposiciones empíricas a la hora de aceptar esta concepción están determinadas precisamente por la pura formalidad de las normas, esto es, por su desconexión con la práctica. En efecto, el fundamento, en su singularidad, es decir, como norma concreta, no se reconcilia consigo si el sujeto, que es en quien se vivifica aquél, no vuelve sobre éste, vale decir, si el sujeto no se experimenta como libre en su acción. Aquí es donde, por tanto, a la posición, al ponerse de la norma, se opone también, a la vez, aquello que la

---

<sup>17</sup> BENJAMIN CONSTANT, en su *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, com-para la concepción de la libertad moderna con la antigua, destacando como determinante en ella la necesidad de una independencia o «libertad individual», que se convierte ahora, dice él mismo, en sus *Principios de Política*, en el objetivo de toda asociación humana. A partir de esta concepción, Berlin explicita dos conceptos de libertad, refiriendo el moderno como libertad negativa. Cf. CONSTANT, BENJAMIN, *Écrits politiques*, París, 1977, pp. 483 y 608, y BERLIN, ISAIAH, *Two concepts of liberty*, Oxford, 1958, pp. 7-16.

contraría y, por esto, situado en el caso particular, cara a la norma particular, la norma es cuestionada, no a partir de lo que ella formalmente dispone, sino de lo que se opone a lo dispuesto por ella. Pero a Kant le preocupa, como se ha visto hasta aquí, antes que los casos, que las acciones sean un fin en sí mismas, y está convencido, consecuentemente, que la forma de garantizar esto es recurriendo a principios que dejen a aquéllas indemnes de cualquier contingencia, liberándolas así no sólo de ella, o de la relatividad de la misma, sino, en definitiva, de la heteronomía moral. Las normas morales son, entonces, deberes autoimpuestos y legitimados por la razón, de los que uno responde únicamente ante sí mismo. El cumplimiento del deber es, por tanto, independiente de las consecuencias que se sigan de éste, así como de nuestra constitución moral, lo cual, como a Maria von Herbert, puede, no obstante, causar desasosiego. Pues bien, este desasosiego es para Kant parte de la experiencia moral, la constituye, es aquello en lo que ésta consiste. Por eso, lo que ha de asumirse no es, en rigor, la norma moral misma, sino el principio en que ella se asienta. Kant no se detiene suficientemente en esto. Si las normas morales, modernamente dicho, ya no dependen de las circunstancias, ni de la constitución moral de cada uno, sino se determinan de un modo ajeno a ello, ¿cómo se puede asumir a Kant, en el entendido que asumir no quiere decir aquí aceptarlo, sino, bien distinto, superarlo, pero asumiendo lo superado?<sup>18</sup>

## II

A diferencia de Kant, como se ha visto, Aristóteles conecta siempre la deliberación a los casos particulares y, con ello, la hace depender de la experiencia, de modo que este ejercicio puede parecer más próximo a cada uno, pero esta dependencia, para Kant, no es propia de la libertad, pues una norma, así concebida, no puede ser ni libre, ni necesaria, ni tampoco universal. A Kant no se le acusa, sin embargo, por la fundamentación de la norma moral, sino, sobre todo, como se ha sugerido, por la reducción de la experiencia moral a ella, olvidando que la norma consume el fundamento en la experiencia. En ella es donde, efectivamente, se vivifica este fundamento. Ryle, en consonancia con esto, ha sugerido que es en ésta donde mejor se entienden los problemas de la filosofía, ejemplificando para ello con los dilemas<sup>19</sup>, propios, ciertamente, de la expe-

<sup>18</sup> Asumir a Kant no debe entenderse de ninguna manera como una aceptación suya sin más, sino como una superación, que, sin embargo, lo conserva. Esta aparente contrariedad se mienta, en alemán, con la palabra *aufheben* (de ahí *Aufhebung*). Las latinas *tollo* o *tollere* (del que deriva lo que, en lógica, se conoce como *modus tollens*, y que significa, por una parte, cuidar o preservar algo y, por otra, cesar o acabar con algo) no conservan, al mismo tiempo, el momento de la afirmación y de la negación. Pues bien, al sentido lógico de estas palabras latinas, que sirven de base a la traducción de la alemana *aufheben*, ha de oponerse uno dialéctico, pero no por alguna exigencia filológica, sino porque la asunción de Kant sólo puede tener lugar en este horizonte de comprensión.

<sup>19</sup> Cf. RYLE, GILBERT, *Dilemmas*, Cambridge, 1954, pp. 24-30.

riencia. Ellos son una vivencia, no una abstracción. Las máximas, a la hora de actuar, pueden ayudarnos a resolver nuestros dilemas, pero no pueden garantizarnos que, echando mano a los mismos, nos quedemos conformes. A esto es a lo que Kant no dedicaría atención. El asunto es, pues, que estas máximas, en términos kantianos, pueden ser perfectamente válidas, dado que Kant mismo se encarga de legitimarlas, pero, no obstante, completamente ineficaces, puesto que, aunque se comprendiese su legitimación, ésta sería, sin embargo, la de una norma inaplicable, al no conseguir reconciliarse consigo en la práctica. Así, y en suma, las intuiciones y pasiones morales, las circunstancias o la suerte moral condicionan las normas morales y dificultan, por consiguiente, asumir a Kant.

Que a él, sin embargo, no le interesen este tipo de dilemas, no quiere decir que no los considere importantes<sup>20</sup>, sino sólo que su preocupación es aquí otra: la legitimidad sin más de las normas morales. La preocupación de Kant, dicho de otro modo, no es la eficacia de las normas, sino su validez, su legitimidad, y ello no se construye a partir de casos particulares. A pesar de esto, sólo en la experiencia se percata uno de la incapacidad, circunstancial o constitutiva, para estar a la altura del propio deber, y esto puede no invalidar las normas en que se asienta el deber mismo, pero sí convertirlas en ineficaces, lo cual demostraría cómo la experiencia moral es más amplia que la sola legitimación de las normas, es decir, que la moralidad no se reduce a ella, al menos en la forma que la entendía Kant. Así pues, en su empeño, Kant no superaría la contradicción o, más preciso, no la asumiría.

La poca atención que le presta Kant a la felicidad ejemplificaría, de un modo bien paradigmático, esta desconexión con la práctica. A diferencia de Aristóteles, para quien la búsqueda de la felicidad en pos de un fin —el bien supremo— es central<sup>21</sup>, para Kant es más bien un fruto, un ideal de la imaginación, antes que de la razón<sup>22</sup>. La moralidad, alejada de la singularidad y, por tanto, de la felicidad como bien supremo, es consecuente, sin embargo, con la incapacidad para, a partir de ello, obtener normas. La universalidad, respecto a qué hacer, que es de lo que se trata, no puede determinarse a partir de un caso, ya que, previo a ello, habría que saber si éste «es digno para servir de ejemplo originario... pero el ejemplo no puede ser, en modo alguno, el que nos ponga al alcance de la mano el concepto [de moralidad]»<sup>23</sup>. Los casos, de acuerdo a esto, no sirven

---

<sup>20</sup> En una carta, de 1792, él mismo aconsejaba directamente a Maria von Herbert en relación a su problema sentimental, pero, además, a través de un amigo común, Benjamin Erhard, se preocupó también por, indirectamente, tener noticias de ella, como demuestra una carta a éste, de 21 de diciembre de 1792, y otra del propio Erhard a Kant, dándoselas, de 12 de enero de 1793. Cf. KANT, IMMANUEL, AA, XI, pp. 398 y 406.

<sup>21</sup> Aristóteles llega a identificar, en efecto, la felicidad con el bien supremo (fin), vid. ARISTÓTELES, *Magna moralia*, trad. al. Franz Dirlmeier, Darmstadt, 1966, 1185a. Asimismo, en la *Ética a Nicómaco*, afirma que ella exige una «virtud perfecta y una vida entera», cf. ARISTÓTELES, *Ética*, 1100a.

<sup>22</sup> Cf. KANT, IMMANUEL, AA, IV, p. 418.

<sup>23</sup> KANT, IMMANUEL, AA, IV, p. 408.

de fundamento a norma alguna, ni, por consiguiente, nos pueden indicar, en general, qué hacer. Aunque no funden las normas, en ellos se evidencia, no obstante, la oposición a éstas. Así ocurre, por ejemplo, con el tiempo<sup>24</sup> y la suerte moral<sup>25</sup>. La norma, como particularidad singularizada en casos, niega la reconciliación en éstos con el principio, que es lo universal. La revisión de estas críticas es, por ello, de todo interés, como lo fueron las de Aristóteles a Platón, por cuanto enfatizan el momento de la negación del principio determinado en la norma, el cual ha de ser asumido si se quiere, en definitiva, asumir a Kant.

Que Kant no considere en su concepción moral nociones prácticas, algunas constitutivas de la experiencia moral, es, de nuevo, lo que se ha destacado especialmente por parte de sus críticos, y aquí se ha mencionado, en este sentido, a modo de ejemplo, un par de ellas, el tiempo y la suerte moral, cuestión que separaría radicalmente la experiencia moral kantiana no sólo de Aristóteles, sino de la griega en general, como ha demostrado suficientemente Martha Nussbaum<sup>26</sup>. La distinción griega que ella destaca, entre una razón especulativa y una práctica, está vinculada, en el caso de la primera, a los filósofos, mientras la segunda más bien a los autores trágicos. Aristóteles deslinda la deliberación de la especulación, quedando aquélla, no obstante, referida a la razón. El horizonte de la razón práctica es el de la deliberación, sometida siempre a los avatares prácticos; Aristóteles vincula, precisamente por esto, la razón práctica a casos particulares.

La moral kantiana, en lugar de enredarse en la casuística de estos casos, pone en primer plano la responsabilidad y la justificación de las acciones morales, pero, otra vez, no porque ellos no importen, sino porque lo que auténticamente importa en todos ellos es *qué hacer*<sup>27</sup>. El qué hacer es, en su forma, lo universal; la responsabilidad, en su consumación, lo individual. La consumación es la que, en la experiencia, nos expone, con todo, a factores ajenos a la pura razón. Uno, frente a ellos, se pregunta Nagel, «¿cómo puede ser responsable... si son producto de las circunstancias precedentes que están fuera del dominio de la voluntad?»<sup>28</sup>. Que uno sea responsable por las propias normas morales no

<sup>24</sup> La crítica indica que en la práctica tenemos una consideración del tiempo distinta a la previa a ésta. En la práctica, en efecto, estamos obligados a resolver de inmediato, a tomar decisiones en seguida y, seguramente, muchas de ellas habrían sido distintas si no hubiésemos reflexionado en acto. La práctica muestra, en estos casos, una lógica distinta a la teórica. Vid. BOURDIEU, PIERRE, *ob. cit.*, p. 212.

<sup>25</sup> El término lo introdujo Bernard Williams en 1976, intentando poner de manifiesto con él la influencia de la suerte en los agentes morales. En general, vid. STATMAN, DANIEL, «Moral Luck», en CRAIG, EDWARD (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. VI, London-New York, 1998, pp. 520-522.

<sup>26</sup> Y por esto, según los detractores de Kant, si la suerte moral queda ajena a cualquier consideración valorativa de la moralidad, entonces la experiencia moral griega quedaría ridiculizada. Para un desarrollo de la conexión entre la suerte moral (*tyché*) y el valor moral (*areté*) en Grecia, vid. NUSSBAUM, MARTHA, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, New York-Melbourne-Sydney, 1989, pp. 3-5 y 94-100.

<sup>27</sup> Uno de los tres intereses de la razón, que Kant destaca en la *Crítica de la razón pura*, es precisamente éste. Cf. KANT, IMMANUEL, *AA*, III, p. 522.

<sup>28</sup> NAGEL, THOMAS, *La Muerte en Cuestión*, trad. cast. Carlos Valdés, México, 1981, p. 67.

quiere decir, pues, que uno lo sea por las circunstancias que las determinan y, por tanto, es inevitable cuestionar la imputabilidad de las mismas normas. La norma, en estas circunstancias, queda a la deriva y, con ello, el conjunto de la experiencia moral.

La incomodidad generada por normas que no consideran en su determinación estas circunstancias, es abordada, en este mismo horizonte, por Bernard Williams, apelando para ello a la idea de integridad. Las personas se identifican con proyectos vitales que se les imponen. Uno es íntegro en la medida en que actúa conforme a estos proyectos, lo que quiere decir, dicho con Williams, que «quien muestra integridad actúa a partir de disposiciones y motivaciones que son las más profundamente suyas»<sup>29</sup>. Al seguir los designios morales kantianos, dejamos, por consiguiente, mucho en el camino, siendo parte de ello la propia integridad, que no es que nos motive, sino, simplemente, se nos muestra y, en este mostrarse, pone en evidencia una experiencia moral que trasciende la moralidad kantiana, imponiéndose. En otras palabras, parte de esta experiencia se extravía en el camino de la moralidad. Esta pérdida es, pues, la reivindicada. La integridad nos pone ante la experiencia moral de cada uno, que es insustituible, oponiéndose así a un supuesto implícito de la moral kantiana en la determinación del imperativo categórico: la imparcialidad. La pretensión de universalidad de las máximas exige, en efecto, que ellas sean adoptadas por cualquiera, de modo que se asuma que cualquiera puede determinar las mismas, con independencia de las circunstancias en que ellas se erijan. A este yo imparcial, abstracto y universal, se opone el concreto de cada uno, que destaca la noción de integridad, «¿cómo puede un yo, tomado desde la perspectiva de la imparcialidad, perdurar con suficiente identidad como para vivir una vida que respete sus propios intereses?»<sup>30</sup>. La imparcialidad da la espalda a, por una parte, la armonía en la determinación de las normas y, por otra, a su aplicación, con lo cual, la pérdida que ello supone no es considerada y, de esta manera, que la conclusión de las normas obedezca más bien a una base social o personal, carece de relevancia<sup>31</sup>. Estas críticas evidencian entonces, igualmente, la irreconciliabilidad con la legitimación de las normas morales.

Ante la integridad y ante factores ajenos a uno que condicionan el actuar moral, está expuesta la determinación misma de lo que sea una norma moral, y, de este modo, el sujeto expuesto a esto no consigue, volviendo sobre sí, recono-

---

<sup>29</sup> WILLIAMS, BERNARD, *Moral Luck*, Cambridge, 1981, p. 49. En adelante, cito esta obra como *ML*. Williams distingue aquí con claridad la integridad de la virtud. La integridad no produce en sí motivaciones; ella, sencillamente, se nos impone. Esta noción le sirve para criticar, no tanto a Kant, sino, sobre todo, al utilitarismo, al distinguirla de la autoindulgencia, propia de quien pone un sentimiento moral en atención a sí mismo. Así, continúa, los compromisos no constituyen una búsqueda de la felicidad, por tanto, podrían no coincidir con ella. En esta no coincidencia, el utilitarismo ataca nuestra integridad. Cf. WILLIAMS, BERNARD - SMART, J. C., *Utilitarianism: for and against*, London-New York-Melbourne, 1976, pp. 108-118.

<sup>30</sup> WILLIAMS, BERNARD, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, 1985, p. 69.

<sup>31</sup> Cf. WILLIAMS, BERNARD, *ML*, p. 81.

cer como suya la norma expuesta a esta experiencia y, con ello, esta crítica, asentada en una noción como la suerte moral, adquiere aquí toda su consistencia.

La suerte moral circunstancial, que se relaciona con elementos que, como dice Williams, son esenciales para el resultado, pero que escapan a nuestro control, son convertidos en moralmente relevantes, para lo cual él recurre a la idea del remordimiento<sup>32</sup>. En estos casos, a partir de aquellos elementos ajenos al propio control, se configura el remordimiento, que Williams distingue de la mera lamentación, más propia de los espectadores que de los agentes. La lamentación del actor moral queda determinada por los resultados a que se ve llevado por sus propósitos, es decir, el remordimiento deviene a partir de ellos, con lo cual, que Williams sugiera que, precisamente por esto, quedan condicionados nuestros deseos, no es más que una consecuencia. Y de aquí se sigue también que la existencia de uno u otro resultado tengan una incidencia en cada caso distinta, pero en todos ellos determinante, esto quiere decir que nuestras sensaciones morales son tantas como estos resultados, que, en su relevancia, están unidos por la importancia que suponen para cada uno. La única universalidad que se destaca aquí es la de la importancia de estos resultados, pero, como se trata de casos singulares, ninguno de ellos es capaz de indicarnos una norma o acción universal que dé respuesta a la pregunta qué hacer y, por consiguiente, ninguno es capaz tampoco de evitarnos los resultados que oprimen la experiencia moral.

La suerte moral constitutiva es destacada también por Williams, al enfrentarse, por otra parte, al fundamento de las acciones morales, que no tienen en cuenta el contenido de las acciones mismas. Que ellas exijan de uno, kantianamente dicho, una constitución independiente de la norma, al margen del propio carácter, educación, etc., quiere decir que cada uno puede alcanzar, al margen de ello, acciones que respeten las exigencias de la moralidad. Esto, sugiere Williams, queda por encima de cualquier otra consideración en Kant. La voluntad moral, determinada por deber, con independencia de cualesquiera otros factores, puede quedar convertida entonces en mera hipocresía. Nagel pone, a este respecto, el ejemplo del envidioso<sup>33</sup>. Alguien puede actuar hipócritamente por deber, pues un envidioso difícilmente se puede alegrar del éxito de otros. Así pues, sería celebrado por sus actuaciones conforme al deber, pero en el fondo él sabría que ese juicio externo es sólo por lo que parece. Esto se enfrenta a aquella consideración según la cual ajustarse al deber queda por encima del resto, ya que el envidioso sabrá muy bien que no es así. La conclusión es, pues, que la propuesta de Kant resulta contraintuitiva, ya que, en estos casos, circunstancias constitutivas como las descritas se imponen incluso contra nuestra voluntad. Lo que esta crítica no advierte es que el deber, tal como Kant lo concibe, no es sólo lo supremo de la moralidad, en cuanto fundamento, sino que él es de y para cada uno, se autoimpone libremente, si, claro está, se reconoce como tal.

<sup>32</sup> Cf. WILLIAMS, BERNARD, *ML*, p. 30.

<sup>33</sup> Cf. NAGEL, THOMAS, *ob. cit.*, pp. 63 y 64.

Un juez externo, que enjuicie las acciones morales, equivale a una autoridad externa que Kant no acepta. Por lo demás, la validez de la norma no determina su ejercicio, sino únicamente lo posibilita.

Que, sin embargo, las acciones estén determinadas no sólo por aquello que se hace por deber, sino también por factores constitutivos de su determinación en uno, que escapan al propio dominio, es la oposición reiterada, acentuándose con ello que son estos factores los que dificultan la consideración de la moral como lo supremo, es decir, si no se tiene en cuenta la noción de suerte moral, entonces la norma moral no es que deje de ser importante, sino que no puede serlo supremamente. Así, desde la suerte moral, se cuestiona el fundamento de las acciones por deber, al quedar ellas rebajadas en su importancia práctica, toda vez que han de lidiar con otros factores que, desde casos particulares, ponen en evidencia que la experiencia moral va más allá de la norma, y que no por ello dejan de ser menos determinantes para los agentes morales. A partir de aquí, las críticas se han ampliado a la fundamentación moderna de la moral, exigiendo una recuperación de la misma, incluso, en muchos casos, en términos aristotélicos<sup>34</sup>. Todas estas objeciones, erigidas como negación a la determinación del fundamento, tienen en común la falta de reconciliación del mismo consigo y, de este modo, no consiguen asumir a Kant. Aquí, esto es precisamente lo que se ha de emprender, sin dejar de insistir, no obstante, que ello, sin la negación, no puede consumarse, en la medida en que ella es constitutiva de esta asunción y, por eso, su revisión hubo y ha de tenerse siempre en cuenta.

### III

La determinación del principio como norma moral, debe rendir cuentas, en la singularidad de una norma, por la reconciliabilidad de la misma con el propio principio, lo cual, sin embargo, sólo puede concretarse en normas singulares, en casos concretos, a saber, en los que cada uno enfrenta. Por eso, si uno considera la noción de suerte moral circunstancial en relación a la norma, entonces el asunto es en qué sentido ésta puede ser tal, ya que, para quienes estén expuestos a circunstancias que les impidan su determinación moral, dicha norma sería imposible. Esto supone que sólo dispondrían de casos particulares referentes, casos en los que, a efectos de una decisión, no se trataría de normas, sino de deliberaciones contingentes. Las decisiones, entonces, no serían universales, lo cual no quiere decir que no serían racionales, como, por lo demás, no lo son en caso de Aristóteles. Pero esto es, con todo, distinto a sostener que sean libres.

Asimismo, uno, expuesto a la suerte moral constitutiva, es decir, a circunstancias ajenas a uno mismo, como las propias del carácter, la educación, etc.,

---

<sup>34</sup> Sobre esto, en general, vid. CALVO, TOMÁS, *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, 1996; en particular, revítese MAC INTYRE, ALASDAIR, *After Virtue. A Study in moral Theory*, Notre Dame, Indiana, 1981, sobre todo, los capítulos 11 y 12, pp. 123ss.

no podría sino echar mano a ejemplos que, ciertamente, tratándose de referentes, tendrían que considerar circunstancias similares, con las que uno se sintiera más representado, por tanto, esta elección de casos estaría condicionada también por las propias circunstancias, de modo que la referencia de los mismos sólo habría de poder ser para mí. Así, cómo se ha de actuar, queda referido a estas mismas circunstancias, que determinan qué casos se toman como referentes y cuáles no, cuestión que quiere decir que ellos se avienen con mi sosiego moral, pero no suponen que esta elección, ni, en definitiva, cómo actúe, sea libre.

La libertad, que supone toda norma, debe ser, en definitiva, en cuanto ella es el fundamento, universal, es decir, no reducida a este o este otro caso. Al actuar, la decisión constituye el establecimiento de qué quiere decir hacerlo libremente. Aquello en qué consiste un actuar libre, esto es la decisión. Y, en lo que consista, no se refiere a uno o varios casos, sino a todos ellos. El reproche, que es la negación, en cuanto forma, de la determinación de la universalidad en la norma, al cuestionar, asentado en casos singulares, la libertad como decisión, en la medida en que ella está determinada, por ejemplo, por la suerte moral, afirma que aquélla depende de ésta y, si esto es así, entonces la decisión no es libre, cuestión que exigiría una nueva norma singular, no expuesta a ella, y así sucesivamente, es decir, no hay decisión libre si no se asume la singularidad expuesta en los casos, con lo cual, una decisión libre sería imposible, puesto que habría que revisar hasta dónde ella, en los casos, está expuesta a circunstancias que impiden su libertad. Mediante este ejercicio ya no queda ni decisión, ni norma y, con ello, tampoco fundamento. Lo que el reproche, pues, denuncia, no es la imposibilidad de las normas, sino que ellas, como se ha indicado, a la luz de los casos singulares, son incapaces de reconocerse en el fundamento. Y si ello no se concreta, entonces el deber no hace sino conducirnos a un desasosiego que compromete el conjunto de la experiencia moral. La suerte moral, las circunstancias o pasiones, y no las normas, ni las acciones conforme a éstas, nos condenan también, por su parte, a una pérdida de la libertad y, con ello, a un hundimiento de la experiencia moral. O, dicho de otro modo, en la determinación de la libertad como norma, no somos libres, en la medida en que estamos vinculados a lo expuesto a ella, como por ejemplo a la suerte moral, pero, en una adecuación a esta última, conforme a los casos que la ponen de manifiesto, tampoco. Esto quiere decir que, si se trata de actuar libremente, de lo que se trata es de una imposibilidad. El asunto es, entonces, reconciliar la singularidad (de los casos) con la universalidad (del fundamento), sólo así cada uno puede actuar, universalmente, sabiéndose libre.

La experiencia moral es, modernamente, un asunto privado, propio de la conciencia de cada sujeto. Ella se entiende subjetivamente, se pone a sí misma en estos términos. La libertad que se manifiesta en la moral es, en este sentido, negativa. Nadie interviene en el reino del sujeto: su conciencia. Aquí, en este reino, es donde el individuo es radicalmente libre frente al resto. Actuar es una tarea que implica decidir (qué hacer), tarea que, si ha de ser libre, ha de carecer de toda referencia que no sea la propia. Esto es un supuesto de lo universal,

es decir, de en qué consiste actuar libremente. Ahora bien, que los casos singulares cuestionen este fundamento, sosteniendo que el cumplimiento del deber puede tener lugar, por ejemplo, afligiendo la integridad, no afecta a la norma, a su validez, pero sí a su efectividad y, con ello, a la experiencia moral en conjunto. Luego, estas críticas ponen de manifiesto que, primero, el deber puede no ser libre y, segundo, que incluso si lo fuese, está expuesto a un desasosiego moral inasumible.

Al actuar libremente, este desasosiego es por lo pronto inevitable, como lo era, por lo demás, para Aristóteles, actuar virtuosamente<sup>35</sup>; esto exige por eso, también para Kant, una fuerza especial en el cumplimiento del deber<sup>36</sup>, pues si la libertad se acomoda a la experiencia, no sería tal. Ahora, que ella no se someta a ninguna condición, sino que ella sea la condición, que ella sea la decisión, el en qué consiste actuar moralmente, no quiere decir aun que la máxima se imponga al sujeto. Cada uno elige las máximas. Aquí el asunto es, por tanto, sencillamente qué quiere decir que la máxima sea máxima, que devenga norma, con independencia que ella lo sea para un sujeto determinado. Y la forma de la máxima, no su contenido, es lo que determina que ella sea tal, en consecuencia, universal. Que ella, pues, sea de hecho universal, es irrelevante para la máxima misma, por eso, puede ocurrir perfectamente que no valga para todos y que, por consiguiente, de hecho, no sea necesaria, pues aquello que determina la universalidad no es la realización del contenido de una norma, sino su forma. A Kant, entonces, a estos efectos, no le interesan los casos singulares, ya que ninguno de ellos es relevante para esta determinación de la norma. La norma recibe por su forma su posibilidad, por consiguiente, no externamente, dependiendo de casos, sino internamente, es decir, ella establece qué es moral, cuáles son, por tanto, los fines, en el entendido que lo que sean ellos está ya dispuesto en la norma misma, condicionado por ella, siendo ello lo *a priori*. La universalidad y la necesidad es una autoreferencia de la norma, que sólo puede considerarse, por ende, en referencia a ella. Una norma moral que no se contradiga es, en definitiva, ella misma, deber, fin, decisión. Que a esta norma se dé un contenido determinado, v. gr. no mentir, o que un sujeto la haga suya, que la cumpla o no, es, en suma, completamente irrelevante para ella misma.

Al decidir, uno hace suya una máxima, a saber, actúa conforme a ella, siendo indiferente entonces cuál, en concreto, sea ésta. Si ella, por su forma, es universal, entonces la decisión misma es la norma, y la consecuente acción un resultado moral suyo. Que, asimismo, esta norma, determinada de modo singular, sea mía, que me la apropie, también es irrelevante para la norma. Ahora bien, que la haga mía, y que la sepa como tal, quiere decir que reconozco su forma, y que sólo a partir de ella me es posible asumir su contenido, porque éste está en ella.

---

<sup>35</sup> Aristóteles sostiene, en efecto, que tanto la razón como el apetito pueden causar en el sujeto una cierta coacción, un cierto dolor, debido a que ambos se rechazan mutuamente y, por eso, puede ocurrir que los hombres actúen bajo esta coacción, pero, no obstante, voluntariamente. Cf. ARISTÓTELES, *Eudemische Ethik*, ob. cit., 1224b.

<sup>36</sup> Cf. KANT, IMMANUEL, AA, VI, p. 394.

Así, la norma no contempla casos, ni lo pretende. Aquello que, en éstos, se reconcilia con el fundamento, no es entonces la norma misma, sino su contenido, su concreción, es decir, saber que éste es la decisión del caso. Y que la decisión, en el caso, nos desasosiegue, es una posibilidad que, ya desde Aristóteles, es inevitable, pues ella es configuradora de la experiencia moral misma. La tarea de las normas morales no es consolar a los hombres, sino indicarles en qué consiste la moralidad de una acción, posibilitando, en la singularidad del principio, determinado en cada norma, el reconocimiento de la universalidad en cada uno. La decisión, en definitiva, sólo se construye libre y universalmente si uno se libera de la empiria. A esta última no le pertenece la determinación de la moral. Así lo entendió Kant y, asumirlo, exige, consecuentemente, liberarse de las redes de lo empírico, no porque con ello desaparezca el desasosiego a que uno se enfrenta en él, ni porque carezca de importancia, sino porque la empiria no es más que una parte de la experiencia moral, en la que no se resuelve la pregunta *qué hacer*, cuya respuesta está más allá de la experiencia, siendo responsabilidad de cada uno, si bien en ella, su concreción. A este desasosiego que, en el fondo, no es más que el espanto ante la responsabilidad que supone ser libre, uno se sobrepone al asumir que esto, ser libre, rigurosamente, es el modo distinto e irrenunciable de decir, modernamente, que se es hombre.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, HANNAH: *La Vida del Espíritu*, trad. cast. Carmen Corral y Fina Virulés, Paidós, Barcelona, 2002.
- ARISTÓTELES: *Eudemische Ethik*, trad. al. Franz Dirlmeier, Akademie Verlag, Berlín, 1962.
- *Magna moralia*, trad. al. Franz Dirlmeier, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.
- *Ética a Nicómaco*, trad. cast. Julián Marías, CEPC, Madrid, 1999.
- BERLIN, ISAIAH: *Two concepts of liberty*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1958.
- BORDIEU, PIERRE: *Razones Prácticas*, trad. cast. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1997.
- CALVO, TOMÁS: *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid, 1996.
- CONSTANT, BENJAMIN: *Écris politiques*, Gallimard, París, 1997.
- HEGEL, G. W. F.: *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.
- HOFFMANN, THOMAS SÖREN: «Gewissen und Staat bei Luther, Fichte und Hegel», en BAUMANN, PETER (Hrsg.): *Realität und Begriff. Jacob Barion zum 95. Geburtstag*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1993.
- KANT, IMMANUEL: *Gesammelte Schriften*, Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Georg Reimer, Berlín, 1900.
- MAC INTYRE, ALASDAIR: *After Virtue. A Study in moral Theory*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 1981.
- MARTÍNEZ MARZOA, FELIPE: *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- NAGEL, THOMAS: *La Muerte en Cuestión*, trad. cast. Carlos Valdés, FCE, México, 1981.
- NUSSBAUM, MARTHA: *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, New York-Melbourne-Sydney, 1989.
- RYLE, GILBERT: *Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954.

- STATMAN, DANIEL: «Moral Luck», en CRAIG, EDWARD (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London-New York, 1998.
- TORRETTI, ROBERTO: *Manuel Kant*, III, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2005.
- WILLIAMS, BERNARD: *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1981.
- WILLIAMS, BERNARD - SMART, J. C.: *Utilitarianism: for and against*, Cambridge University Press, London-New York-Melbourne, 1976.
- WILLIAMS, BERNARD: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985.

Centro de Filosofía Clásica Alemana, Argentina  
maxmaureira@yahoo.com

MAX MAUREIRA PACHECO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]

