

EL PROBLEMA DE LA DEDUCCIÓN DE UNA OBLIGACIÓN. EL DEBER PARA LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA

GEROLD PRAUSS

Kant has been the only author who has attempted a deduction of ethical and legal obligations. He namely tried to deduce the ought from the free will. The fact that he finally resorted to the fact of reason proves that he did not succeed in the former deduction. In order to do so, he should have found an additional ground to add to the free will, for the relationship between morality and free will cannot be analytic. It is argued that the addition of such a ground would have not invalidated the argument, neither does it involve any naturalistic fallacy, since the free will is not a natural fact, but rather something intentional. The article shows how far Kant would have gone had he reflected further upon the intentional character of the will.

Hasta el día de hoy, la controversia sobre el derecho, la moral y la ética todavía se encuentra profundamente afectada por el hecho de que no podemos hablar de la deducción de sus correspondientes obligaciones. Muy al contrario, el único que lo intentó sin lograrlo fue Kant. De ello únicamente se nutre la idea de que tal deducción es, en principio, imposible. Ya sólo por razones formales una deducción no debería ser circular; no debería presuponer nada de lo que todavía está por deducir. Una obligación, sin embargo, tiene en principio la forma de un imperativo o un deber. Por tanto, su deducción debería llegar al deber o al imperativo partiendo de algo que no sea ni un deber ni un imperativo. ¿Pero adónde podría apuntar esta exigencia sino al intento de deducir el deber a partir

del ser, esto es, un imperativo a partir de un indicativo —lo cual acabaría en la llamada falacia naturalista?¹.

En este punto, sin embargo, me parece que hay un error, tanto histórico como sistemático y de contenido. Empezando por la perspectiva histórica, es cuestionable si la mencionada objeción hace justicia a Kant. Su propuesta de deducción del deber, que todavía se encuentra en formación en la *Fundamentación*, se puede entender como el intento de deducir un deber del querer libre. En último extremo cabe caracterizarlo con ayuda de la conocida fórmula “Puedes, porque debes”. Esta fórmula constituye, desde la *Crítica de la Razón Práctica*, una *inversión* (*Umkehrung*) de la fórmula originaria, y por eso mismo es con la fórmula del *cambio* (*Umschwung*) con la que Kant culmina una vez que ha fracasado su intento de deducción, porque sólo entonces pondrá Kant el deber, la obligación moral, como un “Hecho de la razón”, en la base para deducir, a partir de él, el querer libre, necesario como fundamento de la filosofía práctica. Lo que había intentado en un principio, sin embargo, era la deducción contraria, que también cabe caracterizar por la fórmula contraria, a saber: “debes, porque puedes”.

Este “poder”, entendido como libertad de un querer, debía ser, en consecuencia, un fundamento para el origen del deber, que, como imperativo, constituye una *ley para* tal querer libre. Y, de hecho, si esta deducción no ha de ser circular, el deber no puede ser presupuesto de antemano en el querer. Por consiguiente, tampoco puede deducirse analíticamente de él, sino sólo sintéticamente, esto es: sólo a través de la adición de algún fundamento o razón (*Grund*) a tal querer libre. Kant no encontró la vía hacia semejante fundamento adicional con el que efectuar la síntesis de un deber *a partir del querer para* el querer. Con bastante frecuencia él mismo no tiene claro por qué no ha deducido este querer libre, esta libertad de la voluntad. Por eso mismo lo considera re-

1. Cfr. Por ejemplo K.-H. ILTING, “Der naturalistische Fehlschluß bei Kant”, M. RIEDL (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vol., Freiburg 1972, vol. 1, p. 113.

petidamente como el verdadero obstáculo en el camino que, no obstante debería haber encontrado tras la deducción de la libertad de la voluntad.

Supongamos que lo hubiera encontrado: ¿Habría estado equivocada esta deducción, en el sentido mencionado, —es decir, por haber derivado el deber a partir del querer tras haberle añadido a este último un fundamento adicional? De ningún modo, ya que ese querer no es simplemente algo natural, de forma que pudiera fracasar en los términos apuntados por la “falacia naturalista” —como si se buscara deducir un deber a partir del puro ser, o un imperativo a partir de un puro indicativo. En vez de constituir algo simplemente natural, tal querer, según Kant, constituye más bien algo intencional, en una palabra: intencionalidad. Y ésta, la intencionalidad, no es en absoluto simple naturaleza, ni siquiera en el caso de que la intencionalidad hubiera surgido a partir de la naturaleza, lo cual es indudable hoy en día, pues ir de forma general en busca de lo intencional en lo natural sería un pobre animismo. Esto vale más bien sólo para casos especiales, donde la naturaleza constituye un cuerpo tan sofisticadamente organizado, que sobre esa base aparece un sujeto, que quiere algo en el sentido de que intenta realizar algo consciente e intencionalmente. Por lo demás, la naturaleza hace todo lo que se realiza a través de ella de modo no consciente ni intencional.

Ahora bien, Kant, a pesar de unos claros intentos en esta dirección, no completó el análisis de este sentido —intencional— del querer; al menos no hasta el punto donde podría haberse abierto el camino que buscaba. Esto se advierte en el hecho de que mantiene, sin comprobarla, la tesis de la primacía de la razón práctica². Su comprobación habría conducido al resultado de que también la teoría o el conocimiento debía comprenderse como Praxis o Acción, y, en última instancia, como un querer intencionado de la realización de algo. A fin de cuentas, si la realidad del objeto de conocimiento o teoría es, según Kant, precisamente el resultado de ésta, entonces es su resultado como intención. Precisamente en este

2. *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademieausgabe (=AA), vol. 5, p. 119.

sentido, Kant considera el objeto como “fenómeno” (*Phänomenon*). Hasta dónde hubiera podido llegar se advierte en que limitándose al conocimiento o teoría, un deber habría sido deducible sólo con que Kant hubiera explicado la teoría o el conocimiento plenamente en términos de querer intencional.

La forma tan fundamental en la que Kant entiende el querer como intencional se advierte en cómo ve que la diferencia del puro deseo, frente al “puro deseo” de la voluntad, es que esta última implica “la movilización de todos los medios que estén en nuestro poder” para “llevar a cabo su intención”³. En esto se muestra que Kant desde el principio entiende, bajo “querer”, tanto el querer intencional como el querer racional. Sin embargo, precisamente ahí se diferencia radicalmente la voluntad del puro deseo, ya que, justamente porque es algo racional e intencional, la voluntad no tiene nada en común con el puro deseo. Por eso, no es admisible entender la voluntad racional como un querer especial, ya que entonces habría que añadir como contrapartida un querer irracional. Este, sin embargo, únicamente podría ser deseo, y con ello el deseo caería bajo el querer, lo cual, según Kant, no es el caso. También lo contrario es inadmisibile, es decir, considerar el deseo como lo genérico e introducir, como un deseo especial, el deseo racional —que sería la voluntad— de modo que la voluntad caería bajo el deseo, lo que, según Kant es tan poco correcto como lo anterior.

Frente a ambas posturas Kant tiene en mente algo mucho más severo y fuerte, a saber: que la voluntad no ha de considerarse sintéticamente porque sea específica, sino analíticamente, como un querer racional, y que el deseo tampoco es algo sintético por ser específico, sino analítico, por ser algo irracional. Esta diferenciación fundamental no viene exigida sólo por el lenguaje sino por la cosa misma: todo lo que aparece en mí como deseo, tendencia o similar, no está a mi disposición. Y precisamente en este sentido todo lo que es objeto de deseo no es asunto de mi libertad sino asunto de mi naturaleza, en el sentido de mi irracionalidad.

3. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, vol. 4, p. 394.

Sin embargo, lo que sí que es cosa de mi libertad, es decir, cosa de mi racionalidad en el sentido de mi intencionalidad, es lo que, en conexión con lo que en cada caso deseo, quiero o dejo de querer: es decir, todo lo que yo me propongo o me dejo de proponer como fin, y todo lo que uso o dejo de usar como medio para alcanzar los fines propuestos. Así, según Kant, la falta de la libertad de la naturaleza como irracionalidad por un lado, y la libertad de la intencionalidad como racionalidad por otro, van juntos: que él designe la libertad de la voluntad de la intencionalidad como razón práctica, que ha de ostentar la primacía, tiene precisamente este sentido.

Lo que Kant podría haber hecho partiendo de estas premisas queda patente cuando advertimos que para la teoría o el conocimiento vale algo paralelo a lo que vale para la praxis o acción. Todo lo que aparece en mí como fenómenos, sensaciones, opiniones, en una palabra, todo el material sensible, no está a mi disposición, no es cosa de mi libertad, sino cosa de mi naturaleza en el sentido de mi irracionalidad. En cambio, sí es cosa de mi libertad o, mejor dicho, de mi racionalidad en el sentido de mi intencionalidad lo que, en conexión con las apariencias, etc., llevo a juzgar de una determinada cosa y, con ello, lo que de dicha cosa, en la forma del juicio, tomo en consideración como conocimiento o teoría.

Kant estaba plenamente convencido de ello, como demuestra un párrafo en los *Prolegómenos*: “Cuando nos es dado un fenómeno, todavía somos totalmente libres respecto a qué juicio queremos sacar de este asunto”⁴. Lo que él quiere decir con estas palabras se advierte muy bien con el famoso ejemplo del bastón metido en parte en el agua y con la otra parte al aire. Con necesidad natural, la primera impresión o apariencia que ha de tener en este caso un sujeto es la de que el bastón esté roto. Desde el momento en que esta impresión o apariencia se hace presente dentro de él, el sujeto no es libre. Sin embargo, respecto a lo que el sujeto juzga a continuación, respecto a esto sí es libre, pues si no fuera libre en esto,

4. *Prolegomena*, AA, vol. 4, p. 290.

no se comprendería que esté en situación de juzgar que el bastón —en contra de toda apariencia— no está roto. Más bien, y a pesar de todo lo que en el curso de ulteriores experiencias diga a favor de que el bastón no está roto, tendría que decir que lo está. Ahora bien: precisamente esto es lo que no ocurre de ninguna manera. Ninguna fuerza del mundo o de la naturaleza puede forzarlo a ello. Muy al contrario: un sujeto puede sustraerse a esta apariencia o impresión para, en el curso de su experiencia, llegar por sí mismo a otra conclusión; y precisamente por eso es libre.

Sin embargo, Kant no tenía tan claro que también fuese posible deducir una ley para esta libertad, una ley que constituyese por sí misma un deber o un imperativo, de tal modo que Kant la hubiera podido poner en la base de cualquier otra deducción semejante. Esto se debe a que él comprende tal juicio de conocimiento o teoría, sin duda, como un libre *querer-juzgar*, cuya intencionalidad, sin embargo, no se comprende desde su estructura interna. Recuperar esto exige, en efecto, sacar a la luz varias cosas. Si la espontaneidad, que sin duda para Kant se encuentra en la base, es, realmente, intencionalidad, entonces resulta que el *querer-juzgar*, como ocurre en el conocimiento o teoría, sólo puede ser entendido como acontecimiento realizador (*Verwirklichungsgeschehen*). Intentar algo, en efecto, quiere decir intentar la realización de algo: algo que, por tanto, no puede ser real de antemano, sino que sólo viene o no a ser real, a través del mismo intentarlo. Precisamente en este sentido tiene toda intención su éxito o, en su caso, su fracaso como correlato necesario, y al contrario: la aparición del éxito o fracaso tiene que encontrar su correlato en la introducción de alguna intención. Y esto, en general, significa que sin una completa consideración de la intencionalidad como esta indisoluble y cambiante ambivalente correlación, la intencionalidad continuará siendo esa insignificante insuficiencia que ha sido hasta ahora, o al menos, hasta la filosofía analítica, ésta incluida.

Que toda intención persigue la realización de algo de tal forma que su realidad, cuando se presenta, constituye un éxito de esta intención, se muestra además en lo siguiente: tan cierto como que el fracaso sólo puede serlo de una intención, así lo es también que

lo que ésta intenta, sólo el éxito, consiste en realizar algo. Y así, el fracaso —es decir, que este algo, no obstante, permanezca irrealizado— nunca es algo intentado, de tal modo que, cuando hace su aparición, lo hace siempre de manera inintencionada. De esta forma, sin embargo, todo lo que pertenece al conocimiento y a la teoría se vuelve de repente comprensible: el error no es simplemente falsedad, sino falsedad inintencionada, mientras que la falsedad intencionada es más bien una mentira, que ya no es teoría o conocimiento sino praxis o acción, y que lo que en el caso de la teoría o del conocimiento es intentado como éxito, es, desde esta perspectiva, la verdad y no la falsedad. Con todo, el asunto es captado todavía de manera insuficiente, mostrándose mucho mejor si vamos más lejos. En el sentido propiamente intencional de la realización de algo, el éxito, rectamente considerado como la verdad de esta teoría o conocimiento, no aparece como algo interior a ellas. Éste se presenta más bien como la realización del objeto de esta teoría o conocimiento, fuera de dicha teoría o conocimiento.

Los términos “verdad” y “falsedad” no son entonces términos superfluos, sino términos que llevan incluso, de forma sistemática, al error. Que en la teoría o el conocimiento se trate de la formación de los conceptos “verdad” o “falsedad” como los equivalentes a éxito o fracaso se debe al realismo ingenuo, que tiene como contrapartida el teoreticismo y ninguno de los dos, según Kant, da en el clavo. Para el realismo ingenuo, la realidad de algo ya está dada, y como opina el teoreticismo, la teoría o el conocimiento sólo pueden reproducirla. Por consiguiente, ya no puede proponerse como éxito de este conocimiento o teoría la realidad de su objeto, sino sólo la supuesta verdad de dicha realidad. La misma idea es válida para el fracaso como supuesta “falsedad” sobre esta realidad. Sin embargo, el éxito o fracaso de un conocimiento o teoría reside más en la realidad o irrealidad de su objeto que en su supuesta verdad o falsedad: El bastón roto en el agua, que constituye el objeto del juicio “Este bastón está roto”, es un objeto que dicho juicio trata de realizar sin conseguirlo. Y así es la irrealidad de este objeto fuera de este juicio lo que constituye su fracaso, y no su supuesta falsedad interna. Más aún, tanto ésta como aquella supuesta “verdad”

interna, a dicho juicio, no es otra cosa que una invención sustitutiva de aquel teoreticismo. El cual, por cierto, no quiere saber nada del practicismo de una realidad o irrealidad como éxito o fracaso de una intención que, como juzgar, es libertad del querer, en el sentido de un querer-hacer-real. A esto precisamente apunta también aquella “Primacía de la razón práctica”. La espontaneidad es subjetividad en el pleno sentido de la intencionalidad, como libertad de un querer.

Sin embargo, cuando no se muestra todavía como tal subjetividad, no puede imponerse a sí misma como libertad de un querer, como una ley en el sentido de un deber o un imperativo *para sí* misma como libre querer, tal y como sucede sin embargo en el juzgar. Comprenderse a sí misma, en efecto, significa nada menos que comprender que la realidad de aquello cuya realización intenta, puede producirse como éxito solamente a través del cumplimiento de una condición fundamental, y por cierto, desde el principio del juicio en el conocimiento o en la teoría. Sólo cuando un juicio —o un concepto que lo usa— está libre de contradicción, tiene la posibilidad de obtener la realidad del objeto que intenta como juicio, ya que el objeto que conduce a un concepto o juicio contradictorio no puede ser real, según el así llamado principio de no contradicción, conocido desde los antiguos.

Sin embargo, tal principio fue formulado por Platón⁵, o Aristóteles⁶ en primer lugar, como una ley de la esencia y por eso fue comprendido en última instancia como una ley natural, sin esperanza. Es por esto que finalmente, vino a entenderse en lugar de dicha ley natural, como una ley de lógica formal, según la cual un juicio en el que hay una contradicción no puede ser “verdadero” sino únicamente “falso”. No obstante hasta el momento no se puede hablar aquí de una deducción de tal ley⁷, debido a que la lógica formal no pregunta de dónde viene el juicio, ni tampoco adónde va.

5. Cfr. Platón, *República*, 436 b 8-9.

6. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1005 b 19-29.

7. Cfr. Por ejemplo N. ÖFFENBERGER (ed.), *Beiträge zum Satz vom Widerspruch*, Hildesheim, 2000.

Ahora bien, solamente cuando hacemos esta pregunta se abre la posibilidad de deducir el principio de contradicción como una ley del querer-juzgar.

Todo juicio parte, como intención, desde un sujeto y se dirige hacia un objeto (*Objekt*), como realidad de un objeto (*Gegenstand*). Y lo que afirma el principio de la contradicción no es exactamente que dicho juicio, cuando es contradictorio no puede ser “verdadero” sino sólo “falso”. Esto es más bien únicamente la hipótesis sustitutiva de aquel teoreticismo, al que se somete también la lógica formal. Lo que el principio de contradicción afirma, más bien, es que el objeto cuya realización intenta la intención del juicio, no puede ser real si dicho juicio es contradictorio. Como tal no es ni una ley del objeto por sí mismo (ley natural), ni una ley del sujeto por sí mismo (ley de la lógica formal), sino una ley del tránsito *de* un sujeto *hacia* un objeto.

Por eso, no es ninguna casualidad que esta ley sólo llegue a ser deducible precisamente en este sentido, ya que lo que un sujeto intenta a través de un juicio es siempre la realidad de un objeto: el juicio *tiene que* hacer un objeto libre de contradicciones, pues *sólo puede* ser real el objeto de un concepto o un juicio no contradictorio. Porque un sujeto quiere esto, *tiene que* quererlo como tal libre querer, quererlo también de un modo enteramente determinado, esto es, libre de contradicción. Tal “tener que”, sin embargo, no es un “tener que” natural, como ocurre con la necesidad natural de una legalidad natural a través de la heteronomía. Es, más bien, un “tener que” de tipo intencional, a saber, uno que debe imponerse a sí mismo, autónomamente, la intencionalidad como libertad de este querer, como una ley en el sentido del deber o imperativo para sí misma, como libre voluntad, tan pronto como se descubra a sí misma como tal. Un sujeto que se descubre de esta forma se expone en cierto sentido a una presión. Ciertamente no a una presión natural, pero sí a una presión racional-intencional, ya que ninguna fuerza del mundo o mejor dicho, de la naturaleza, puede forzarnos a un juicio libre de contradicciones. Partiendo incluso de nuestra fundamental libertad de la voluntad como libertad de juicio, podemos sin más juzgar de modo contradictorio. Pero nin-

guna fuerza del mundo o mejor dicho de la naturaleza, puede tampoco forzar que el objeto pueda realizarse en un concepto o juicio contradictorio por mucho que se intente decididamente su realidad. Y tan pronto como la libertad de un querer o de la intención como tal se descubran completamente a sí mismas, se concluirá también que no se limitan a ser pura libertad del querer o de la intención, sino que se convierten por sí mismas en una legislación autónoma propia, para sí, como la libertad del querer o del intentar.

En contraste con el puro desear, un querer intencional o racional es según Kant, “una movilización de todos los medios que estén en nuestro poder” para alcanzar el objetivo perseguido como éxito. Y en este sentido la ley de la contradicción es como el medio puramente fundamental y formal que ha de ser evitado. Dicha ley no se basa únicamente en la teoría o el conocimiento, sino también en la práctica o acción, ya que la última está en la base de la primera. Y por eso, también la acción o la práctica pueden estar libres de contradicción, o ser contradictorias, lo cual tiene entonces sus correspondientes consecuencias. Como principio formal fundamental, sin embargo, la ley de no contradicción se distingue de toda regla prudencial, la cual siempre incorpora cierto contenido.

¿Cuál es entonces la causa de que hasta hoy esta autonomía originaria y fundamental de un deber o imperativo como ley para el libre querer todavía no haya sido deducida? Únicamente que la intencionalidad, como estructura de la espontaneidad de la subjetividad en toda su extensión, sigue siendo todavía incomprendible/opaca (*undurchsicht*). ¿Incomprendible para quién? Precisamente para la subjetividad que posee justamente, dicha estructura interna. Que se trate de la aparición de esa subjetividad en nuestro mundo no quiere decir en absoluto que tan pronto dicha subjetividad entra en el mundo, se comprenda, por no hablar de que se comprenda plenamente. Muy al contrario: comprenderse, aunque sea de manera incompleta, presupone que la subjetividad como tal se convierte primero en tema.

Para ello no basta el simple aparecer, porque para "autotematizarse" —si lo logra—, la subjetividad necesita aparecer como tal,

de modo que la identificación "como tal" siempre co-aparece. La subjetividad no se tematiza analíticamente en modo alguno por el solo hecho de que aparezca, sino sólo si —siempre adicional-sintéticamente— aparece. Por tanto, una aparición de la subjetividad puede tener lugar sin que ella se constituya en tema, lo cual tiene significado para los sujetos humanos, aunque Kant descuidara este punto. Tenemos todos los motivos para suponer que también los animales que tienen una conciencia perceptiva del entorno en el que se orientan, son sujetos en el sentido de que emanan de un querer racional-intencional, que es también un querer libre. Todo indica que no tratan su entorno sólo según el principio "Ensayo-Error", es decir, intencionalmente; ellos también eligen, dentro de su entorno, lo que les gusta comer por ejemplo, y esta elección solo puede comprenderse como una elección libre. Que su elección esté restringida al estrecho círculo que los biólogos llaman "nicho", no es una objeción contra su libertad, puesto que para la mayoría de los seres humanos este círculo es también bastante reducido. No es posible de ninguna manera hablar de los animales como de mecanismos inconscientes. Descartes defendió esta idea sólo porque consideraba que, de lo contrario, no podría sostener la diferencia entre animal y hombre, algo de lo que Kant tampoco puede desprenderse suficientemente.

Por esta razón, tampoco en Kant está suficientemente claro en qué consiste la diferencia entre hombre y animal. No consiste en que sólo el hombre sea el sujeto racional-intencional de un libre querer que, de manera consciente, persigue realizar fines como éxitos, ya que esto lo tiene más bien en común con el animal. Así, al igual que el animal, el hombre se comporta en principio, de forma bastante natural en su libre querer o intención. A fin de cuentas, el hombre surgió filogenéticamente del mismo camino en la naturaleza que el animal, un camino que repite ontogénicamente en cada vez menos tiempo. Más bien, el ser humano se distingue del animal en que por encima de esa subjetividad, en la que todavía es un animal, puede tematizarse a sí mismo como subjetividad y tener un saber de sí mismo como tal subjetividad. En la medida en que un animal llega a ser capaz de entrar en relación consigo mismo

como un “yo”, lo que no es posible para todos los animales, ese animal va por encima de sí mismo convirtiéndose de este modo, en un ser humano.

Así, a través de esto se abre una fundamental diferencia. Quien no es sólo la naturaleza de aquel libre querer o intentar, como ocurre con los animales, sino que además sabe de sí mismo como tal, o al menos puede saberlo, ése no es sólo la causa de aquello que se hace real a través de aquel querer, como los animales, sino que es también responsable de lo que llega a realizarse, y en eso mismo es humano. Es así como llega a ser precisamente causalidad, porque se sabe, o al menos puede saberse, como una causalidad libre. Y esto significa que se responsabiliza de sí mismo como causalidad libre, porque (a través de esta causalidad precisamente), llega, o al menos puede llegar a tematizarse. Depende también en cada caso de hasta qué punto un determinado ser vivo es ya tema, de hasta qué punto se ha comprendido a sí mismo como tal; en una palabra, de hasta qué punto se ha desarrollado con la ilustración como su autoilustración.

Kant no llega lo suficientemente lejos cuando, para los fines de su filosofía moral, divide a los seres vivos en “rationales” y “no racionales”. Solo la mencionada capacidad de la autotematización puede ser invocada aquí, pero Kant la dejó encapsulada en la expresión del “razonamiento”. Y esto, a pesar de que ya entiende la relación entre “entendimiento” y “razón” como una metarracionalidad de la última, en relación con la racionalidad del primero. El hombre no es entonces simplemente un “animal racional”, pues esto ya lo es el animal con respecto a la planta. El hombre es más bien un “animal metarracional”, una racionalidad que se tiene a sí misma como tema, aunque Kant no considera esto suficientemente pues, a pesar de todo, deja libertad y autonomía como una relación analítica de la una respecto a la otra.

Una prueba clara de esto es el pasaje donde dice que el “deber” como moral “en realidad es un querer”⁸, lo que, sin embargo, no puede ser, ya que como ley para el querer no puede simplemente

8. *Grundlegung*, AA, vol.4, p. 449, l. 16 s.

coincidir con éste. En realidad la autonomía se encuentra en una relación sintética respecto a la libertad porque, en primer lugar, la libertad que se tematiza, debe imponerse a sí misma leyes de forma que se conviertan en libertad autónoma y dejen de ser puramente naturales.

Por eso no es ninguna casualidad que para Kant esta autonomía no haya sido deducible: del libre querer y para un libre querer, un deber como imperativo solamente es deducible cuando se reconoce la relación fundamentalmente sintética entre ambos. Ya que, la autotematización sintético-adicional de un libre querer es precisamente un fundamento añadido a este libre querer, de modo que de ambos se sigue una ley como imperativo o deber para tal libre voluntad, lo cual, por vez primera, no puede constituir ningún tipo de “falacia naturalista”. Y también porque, de la misma forma, a partir de una autotematización sintético-adicional, se sigue un libre querer, puede éste constituir, como imperativo o deber para un querer libre, una ley en el sentido de autonomía, en lugar de en el sentido de una heteronomía encapsulada. Y lo mismo es válido para la ley de la contradicción, a la que un sujeto capaz de tematizarse y capaz de reconocerse a sí mismo, debe someterse a través de la autonomía, en el sentido de “deber” que no es todavía una ley legal o incluso ético moral.

Igualmente, Kant habría podido asegurarse la libertad de este querer porque la libertad se reconoce como deducible precisamente en la autonomía de esta legalidad. Con esto se habría fundamentado una relación completa dentro de la cual todavía se habrían podido obtener razones ulteriores por las que este “qué” del libre querer, todavía por tematizar, tiene que atraer para sí aún en otro sentido un “cómo” del libre querer como deber o imperativo, en vez de solamente la ley de la contradicción. Esta última surge porque también cuando un único sujeto llega a tematizarse de la forma descrita, dicho sujeto tiene que imponerse a sí mismo esta ley. ¿Pero qué es lo que surge cuando un sujeto no solamente se tematiza, sino cuando también otros sujetos, cada uno de los cuales se tematiza a sí mismo, se constituyen en tema para él? Entonces surge precisamente la intersubjetividad, sólo a partir de la cual

GEROLD PRAUSS

puede derivarse la obligación legal o ético-moral. También para este tipo de intersubjetividad es decisiva, sin embargo, la autotematización de cada sujeto particular, de la cual todos saben, cuando unos saben de otros lo decisivo.

Pero Kant no avanza hasta ahí. Se queda más bien atrás, en el sujeto como puro fin absoluto de la intencionalidad, lo cual sin embargo, es válido también para los animales. Lo decisivo es sólo que el ser humano, que es fin como el animal, a diferencia del animal se tematiza a sí mismo como fin. Sólo en esto puede residir la causa de que únicamente entre los seres humanos, pero no entre animales ni entre animales y hombres, haya no sólo obligación ético-moral sino también jurídica. De ahí que deducir semejante obligación sólo es posible a través del desarrollo de condiciones que cada sujeto individual debe cumplir, si como sujeto que se tematiza como fin, ha de entrar en una relación intersubjetiva con otro sujeto que se tematiza como fin. Sólo por razones que surgirían de esta nuestra verdadera intersubjetividad podrían resultar para nosotros obligaciones ético morales o jurídicas. Esta prometedora posibilidad de deducción, sin embargo, no le aprovechó a Kant por la razón mencionada, y así ha permanecido sin provecho hasta hoy en día, cuando resulta siempre difícil defender nuestras obligaciones ético-morales y jurídicas con argumentos, tal y como sucede en el actual debate sobre bioética, lo cual no es, por eso mismo, ninguna casualidad.

Gerold Prauss
Albert-Ludwigs-Universität
Philosophisches Seminar I
79085 Freiburg i.B. Alemania