

A DISCUSSION ON THE SYSTEMATIC POSITION OF
KANT'S *METAPHYSIK DER SITTEN* AND FICHTE'S
SITTENLEHRE

Vicente de Haro Romo

Departamento de Humanidades, Universidad Panamericana
México

vharo@up.edu.mx

orcid.org/0000-0001-5549-9804

Abstract

The systematic position of Kant's *Metaphysics of Morals* and in particular of its second part, the *Doctrine of Virtue*, is analogue to the one of Fichte's *System of Ethics according to the Principles of the Doctrine of Science*. However, in this book, Fichte criticizes Kant's ethics as "formalist" and suggests that his own is more real and applicable, because of his theory on the conciliation between natural impulse and moral impulse. This article explains and discusses such thesis, and shows that this evaluation on Kant is unfair, because precisely on the *Doctrine of Virtue*, in a different methodic way —but soundly and coherently with the ethics of autonomy—, Kant develops his "material ethics".

Keywords: Kant's ethics, Fichte's ethics, formalism, material ethics, natural impulse, moral impulse, kantian theory on virtue and on character.

Received: 12 – 10 – 2016. Accepted: 06 – 01 – 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.862>

UNA DISCUSIÓN SOBRE LA POSICIÓN SISTEMÁTICA DE LA *METAPHYSIK DER SITTEN* DE KANT Y LA *SITTENLEHRE* DE FICHTE¹

Vicente de Haro Romo

Departamento de Humanidades, Universidad Panamericana

México

vharo@up.edu.mx

orcid.org/0000-0001-5549-9804

Resumen

La posición sistemática de la *Metafísica de las costumbres* de Kant y en concreto de su segunda parte, la *Doctrina de la virtud*, es análoga a la del *Sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia* de Fichte. Sin embargo, en dicha obra, Fichte califica la ética kantiana de “formalista” y pretende que la suya es más concreta y aplicable por su teoría de la conciliación entre el impulso natural y el impulso moral. En este artículo se explica y discute dicha postura de Fichte, mostrando que la crítica a Kant es injusta, dado que precisamente la *Doctrina de la virtud* ofrece, de un modo metódicamente diverso pero sólido y coherente con la ética de la autonomía, la “ética material” kantiana.

Recibido: 12 – 10 – 2016. Aceptado: 06 – 01 – 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.862>

¹ Agradezco los comentarios y sugerencias de los colegas que conocieron una primera y muy reducida versión de este artículo en el contexto del *International Workshop Transzendentaler Idealismus nach Kant: Kontinuität oder Bruch? Transcendental Idealism after Kant: Continuity or Rupture?*, organizado por la UNAM, la BUAP, la DAAD y ALEF, en el IIF-UNAM, en mayo de 2016. Agradezco particularmente los comentarios de los profesores Luis Placencia, Eduardo Charpenel y Gunther Zöller. La investigación que ha dado pie a este artículo está integrada en el Proyecto “Vínculos, emoción e identidad. La dimensión moral de los vínculos sociales”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (Ref. FFI-2015-67388-P).

Palabras clave: ética de Kant, ética de Fichte, formalismo, ética material, impulso natural, impulso moral, teoría kantiana de la virtud y el carácter.

Introducción

En este artículo me propongo en primer lugar subrayar que uno de los textos donde mejor puede atestiguar la continuidad, y también la ruptura, de Fichte respecto de Kant es su *Sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (*Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*), de 1798, aparecido apenas un año después que la *Metafísica de las costumbres* (*Metaphysik der Sitten*) kantiana. Aunque en la *Sittenlehre*, Fichte recogió algunos textos que aparentemente había presentado a sus alumnos antes de la aparición de la obra de Kant, publicó en ella también pasajes que sin ninguna duda suponen una respuesta, una continuación y una pretendida rectificación en concreto a la segunda parte del texto kantiano: la *Tugendlehre* o “Doctrina de la virtud”.²

Son varias las temáticas en las que esta tensión de continuidad y ruptura es notoria y filosóficamente fecunda: la asimilación fichteana del imperativo categórico de Kant con un sesgo tendencialmente más subjetivo que deposita la certeza moral en un sentimiento particular; la radicalización fichteana, pues, de la *Gewissenslehre* kantiana (Cfr. Vigo, 2011) —de la que algo mencionaré más adelante—, y algunas otras cuestiones que, aunque no atañen a la fundamentación de la moral en uno y otro autor, muestran también diferencias metódicas y de contenido que son relevantes en el horizonte de la filosofía práctica del idealismo alemán. Una de ellas, por ejemplo, de repercusiones arquitectónicas, es la diferencia en los criterios de división de los deberes, que entre otras cosas se concreta en que los “deberes con uno mismo” (*Pflichten gegen sich selbst*) que Kant asegura como prioritarios, en Fichte se convierten en deberes condicionados (*bedingte*) y mediatos (*mittelbare*). Me he ocupado de esta divergencia en otro lugar (Cfr. De Haro, 2015a). Estas discrepancias en la estructuración de los tipos de deberes son relevantes pues de ellas se deriva que también difieran, al menos sutilmente, las estrategias que pueden plantearse para salvar,

² Evidentemente, el contraste con la *Rechtslehre* de Kant habría que buscarlo fundamentalmente en la *Grundlage des Naturrechts* de Fichte de 1796.

tanto en la ética de Kant como en la de Fichte, las objeciones relativas a los límites de la imparcialidad y a la posible colisión de deberes, por ejemplo. Hay, en un nivel más aplicado, contrastes interesantes en la argumentación concreta para respaldar deberes específicos: por ejemplo, Fichte no puede respaldar directamente la prohibición del suicidio en la segunda fórmula del imperativo categórico (como evidentemente hace Kant en *MS Akk*: 423), pues para él —y por eso los deberes con uno mismo son mediatos—, sólo hay un deber con el colectivo moral, con la “comunidad de los santos”, y no con uno mismo considerándose como fin en primera persona (por ello Fichte argumenta contra el suicidio con una especie de *reductio*, también kantiana, en la que si se permitiera el acto suicida se anularía la vinculatividad de cualquier otro deber, Cfr. *MS Akk*: 433 con *SL Akk*: 235-237).

Otra diferencia es que, mientras en la *Tugendlehre* kantiana la mentira es ante todo una violación de un deber para con uno mismo —pues atenta contra la propia dignidad y pervierte las propias condiciones del juicio moral en general—, en Fichte el mandato de la veracidad es no menos riguroso pero alude a un deber con los demás —es un deber, por tanto, directo e incondicionado que se sustenta en que la mentira limita injustamente a otro en su capacidad de actuar (Cfr. *SL Akk*: 255). En último lugar, existen también elocuentes diferencias en cuanto a los límites y alcances de los diversos deberes: llama la atención por ejemplo que mientras Kant establece, como límite del deber de beneficencia, el que uno no ayude a tal grado que termine necesitando ayuda uno mismo,³ Fichte rechaza cualquier límite prudencial en el acto de la beneficencia y afirma que, si uno puede asegurarse de que su generosidad no fomentará la pereza y la inmoralidad del beneficiado, entonces uno ha de ayudar aunque le cueste la vida (Cfr. *SL Akk*: 263).

Ante todos estos contrastes, que son significativos justamente por la cercanía y paralelismo arquitectónico de ambos planteamientos, puede decirse al menos tentativamente que la ética de Fichte es una continuación crítica de Kant, que está desarrollada en el propio espacio teórico de la ética kantiana de la autonomía, que es a la vez una rectificación y

³ Es decir, el deber con uno mismo de no atentar contra el propio bienestar limita el deber de beneficencia, de modo que en cada caso sea uno sólo nuestro deber (he aquí un ejemplo de la estrategia kantiana para evitar la pretendida colisión de deberes) en tanto la máxima del deber perfecto con uno mismo establece los márgenes de la obligación imperfecta con los demás.

una radicalización de la misma, y finalmente que la *Sittenlehre* está al nivel y en la misma o en una muy semejante posición sistemática que la *Metaphysik der Sitten* en cuanto estas obras no sólo plantean el principio de la moralidad sino que lo aplican a las condiciones antropológicas básicas para derivar de él deberes concretos.

El ataque de Fichte al “formalismo” kantiano

Debo aclarar que, al hablar de la *posición sistemática* de ambas obras, me refiero a lo dicho recién: a su lugar intermedio, en el marco del uso práctico de la razón, entre la formalidad de un principio a priori de la moral y los datos empíricos que son necesarios para poder hablar de deberes concretos y particulares de una “ética material”, que se despliega precisamente en el sistema de deberes que presentan ambos libros y que ya he ejemplificado con los contrastes antes mencionados. En cuanto a la *Metafísica de las costumbres* de Kant, dicha posición intermedia quedará clara con lo que diré más adelante; respecto a Fichte resulta más necesaria la aclaración porque hay ya algún comentario (por ejemplo, el de Daniel Breazeale, 2015) que con esos mismos términos se refiere más bien a un estudio de cómo la *Sittenlehre* no se limita a desplegar la ética material fichteana y su sistema de los deberes, sino que replantea también temas fundamentales de los principios de la *Doctrina de la ciencia*, reformulando tesis que podríamos llamar previas en la deducción desde el Yo y presupuestas en la ética misma. Breazeale insiste pues en que aunque el propio Fichte parece en algún momento hablar de la *Doctrina de las Costumbres* como una disciplina filosófica más, con objetos, conceptos y leyes específicos en su tratamiento y como la parte específicamente práctica de la *Doctrina de la ciencia* (Breazeale, 2015: 276), en realidad el texto de 1798 va mucho más allá de eso; para comprenderlo ha de tenerse en cuenta que la mayor parte de los lectores de Fichte (salvo los que habían escuchado en persona sus lecciones) en ese momento no tenían la exposición actual y completa de la *Wissenschaftslehre nova methodo*, sino sólo la presentación de la *Grundlage der gesamten Wissenschaften*, insuficiente para comprender del todo la conexión entre la actividad teórica y práctica del Yo y el igual carácter originario (*Gleichursprünglichkeit*) de ambas perspectivas para aclarar las condiciones trascendentales de la experiencia. Ello explica por qué la *Sittenlehre* ha de retrotraerse a los fundamentos del sistema en su conjunto en el propio texto sobre ética (Cfr. Breazeale, 2015: 280-281).

Es por ello por lo que de algún modo la *Sittenlehre* de 1798 terminaría como una exposición por derecho propio de los principios de la *Wissenschaftslehre*, presentación que incluso el propio Fichte en algún momento consideraría mejor y más clara —aunada a la propia de la *Grundlage des Naturrechts*— que la de 1794/95.⁴ En efecto, temas como el de la relación entre lo teórico y lo práctico, donde es esta última perspectiva la que acaba deduciendo y dando cuenta del mundo como material y esfera del cumplimiento del deber; y temáticas como la de las relaciones entre la intuición empírica y la intelectual y la correlativa entre el yo empírico y el puro, o la conciliación entre libertad y necesidad, son expuestas y desarrolladas con una forma propia en la *Sittenlehre*. Sin embargo, reitero, no es eso a lo que yo quiero dirigirme en este texto comparativo, sino a la condición de este texto de 1798 de presentar, tanto el principio formal de la moralidad como su aplicación en deberes particulares, y por tanto, en su analogía arquitectónica con la *Metaphysik der Sitten* de Kant, y en concreto con la *Tugendlehre*. En ese sentido concreto, ambas obras juegan el mismo papel.

Llama por eso la atención que Fichte haya querido, no poner en paralelo ambas obras, sino ante todo contrastarlas y enfrenarlas con una crítica a Kant: salta a la vista que en el párrafo 12, Fichte sugiera que su sistema moral según los principios de la *Doctrina de la Ciencia* sí puede concretarse en una “ética aplicada”, a diferencia de los planteamientos “meramente formales” (la alusión al maestro de Königsberg es obvia), que según él desembocarían, de ser coherentes, en la inacción:

Todos los que han tratado de la ética de una manera meramente formal, si hubieran procedido consecuentemente, no habrían llegado a otra cosa que a una constante abnegación, a un completo anonadamiento y desaparición; como los místicos, según los cuales debemos perdernos en Dios...(SL Akk: 139, trad. Rivera. 2005: 196).

Ésta es la peculiar crítica de Fichte al “formalismo” que él pretende identificar en la ética kantiana: la acusación de que, de ser consecuente, la ética de Kant desembocaría en una especie de ascetismo pasivo y autoaniquilante. La acusación es más fuerte si recordamos que en Fichte

⁴ Lo expresó en una carta a Friedrich Johannsen, del 31 enero de 1801, tal como recoge Breazeale (2015: 282).

la pasividad llega a identificarse incluso con el principio del mal. Marc Maesschalck, en el comentario cooperativo editado por Merle y Schmidt, sugiere que lo que sucede en este pasaje de la *Sittenlehre* es que Fichte está tratando de desmarcarse de las objeciones al “formalismo ético” que ya en su época eran moneda corriente y que conocía por textos como el de Kiesewetters (*Über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie*, 1788-1790/01), por ejemplo (Maesschalck, 2015: 157-182). Maesschalck parece dar la razón a Fichte en cuanto a que la *Sittenlehre* sería más concreta y aplicada que la *Metaphysik der Sitten*; el planteamiento fichteano desde su consideración del impulso moral y del sentimiento moral del deber sería, a diferencia del kantiano, suficiente para motivar la acción real y concreta, y alcanzaría, como piensa el propio Fichte, una determinación “material” más cercana de la moralidad (*eine nähere materiale Bestimmung der Moralität*, Maesschalck, 2015: 163-164). Más adelante, comentando algunas diferencias en las tablas de división de los deberes, Maesschalck refuerza su argumento apuntando que la ética kantiana no ofrece ninguna distinción entre deberes generales y deberes específicos como la que ofrece Fichte (quien, como se sabe, desciende incluso a los deberes según estamentos u oficios), por lo que la “dimensión material” de la ética, en Kant, no estaría suficientemente desarrollada (Maesschalck, 2015: 170-171, n.49).

Me propongo a continuación tratar de explicar brevemente por qué Fichte considera, a pesar de que como ya he sugerido, *prima facie* la *Sittenlehre* está tratando los deberes con el mismo nivel de concreción que la *Tugendlehre* y de los múltiples paralelismos entre ambas, que su doctrina moral es más concreta y aplicada que la de Kant. Esta explicación será muy breve y no pretende abordar todas las aristas de la cuestión, pues me interesa más, en un par de apartados subsecuentes, tratar de argumentar que la postura de Fichte —y por tanto, la de Maesschalck al secundarlo— es injusta y que la de Kant es una ética al menos tan “material”, concreta y explicativa de la motivación moral como la fichteana, aunque por razones metódicas en general no pretenda dar cuenta, exactamente *del mismo modo* que Fichte, de los elementos “materiales” de una ética aplicada.

En el citado parágrafo 12, Fichte plantea una especie de antinomia respecto al principio formal de la acción moral, que estaría acompañado por un impulso puro (*reiner Trieb*) —esto es, la acción espontánea, independiente e incondicionada del Yo— y el elemento material de cualquier querer: el impulso natural (*Naturtrieb*), ante el cual la voluntad

pura no parece real sino solamente un fundamento inteligible de explicación respecto de algo empírico. Por un lado (y ésta sería la “tesis” de la antinomia), la libertad está solamente en el aspecto formal, pero por otro (antítesis) “realmente no hago nunca nada ni jamás puedo hacer nada que no esté exigido por el impulso natural, porque él agota todo mi actuar posible” (SL Akk: 140, trad. Rivera: 197); es decir, pareciera que un impulso moral dejado a sus solas fuerzas no tendría poder causal efectivo.

Esta antinomia se resuelve, según Fichte, entendiendo en la materia de la acción una *adecuación del impulso puro y del impulso natural*, de modo que se alcanza el *moralischer Trieb* reuniendo las virtualidades de los dos impulsos antes expuestos: “el impulso moral es un impulso mixto (...) tiene del impulso natural lo material hacia lo que se dirige, es decir, el impulso natural, unido sintéticamente con él y fundido con él en uno solo, se dirige a la misma acción hacia la que él se dirige, al menos en parte...” (SL Akk: 143, trad. Rivera: 200). Este “impulso mixto” (*gemischter Trieb*) es, al nivel de los diferentes tipos de impulso, una de las consecuencias de lo que, en un nivel más básico, en el punto de inicio de la deducción fichteana desde el Yo puro, supone que el mundo mismo de la causalidad natural sea deducido como condición de posibilidad del ejercicio de la libertad.⁵ Es porque el No-yo es puesto por el Yo y para el ejercicio mismo de la actividad del Yo, por lo que puede plantearse que la causalidad natural sea a la vez punto de choque y contacto (*Anstoß*), vehículo y factor posibilitante de la libertad (Cfr. Schwember, 2012: 353). Es por esto por lo que —insisto, ya al nivel de la *Trieblehre*— se puede hablar de un impulso originario (*Urtrieb*) que implica la unidad de inicio entre el impulso natural y el puro de la libertad; aunque este impulso originario no se da en la experiencia, debe postularse como una idea regulativa de concordancia entre los dos factores de nuestra inicial antinomia, que permite pensar su progresiva reconciliación en el impulso propiamente moral (Cfr. Schwember, 2012: 374).

Dicho de otro modo y subrayando puntualmente cada uno de los pasos de esta conciliación:

⁵ Sobre este punto es excelente la exposición de Schwember, 2012, en específico p.348. Schwember, por cierto, muy atinadamente menciona lo injusto de la crítica de Fichte a Kant en cuanto a la “formalidad” de su *Metafísica de las costumbres* (Cfr. p.352, n.15), tema al que yo me dirijo en lo sucesivo.

a) Es porque el Yo puro “pone” al No-yo como naturaleza, y porque la ética aborda la superación que el yo empírico hace de la naturaleza misma para tender infinitamente al Yo puro, por lo que de origen hay un único impulso original, que permite que puedan reconciliarse en última instancia, al menos a modo de horizonte final para el yo empírico, libertad y naturaleza.

b) De modo más concreto: dado que la actividad del Yo les exige como condiciones de posibilidad, es por lo que se deducen del Yo mismo el cuerpo —mi cuerpo vivo y sentiente (*Leib*)—, la inteligencia, la relacionalidad (intersubjetividad) y la individualidad misma, que son los factores principales a considerar en la aplicación del propio principio moral; esto es, su materia.

c) Y finalmente, dado que el sentido último del impulso natural es el de colaborar y vehiculizar el impulso puro, es por lo que puede tenderse infinitamente, en un impulso moral mixto, hacia una infinita reconciliación.

Ésta es una presentación esquemática y reductiva: explicar a fondo la interesante *Trieblehre* de Fichte no es el propósito de este texto, ello nos llevaría por otros derroteros. Cabe apuntar acaso brevemente que en este tratamiento del impulso, Fichte acusa la influencia de Reinhold, que le ofrece la mediación para que se separe en este punto específico tan claramente de Kant. También conviene anotar, como ha hecho Friedrike Schick, que este *Naturtrieb* que posibilita la constitución de la esfera de aplicación del principio moral es también una referencia a la naturaleza en general, que es su fundamento mediato de explicación (Cfr. Schick, 2015: 77; 84-85), y por tanto exige una manera particular de concebir a ésta en un desarrollo genético teleológicamente dirigido (Fichte se reapropia aquí del juicio reflexionante kantiano), de modo que hay una cierta autodeterminación (*Selbstbestimmung*) en la naturaleza misma, que es lo que permite ubicarla en un plano común con el impulso puro y así ser asumida por él y tender a reconciliarse con él. Que la naturaleza esté sujeta a este proceso teleológico es coherente con que el propio agente lo esté también, y que ello de alguna manera coincida con el desarrollo del impulso moral hasta identificarse con él es la peculiar apropiación fichteana de la doctrina estoica de la *oikeiosis*. Que el impulso en general sea definido como “fundamento real e interno de explicación de una actividad espontánea real” (*reeler innerer Erklärungsgrund einer wirklichen Selbsttätigkeit*, *SL* Akk: 55, trad. Rivera: 104) explica de entrada que pueda

hablarse de un *Naturtrieb* tanto como de un *reiner Trieb* y que se entienda que es en este terreno donde se juega la capacidad motivadora de la razón y su conexión con objetos concretos del querer.

También Allen Wood ha comentado cómo esta conciliación de impulsos representa el intento fichteano de superar la dualidad kantiana entre razón y sensibilidad o entre deber e inclinación, y ha apuntado que mientras el *Naturtrieb* apunta a un objeto material, el impulso puro apunta a la libertad misma, lo que plantea la oposición inicial, pero ambos son aspectos de una misma tendencia o afán (*Streben*) del Yo y por eso pueden ser formas complementarias de su actividad, una real o del lado del objeto (el impulso natural) y otra ideal o del lado del sujeto (el impulso puro). El sentimiento de armonía o disarmonía entre ambos, concluye Wood, sentimiento conectado íntimamente con el interés moral, es la conciencia moral o *Gewissen* en Fichte (Cfr. Wood, 2015: 98-100). Wood señala también de paso que esta concepción fichteana de la unidad originaria del sí mismo volente implica un rechazo claro de la postura kantiana en este punto y la regresión a una posición estoica, como ya mencionamos arriba (Cfr. Wood, 2015: 101).⁶

Quisiera agregar que esta unidad de fondo y al mismo tiempo como punto de fuga de todo esfuerzo moral, Fichte la consigue al precio de un cierto recurso a un modelo deductivo pre-kantiano, de constitución del mundo y de las condiciones de la acción “desde arriba”, desde la autoconciencia, —desde el Yo—, deducción crítica y trascendental, con todo, que, presume Fichte, le permite a su doctrina de los deberes ser más concreta y aplicada que la metafísica kantiana de las costumbres.

La *Metafísica de las costumbres* como “ética material”

La *Metafísica de las costumbres* de Kant desempeña, como es sabido, en el uso práctico de la razón, un papel análogo —notorio ya desde el título de la obra— al que juegan los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* en lo teórico. Como la *Metaphysik der Sitten*, estos trabajos constituyen el sistema, después de las depuraciones críticas pertinentes realizados en las *Críticas* —entendidas éstas como propedéuticas y como proyectos de aislamiento e identificación de

⁶ Hacia el final de su texto, Wood apunta también que este escenario lleva a Fichte a un rigorismo incluso más estricto que el de Kant, en tanto la acción que sólo surge de impulso moral no es siquiera *Pflichtmäßig* sino abiertamente *contraria* al deber. (Cfr. Wood, 2015: 106ss).

los principios puros a priori—, en el ámbito que les corresponde (Cfr. *MS Akk*: 468). La metafísica natural tiene además de una parte trascendental, una consideración de la naturaleza en tanto que corpórea y pensante que se atiende a los datos empíricos, lo cual explicaría también el carácter intermedio de la *Metafísica de las costumbres* en la división tripartita de la filosofía práctica kantiana, constituida entonces por la parte propedéutica pura a priori (que corresponde a lo realizado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*), una parte a priori pero no pura, en tanto atiende a datos provenientes de la experiencia pero los estructura desde el principio moral (la *Metafísica de las costumbres*, con sus dos partes: la *Doctrina del Derecho* y la *Doctrina de la virtud*) y la parte que se ocupa de los datos empíricos, por tanto a posteriori, de relevancia mayor o menor para la consideración de la acción humana: la *Antropología práctica* (que se expone en el texto homónimo y, como veremos, en otros).

Es claro que justamente la relación de la *Doctrina de la virtud* con lo empírico es lo que explica que la clasificación y enumeración de los deberes que se realiza a partir de ellos no pueda ser completa y que la obra proponga solamente los principios (*Anfangsgründe*). Es, sin embargo, un nivel imprescindible tanto para la determinación de las acciones que efectúa el juicio práctico en su papel determinante, como para la formación de conceptos morales en el juicio práctico reflexionante; la razón pura no podría ser práctica sin este papel mediador, sintético pero a priori, que juegan el principio supremo de la virtud y los deberes con él asociados. En concreto a la *Tugendlehre* le corresponde la derivación de deberes éticos (en los que nos referimos a la autoacción y no a la coacción exterior del Derecho), necesariamente a partir de principios a priori para poder aplicarse normativamente sobre los *essentialia* del ser humano —conocidos empíricamente e identificados como tales por una serie de prestaciones reflexivas—, y así formular deberes independientes en su validez, pero receptivos en su especificidad, de la experiencia humana y aplicables por eso a ella para poder establecer un puente práctico —señalando también fines que son deberes— entre naturaleza y libertad.

El imperativo categórico —aplicado en lo que llama Kant “principio supremo de la virtud”, que es una derivación que explicita la necesidad

de esos fines obligatorios⁷— da la forma al deber concreto: la materia —a diferencia de Fichte— no es deducida desde la autoconciencia, sino que viene dada simple y sencillamente por la experiencia, en la que se muestra la constitución propia del ser humano. La materia del deber surge pues de la consideración empírica de los aspectos fundamentales de agentes humanos, finitos y falibles, abriendo así un espacio teórico para la aparición del concepto de virtud. Es porque la materialidad y finitud del hombre se vuelven sobre el plano inteligible de la libertad, por lo que Kant plantea el principio de la virtud como principio de las máximas, con cuya ordenación y acumulación se establece una especie de “jurisprudencia” moral y una consideración de la virtud como fortaleza moral. Manfred Baum señala por ello que si el imperativo categórico determina al principio de la virtud en su validez y de éste se derivan los diversos deberes de virtud, es de la experiencia de dónde surgen los contenidos morales que están implícitos en los deberes concretos de virtud (Cfr. Baum, 2013: 126).

Son estos datos de la experiencia los que, de hecho, permiten que hablemos de diversos deberes y de diversas virtudes, pues en principio, al nivel de la *Gesinnung*, sólo hay una *Tugendverpflichtung*, que ante la diversidad de fines se multiplica en diversos *Tugendpflichten*.⁸ Esta diversificación requiere una pluralidad de datos empíricos; como ha estudiado Claudia Schmidt: si para Kant los fines obligatorios son fundamentalmente dos (la propia perfección y la felicidad ajena) ello exige tener en cuenta, para poder perseguir el primero, el reconocimiento de la diferencia entre el aspecto animal, el aspecto intelectual y el aspecto moral de nuestra naturaleza, e incluso de las relaciones entre estos elementos de nuestra humanidad; además de considerar todas estas condiciones humanas en el plano de la intersubjetividad, de cómo nos afectamos unos a otros, por lo que hay una conexión entre los deberes para con uno mismo y los deberes para con los demás. La misma autora señala que el deber general de promover la felicidad ajena, por ejemplo, requiere de conceptos empíricos que permitan articular las distintas fuentes de satisfacción adecuadas al ser humano, cuya adecuación a cada caso es muy variable, pues depende de las circunstancias e

⁷ He abordado antes éste y otros temas de este inciso en De Haro, 2015b.

⁸ Ello parece pasarlo por alto Ernst Tugendhat, según el cual a Kant le interesa sólo la unidad de la virtud y no la diversidad de su despliegue, Cfr. Tugendhat, 1997:103.

incluso de las expectativas y la receptividad de las otras personas. La *Tugendlehre* trabaja, pues, con conceptos empíricos concretos para que la acción propositiva pueda orientarse a satisfacer deseos de los demás surgidos de la naturaleza o de la cultura, para que puedan identificarse las fuentes de autoestima, beneficio o daño, relevantes para uno mismo y para los otros (Cfr. Schmidt, 2005: 8-81).

Marginalmente, quisiera reiterar que de hecho, esta necesidad de rasgos concretos de la naturaleza humana puede ayudar a entender mejor el lugar que ocupan textos como la *Antropología en sentido pragmático*, que como ya mencioné en primera instancia parecería el *locus* principal para el estudio de estos rasgos. La división de deberes de la *Doctrina de la virtud* podría corresponderse con el recuento de disposiciones humanas de esta obra: disposiciones técnica, pragmática y moral (Cfr. *Anth* Akk: 322).⁹ También es cierto que en la *Tugendlehre* se dividen los deberes perfectos del hombre para consigo mismo, principalmente, en aquellos que le conciernen como un ser animal (Cfr. *MS* Akk: 421ss.) y aquellos que le conciernen considerado “únicamente como ser moral” (Cfr. *MS* Akk: 429ss.). Los deberes imperfectos del hombre para consigo mismo se dividen de manera similar, si bien, en este segundo caso se añade que el deber de desarrollar la propia perfección natural es pragmático (Cfr. *MS* Akk: 444ss.). Todo ello parece corresponderse también con el elenco de disposiciones (*Anlagen*) que recoge la *Religión en los límites de la mera razón*: disposición a la animalidad, a la humanidad y a la personalidad (Cfr. *RGV* Akk: 26). Pero hay muchos otros textos a considerar, como las *Lecciones de Pedagogía*, y de un modo especialmente interesante, los escritos de Filosofía de la Historia. Respecto a ellos, como sugiere Wilson, destaca la disposición humana a la insociable sociabilidad que se encuentra en el texto titulado *Idea de una Historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (Cfr. *IaG* Akk: 20 y Wilson, 1997:102). Es por la consideración de ese dato —sin duda surgido de la experiencia—

⁹ Cfr. para un comentario sobre esto Wilson, 1997: 99. Wilson discute con A. Wood, quien en *Kant's Ethical Thought* (1999), precisamente comentando estos rasgos empíricos determinantes para la ética kantiana, parece reducir la antropología a la sociabilidad humana y quiere basar en ella la moral y hasta dejar condicionado a lo empírico e histórico, todo aquello estrictamente moral e inteligible. No sobra, pues, recordar en este punto que la moral no depende en su validez de las condiciones empírico-antropológicas que estoy enumerando, sino que se aplica sobre ellas.

respecto a la natural tendencia humana a asociarse con otros y a la igualmente natural tendencia a la competitividad y la consiguiente conflictividad, que en la *Tugendlehre* Kant plantea el deber de virtud de la *amistad* como aquel que equilibra de modo perfecto la cercanía y la distancia —movidas respectivamente por el amor y el respeto entendidos como sentimientos morales (Cfr. *MS Akk*: 469). La insociable sociabilidad es sin duda uno de los rasgos insoslayables a considerar de la constitución natural humana para la aplicación del principio moral.

Por su parte, Claudia Schmidt subraya que también los rasgos de la condición humana recogidos en el texto titulado *Inicio conjetural de la Historia humana* son particularmente semejantes a los considerados en la *Tugendlehre* para derivar los deberes de virtud: se trata en este texto, como precondiciones del desarrollo moral dadas en el carácter empírico de la especie humana, de la animalidad del hombre, de las semejanzas físicas y psicológicas de sus miembros, de su condición sexuada y de su inclinación a la comunidad. Se señala también la capacidad de manipular objetos, la dependencia en lo físico, lo sensible y lo emocional de la naturaleza, pero a la vez las facultades racionales e imaginativas que lo constituyen como único entre los vivientes del planeta y le otorgan la capacidad de proyectar una amplia variedad de objetos y metas, y de elegir su propia forma de vida. Este mismo texto del *Inicio conjetural...* señala, y en este punto la relación con la *Tugendlehre* es evidente, que el ser humano puede ante todo desarrollar sus capacidades para alcanzar mejor sus fines (Cfr. *MAM Akk*: 109-123), aunque ese mismo desarrollo aumenta también la posibilidad de controlar o destruir a otros seres, incluyendo otros seres humanos. Schmidt afirma que son precisamente éstos las características o rasgos que pueden verse tras la “aplicación” propia de la *Metafísica de las costumbres* y el sistema de deberes que le sigue (Cfr. Schmidt, 2005: 82-83).

Todos estos textos resultan relevantes para admitir que, si en la *Grundlegung* y en la segunda *Crítica*, Kant ha identificado un principio moral puro a priori y su sentimiento propio —el respeto— como motor de las acciones morales, en la *Metafísica de las costumbres* hay un tratamiento a priori (por eso es “metafísica”), *pero no puro*, precisamente porque ese a priori estructura una serie de datos empíricos, de los que se trata en todos los otros textos citados y algunos otros, incluso aquellos rasgos que la experiencia prefilosófica y el entendimiento ordinario en el terreno de lo práctico tienen por fundamentales: por ejemplo, la mortalidad, la vulnerabilidad, la perfectibilidad humana, etcétera. Evidentemente,

como la misma Wilson subraya, estos aspectos empíricos son asumidos en el sistema de los deberes, no como meros hechos mecánicos, sino desde el juicio reflexionante teleológico de *KU 372*, que permite encontrar, en los rasgos permanentes del ser humano, tanto lo que éste es como, de algún modo incoado, lo que está llamado a ser. En esta consideración teleológica de lo natural hay por supuesto un hilo conductor que va de Kant a Fichte. En el caso del pensador de Königsberg, ello queda especialmente claro en los pasajes de la *Tugendlehre* en los que Kant señala (por ejemplo, con ocasión de los instintos sexuales como fines de la naturaleza), que para comprender los deberes de virtud pensamos las conexiones entre los instintos y sus efectos de manera teleológica, *como si* el instinto natural fuera un hilo conductor para el uso moral de nuestras capacidades. A diferencia de Fichte, esto no es un replanteamiento de la doctrina estoica de la *oikéiosis*, pues no hay un relato genético ni ha de confundirse nunca el fundamento de la necesidad práctica, que está en la razón y no en la naturaleza; esta última es sólo asumida, insisto, reflexivamente, en la normatividad establecida por aquella, tampoco lo es a modo de un proceso genético determinado. Es por esta asunción del elemento material y empírico en una normatividad a priori, que la *Metafísica de las costumbres* no constituye una “ética pura” pero tampoco una mera antropología descriptiva, sino una *antroponomía* (Cfr. *MS Akk*: 405-406).

Un lugar para el carácter en la ética kantiana

Espero que lo dicho hasta ahora, al menos por acumulación de argumentos, haya mostrado ya que la diatriba de Fichte contra la ética “meramente formal” de Kant es injusta: no hay ética puramente formal en Kant, sino un principio formal aplicado a una materia antropológica empíricamente obtenida, y no deducida desde la autoconciencia. Aunque ello no está exento de problemas teóricos, difícilmente puede argüirse que la deducción de Fichte de los rasgos antropológicos es más “material y concreta” que la asimilación kantiana de los mismos que opera “desde abajo” y no desde el principio de un Yo puro autotético.

Pero aún queda por responder el argumento fichteano basado en su doctrina del impulso originario. ¿Será que la *Trieblehre* de Fichte, al asumir la convergencia asintótica del impulso natural y el moral, resulta más concreta y aplicada que la propuesta kantiana? Si el planteamiento kantiano en realidad fuese sólo represivo, entonces se daría la peculiar

circunstancia señalada por Fichte de que devendría en una forma ascética de inacción.

Pienso que hay elementos, ya desde la *Crítica de la razón práctica*, para ponerlo en duda. El abordaje del respeto como *moralisches Gefühl* presupone toda una teoría sobre la afectividad humana que permita comprender este resorte moral, autogenerado por la razón, a la vez como homogéneo a la inclinación que humilla (pues es un sentimiento y un motor efectivo de la acción) y compuesto por un dolor (el de esa humillación de la inclinación) y un placer (el de la elevación libre por sobre todo lo sensible) correspondientes. El respeto funciona como motor moral no sólo en los deberes negativos o perfectos, sino también en los imperfectos o positivos, que se plantean precisamente los fines obligatorios de la propia perfección y la felicidad de los demás y que por tanto no pueden estar más lejos de una mística de la omisión. Se trata de actuar para alcanzar esos fines obligatorios y no sólo de negar los instintos naturales. Una máxima general de inactividad sería moralmente culposa para Kant, en cuya ética sin duda hay “pecados de omisión”.

Pero además, la “conformación” del impulso natural con el moral que Fichte presume que otorga mayor concreción a su teoría, no es del todo extraña al planteamiento kantiano, que en la *Tugendlehre*, como hemos sugerido, plantea su propia teoría de formación del carácter (de crecimiento en la virtud como seguimiento de máximas morales y de “jurisprudencia moral”, que mencionamos antes). Esta teoría de la virtud, si bien entendida, implica que el sentimiento de respeto —lo correspondiente al impulso moral— puede permear y moralizar otros sentimientos en principio naturales, asumiéndolos en el horizonte de la libertad. El ejemplo más claro es el del amor, que ya mencionamos brevemente al aludir al deber de virtud de la amistad, pero que además, según un célebre pasaje, puede pasar —cuando se actúa por el motivo del deber benéficamente sobre una persona en principio no agradable— de ser práctico y moral a ser también recibido en la sensibilidad (la persona no amada patológicamente en principio termina siéndolo tras haber actuado *aus Pflicht* en su favor):

Hacer el bien es un deber. Quien lo practica a menudo y tiene éxito en su propósito benefactor, llega al final a amar efectivamente a aquél a quien ha hecho el bien. Por tanto, cuando se dice: debes *amar* a tu prójimo como

a ti mismo, no significa: debes amar inmediatamente (primero) y mediante este amor hacer el bien (después), sino: ¡haz el bien a tu prójimo y esta beneficencia provocará en ti el amor a los hombres (como hábito de la inclinación a la beneficencia)! (MS Akk. 402. Trad. A. Cortina: 258. Cfr. también esta idea en *V-Mo/Collins*: 417).

Hay pasajes en la *Tugendlehre* que sugieren la misma dinámica con otros sentimientos en principio no morales, como la autoestima, la compasión, la inclinación a la autopreservación—, etcétera). Como ha subrayado Barbara Herman, esta asimilación del respeto en otras reacciones afectivas y en las máximas correspondientes hace espacio al carácter en la ética kantiana, sin incurrir en las problemáticas propias de una teoría de la “sobredeterminación” de las acciones morales —es decir, sin presuponer más de un fundamento de determinación para cada acción, sino asumiendo que en el único fundamento de cada uno de los actos el respeto está presente de modo interior y estructurando la motivación moral (Cfr. Herman, 2007: 1-28).

Tal como lo plantea Herman, el impulso natural (en terminología de Fichte) o el sentimiento patológico (siguiendo a Kant) puede entenderse en general como deseo (*desire*) y el impulso o sentimiento moral, ya propiamente como motivo (*motive*). La clave está, dice Herman, para hacer espacio al carácter en la ética kantiana, en entender cómo los deseos son o pueden ser ocasión de los motivos y ser incorporados a ellos, y a la vez concebir cómo los motivos racionales inciden en la estructura o la “historia natural” del deseo, de modo que éste surja ya con la orientación racional-moral implícita en sí mismo. Herman sostiene que así la ética kantiana puede dar cuenta incluso de las condiciones previas al juicio moral (la percepción de los rasgos moralmente relevantes de la realidad en cuestión, por ejemplo) y a la vez explicar la motivación moral, con tanto éxito como podrían hacerlo las llamadas “éticas de la virtud”, con la ventaja -sostiene la autora- de que la concepción kantiana del juicio moral tendría mayor flexibilidad que dichas éticas de la virtud para adaptarse a circunstancias de perplejidad moral en un entorno cambiante (Cfr. Herman, 2007: 2).

No discutiré en este texto esta última sugerencia. El punto que me sirve para mostrar que la crítica de Fichte es injusta es el del “papel transformativo” (*transformative role*) que, explica Herman, en Kant

mismo juega el motivo moral en los deseos o impulsos naturales al permear en la estructura completa de las intenciones y las máximas del agente (Cfr. Herman, 2007: 7). La naturaleza humana, también en su constitución desiderativa, es sensible y responsiva ante la razón: el desarrollo intelectual y moral normal de una persona madura supone también tener deseos racionales, e incluso un deseo, de segundo orden, de desear conforme a la razón en general (Cfr. Herman, 2007: 9). Esta interpretación de la ética kantiana no niega en absoluto la autonomía y el carácter a priori del principio moral —el imperativo categórico— en cuanto a su validez y autoridad, pues se respeta el origen puramente racional del principio y el orden normativo de los incentivos, y se tiene en cuenta el carácter contingente de la reacción patológica-natural, que impide que ella sea el fundamento del juicio moral. Lo único que se admite es la permeabilidad de algún sentimiento o impulso natural, por ejemplo el de la compasión, ante el respeto como aspecto subjetivo del propio principio moral y sentimiento autogenerado por la razón.

Antes he puesto el ejemplo del amor práctico que se decanta en amor también sensible —por tanto, ya no puramente contingente, sino moral—; Herman por su parte menciona el pasaje de la *Tugendlehre* donde Kant afirma que, motivados desde el imperativo categórico, debemos obligarnos a buscar los contextos (hospitales, prisiones) donde el sentimiento de simpatía o compasión pueda fortalecerse (Cfr. MS Akk; 457 y Herman 2007: 11, n.22). Es claro que, en ese caso, el surgimiento del sentimiento compasivo no es ya puramente patológico —ante la compasión patológica son conocidas las reservas kantianas—, sino moralmente dirigido. Es en este sentido que lo que Herman llama *desire*, Kant propiamente *patologisches Gefühl* y Fichte un *Naturtrieb*, son permeables a la razón y por ello se puede superar un elemental modelo oposicional entre razón y deseo, libertad y naturaleza (que es el modelo que presuponen quienes intentan salvar a Kant del formalismo arguyendo que puede haber acciones sobredeterminadas —con más de un motivo determinante o *Bestimmungsgrund*, lo cual es incompatible con la teoría kantiana de la acción, pero ante todo, como he tratado de dejar claro, es innecesario). El desarrollo evolutivo normal y deseable de los estados óréticos primitivos hacia motivaciones complejas *está ya* estructurado por los principios de la razón práctica (Cfr. Herman, 2007: 16).

Aunque Herman se dedica más a construir una teoría del juicio moral a partir de estas consideraciones y soslaya un tanto la exégesis

de los pasajes, está claro que en su interpretación de la ética kantiana tiene en mente de modo relevante a la *Tugendlehre* y la propuesta que ahí hace Kant de una formación del carácter moral, a partir de capacidades naturales pre-dadas para la receptividad del deber (las “precondiciones estéticas”, que no es un deber tener —ello sería circular— pero sí es un deber *formarlas*, aguzarlas para lo que podríamos llamar percepción de lo moralmente relevante y para potenciar el actuar moral: Cfr. *MS Akk*; 399ss.) y de la posibilidad de modular las disposiciones naturales y afectivas desde la razón pura práctica. Así moduladas, el amor, la compasión, la tendencia a la autopreservación, a la sociabilidad, a la insociabilidad, etcétera, toman un nuevo papel y un nuevo valor. Muchas de las supuestas “contradicciones” que se han querido señalar en los textos kantianos, cuando Kant parece abrir paso a alguno de estos sentimientos naturales en la acción moral y se le reprocha que desde sus propios principios sólo el respeto puede jugar dicho papel, surgen de un malentendido respecto a esta cuestión: el respeto puede informar desde dentro a estas reacciones afectivas si el carácter mismo ha sido formado con la orientación del principio moral, si existe ya una “jurisprudencia” en las máximas de cumplimiento del deber. La máxima del amor patológico contingente, y la del amor práctico que se sedimenta en la afectividad hasta presentarse como también sensible, son completamente diferentes y en el juicio moral tienen un distinto valor. Es falso, señala atinadamente Herman, que la ética kantiana pretenda que un carácter moral segregue u oprima necesariamente la vida afectiva. El motivo del deber puede estar presente *en* ella (Herman, 2007: 21).

La argumentación de Barbara Herman, reitero, puede parecer demasiado reconstructiva, no exegética, y en esa medida distante a la letra de los textos kantianos; pero ello es aparente. Esa impresión sólo se presenta si no se ha atendido a la *Doctrina de la virtud*, que es donde se plantea en sentido diacrónico, progresivo, esta aproximación del agente moral no sólo a la autonomía sino a la *autocracia*, es decir, a la fortaleza moral de la virtud que termina, no sojuzgando, sino *conformando* la afectividad del agente. La admisión de una habituación¹⁰ moral que

¹⁰ Podría objetárseme que, en la misma *MS*, Kant rechaza la noción de hábito. La base textual de este malentendido está en *MS Akk*.407-409. Ahí Kant rechaza el hábito *entendido como costumbre* mecánica (*assuetudo*). En ese caso, la acción queda determinada por una cierta necesidad surgida de la repetición y no de la reflexión; el sujeto perdería con ello libertad. Pero una lectura detallada

configura y predispone las propias reacciones “naturales” —que por tanto, vía esa formación, son ya libres y morales— y por tanto de una conciliación —siempre inacabada, pero real— de lo natural y lo libre o puro es estrictamente kantiana si se presta suficiente atención a la *Metafísica de las costumbres*. La crítica de formalismo que hizo Fichte a la ética de Kant —y tras él, Hegel y muchos otros— resulta errónea, y de modo mucho más patente a la luz del texto que ocupa una posición sistemática equiparable a la *Sittenlehre*.

En última instancia, y a la observación de Maesschalck relativa a que Kant no distingue deberes específicos como los de los estamentos fichteanos, cabe responder que esto es precisamente porque los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, en tanto atienden a la experiencia y a datos considerados a posteriori, no pueden pretender una completud absoluta y, a ese nivel de concreción, sólo pueden “esquematizar”,¹¹ y no determinar completamente, deberes para cada uno de los roles sociales, sino sólo incluirlos a modo de notas o corolarios. Que esto se asume en la ética kantiana es notorio ya desde la segunda *Crítica*, donde en la tabla de las categorías de la libertad se define una para el juicio de deberes específicos surgidos del estado (*Zustand*) del agente (Cfr. *KpV* Akk: 66); y se enfatiza hacia el final de la *Tugendlehre*, donde se abordan precisamente estos *ethischen Pflichten der Menschen gegeneinander in Ansehung ihres Zustandes* (MS Akk: 468). Por otro lado, cabe cuestionar qué tan favorecedores para la ética de Fichte son esos deberes estamentales o

del pasaje muestra que Kant acepta un *habitus libertatis*, es decir, surgido desde la deliberación moral —aunque luego agilizado por el ejercicio reiterado. Si el acto surge de la disposición interna (*Gesinnung*) moral, y supera así la mera mecanización del arbitrio (*Willkür*), alcanzando el nivel de la voluntad (*Wille*), en efecto es el camino del fortalecimiento moral, que es como Kant entiende la virtud (*Tugend*). Véase de nuevo el pasaje ya citado de MS Akk. 402: en ese mismo texto sobre el paso del amor práctico al patológico se admite que esa dinámica es la adquisición del hábito a la inclinación a la beneficencia. En este énfasis en que el hábito no puede ser mero acostumbramiento mecánico, Kant —sin saberlo, pues su conocimiento de la ética de Aristóteles fue mediado y empobrecido por los comentaristas—, coincide con el Estagirita, que nunca soslayó que la *areté* como *héxis* es siempre *héxis proairetiké* (Cfr. EN 1105b, 1107a1, 1144b31, 1105a30, etc.).

¹¹ Podría objetarse que en lo práctico no hay esquematización en sentido estricto, pero el término que usa Kant es precisamente *schematisieren* en MS Akk. 468.

de oficio que, aunque parecen sugerentes ante la conformación concreta de lo que hoy se entiende como “identidades prácticas”,¹² por otra parte, en su contenido específico, son la parte más coyuntural, contextual e históricamente dependiente del sistema ético fichteano.

Bibliografía

Básica

De las obras base para este texto, he usado las siguientes versiones originales y traducciones:

- Fichte, J. G. (1798). *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (SL). Jena/Leipzig: C. E. Gabler. Cito según la edición de la Academia de las Ciencias de Baviera, bajo la dirección de Reinhard Lauth (tomo 5, serie I). Las citas textuales las tomo de (2005). J. Rivera de Rosales. (trad.) Madrid: Akal. (Citado como SL).
- Kant, I. (1990). *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil), neu herausgegeben von B. Ludwig, mit einer Einführung >Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten< von Mary Gregor*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. Consulto la traducción de (1989). A. Cortina y J. Conill. (trads.) Madrid: Tecnos. Citado como MS según la edición de la Academia (AA 06).

El resto de las obras citadas de Kant son también citadas según la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias (*Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1900 y ss), actualmente Academia Alemana de Ciencias, y con las abreviaturas usuales en *Kant-Studien*:

- Anth- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA 07).
IaG-Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08).
KpV-Kritik der praktischen Vernunft (AA 05).
KU-Kritik der Urteilskraft (AA 05).
MAM-Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (AA 08).

¹² La expresión tal como hoy se entiende la introdujo Christine M. Korsgaard. Para su caracterización general, Cfr.2000: 129-137.

RGV- *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA 06).
 V-Mo/Collins- *Vorlesung zur Moralphilosophie* (el manuscrito de Collins, completado por Menzer a la luz del manuscrito de C.C. Mrongovius) (AA 27).

Secundaria

- Aristóteles. (1988). (citado como EN): *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Baum, Manfred (2013). Prior Concepts of the *Metaphysics of Morals*. En *Kant's Tugendlehre: a Comprehensive Commentary*. A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann. (eds.) Berlín: Walter de Gruyter.
- Baxley, A. M. (2010). *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*. New York: Cambridge University Press.
- Betzler, M. (ed.) (2008). *Kant's Ethics of Virtue*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Breazeale, D. (2015). Der systematische Ort der *Sittenlehre* Fichtes. En *Fichtes System der Sittenlehre: ein kooperativen Kommentar* (hsg. von Jean-Christophe Merle und Andreas Schmidt). (267-293). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- De Haro Romo, V. (2015a). Una defensa de los deberes para con uno mismo en Kant y algunas observaciones respecto de su replanteamiento en Fichte. En *Signos Filosóficos*, XVII, 34, 36-57.
- De Haro Romo, V. (2015b). *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Denis, L. (2009). *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press.
- Gregor, M. J. (1963). *Laws of Freedom, A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford: Blackwell.
- Herman, B. (2007). Making Room for Character. En *Moral Literacy*. (1-28). Cambridge–Massachusetts: Harvard University Press.
- Korsgaard, C. M. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. L. Lecuona y L. E. Manríquez. (trads.) México: UNAM.
- Maesschalck, Marc. (2015). Die Lehre von den bedingten Pflichten (19-21). En *Fichtes System der Sittenlehre: ein kooperativen Kommentar* (hsg. von Jean-Christophe Merle und Andreas Schmidt) (157-182). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Munzel, G. F. (1999). *Kant's Conception of Moral Character: the critical Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgement*. Chicago: University of Chicago Press.

- Schadow, S. (2013). *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*. Göttingen: Walter de Gruyter.
- Schwember, F. (2012). Libertad, corporalidad, impulso y ley moral en la *Doctrina de las costumbres* de Fichte. En *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality: from classical Stoicism to Modern Philosophy*. A. Vigo. (ed.) Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Schick, F. (2015). Vermittlungen zwischen Natur und Freiheit- der Naturtrieb in §8 des *Systems der Sittenlehre*. En *Fichtes System der Sittenlehre: ein kooperativen Kommentar* (hsg. von Jean-Christophe Merle und Andreas Schmidt). (75-92). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Schmidt, C. M. (2005). The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals. En *Kant-Studien* 96. (8-81). Jahrg: Walter de Gruyter.
- Sherman, N. (1997). *Making a Necessity of Virtue*. New York: Cambridge University Press.
- Tugendhat, E. (1997). *Lecciones de Ética*. L. R. Rabanaque. (trad.) Barcelona: Gedisa.
- Vigo, A. (2011). Conciencia moral y destinación del hombre. La radicalización de un motivo kantiano en el pensamiento de Fichte. En *In umbra inteligencia: Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*. A. L. González, M. I. Zorroza. (eds.) (873-894). Pamplona: EUNSA.
- Wilson, H. L. (1997). Kant's Integration of Morality and Anthropology. En *Kant-Studien* 88. (87-104). Jahrg: W. De Gruyter.
- Wood, A. (1999). *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press.
- Wood, A. (2015). Von der Natur zur Freiheit (*System der Sittenlehre* §§9-13). En *Fichtes System der Sittenlehre: ein kooperativen Kommentar* (hsg. von Jean-Christophe Merle und Andreas Schmidt). (93-108). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

