



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n174.67642>

EL DEBER DE BENEFICENCIA EN KANT Y FICHTE*



DUTY OF BENEFICENCE IN KANT AND FICHTE

VICENTE DE HARO**

Universidad Panamericana-Ciudad de México-México

.....
Artículo recibido el 5 de septiembre de 2017; aceptado el 17 de enero de 2018.

* 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).

** vharo@up.edu.mx

Cómo citar este artículo:

MLA: de Haro, V. “El deber de beneficencia en Kant y Fichte.” *Ideas y Valores* 69.174 (2020): 123-141.

APA: de Haro, V. (2020). El deber de beneficencia en Kant y Fichte. *Ideas y Valores*, 69(174), 123-141.

CHICAGO: Vicente de Haro. “El deber de beneficencia en Kant y Fichte.” *Ideas y Valores* 69, n.º 174 (2020): 123-141.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Este artículo expone los argumentos de Kant y Fichte a favor del deber ético de la beneficencia. De manera concreta, se evalúan las razones para que este deber, en sus respectivos sistemas de deberes morales, obtenga un posicionamiento particular y requiera consideraciones aparte de los criterios que, en general, estructuran dichos sistemas. Además, se hacen comentarios comparativos respecto al papel que juega la facultad de juzgar ante el margen de latitud o de juego que, en particular, implica este deber ético en uno y otro autor.

Palabras clave: Fichte, Kant, beneficencia, deber, facultad de juzgar.

ABSTRACT

This paper presents Kant's and Fichte's arguments to put forward the ethical and particular duty of beneficence. It appraises both philosophers' reasons to locate this duty in a special position in their respective system of duties, contrary to the general criteria of these systems. It also comments in a comparative way, on the role of the faculty of judgment towards the margin of latitude that this ethical duty implies in each of both thinkers.

Keywords: Kant, Fichte, beneficence, duty, faculty of judgement.

Introducción

En este trabajo me propongo tratar un tema relacionado con la “ética material” en Kant y en Fichte, es decir, no abordaré una cuestión relacionada directamente con la fundamentación de la moral ni algún otro concepto de centralidad sistemática. La confrontación que aquí planteo tampoco dará exhaustiva cuenta de la posición sistemática de la doctrina de los deberes ni de su estructura general para uno y otro autor,¹ como tampoco discutirá los criterios fundamentales de dicha división,² sino que se concentrará en un deber en concreto, el argumento que en cada caso lo respalda, sus límites o su “margen de juego” o margen de latitud (*Spielraum*) y el papel que juega la facultad de juzgar (*Urteilkraft*) ante dicho margen. La razón por la que encuentro particularmente interesante una comparación entre Kant y Fichte sobre el deber de la beneficencia (*Wohltätigkeit*), sobre el cual trataré, es la coincidencia de que, en ambos, la posición de este deber resulta contrastante con lo que, a partir de los propios presupuestos de sus sistemas morales, cabría esperar, lo que los obliga a hacer una serie de aclaraciones y especificaciones que resultan sugerentes para la interpretación de sus filosofías morales consideradas de modo integral. Además, el caso del deber concreto de beneficencia en el tratamiento que le dan ambos autores muestra las relaciones entre sus teorías del Derecho y de la propiedad con sus sistemas de deberes morales, relaciones cuyo tratamiento debe ser muy diferenciado y preciso, pues presentan complejidades a las que no siempre se ha hecho justicia.

El artículo se divide en tres partes. En primer lugar, ubicaré el deber moral de beneficencia en el mapa del sistema de los deberes de ambos autores. Seguiré con observaciones sobre la argumentación de la beneficencia en los deberes de virtud de la *Tugendlehre* o *Doctrina de la virtud* kantiana (segunda parte de la *Metafísica de las costumbres* de 1797), tras lo cual haré lo mismo respecto de la *Doctrina de las costumbres* (*Sittenlehre*, de 1798) de Fichte. Finalmente, haré algunas observaciones sintéticas y comparativas a modo de conclusión.

Evidentemente, dado que me ocuparé de un deber concreto –de una sola de las obligaciones señaladas por el sistema de “fines que son deberes” en la ética kantiana y su paralelo en Fichte–, daré por superado el malentendido que sugiere que la ética kantiana es “meramente formal” o “formalista”. Si bien la estrategia de la *Grundlegung* y de la primera parte de la *Crítica de la razón práctica* se dedica a aislar el principio

-
- 1 De esto último me he ocupado en otros lugares: “Una discusión sobre la posición sistemática” y en lo relativo específicamente a Kant, (cf. de Haro 2015).
 - 2 La cual también he tratado, en específico en lo relativo a la conceptualización de los deberes con uno mismo, en un texto aparte (cf. de Haro 2015).

moral a priori, identificándolo en la forma misma del querer racional, expresada en el imperativo categórico, para un lector riguroso y atento de la obra práctica de Kant en su integridad, es impensable que su ética sea puramente formal o que la experiencia no juegue ningún papel en ella. Solo es un papel *propedéutico* el de esas obras que se dedican a aislar el principio moral en su pureza (cf. GMS, Ak. IV 392),³ pues es después el sistema metafísico (el desplegado en la *Doctrina del Derecho* y la *Doctrina de la virtud*, sendas partes de la *Metaphysik der Sitten*) el que aplica ese principio a priori a los *essentialia* del ser humano, generando respectivamente el sistema de los “deberes jurídicos” (*Rechtspflichten*) y de los “deberes de virtud” (*Tugendpflichten*), de los cuales la beneficencia es solo un caso entre estos últimos. Que el principio sea formal no significa que la propuesta ética kantiana sea “formalista”. Dicho principio –el imperativo categórico– no depende en su validez de la experiencia, pero *se aplica* en ella. El modelo kantiano de comprensión de la acción es hilemórfico, por lo cual lo es también su teoría del juicio moral: si la prueba moral determina la forma a priori, la materia ofrece la máxima, formada por conceptos empíricos, que han sido generados desde capacidades antropológicas adecuadas a ello,⁴ además de ser expresiva de las condiciones concretas y particulares del agente racional finito que es el ser humano. En el caso concreto de los deberes de virtud, como el que nos ocupa (pues el deber de beneficencia es un caso del *deber de tener la máxima de fines de promover la felicidad de los demás*), desde la forma de la ley moral se determina la materia, es decir, desde la razón legisladora (voluntad pura) se determina un fin concreto, que es a la vez deber tener por tal (es un deber tener dicha máxima de fines).

A la luz de la *Metafísica de las costumbres*, la *Antropología* y otros textos, como la *Grundlegung* y de la segunda *Crítica*, resulta incluso sorprendente cómo pudo generarse muy pronto –en la inmediata recepción de la ética de Kant– el malentendido del “formalismo”. Por cierto, Fichte tuvo algo que ver con ello, en tanto en su propio *Sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia* (la ya mencionada *Sittenlehre*) refuerza la crítica a Kant, al sugerir que su planteamiento devendría formalismo, y que, siendo coherente, devendría incluso en una forma de ascetismo de la inacción,

3 La obra de Kant, como es costumbre, se citará de acuerdo a la edición de la Academia de Berlín, en adelante (AK.), incluirá el título abreviado de la obra en alemán [GMS: Fundamentación de la metafísica de las costumbres; mds: Metafísica de las costumbres (la Doctrina de la virtud es su segunda parte); vzm: Lecciones de Ética (o de filosofía moral)], seguido del volumen en números romanos y la página en arábigos o sóla mente seguido de la página, según corresponda.

4 Entre otras, las “prenociones estéticas para la receptividad del deber” que expone la propia Doctrina de la virtud (mds, Ak. VI 399-403).

dada su pretendida incapacidad para dar cuenta de la motivación moral mediante la identificación, al menos asintótica, del impulso natural y del impulso moral (cf. SL, Ak. 139). En otro lugar (“Una discusión sobre la posición sistemática”) he expuesto cómo dicha crítica fichteana es del todo injusta. Por razones sistemáticas, Kant no da cuenta de la misma manera que Fichte de la integración de la materia del querer y de la conciliación entre naturaleza y moralidad, pero, como varios comentaristas han subrayado, el pensamiento kantiano tiene otros modos de integrar dichos elementos, para resolver las tensiones: la misma incorporación –en la *Tugendlehre*– de la *virtud* como fortaleza moral para la formación del carácter así lo sugiere.

La ubicación del deber de beneficencia en Kant y en Fichte

El deber de beneficencia en Kant es, reitero, un deber con los demás (*gegen die Andere*). El antecedente principal del tratamiento de este deber en la *Doctrina de la virtud* es, evidentemente, el del célebre ejemplo de la *Grundlegung* (GMS, Ak. IV 423), en el cual, a partir de la prueba de nomologización, y en el caso de una máxima que no se puede *querer* universalmente –la máxima de la indiferencia ante la necesidad ajena–, la beneficencia aparece como un deber imperfecto dirigido a los demás. Sin embargo, este criterio, que hace que los deberes perfectos surjan de la máxima que no se puede *concebir* de modo universal y los imperfectos de la que no se puede *querer* universalmente, parece desaparecer en la *Tugendlehre* –ciertamente ya desde la *Grundlegung* se advertía que la división era tentativa (GMS, Ak. IV 422). En la obra tardía, la diferencia entre deberes perfectos e imperfectos depende del todo del margen de juego (*Spielraum*) o de latitud: los deberes imperfectos imponen una máxima de fines, pero no determinan cuándo hay actuar, de qué modo, en qué medida, etc., todo lo cual queda a cargo de la facultad de juzgar en cada caso. Por otro lado, los perfectos —fundamentalmente negativos— tienen menor latitud. Subrayo que *sí* tienen *alguna* latitud, sin duda, pues, aun cuando el mandato de no suicidarse, por ejemplo, sea preciso en cuanto tal, hay prestaciones de la facultad de juzgar en la tipificación de la acción, en tanto que no todo darse muerte es un suicidio (no toda *Selbsttötung* o *Selbstentleibung* es *Selbstmord*): en principio, un sacrificio no parece serlo, etcétera. Que los deberes perfectos también tienen un cierto margen, o *Spielraum*, es lo que explica que Kant agregue un apartado de reflexiones casuísticas al final del tratamiento de cada deber perfecto, igual que con los imperfectos. Sin embargo, es un margen comparativamente menor, por lo que la distinción entre deberes perfectos e imperfectos no colapsa ante este reconocimiento de que, también en los primeros, son prestaciones de la facultad de juzgar las que han de ejercerse para la determinación del deber en cada caso concreto.

El deber de beneficencia es imperfecto, ya que cómo ejercerlo, con quién, de qué manera, etcétera, debe ser determinado en cada caso por prestaciones de la *Urteilskraft*. El deber consiste solamente en tener el bienestar de las otras personas (y, como veremos de modo más concreto, lo relativo a la satisfacción de sus necesidades materiales más elementales) como un fin obligatorio, el cual juega un papel fundamental en la estructura y la red de mis máximas de fines, pero que no determina de modo unívoco una acción concreta en un caso particular dado.

En el apartado de la *Doctrina de la virtud* en el que se exponen los deberes para con los demás, la clasificación no se formula con la distinción perfecto/imperfecto, sino con otra terminología. Dentro de los deberes para con los demás, Kant distingue entre deberes de amor y deberes de respeto. No es intención de este artículo profundizar en las diversas aristas que esto supone, por lo que solo las menciono brevemente. Se podría analizar si el que Kant mencione el amor aquí como criterio no menoscaba el papel del respeto como único motor moral, generado desde la razón misma, tal como se plantea en la sección correspondiente de la *Crítica de la razón práctica*. También habría que aclarar –como ha hecho Christoph Horn (2008)– los distintos sentidos de la palabra “amor” (*Liebe*) en Kant (cf. 147-172), desde las *Lecciones* (cf. vzm, Ak. 27 2/2: 416-455) hasta este pasaje de la *Metafísica de las costumbres*, además de una sugerente mención en el ensayo *El fin de todas las cosas* (cf. ED, Ak. VIII 338) y la que hace del amor como *Ergänzungstück*. Por otro lado, habría también que elaborar filosóficamente el concepto mismo de *deberes de amor* (*Liebespflichten*) –como ha hecho Dieter Schönecker recientemente (cf. 133-175)–, en conexión con la capacidad afectiva de amar al prójimo que Kant enumera como una de las prenociones estéticas de la receptividad del deber en la propia *Tugendlehre* (cf. mds, Ak. 401-402), lo cual no está exento de dificultades. En el mismo camino, cabría explorar cómo Kant relaciona estos deberes de amor con el mandato cristiano de la caridad, lo cual hace explícitamente, al igual que Fichte.

Lo único en lo que considero necesario detenerme un poco es en que, en mi opinión, el respeto aquí mencionado no es el sentimiento moral autogenerado por la razón que se explica en la segunda *Crítica* como motor fundamental de la acción moral, sino algo derivado de ello, que es más restringido, pues solamente regula las relaciones entre los seres humanos en términos de la distancia necesaria para no estorbarles en su acción ni menoscabar su autonomía. Veo esta diferencia de niveles reflejada en que, en este pasaje de la *Tugendlehre*, Kant habla del respeto (*Achtung*) como equivalente de la palabra *observantia* en latín, aunque el equivalente de *Achtung*, en tanto motor moral fundamental, es *reverentia*. Me parece, por cierto, que esta diferencia es notada por

Stephen Darwall (cf. 176-197) y, en cambio, omitida por Marcia Baron (cf. 291-407). Es por no distinguir estos niveles por lo que Baron no sabe encarar los que ella misma llama “*puzzles*” entre amor y respeto. Este sentido restringido de respeto es el que ha de tomarse en cuenta cuando Kant hace una analogía de la relación entre amor y respeto con las fuerzas de atracción y repulsión en el mundo físico, proponiendo que el equilibrio perfecto entre estas dos “grandes fuerzas morales” (*grossen sittlichen Kräfte*) se da precisamente en la relación de amistad (cf. mds, Ak. VI 469-473). Es evidente, pues, que los sentimientos de amor y respeto, enunciados en esta clasificación de los deberes con los demás, y la relación entre ellos, son la respuesta moral a la dinámica de la “insociable sociabilidad” que Kant identifica en la naturaleza humana.⁵

Podría pensarse, pues, que los deberes de amor son más amplios que los de respeto, por lo que serían imperfectos los primeros y perfectos los segundos. Pero Kant trabaja aquí, de manera algo repentina, con otro criterio, por lo cual traslapa las clasificaciones anteriores con una nueva: la que distingue deberes meritorios (*verdienstlich*) y deberes –por simplificar la traducción– no meritorios (*schuldig*) (o, en otras traducciones posibles, deberes supererogatorios y deberes erogatorios, aunque el uso de esta terminología genera nuevos problemas).⁶ Confusiones terminológicas aparte, la distinción es esta: mientras el cumplimiento de los primeros deberes hacia alguna persona obliga a esta persona a, por ejemplo, mostrarse al menos agradecido o rendir honores, los deberes no meritorios no generan de suyo ninguna pretensión legítima de reciprocidad por parte de quien recibe el efecto de la acción (cf. mds, Ak. VI 448). Este criterio se sobrepone al que expliqué antes, de modo que *prima facie* podría decirse que el cumplimiento de los deberes de amor es meritorio, mientras que el de los deberes de respeto no lo es, sin perder nunca de vista que ambos, en tanto deberes, son moralmente obligatorios.

La beneficencia es, para Kant, un deber con los demás y un deber de amor, por lo cual *debería* ser imperfecto y, por tanto, meritorio. Veremos, sin embargo, que esto no es así en todos los casos: no en toda circunstancia el deber de beneficencia se presenta como meritorio y no en toda circunstancia lo es.

5 Esto sí es destacado por Baron y, también, por Swanton (cf. 242).

6 Schönecker los señala, por lo cual se resiste a esta terminología (cf. 313). Yo creo que puede usarse siempre que se distinga que los deberes meritorios *son deberes*, y por ello no exceden lo exigido por la ley moral –en ese sentido, no son supererogatorios– pero sí exceden lo que el otro puede exigir legítimamente del agente en una circunstancia dada; respecto de él –del beneficiario– en ese contexto, sí podría decirse que la acción benefactora, por ejemplo, sería en principio supererogatoria. Veremos, sin embargo, que no siempre lo es.

Pasaré al deber de beneficencia en Fichte. Como ya he mencionado, Fichte rediseña la división kantiana de los deberes: los deberes con los demás son deberes incondicionados (*unbedingt*), pues para un agente siempre es *en los otros* donde se refleja el fin final de la razón; los deberes con uno mismo, en cambio, son condicionados (*bedingt*), pues uno solo está autorizado a la atención moral de sí mismo en tanto uno es un medio para la realización del Reino de los Fines. La fórmula de la Humanidad de Kant, según Fichte, se sostiene en su verdad si se la reinterpreta: yo no me veo como fin, sino como medio, y considero fines a los demás, pero ellos me ven a mí como fin (y a sí mismos como medio), siendo reservada para Dios la perspectiva en la cual todos somos fines (cf. SL, Ak. 214, 227-230).

La beneficencia, en este sentido, sería un deber con los demás y, por tanto, *debería ser incondicionado*. Según los criterios de Fichte, este deber sería, además, uno universal, en tanto no está reservado a un estatuto concreto de la sociedad, ni natural ni artificial. Pero, ante todo, *sería un deber incondicionado*. Uso el pospretérito porque, de hecho, lo que afirma Fichte, explícita y sorpresivamente, es que la beneficencia es un deber *condicionado*. La razón de esto no es que esté tratando de la beneficencia de un agente consigo mismo, sino que considera que la acción benefactora con los demás está dirigida solo *provisional y condicionadamente* al fin último de la razón, no directamente (como sí lo estarían por ejemplo deberes como la educación moral, la veracidad, etcétera). Nos encontramos, como en Kant, y de manera aún más radicalizada, un estatuto especial del deber de beneficencia que genera que este no responda perfectamente a los criterios de división de los deberes que en principio cada autor establece.

¿En qué radica este estatuto especial? Antes de poder ofrecer una respuesta, debe aclararse que Kant, en su desarrollo de este deber moral, parte de un planteamiento general de ayuda a cualquier otro, en cualquier sentido y circunstancia. El filósofo de Königsberg incluso empieza un paso atrás: habla primero de la benevolencia (*Wohllollen*) como un deber, en tanto debemos desear y regocijarnos con el bien de cualquier ser humano. A partir de lo anterior da el paso a la beneficencia práctica. En Kant es la beneficencia práctica, entendida en sentido amplio, lo que permite que el amor sea un deber (como se plantea en el mandamiento cristiano), pues un amor patológico no podría serlo: es solo porque hay una dinámica de formación del carácter, en la que haciendo el bien a los demás *se llega a quererlos*, por lo que puede hablarse en general de deberes de amor (cf. Mds, Ak. VI 402). En mi opinión, y en la de comentaristas como Barbara Herman, esta dinámica, en la que el deber permea otro sentimiento, introyectándose en él, por lo que puede moralizarlo, es la clave para explicar las tensiones (a las que aludía antes)

entre los pasajes donde Kant habla del amor (u otros donde parece hacer un espacio a la compasión, *v.g.*), sin que ello desplace al respeto como único sentimiento moral autogenerado por la razón y, por tanto, motor de la acción moralmente buena (*cf.* Herman 2007 1-29). No hace falta un modelo de sobredeterminación de la acción moral en la que esta sería motivada por el respeto y, además, por amor,⁷ sino que el amor práctico moral está ya configurado y conformado internamente por el respeto (entendido como sentimiento moral fundamental, autogenerado por la razón práctica misma, como *reverentia* ante la ley y las personas que la encarnan).

Anteriormente afirmé que Kant se refiere, en primer lugar, a una beneficencia general y después se desliza, sin solución de continuidad, a hablar específicamente de la beneficencia como ayuda económica a los necesitados, entendiendo que estos son los más pobres y marginados de la sociedad. Comentadores como Schönecker (*cf.* 352) y como Forkl (*cf.* 215) destacan esta restricción del tema a tratar, explicada por la inmediata connotación de la palabra misma como ayuda económica al pobre y miserable (la connotación inmediata de la palabra por su uso, que restringe su sentido etimológico, existe también en castellano). Esta acotación es lo que llevará a plantear la posible y peculiar reubicación de este deber. Antes de pasar a este punto, quisiera tratar brevemente de los argumentos que los dos filósofos ofrecen para respaldar la beneficencia como un deber. Esto, en tanto el argumento de Kant ha sido mal interpretado con cierta frecuencia, pero, sobre todo, porque hace falta explicar por qué la beneficencia sería un deber en todo caso, ya que si vamos a restringirlo a la ayuda a los pobres y más necesitados, hemos de tener en cuenta que, como se señala en un pasaje del que luego trataremos, para Kant la mendicidad se aproxima al robo (*cf.* *Mds*, Ak. VI 326); y, según Fichte, es sospechoso de culpa cualquiera que no pueda sostenerse económicamente por sí mismo, y, si en efecto ese estado de mendicidad es responsabilidad suya, ha de castigársele por ello (*cf.* *SL* Ak. 263). Ante estas suspicacias, ¿por qué hay de suyo, en uno y otro autor, un deber de beneficencia entendido como ayuda económica al necesitado?

Fundamentación del deber de beneficencia en Kant y Fichte

En mi opinión, el argumento de Kant en la *Doctrina de la virtud* (*cf.* *Mds*, Ak. VI 453) con el cual busca respaldar el deber de beneficencia

- 7 Un modelo de sobredeterminación de la acción no sería compatible con la teoría kantiana de la acción, ni con su moral, pues la segunda *Crítica* deja claro que la razón es práctica en tanto el respeto –la razón misma vista subjetivamente, el “sentimiento” propio de la razón– basta como *moralischer Triebfeder*. Además, los modelos de sobredeterminación de la acción moral parecen siempre expuestos a ser desarticulados mediante un método de preguntas contrafácticas del tipo: ¿y se seguiría actuando así si no se amara?

es, en esencia, el mismo que el de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (cf. GMS Ak IV 423), aunque desarrollado de modo más prolijo. Esto no lo ha eximido de ser malinterpretado, lo mismo que en la versión de la *Grundlegung*, como un argumento “utilitarista”, inconsistente con la exigencia del cumplimiento del deber por el deber mismo (*aus Pflicht*). Así han hecho Richard Hare (1993) y David Gammissey (1996), por ejemplo. Es muy claro que el razonamiento kantiano no presupone nunca que ha de ayudarse a otros *porque* ellos pueden ayudarnos en el futuro, ni que una máxima de ayuda generaría una conveniencia propia si es sometida a las variables de repetición, en un cálculo como el del dilema del prisionero. Como ha demostrado muy puntualmente Barbara Herman, en las argumentaciones que Kant ofrece para respaldar cada uno de los deberes morales la discusión es siempre sobre principios y sobre el modo de razonar que determina el actuar. Nunca lo es solamente de razones vinculadas al efecto como resultado predecible, aunque este está, por supuesto, incluido dentro del modo de razonar que es evaluado por el imperativo categórico –y puede haber, por ello, incluso máximas de respuesta cuando el efecto esperado no se consigue de hecho (cf. Herman 1996 94-112; 2016). El pasaje de la *Tugendlehre* es el siguiente:

[...] todo hombre que se encuentra necesitado desea que los demás hombres le ayuden. Pero si él manifestara su máxima de no querer, por contrapartida, prestar ayuda a los demás en caso de necesidad, es decir, si la convirtiera en una ley permisiva universal, todos le negarían igualmente su ayuda cuando él estuviera necesitado, o al menos, tendrían derecho a negársela. Por tanto, la máxima del interés personal misma se contradice, si se convierte en ley universal, es decir, es contraria al deber, por consiguiente, la máxima del interés común, consistente en hacer el bien a los necesitados, es un deber universal de los hombres, y precisamente porque ellos han de considerarse como semejantes, es decir, como seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente. (Mds, Ak. VI 453)

En efecto, una lectura descuidada del texto podría sugerir la interpretación en clave consecuencialista, o, incluso, a modo de *quid pro quo*, pero, visto con cuidado, a lo que aquí se refiere Kant no es a la consideración de una ventaja futura por parte del agente benefactor, sino a un hecho antropológico innegable –la necesidad de un contexto de colaboración para la consecución de ciertos fines–, que explica el consecuente deseo de ser ayudado, que generaría a su vez una contradicción práctica *si se quisiera esa ayuda sin querer ayudar*. Esta contradicción performativa es la que genera el deber de beneficencia (pues los deberes son lo

contrario de lo que la prueba prohíbe, naturalmente, y esta prohíbe la máxima que, al universalizarse, genera la contradicción performativa), y no la perspectiva de una reciprocidad que, además, el agente moral sabe que no está nunca garantizada fuera de los experimentos mentales utilitaristas de la maximización del bien. Markus Forkl señala este fundamento del deber en cuestión (*cf.* 215). También Jens Timmermann (2005) dedica un contundente artículo a deshacer este malentendido, señalando que la lectura de este argumento como utilitarista soslaya gravemente la centralidad del motivo en el juicio moral kantiano. Nunca se trata de un cálculo de maximización, sino de la atención a condiciones universales de la acción humana: recordemos que la derivación de los deberes que se emprende en la *Metafísica de las costumbres* resulta precisamente de la aplicación del imperativo categórico como principio a priori de la moral a los rasgos antropológicos esenciales; aplicación por la cual se genera el sistema mismo de los deberes. Quisiera subrayar que, como es claro en el texto, el deber de la beneficencia se deriva directamente de la fórmula de la universalización, a diferencia de la mayoría de los deberes morales en la *Tugendlehre*, que se siguen de la fórmula de la Humanidad.

Observemos finalmente que el argumento fundamenta la beneficencia entendida en sentido amplio, es decir, como ayuda de cualquier tipo. La acotación específica de la beneficencia a los necesitados económicamente viene después:

La máxima del interés personal misma se contradice si se convierte en ley universal, es decir, es contraria al deber, por consiguiente, la máxima del interés común, consistente en hacer el bien a los necesitados, es un deber universal de los hombres, y precisamente porque ellos han de considerarse como semejantes, es decir, como seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente. (Mds, Ak. VI 453)

Es en este mismo pasaje de la *Tugendlehre* Kant hace algunas acotaciones que parecen, al menos tendencialmente, reubicar el deber de la beneficencia en su sistema de deberes morales:

Quien es rico (quien posee *medios* sobrados para la felicidad de otros, es decir, que exceden su propia necesidad) casi no ha de considerar la beneficencia, en tanto que bienhechor, como un deber meritorio suyo, aunque con ello obligue a la vez al otro [...] también tiene que evitar cuidadosamente toda apariencia de que con ello piense obligar al otro: porque no sería un beneficio auténtico el que le dispensaría mostrando querer imponerle una obligación (que siempre humilla a este último a sus propios ojos) [...] tiene que mostrar el deber como una simple obligación suya. (Mds, Ak. VI: 452)

Kant aclara que la beneficencia ha de ejercerse de modo que no humille o haga sentirse obligado al beneficiario. Si lo consigue, evitando al receptor de la ayuda el sentimiento de obligación recíproca, el deber sería (al menos en la percepción del beneficiado) cumplido, no ya como un deber meritorio, sino como uno perfecto, no meritorio, “erogatorio” (*schuldig*, reitero mis reservas con la traducción). En otras palabras, si el deber de beneficencia (*prima facie*, por el criterio del margen de juego o de latitud antes explicado, un deber imperfecto) fuera cumplido perfectamente, no generaría obligación en quien recibe el beneficio, por lo que se presentaría como deber perfecto. Dicho con la terminología propia de este apartado kantiano: un deber no meritorio *como si* el beneficiado hubiera podido exigirlo. Podría objetarse, hasta este punto, que esto es una mera apariencia y que el deber, independientemente de la percepción del beneficiado, sigue siendo imperfecto, llevando a que genere una especie de mérito o de legítima pretensión de reciprocidad, pero esto puede discutirse y, como veremos, la beneficencia puede ser *objetivamente* no meritoria.

Forkl subraya otro aspecto que vale la pena considerar, el cual puede respaldarse en varios pasajes de la filosofía moral kantiana (cf. 216): lo meritorio de una acción depende, en *cierto* grado, de la medida del sacrificio necesario para realizarla, por lo que la beneficencia económica ejercida por una persona muy adinerada es menos meritoria y, dependiendo del caso, puede no serlo del todo. Por cierto, obsérvese que es el *mérito* moral (*moralisches Verdienst*) lo que depende en cierta medida del esfuerzo en su realización, y no el valor moral (*moralischer Wert*) *simpliciter*, pues la dinámica de la virtud facilita la realización de la acción moral, lo cual no implica que la despoje de valor. Lo importante es que el criterio para establecer un deber como meritorio (*verdienstlich*) no es reductible sin más a si genera un deber de reciprocidad o no lo hace.

Si esto es así, puede haber casos en que, aunque el beneficiado no tenga un derecho directo sobre aquello que le es dado, en tanto sí tiene derecho *a algo*, objetivamente no hay mérito en dárselo. Hay un último elemento que debe ser considerado: en casos de una gran injusticia social, dice Kant, la ayuda económica no hace sino retribuir al miserable *lo suyo*, por lo que, por supuesto, *objetivamente* no es meritoria, incluso ni siquiera debería llamarse beneficencia (cf. *mds*, Ak. VI 453-454).

¿Es la reubicación del deber de beneficencia, en tanto perfecto o no meritorio, solo un tema relativo a la protección de la auto-percepción del beneficiado? Esto es, una especie de cortesía que Kant incluye en el deber de beneficencia, motivada exclusivamente por la conciencia del autor de Königsberg de los entresijos psicológicos de la insociable sociabilidad y del reto que supone para una autoestima moral sana el saberse ayudada en caso de urgencia por otros. ¿O es que hay algún fundamento moral de

mayor calado para esta reubicación del deber, como sugiere Kant al decir que en contextos de injusticia social se está reintegrando al necesitado lo que por derecho debía ser suyo? Barbara Herman sugiere, en un artículo muy reciente, que ha de señalarse en Kant, cierto grado de “condicionalidad” del derecho a la propiedad privada de objetos (a diferencia de la incondicional propiedad del cuerpo propio, por ejemplo) (cf. 2016). En la deducción kantiana de la propiedad, desarrollada en la *Rechtslehre*, la hipótesis de la posesión común originaria juega un papel de idea regulativa, a partir de la cual, en un principio por medio de la mera *occupatio*, se van determinando las posesiones particulares. Esto, según Herman, de alguna manera permanece en la “historia moral” del asunto, en el trasfondo moral de la propiedad privada de cualesquiera objetos, de modo que el título de propiedad es en cierto nivel condicional. Lo anterior explica que en Kant, a pesar de no haber una obligación redistributiva prioritaria o fundamental del Estado (por el contrario, en principio el Estado debe hacer valer la propiedad privada tal como la encuentra, bajo el principio de *beati possidentes*), sí hay una presión *moral* constante para los individuos, dirigida a cierta redistribución, aunque esta, reitero, esté limitada y se dé en consideración del tipo de situación en el que el agente moral debe promoverla (cf. *ibid.*). Si Herman tiene razón, pienso que esta presión moral se expresaría precisamente en la tendencial reubicación del deber de beneficencia como no meritorio, y, en ese sentido, en algunos casos, y en la medida en que se traslapan las clasificaciones, perfecto. En el caso del miserable que no tiene cómo sostenerse en un contexto de injusticia social, el beneficiado sí estaría recibiendo lo que, mínimamente *debería* ser suyo -pues su autoconservación material está exigida por su dignidad de fin en el mundo inteligible y es condición de su agencia moral, y lo está recibiendo de una persona que no lo tendría en una posesión moralmente *del todo* incondicionada.

Antes de pasar a este tema en Fichte, quisiera salir al paso de una posible objeción. Como aludí antes, hay un polémico pasaje en la Doctrina del Derecho donde Kant critica duramente la mendicidad (*Bettelei*), diciendo que prácticamente se aproxima al robo (cf. *mds*, Ak. VI 326). ¿No sería contradictorio hablar de un deber -incluso perfecto- de beneficencia, especialmente con los más necesitados, pero que propiciaría a modo de estímulo perverso la mendicidad, de la cual Kant piensa que es una actividad autodenigrante (afecta los deberes del mendigo consigo mismo) e invasiva (pues involucra a quien se hace la solicitud de ayuda, a la fuerza, en una relación denigrante y en la que normalmente se siente impotente)? El mendigo, sin un fundamento para ello, pide y, en ocasiones, exige al pretendido benefactor a pesar de no tener un derecho sobre *lo suyo*, aunque puede tenerlo en general

de algo; esa es la estructura del encuentro que Kant se atreve a aproximar al robo. ¿Cómo puede la beneficencia ser un deber e, incluso, uno en ocasiones perfecto?

Como aclara Lucy Allais (2014), en un artículo que se concentra en estos pasajes de la *Rechtslehre*, la intención de Kant no es desmotivar al individuo a dar una limosna, sino subrayar que el Estado debería tener instituciones y mecanismos de contribuciones fiscales ordinarias para que la persona necesitada no dependa de un dar discrecional y arbitrario, que es precisamente lo que resulta denigrante, lo cual, a la vez evitaría que algunos asuman la pobreza como medio de vida (lo que, según Kant, puede ocurrir cuando este tipo de ayuda depende de “instituciones piadosas” convirtiéndose en una carga injusta para los demás). Allais matiza, pues: el Estado kantiano no tiene una obligación de redistribución, sino, principalmente, la de la protección jurídica de la propiedad privada, pero –y en esto Allais coincide de alguna manera con lo dicho por Herman–, por su origen en la voluntad universal del pueblo, el Estado sí debe atender a los más pobres y necesitados, no por criterios de compasión o equidad, sino porque la pobreza absoluta es incompatible con las condiciones básicas de la agencia racional y de la convivencia jurídica perfecta. Así, la propiedad privada es legítima solo cuando es compatible con la libertad de todos (*cf.* Allais 9). Debe señalarse, sin embargo, que esta sería una obligación del Estado siempre secundaria respecto a la protección de la propiedad privada. Que el Estado no la cumpla perfectamente no quiere decir que se constituya como fallido o nulo. Lo que resta en ese caso –ya solo en sede morales, volviendo a la *Tugendlehre*, tratar de no humillar ni comprometer al dar, es decir, dar al menos *como si* esto fuera un deber perfecto.

Queda claro –como subraya contundentemente Schwember en contra de Zotta (*cf.* 83 n. 307)– que la deducción kantiana de la propiedad privada no supone una forma de “individualismo posesivo”. El Estado y el Derecho en Kant solo aseguran la igualdad formal de los ciudadanos con el principio jurídico. Sin embargo, sí incluyen, para el Estado, una función asistencial secundaria –que, como bien apunta el mismo Schwember, podría considerarse un deber indirecto, en tanto el directo es el de preservar el mismo Estado– para con los más vulnerables (*cf.* 184-188). Por otro lado, para el agente moral, es un deber ético de beneficencia que, como veremos después, no parece quedarse corto en sus parámetros de exigencia normativa.

Fundamentación fichteana del deber de beneficencia

El argumento de Fichte para deducir un deber de beneficencia, a diferencia del de Kant, se plantea desde un inicio en un sentido restringido, como ayuda económica al miserable. Por eso la *Sittenlehre* define la

beneficencia como una promoción y cooperación para el mantenimiento de la vida de otros. Esto alude a la corporalidad, y el lugar que esta (deducida desde el autotético Yo fichteano y su oposición y limitación mutua con el No-Yo) ocupa en el proyecto de Fichte hacia la autoconciencia modifica de entrada el marco teórico del argumento:

La salud, el vigor y la conservación del cuerpo y de la vida de otros debe ser para nosotros un fin; debemos, en la medida de nuestras fuerzas, no solamente no impedir esa conservación sino favorecerla [...] La demostración rigurosa de esta afirmación ha de ser llevada a cabo del siguiente modo: todo cuerpo humano es instrumento para la promoción del fin de la razón. Pues bien, si este último es de hecho mi fin final supremo, la conservación y la mayor idoneidad posible de cada instrumento para ello ha de ser para mí mismo necesariamente un fin, pues no puedo querer lo condicionado sin querer la condición. (SL, Ak. 250)

La corporalidad en Fichte, como la existencia misma del mundo exterior, se *deduce*. Esta deducción tiene un sentido específico que es solo parcialmente kantiano, pues, aunque es trascendental, procede “desde arriba” infiriendo desde un único principio –la autoactividad del Yo– las condiciones de la autoconciencia. Es de esta manera como la corporalidad se justifica como instrumento (y a la vez como obstáculo – *Anstoß* –) para la autoconstitución del yo como la individualidad misma. No es este el contexto para ahondar en esta deducción, por lo que basta con decir que Derecho y moralidad son deducidos –el primero, de modo independiente y prioritario en la secuencia (a diferencia de lo que ocurre en Kant) respecto a la segunda– como condiciones de posibilidad de la autoconciencia.

Quisiera agregar al argumento de la *Sittenlehre* una consideración: detrás de la idea de la beneficencia, late la teoría de Fichte respecto a la propiedad, justificada como condición básica del ejercicio de la libertad (deducida a su vez de modo paradigmático en los párrafos 18 y 19 de la *Grundlage*, deducción que se reitera de modo resumido en la *Sittenlehre*, (cf. Ak. 260). El Derecho, que consolida a priori la legitimidad de la propiedad es, en algún sentido, más inmediato al yo, y, como dije antes, anterior en la deducción a la propia consideración moral. El Derecho surge de la necesidad de reconocimiento recíproco. La intersubjetividad es necesaria para que el sujeto individual, que paradójicamente requiere estar determinado (por otro sujeto) a la autodeterminación, se haga cargo de sí, de lo cual se sigue la relación jurídica. El Derecho en Fichte es corolario de su teoría de la *Anerkennung* (cf. Schwember 268). Entonces, es desde la propiedad que se justifica la existencia del Estado, pues el contrato ideal que lo constituye descansa en que todos los ciudadanos tengan propiedad. Para Fichte, si uno solo de los ciudadanos

es absolutamente miserable, sin tener propiedad además, está fuera del contrato, lo cual lo hace ilegítimo en tanto sus condiciones de validez presuponen la integración universal. Dicho de otro modo: dado que el Derecho y la propiedad son parte del reconocimiento recíproco (a su vez necesario para la autoconciencia), si alguno no tiene nada, ninguna propiedad es legítima (cf. Schwember 311).

Lo anterior da pie a una composición de lugar en la que, de hecho, el individuo, según Fichte, no solamente tiene un derecho de propiedad (como podría decirse en el pensamiento de Kant), sino un derecho *a* la propiedad. Como subraya Schwember (cf. 10-13), la diferencia es crítica: en Kant el individuo tiene derecho a adquirir propiedades mientras en Fichte tiene derecho a exigir las, a partir de lo cual se plantean muy distintas concepciones del Estado. En el caso de Fichte, el Estado no es garante de la propiedad, sino distribuidor y re-distribuidor de las propiedades. En Kant, en cambio, la constitución del Estado civil no afecta, en principio, ni a la cantidad ni a la cualidad de la propiedad privada sino que, al protegerla, solo afecta a su modalidad, esto es, la dota de necesidad (cf. Schwember 110). El Estado kantiano es “mínimo”, nunca se plantea como un Estado de bienestar, a pesar de que algunos autores hayan querido verlo así.

A diferencia de lo ya expuesto sobre Kant, en este panorama de la ética material fichteana la constitución misma de la propiedad queda ligada a y condicionada por su distribución. Lo que en Kant es solo un deber indirecto del Estado de asistencia a los más necesitados, en Fichte se entiende como una obligación prioritaria de la que depende la validez del Estado mismo, puesto que el individuo tiene un “derecho absoluto de coacción a la asistencia” (GL III, Ak. 212; cf. Schwember 339). Esto, evidentemente y a la larga, conduce, desde el punto de vista jurídico, al Estado socialista de *El Estado comercial cerrado*.

Esta concepción de la propiedad y del Estado genera que el deber de beneficencia sea, no un deber moralmente incondicionado, como cabría esperar por estar dirigido a los demás, sino temporal y *condicionado*, porque solo es un medio apto para la realización del fin de la razón, en tanto el Estado no cumpla su obligación de garantizar que todos tengan propiedad. Como en el caso de Kant, pero por consideraciones de muy diverso orden, el deber de beneficencia queda muy curiosamente reubicado en el sistema fichteano de los deberes morales.

Conclusiones

Quisiera hacer una última comparación, que me parece relevante, porque con ella se destaca lo extremadamente demandante del deber de beneficencia en ambos casos, a la vez que se aclara cómo, en ambos sistemas morales existe una manera de explicar que una máxima puede

acotar a otra, articulando en cada contexto de acción distintos fundamentos de la obligación (*rationes obligandi*), aunque la obligación moral sea siempre, en tanto producto de la deliberación concreta, una sola. Lo anterior se da sin que exista propiamente la posibilidad de un conflicto de deberes en algún caso concreto del juicio moral (lo cual supondría la autoanulación para el sistema mismo).

¿Hasta dónde llega la exigencia moral de beneficencia en Kant? El pensador de Königsberg responde en el apartado casuístico: el límite de la ayuda es el de no acabar necesitando beneficencia uno mismo (*cf. mds, Ak. 454*), es decir, que el deber con uno mismo de no atentar contra el propio bienestar limita el deber de beneficencia entendido como amplio o imperfecto, de modo que en cada caso sea uno solo nuestro deber. Ahora bien, la máxima del deber perfecto con uno mismo establece los márgenes de la obligación imperfecta con los demás (cuando la obligación con los demás es objetivamente perfecta, según lo visto, como sería el deber de una persona adinerada en un contexto de injusticia social, no hay conflicto con los fundamentos de la obligación con uno mismo). De cualquier modo, que el límite sea el de no necesitar uno mismo ayuda para la supervivencia, muestra lo enfático de la demanda de ayuda a otro en el pensamiento kantiano. Incluso, podríamos señalar, como hace Barbara Herman, que este planteamiento podría ser más exigente que uno de tipo consecuencialista, en cuanto este suele plantear como criterio la maximización del bienestar. Sin embargo, en Kant se trata de posibilitar y potenciar la agencia moral del beneficiado, lo cual incluye el bienestar, pero yendo más allá. Formar y propiciar la agencia moral es más caro (*cf. Herman 2016*).

En Fichte la limitación de la beneficencia es distinta. Fichte insiste en que, por ejemplo, si la razón para alimentar a otro es que su cuerpo es un instrumento del fin último de la razón, entonces ninguna consideración autorreferencial debería limitar ese deber. Esto quiere decir que cuando hay que ayudar al otro, hay que hacerlo aunque nos cueste la vida; pero no hay que ayudarlo en todos los casos.

Como mencioné antes, Fichte advierte que muchos seres humanos son culposamente miserables, por lo cual tienden a establecer su propia mendicidad como estamento (preocupación que, como hemos visto, compartía Kant, si la beneficencia se realiza de modo arbitrario y no institucional), ante lo cual, para Fichte, el agente debería evitar ofrecerles una ayuda que resulte un estímulo perverso, un refuerzo para su inmoralidad. Siguiendo a Fichte, cuando hay que ejercer la beneficencia, hay que hacerlo sin tener como referencia el bienestar personal, aunque no siempre hay que ejercerla. La diferencia con Kant es clara, aunque la inquietud por la beneficencia como estímulo perverso para la mendicidad esté presente en ambos autores. Me parece que los presupuestos de

la teoría kantiana del juicio moral –en los que queda clara la imposibilidad de conocer con certeza las motivaciones ajenas–, alejan al pensador de Königsberg de usar como criterio del deber este tipo de suspicacias respecto a la culpabilidad del mendigo que pide ayuda. De acuerdo con lo anterior, lo importante es la pureza de la intención al ofrecerla, en la coherencia racional de no estar poniéndose a sí mismo en situación de emergencia, porque esto atentaría contra el propio criterio de universalización. Fichte, en este punto, representa una posición bastante más radical y aventurada.

En ambos casos, sin embargo, es notorio que los criterios de clasificación de los deberes no se aplican sin más, y que en el caso de la deliberación moral en concreto no hay nunca colisión de deberes –un problema que existe solo en abstracto–, lo cual no supone que se facilite la decisión particular frente a los fundamentos de la obligación en disputa, que ha de determinar la facultad de juzgar caso por caso.⁸

Bibliografía

- Allais, L. “What Properly Belongs to me: Kant on Giving to Beggars.” *Journal of Moral Philosophy* 12.6 (2015): 1-18.
- Baron, M. “Love and Respect in the Doctrine of Virtue.” *Kant’s Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Ed. Mark Timmons. New York: Oxford University Press, 2002. 291-407.
- Cummiskey, D. *Kantian Consequentialism*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Darwall, S. “Kant on Respect, Dignity and the Duty of Respect.” *Kant’s Ethics of Virtue*. Ed. Monika Betzler. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. 176-197.
- de Haro, Vicente. *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant’s Metaphysics of Morals*. Hildesheim: Olms, 2015a.
- de Haro, V. “Una defensa de los deberes para con uno mismo en Kant y algunas observaciones respecto de su replanteamiento en Fichte.” *Signos filosóficos* 17.34 (2015b): 36-57.
- de Haro, V. “Una discusión sobre la posición sistemática de la Metaphysik der Sitten de Kant y la Sittenlehre de Fichte.” *Tópicos* 1.54 (2017): 147-169
- Fichte, J.G. *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* [GL]. Trad. José Luis Villacañas, Manuel Ramos y Faustino Oncina. Madrid: Clásicos Políticos, 1994.
- Fichte, J.G. *Ética* [SL]. Trad. Jacinto Rivera de Rosales. Madrid: Akal, 2005. Forkl, M. *Kants System der Tugendpflichten: eine Begleitschiffe zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre*. Frankfurt: Peter Lang, 2001.
- Hare, R. “Could Kant have been a Utilitarian?” *Utilitas* 5.1 (1993): 1-16.

8 Sobre la manera en que Kant “disuelve” la posibilidad de conflictos entre deberes, una excelente explicación se puede encontrar en Torralba (cf. 17-61).

- Herman, B. *The Practice of Moral Judgement*. Harvard: Harvard University Press, 1996.
- Herman, B. *Moral Literacy*. Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- Herman, B. "Kantian Commitments". *Studi kantiani* XXIX.1 (2016): 131-144
- Horn, C. "The Concept of Love in Kant's Ethics." *Kant's Ethics of Virtue*. Ed. Monika Betzler. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. 147-172.
- Kant, I. *Gesammelte Schriften* [Ak.]. Hrsg.: Bd. 1-22. Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: de Gruyter, 1900 ss.
- Kant, I. *Metafísica de las costumbres* [Mds]. Trad. Adela de Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 1989.
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [GMS]. Trad. José Mardomingo. Barcelona: Barcelona, 1996.
- Kant, I. *Lecciones de ética* [vzm]. Trads. Rodríguez Aramayo y Roldán Panadero, Barcelona: Crítica, 2002.
- Schönecker, D. "Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 92.2 (2010): 133-175.
- Schwemmer, F. *Libertad, Derecho y propiedad: el fundamento de la propiedad en la filosofía del Derecho de Kant y Fichte*. Hildesheim: Olms, 2013.
- Swanton, C. "Kant's impartial Virtues of Love." *Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*. Eds. Lawrence Jost and Julian Wuerth. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 241-260.
- Timmermann, J. "Why Kant could not have been a Utilitarian." *Utilities* 17.1 (2005): 243-264.
- Torralba, J. M. "La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoupuesta a la descripción de la acción." *Tópicos* 1.41 (2011): 17-61.