

¿Puede la teoría moral de Kant hacer su trabajo?¹

Juan Ormeño Karzulovic

Facultad de Derecho. Universidades de Chile y Diego Portales

juanormenok@yahoo.com

En este trabajo pretendo revisar, más o menos someramente, ciertas críticas clásicas a la teoría moral de Kant, con el fin de evaluar si acaso su teoría es capaz de decirnos qué debemos hacer. Debo aclarar, sin embargo, que mi interés en el tema no es arqueológico, precisamente en la misma medida en que la pregunta por qué es lo que nosotros debemos hacer tampoco es algo del pasado. En consecuencia, no es mi intención tratar a Kant como a un *toter Hund*. En alguna parte dice Marx que, no pudiendo soportar que se tratara a Hegel como a un “perro muerto”, decidió declararse discípulo del gran pensador². De un modo análogo, creo que este trabajo debiera haber sido precedido por una enumeración razonada de los desafíos que la filosofía práctica de Kant propone para cualquier teoría moral, pero eso tendrá que esperar para otra ocasión. A falta de eso, el presente trabajo enfrenta cada una de las críticas tratando siempre, en la medida de lo posible, de mostrar el caso de Kant a la luz más favorable.

I

Desde la publicación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en 1785 la teoría moral kantiana se ha visto constantemente acosada por una serie de críticas – a las que llamaré, por comodidad, clásicas – bajo cuyos títulos pueden agruparse, rudimentariamente al menos, otra serie de objeciones surgidas ulteriormente a lo largo de los últimos doscientos diez años. Estas críticas se dirigen, básicamente, a los siguientes cuatro puntos:

- 1) la posibilidad de la moralidad kantiana requiere libertad absoluta y, por tanto, requiere aceptar la verdad del idealismo trascendental. Ambos requisitos parecen ahora ser excesivos para cualquier teoría moral;
- 2) la fórmula de la ley moral para seres como nosotros es un imperativo formal, no sustantivo, por lo que no sería capaz de recomendarnos políticas específicas de acción;
- 3) la posibilidad de que la razón sea, por sí misma, práctica, se funda en el mero hecho de que reconocemos algunas consideraciones morales (que pueden ser hartamente contingentes) como teniendo un estatus absoluto; y
- 4) la fórmula de la ley moral no puede proveernos de motivos (‘razones’) para actuar.

La primera cuestión no puede ser un problema para Kant, dado que el idealismo trascendental³ constituye el núcleo de la filosofía crítica y que su teoría sobre la moralidad lo

¹ Las obras de Kant se citan según la edición de W. Weischedel, Kant: *Werke in sechs Bände* (1964), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998, excepto la *Crítica de la razón pura*, que se cita según la paginación de las ediciones primera y segunda. Todas las traducciones son mías.

² Epílogo a la segunda edición del *Capital*.

³ El idealismo trascendental sostiene que los objetos de experiencia posible son fenómenos, es decir, no son nada en sí mismos y, por tanto, se hallan sujetos a las condiciones de nuestra sensibilidad (espacio y tiempo, fuera de los cuáles nada puede dárseles) y entendimiento (sin las cuales, lo dado en la intuición no podría pensarse). Kant ofrece la versión más completa de lo que él entiende bajo la expresión “idealismo trascendental” en la sección sexta de las antinomias (“El idealismo trascendental es la clave para la disolución de la dialéctica cosmológica”, *Kritik der reinen Vernunft*, A 490/B 518 ss.).

presupone. Es cierto, sin embargo, que la idea de una “libertad trascendental” –i.e. una causalidad *espontánea*, sin condiciones antecedentes, que es incompatible con las condiciones bajo las cuales podemos tener experiencia del mundo y, por tanto, que nunca podemos experimentar⁴– puede parecerle a muchos filósofos actuales⁵ una demanda excesiva para cualquier teoría moral, sobre todo porque, aparentemente, es posible conservar lo esencial de la moralidad (digamos, concebirse a sí mismo como una persona entre otras muchas, con iguales derechos y capacidad moral) recurriendo a nociones de libertad de menor pretensión teórica y que, al mismo tiempo, sean compatibles con algún tipo de determinismo naturalista.

Sin referirme, todavía, a lo que es esencial en la moralidad según Kant, creo que este punto merece, siquiera, una breve discusión. La práctica del juicio moral ordinario, la de la mutua atribución de responsabilidades e intenciones y, de un modo formalizado, la práctica del derecho no tendrían ningún sentido si no pudieran presuponer el hecho de nuestra libertad, lo que en este contexto significa, básicamente, que los agentes actúan de acuerdo a razones (rudimentariamente: motivos, deseos, propósitos, obligaciones y compromisos), que ellos mismos consideran que justifican sus acciones, sin perjuicio de que los demás podamos, con mejores razones, impugnar tal justificación. Por cierto, la idea de que *actuamos de acuerdo a razones* (esto es, intencionalmente, adrede), constituye un modelo normativo de interpretación de las conductas humanas –esto es, un patrón de medida, del que el agente individual puede ciertamente alejarse. Y mientras más se aleje alguien del modelo, más nos costará reconocerlo (y tratarlo) como a “uno de nosotros”. Así construido, este modelo de agencia intencional es perfectamente compatible con algún tipo de determinismo –pueda describirse éste en el lenguaje de la neurofisiología, el del psicoanálisis o cualquier otro, pues la conducta según “razones” –*qua* estados mentales con poderes causales- ya tiene a estas como antecedentes.

Estas cosas, que debieran parecernos obvias, también lo son para Kant. En la *Crítica de la razón pura*, tanto en la “Solución de la tercera antinomia” (A 534/B 562), como en el “Canon” (A 802/B 830), distingue Kant entre una “voluntad” patológicamente necesitada por los estímulos sensibles y otra voluntad que, afectada por la sensibilidad, no es patológicamente necesitada por ella. La primera correspondería a los animales (el *arbitrium brutum*), la segunda a los seres humanos (*arbitrium liberum*), precisamente porque estos últimos pueden actuar de acuerdo a razones (i.e. consideraciones evaluativas respecto de si algo es útil o perjudicial, bueno o malo). “Esta libertad práctica”, dice Kant en el “Canon”, que incluye la formulación de leyes objetivas de la libertad por parte de la razón, “puede probarse por medio de la experiencia⁶”, aunque reconoce de inmediato que tal experiencia de la libertad –de acuerdo con la doctrina central del idealismo trascendental- es un mero fenómeno, que por sí mismo es incapaz de garantizar que “la razón, en las acciones por medio de las cuales prescribe leyes, no esté a su vez ella misma

⁴ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, A 533/B 561.

⁵ Por ejemplo, Thomas Nagel, Ernst Tugendhat, John Rawls, Ottfried Höffe. El rechazo al idealismo trascendental (y la concepción de agencia que lleva aparejada) es prominente en Alasdair MacIntyre, Bernard Williams, Philipa Foot, Michael Smith, Daniel Dennett. Entre los críticos anteriores se encuentran Pistorius y Hegel. Quien ha sostenido con fuerza la necesidad de defender el idealismo trascendental y su conexión con la teoría moral de Kant es Henry Allison.

⁶ “Conocemos, por tanto, la libertad práctica por medio de la experiencia, como una de las causas naturales, a saber una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad, mientras que la libertad trascendental requiere una independencia de la propia razón...respecto de cualquier causa determinante del mundo sensible” *Kritik der reinen Vernunft*, A 803/B 831.

determinada por otras influencias” (A 803/B 831). Pero en materias prácticas, concluye Kant, podríamos abstraer de la pregunta especulativa acerca de la libertad trascendental⁷. La posición esbozada aquí por Kant se parece bastante a posiciones contemporáneas (por ejemplo, la expresada por Strawson en “Libertad y resentimiento”⁸) y parece sugerir que la consideración estrictamente moral no requiere ser lastrada con consideraciones metafísicas.

Sin embargo, la idea de que la “libertad práctica” sería neutral con respecto a la pregunta metafísica por la libertad trascendental, será poco tiempo después abandonada por Kant. Las razones de este abandono tienen que ver, precisamente, con lo que Kant considera esencial en la moralidad, a saber: *primero*, la conciencia de estar sometido a una obligación incondicionada, independiente de cualquier característica contextual (carácter y propósitos del agente, posibilidades de realización, etc.); cuya obligatoriedad, en consecuencia, no puede ser cuestionada por ninguna consideración basada en rasgos contingentes del agente (como su identidad, socialización y valores de la comunidad a la que pertenece, etc.) y que es válida no sólo para mí, sino para cualquier otro agente racional finito (se trata, entonces, de una obligación objetiva)⁹. *Segundo*, que esta obligación debe, por sí misma, poder movernos a actuar. Y, *tercero*, dado que nadie puede considerarse exento de tal obligación, no cumplir con ella es algo que cae totalmente del lado del agente (esto es, somos siempre moralmente responsables). Claramente es esta concepción de lo que es esencial en la moralidad lo que lleva a Kant a considerar indispensable la libertad trascendental en materias prácticas, pues *siempre debe ser posible para nosotros* cumplir con esta obligación. Que la idea problemática de semejante libertad sea tanto indispensable para concebirnos como agentes autónomos, como incomprensible teóricamente – que es la posición de Kant-, puede encontrarse también en posiciones contemporáneas, como la de Thomas Nagel¹⁰.

II

Naturalmente, podemos concebir de un modo distinto lo que es esencial en la moralidad y tratar de darle un sentido a los conceptos de obligación moral y de autonomía que nos ahorren tener que asumir la noción de libertad trascendental, la distinción entre un carácter empírico y un carácter inteligible del agente¹¹, etc. Pero parte importante de la fuerza de la concepción kantiana de la moralidad proviene, precisamente, de la reconstrucción de la conciencia moral ordinaria que Kant lleva a cabo en la *Fundamentación*, donde trata de mostrar que ésta presupone necesariamente el concepto de *buena voluntad*, la noción de *deber* como única fuente del valor moral de las acciones, el *respeto a la ley moral* como único y genuino sentimiento moral, y el

⁷ No he tomado en cuenta los problemas de interpretación relativos a la concepción de “libertad práctica” contenida en la primera crítica. Para una discusión a fondo de la teoría kantiana de la libertad antes de la composición de la *Fundamentación*, véase Allison, H. *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990, capítulo 3, pp. 54 – 70.

⁸ Incluido en Strawson, P.F., *Libertad y resentimiento*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 37 – 67.

⁹ Para una breve pero informativa discusión de este rasgo de la noción kantiana de libertad comparada con una versión compatibilista contemporánea, véase, Horstmann, Rolf-Peter: “Welche Freiheit braucht Moral? Kant und Dennett über freien Willen”, en Horstmann, *Bausteine kritischer Philosophie*, Philo, Bodenheim, 1997, pp. 201 – 221.

¹⁰ Thomas Nagel, *Una visión de ningún lugar* (The View from Nowhere, 1986), FCE, México, 1998, pp. 160 ss.

¹¹ *Crítica de la razón pura*, A 539/B 567 s.

imperativo categórico como único canon del juicio moral. Esta consideración nos lleva directamente a la objeción número tres.

La doctrina del “hecho de la razón” es el resultado del fracasado intento de Kant por deducir la ley moral a partir de la mera conciencia de la espontaneidad del ser racional (o dicho más en general, de deducir la ley moral a partir de premisas no-morales)¹². A través de esa doctrina, Kant asume como un hecho la validez e incuestionabilidad de la conciencia moral ordinaria (o, si me lo permiten, de la institución moderna de la moralidad), que se manifiesta subjetivamente en el respeto a ciertas consideraciones morales que imponen restricciones al agente a la hora de la deliberación. Es este “hecho” el que muestra que la razón puede ser, por sí misma, práctica y le da sentido a la noción de “libertad trascendental”. Constatar esto sólo puede contar como una crítica a Kant, porque arroja una luz poco favorable sobre la relación entre el proyecto crítico y su teoría moral. Pues es de extrañar que una filosofía que pretende combatir todo tipo de dogmatismo asuma, sin mayor crítica, el hecho de que los agentes posean convicciones morales y juzguen según ellas. Puesto así, el cargo contra Kant es injusto, pero no trivial, pues, como se dijo, el propio Kant pensó largo tiempo que era necesaria una deducción de la ley moral (esto es, no le parecía para nada evidente que se pudiera apelar a la institución de la moralidad como un hecho). Es obvio, sin embargo, que pese a que toda teoría ética deba partir de la conciencia moral ordinaria (lo que es verdadero tanto de Kant como de Aristóteles), no por ello debe santificar todo lo que, en nuestra vida moral cotidiana, pasa por ser una obligación moral. De hecho, desde el punto de vista de Kant las consideraciones morales correctas serían precisamente aquellas a las que cualquier agente racional podría asentir y en este sentido, lo que debemos hacer no está previamente trazado por una cultura moral y jurídica particular –esto es, contingente-, sino que debe someterse al escrutinio de la razón. En todo caso, es necesario tener en cuenta que la reconstrucción que Kant propone de la conciencia moral ordinaria no carece de alternativas¹³.

III

En lo que respecta a la segunda objeción, la de que el imperativo categórico no tiene contenido, se la suele despachar rápidamente, arguyendo que está construida sobre una lectura

¹² “La pretensión de derecho, incluso de la razón humana ordinaria, a la libertad de la voluntad se funda sobre la conciencia y la presuposición ya concedida de la independencia que la razón tiene respecto de las causas sólo subjetivamente determinantes, que en su conjunto constituyen lo que pertenece a la sensación, bajo la denominación general de sensibilidad. El ser humano, que de este modo se considera en tanto inteligencia, se pone así en otro orden de cosas y en una relación con razones determinantes de muy distinta clase cuando se piensa como inteligencia con una voluntad (y por tanto dotado de causalidad), que cuando se percibe como un fenómeno en el mundo sensible (lo que él efectivamente también es), y subyuga su causalidad a las leyes de la naturaleza, según una determinación exterior. Ahora bien, pronto se dará cuenta, que ambas podrían tener lugar, es más: deberían tener lugar”. (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, B. IV, p. 94). Compárese esta declaración con esta otra, posterior, proveniente del *Religionsschrift*: “Pues de que un ser posea razón no se sigue que ésta contenga una capacidad para determinar incondicionalmente a la voluntad por medio de la mera representación de la cualificación de sus máximas como legislación universal, y por tanto ser ella misma práctica...El más racional de los seres mundanos podría necesitar siempre ciertos motivos, que le vienen de los objetos de su inclinación, para determinar su voluntad y aplicar a ello...la consideración más razonable, sin sospechar siquiera la posibilidad de algo así como una ley moral que impera sin más, que se anuncia a sí misma como el motivo más alto.” (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B. IV, p. 673 n).

¹³ Véase, por ejemplo, Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, London, 1985.

particularmente injusta de Kant. La comprensión, tanto de la objeción como de la posible defensa de Kant, requieren que recordemos, sumariamente, los rasgos centrales del imperativo categórico.

Muy rudimentariamente expresado, un imperativo es la forma en la que se expresa la coacción de la razón sobre una voluntad que no siempre quiere lo que es racional. A través de un imperativo, la razón ordena o recomienda, según el caso, elegir un determinado curso de acción. El imperativo categórico se distingue de los así llamados imperativos hipotéticos, porque estos últimos recomiendan un determinado curso de acción sólo bajo la condición de que el agente quiera lo que por ese medio se intenta conseguir. Si quiero llegar al banco, para cobrar un cheque, entonces es recomendable que parta antes de la hora del cierre. La necesidad de tal recomendación se sostiene sólo en tanto yo tenga ese propósito. Y dado que yo puedo tener este propósito o cualquier otro, el curso de acción es racional sólo si es bueno para mí. En un imperativo hipotético yo soy la fuente última del valor de la acción. Un imperativo moral, en cambio, ordena o prohíbe un determinado curso de acción sin tomar en cuenta ninguna condición relativa al agente y sus fines. Esta circunstancia se expresa en el hecho de que el imperativo de la moralidad es puramente formal –es decir, ordena actuar sólo bajo aquellos principios (máximas) que, cuando adquieren la *forma* de una ley universal, pueden ser o bien pensados consistentemente o, al menos, pueden ser queridos consistentemente.

Ahora bien, la objeción ‘clásica’ tiene varias versiones, algunas más fuertes que otras, pero todas sostienen, básicamente, que el criterio formal de no-contradicción, con el que tiene que cumplir la máxima universalizada para ser moral, es insuficiente para determinar el contenido del deber (y que por tanto, no puede servir como guía para la acción al no poder especificar deberes específicos). Tomemos por caso el famoso ejemplo del depósito cuyo dueño ha muerto sin que haya documentos que atestigüen la propiedad del dinero, para ilustrar esta línea de argumentación. Supongamos que considero por un momento quedarme con el dinero, dado que he hecho del “aumentar mi patrimonio por cualquier medio seguro” la máxima –o política rectora- de mi acción. Para probar mi máxima debo preguntarme, dice Kant, si cualquiera podría negar un depósito cuando nadie puede mostrar que se le ha confiado. “Repararé inmediatamente en que semejante principio, en cuanto ley, se destruiría a sí mismo, pues haría imposible que hubiese depósitos”¹⁴. Pero, podría replicarse, ¿qué hay de contradictorio en que no haya depósitos? Nada, a menos que se suponga previamente la validez moral y existencia social de la institución de la propiedad privada. Esta suposición, sin embargo, equivaldría a introducir en la prueba, por un lado, elementos empíricos que no deberían ser tomados en cuenta, so pena de empañar la pureza de la obligación moral, pero sin los cuales, por otro lado, sería imposible que la prueba tuviese un contenido moral determinado¹⁵.

Así formulada, empero, la objeción es demasiado injusta con Kant como para ser tomada en serio. Pues, pese a que Kant insiste en el carácter formal del imperativo categórico, que expresa la independencia contextual de la obligación propiamente moral, y que en la concepción de la ley moral no debe introducirse ningún fin material como motivo –algo sobre lo que se insiste sobre todo en la *Crítica de la razón práctica*-, es obvio que la fórmula está diseñada para aplicarse sobre las máximas o principios subjetivos de acción con los que el agente está operando en cada caso, y que en cada caso la máxima tiene contenido empírico (gruesamente dicho, la máxima

¹⁴ *Kritik der praktischen Vernunft*, § 4, Anmerkung, B. IV, p.136.

¹⁵ Hegel, “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts” (1802), en Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999, B. 1, pp. 436 s.

debe contemplar motivos y fines del agente, circunstancias de la acción, etc. –esto es, debe expresar las razones que hacen que, al menos para el propio agente, la acción de acuerdo a ellas esté justificada¹⁶). Es decir, Kant no está introduciendo contenido empírico “de contrabando” en el imperativo categórico, pues éste puede concebirse como un procedimiento formal para evaluar y seleccionar máximas de acción, cuyos insumos son empíricos.

No obstante, el ejemplo del depósito es, a este respecto, bastante desafortunado: presenta la intención del sujeto de quedarse con el dinero sin especificarnos ninguno de sus motivos y circunstancias, a diferencia del agente de la *Fundamentación*, que en “sus apuros financieros” tiene un motivo para prometer en falso, y del que se nos dice que aplicará el test a su máxima, porque “todavía tiene la suficiente conciencia moral”¹⁷; además, el test difícilmente puede probar, en el caso del ejemplo de la *Crítica de la razón práctica*, que no habría más depósitos si quienes los detentan se apropiaran de aquellos cuya propiedad nadie pudiese demostrar. Lo más que puede probar es que es irracional dejar dinero en depósito sin exigir un comprobante. Por último, este ejemplo parece sugerir que lo que Kant encuentra inmoral en la máxima es que haría imposible la institución del depósito (es decir, que el agente debe abstenerse de negar el depósito no porque sea su deber entregarle lo suyo a su propietario, sino porque le interesa mantener la institución). Si así fuese, entonces la objeción, tal como la hemos formulado, no dejaría de tener razón. Pues para que la mantención de la institución tenga algún importe moral, su validez moral y existencia debe ser presupuesta. Pero eso no es congruente con la concepción kantiana del test (en el que lo que se prueba es o bien la consistencia interna de la máxima universalizada o bien la consistencia de la voluntad que actúe según ella, no las consecuencias de la acción), ni tampoco es congruente con otros ejemplos de Kant. Tal como yo lo veo, una máxima es inmoral cuando su versión universalizada hace que no tenga sentido la acción según ella, o al menos que yo no pueda querer consistentemente que todo el mundo actúe según ella: si todo el mundo prometiera en falso, no tendría ningún sentido hacer promesas; si nadie ayudara a otro a alcanzar sus fines, dado que yo sé *a priori* que alguna vez puedo necesitar ayuda, no puedo querer consistentemente que todo el mundo tenga una política de no-cooperación¹⁸.

¹⁶ Véase mi “Notas sobre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de I. Kant”, en *Aproximaciones al debate sobre ética*, Documento de Trabajo N°2, Programa de Estudios de Género y Sociedad – PROGÉNERO-, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2004, pp. 11 – 32, para una discusión de las máximas en Kant. Cfr. también Allison, op. cit., pp. 85 – 93.

¹⁷ *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, B. IV, p. 52.

¹⁸ El ejemplo del depósito es usado por Kant también en el escrito *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (B. VI, pp. 140 s.). Allí el caso está mucho más circunstanciado que en la *Crítica de la razón práctica*; es decir, sabemos que el agente que tiene el depósito del muerto en su poder, del que nadie más sabe, es alguien que está pasando serias dificultades económicas; sabemos también que es mejor persona que los herederos legítimos del muerto y que por ello no podría dejar de preguntarse si, en estas circunstancias, le estaría permitido utilizar ese depósito para su propio provecho. Aunque Kant no lo hace, podríamos formular la versión universalizada de la máxima de su acción de este modo: *Es permisible que, bajo circunstancias de necesidad extrema, cualquiera utilice para su propio provecho bienes ajenos que le han sido confiados*. La respuesta, previsiblemente, es que no es permisible. Pero, ¿por qué? Para Kant la respuesta nada tiene que ver con el cálculo de utilidad bajo distintos escenarios posibles (la posible recompensa por parte de los herederos; la buena reputación, que es un capital para, digamos, atraer más depósitos, o las desventajas que podría traer consigo el imprevisto aumento en tu nivel de gastos), sino que la acción que la máxima recomienda es, simplemente, “injusta, es decir: es contraria al deber”. ¿Significa esto, como en la objeción clásica, que la máxima universalizada es inmoral porque contradice instituciones jurídicas vigentes y que, por tanto, el procedimiento de universalización por sí mismo es incapaz de

Pero esto no acaba con la objeción. Pues, supuesto que el imperativo categórico tiene contenido, uno siempre podría preguntar ¿qué tan fina debe ser la orientación que el imperativo categórico nos preste como para que nos parezca aceptable? En otras palabras, y dado que el juicio moral es, por lo general, *de grano fino*, hay que preguntarse cuánta orientación podemos esperar legítimamente del imperativo categórico. Entre los estudiosos de Kant es harto conocido que la fórmula de la ley general de una naturaleza (rudimentariamente, la de la ‘típica’ de la facultad de juzgar práctica), si bien eficaz a la hora de prohibir máximas claramente impermisibles, permite igualmente prohibir, como impermisibles, máximas claramente permisibles (como querer jugar fútbol todos los días a las tres de la tarde). Una estrategia para lidiar con este problema consiste en concebir a las máximas como políticas de largo alcance, como “reglas de vida”, que subsumen bajo sí prescripciones prácticas (propósitos) de menor alcance –es decir, que se refieren a tipos específicos de acción. De este modo, el imperativo categórico se aplicaría sólo a los ‘grandes’ motivos según los cuales voy a orientar mi acción en la vida¹⁹ (en tal caso, no es moralmente relevante preguntarse si jugar a la pelota todos los días a las tres es moralmente permisible). El problema previsible de esta estrategia es que deja inacclarado cómo es que el imperativo categórico permite la subordinación de las reglas de menor alcance por parte de las reglas de vida (yo puedo decidir vivir mi vida de acuerdo a la ley moral y, sin embargo, no saber si esta acción mía –jugar a la pelota a las tres- es compatible con ella). Además, pese a tener apoyo textual en el *Religionsschrift*²⁰, la mayor parte de los ejemplos de Kant parecen entender las máximas como políticas dirigidas a tipos específicos de acción, antes que como reglas vitales.

Es decir, en la versión de la ley de la naturaleza, el imperativo categórico puede regular o demasiado o demasiado poco, precisamente por el carácter tremendamente formal del test (En la formulación clásica de esta objeción, la de Hegel, esto se suma a un desacuerdo con el carácter particularmente individualista, asocial, que la moralidad tiene en su versión kantiana, o bien, en una formulación más cauta, al carácter tremendamente abstracto de su versión más social, esto es: que debamos actuar como si nuestra máxima fuese una ley generada por una voluntad universal legisladora). Sin embargo, Kant ha propuesto otra formulación del imperativo categórico que tiene por sí misma más contenido, la así llamada fórmula de la humanidad, según la cual debemos actuar considerando a los demás nunca sólo como un medio para nuestros fines, sino también siempre como un “fin en sí mismo”²¹.

proveer deberes específicos? Es cierto que en un mundo construido según la máxima universalizada no existirían ni propiedad ni justicia. Pero lo que hace a la máxima inmoral no son las deplorables consecuencias sociales (eso le daría la razón a la objeción), sino el hecho de que, en tal caso, las condiciones para la realización de la acción que la máxima recomienda (i.e. que existan confianza pública y bienes ajenos) no se darían: la universalización de la máxima haría imposible la acción recomendada por ella.

¹⁹ Al comienzo de la *Crítica de la razón práctica*, Kant habla de las máximas y de los imperativos como “principios prácticos” que contienen una determinación general de la voluntad, que tiene varias reglas prácticas bajo suyo (B. IV, p. 125).

²⁰ “La libertad de la voluntad (*Willkür*) es de tan particular índole, que no puede ser determinada a acción alguna por ningún impulso, a menos que éste haya sido incorporado por el ser humano en su máxima (es decir, que haya hecho de aquél una regla general según la cuál él quiera comportarse). Sólo de este modo puede compatibilizarse un impulso motivacional, cualquiera sea éste, con la espontaneidad absoluta (libertad) de la voluntad (*Willkür*)”. *Die Religion...*, B. IV, p. 670.

²¹ *Grundlegung*, B. IV, p. 61.

Para hacer ver lo que se gana con esta formulación, pero también sus problemas, debemos preguntarnos qué significa respetar al ser humano –al agente racional finito en general– como fin o, de modo más claro, qué es lo que debemos respetar tanto en nosotros como en los demás para cumplir con el mandato de la ley moral.

¿Qué tipo de conductas pueden valer como “faltas de respeto”? Asumo que Kant pensaría que cosas como “castigar al inocente” constituirían una grave falta en este sentido. La institución del castigo sólo es justa (compatible, por tanto, con la ley moral) si se aplica sólo a quien ha delinquido, pues castigar a alguien, independientemente de si ha cometido un delito o no, a fin de amedrentar al resto de la población por ejemplo, es equivalente a tratarlo como un puro medio para nuestros fines²². Lo mismo puede decirse del castigo excesivo al criminal efectivo, esto es aquel castigo que no guarda proporción con el delito cometido, etc. De esto puede inferirse que todos aquellos medios que sirven para prevenir estas “faltas de respeto” (igualdad ante la ley, derecho a defensa, criterios claros para el proceso judicial, sanciones preestablecidas para tipos de delitos, etc.) pueden ser vistas como formas de asegurar el respeto al ser humano como “fin”. A esto puede agregarse, también, la idea de que ningún delito quede sin castigo (es decir, que ciertas formas de utilizar a otro como mero medio –cuando lo matas, le robas, lo violas, lo privas injustamente de libertad, lo vejás, lo torturas o lo calumnias– no pueden quedar impunes). Una vida ética que no cumpla con estos estándares no puede ser correcta.

Pero ¿podemos decir algo más a este respecto, más allá del ámbito del derecho estricto²³? Recordemos que el respeto al ser humano como fin en sí, asume en la formulación de Kant que en nuestras transacciones con los demás no podemos evitar utilizarlos como medios. Por tanto, el mandato parece suponer una demarcación entre el uso de otro como un medio para lograr mis fines que es moralmente permisible –previsiblemente, aquél uso en que los fines que el otro se ha propuesto quedan salvaguardados–, del que no lo es. Respecto de esto, uno podría estar tentado a identificar el ámbito de lo permisible con el de los contratos –las relaciones establecidas entre las personas para mutuo beneficio, gruesamente dicho–, y el de lo moralmente impermisible con el ámbito del derecho penal. El problema de esta tentación –como todas, sugerente– es que se refiere una vez más al ámbito del derecho –y lo que quisiéramos es probar el mandato en el terreno que, convencionalmente, está más directamente ligado con la moral.

Si escuchamos al Kant de la *Fundamentación*, según el cual el mandato que estamos considerando establece una condición limitativa para todas nuestras máximas²⁴, dispondremos con él de un criterio negativo para refrenar la realización de toda máxima en la que se plantee el

²² “La pena impuesta por los jueces (*poena forensis*)...no puede nunca ser usada como un mero medio para promover algún otro bien, sea para el propio criminal o para la asociación civil, sino que debe siempre serle aplicada sólo porque ha cometido un crimen; pues no se puede nunca disponer de un ser humano como mero medio...” *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, II. Teil: Das öffentliche Recht. Allgemeine Anmerkung E: Vom Straf- und Begnadigungsrecht, B. IV, p. 453.

²³ Tugendhat, por ejemplo, asume que la “fórmula de la humanidad” se refiere siempre al derecho y no a la moral en sentido estricto: “En tanto respetemos a un ser humano como sujeto de derechos –esto es, como un ser, frente al cual tenemos deberes absolutos–, le conferimos dignidad y valor absoluto”. E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik* (1993), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997, p. 145.

²⁴ Kant califica el principio de la humanidad como fin en sí, diciendo que “es la condición limitadora suprema de la libertad de las acciones de cualquier ser humano”. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, B. IV, p. 63.

uso de otro como mero medio. Pero, ¿cómo podría este mandato dar lugar a alguna obligación positiva frente al otro —esto es, que nos obligue a promocionar sus fines? El propio Kant, al considerar en ese texto el ejemplo de los deberes “imperfectos” para con otros, interpreta el mandato como exigiéndonos, además de respeto hacia el otro, que hagamos propios sus fines. Es decir, si fuese posible derivar del respeto al otro como fin la exigencia moral de la beneficencia, la cooperación y promoción, por parte nuestra, de los fines del otro, tendríamos una guía moral rica en contenido²⁵. Pero si lo único que puedo saber a priori es que yo, dada mi condición finita, puedo necesitar alguna ayuda, y que por tanto sería inconsistente querer una ley universal de no beneficencia, eso no requiere que haga de la felicidad de los otros mi propio fin. Podría bastarme, por ejemplo, con tener una política de beneficencia limitada, o, si Uds. quieren, una política de no no-beneficencia, pero nada lo suficientemente fuerte como para afirmar que estoy obligado a promover los fines (permisibles) de los demás (¿Cuánta cooperación contaría como promoción de los fines de otros?).

El problema con esta formulación del imperativo categórico es que, a diferencia de la versión estricta, no cuenta con criterios claros de aplicación, ni en su versión meramente restrictiva (que tengamos que tomar al otro siempre como un sujeto de derechos no nos dice inmediatamente qué derechos son los que debemos reconocerle), ni en su versión positiva (debemos preguntarnos ¿qué significa promocionar los fines de otro?, para darnos cuenta de que cumplir con este deber requiere mucha mayor cantidad de información empírica y, me atrevo a decir, bastante de actividad política y no sólo de caridad individual).

IV

Nos queda todavía la última de las objeciones que hemos listado, la de que el imperativo categórico no podría proporcionarnos ‘razones’ (suficientes) para actuar. Según una versión de ella, Kant habría puesto demasiado énfasis en la pureza de la motivación moral y en un cierto tipo de deberes (los deberes “perfectos” o “estrictos”), cortados a la medida de las obligaciones jurídicas cuyo cumplimiento tenemos derecho a exigir. Debido a ello, descuidó (más o menos, dependiendo de quién haga la objeción) el amplio rango de los deberes éticos (los deberes “imperfectos”), al punto de no apreciar que el cumplimiento de este tipo de deberes exige una actitud aparentemente reñida con la “fría” imparcialidad del agente que, antes de actuar, consulta la ley moral. Naturalmente, esta objeción se relaciona indirectamente con el ‘formalismo’ del imperativo categórico, y directamente con el hecho de que las inclinaciones (o, más ampliamente construidas, la serie de ‘razones’ más o menos contingentes que un agente tiene para actuar, y que están directamente ligadas con la identidad y situación concretas del agente), no juegan ningún rol en la moralidad. Como hemos visto, esta última cuestión se deriva directamente de lo que Kant considera esencial en la moralidad.

La cuestión que hace de esta objeción algo digno de consideración, es que parece difícil conciliar la idea que Kant tiene de la moralidad con la intuición común de que una serie de emociones saludables y de valores recomendables (como el amor, la amistad, y la solidaridad)

²⁵ Kant desarrolla esta propuesta, como es sabido, en su *Tugendlehre*, donde propone que hay ciertos fines que estamos moralmente obligados a perseguir: la propia perfección moral y la felicidad de los demás. Sobre este último, dice Kant que tengo el deber de hacer de los fines permisibles de los otros mis propios fines. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, B. IV, p. 517 s.

son esenciales para llevar una vida moral satisfactoria²⁶. Ciertamente, Kant objetaría la noción de “vida moral satisfactoria”, si con ella quisiera implicarse que semejantes emociones y valores fuesen necesarias para que cumplamos nuestro deber (en cuyo caso, se rechazaría de plano el papel central que Kant le asigna al “deber” en la moralidad). Pero no la objetaría, si con esa noción se apuntara al hecho de que es imposible concebir a un agente como nosotros que no tuviese interés en la posible conciliación entre el cumplimiento de sus deberes morales y la posibilidad de ser feliz (esto es, que aunque mayor en fuerza y pudiendo siempre superar cualquier otro tipo de consideración en cualquier momento, la moralidad no puede –ni necesitar– ser concebida como exigiendo permanentemente del agente que no se interese en la satisfacción de sus aspiraciones y proyectos personales)²⁷.

El caso es que la intuición que daría fuerza a la objeción motivacional hace hincapié en el tipo de motivo que creemos es el moralmente más apropiado para cumplir con los deberes éticos o de virtud: esperamos que quienes nos aman y nuestros amigos o compañeros nos ayuden en la necesidad *porque* nos aman o *porque* tienen una relación con nosotros *por ser nosotros quienes somos*, y no porque, tras haber consultado la ley moral, hayan descubierto que ayudarnos es moralmente permisible (o, incluso, moralmente obligatorio)²⁸. A pesar de que algunas expresiones de Kant puedan sugerir que es necesario consultar siempre la ley moral antes de actuar –por tanto, sin dejar espacio a reacciones espontáneas frutos del afecto-²⁹, hay otras –sobre todo en la *Tugendlehre*– donde Kant le asigna a estas emociones valor moral, aunque no valor incondicional. La cuestión es que el deber y el respeto a la ley moral tienen, como es de esperarse, prioridad, pero no necesitan excluir de suyo otras emociones y valores. Si esto es correcto, entonces la objeción de tener antes de actuar “one thought too many” (elevada por Bernard Williams contra Kant y el utilitarismo³⁰) parece perder parte importante de su fuerza. Pero aún así, un lector de la *Fundamentación* y de la *Crítica de la razón práctica* podría legítimamente preguntarse qué tipo de argumento kantiano es capaz de soportar este inesperado interés de Kant en emociones y valores distintos del mero respeto a la ley moral³¹.

²⁶ En estos párrafos he seguido la argumentación que Karl Ameriks expone en “The Hegelian Critique of Kantian Morality”, en *New Essays on Kant*, B. Den Ouden y Marcia Moen, eds. Peter Lang, New York y Bern, 1987, pp. 179 – 212, en especial 183 ss.

²⁷ “Yo he denominado a la moral, provisional e introductoriamente, una ciencia que enseña no cómo ser felices, sino cómo debemos hacernos dignos de la felicidad. En ese momento no dejé de hacer notar que de este modo no se le exige al ser humano que deba renunciar a su finalidad natural, la felicidad, cuando se trata de cumplir con el deber, pues eso no puede hacerlo él ni en general ningún otro ser racional finito, sino que debe hacer completa abstracción de esa consideración cuando aparece el mandato del deber: él no debe hacer de la felicidad en ningún caso la condición para el cumplimiento de la ley que le es prescrita por la razón; es más, él debe tratar de hacerse consciente, tanto como le sea posible, de que ninguno de los motivos que de ahí pudieran derivarse se mezcle inadvertidamente con la determinación del deber. Y esto es producido por medio de que el deber se representa asociado con el sacrificio que cuesta observarlo (la virtud), antes que con las ventajas que pueda procurarnos, para representarse el mandato del deber en toda su dignidad, que exige obediencia incondicional de modo autosuficiente y sin necesitar ninguna otra influencia”. *Über den Gemeinspruch*, Band VI, p. 131.

²⁸ Para una discusión, véase Baron, Marcia: “The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty”. *Journal of Philosophy*, 81 (1984), pp. 197 – 220.

²⁹ *Religionsschrift*, p. 687, por ejemplo.

³⁰ Williams, “Persons, Character and Morality”, en *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, p. 18.

³¹ No tan inesperado, sin embargo. Tanto en la *Kritik der praktischen Vernunft*, como en el *Über den Gemeinspruch* y en el *Religionsschrift* Kant ha hablado de la doctrina del “bien supremo”, como un objeto que la voluntad necesita dado que no puede sino interesarse por las posibles consecuencias de sus actos. Para una discusión, véase Pippin, R.

Si es que hay tal argumento, éste debe ligar el interés de Kant por esas emociones y valores con la autonomía de la voluntad. Rawls, en sus *Lectures* en John Hopkins University de 1983, consideraba como un punto central en cualquier evaluación de la teoría moral kantiana que nuestra conciencia de la ley moral como supremamente autoritativa para nosotros debe podernos permitir reconocer nuestra libertad en el cumplimiento de los deberes que ella nos impone³². Dicho de un modo más literalmente fiel a Kant, actuar según la ley moral es actuar no según una ley ajena (i.e. la ley que nos imponen los modos contingentes en que hemos sido socializados o los valores que hemos llegado a apreciar en nuestra comunidad como esenciales para nuestro propio carácter, por ejemplo, en cuya realización seguimos los senderos que otros nos han trazado), sino según la propia ley, aquella en la que podemos afirmar realmente nuestra agencia, de modo autodeterminado.

De acuerdo a ello, una vida moral satisfactoria, sería una tal en la que el individuo pudiese hacer todo lo que esté en su mano para “colaborar con” el cumplimiento de la ley moral (por ejemplo, a través del cultivo de la propia perfección, que haga más inmediata sus respuestas a la llamada del deber, cultivando la sensibilidad ante la desgracia ajena, para promover la ayuda a otros, etc.). Ahora bien, no sé si este tipo de lectura, en la que la búsqueda de la propia perfección y de la felicidad de los demás no son sino medios para llevar una vida al servicio de la moralidad pueda satisfacer los criterios que muchos creemos que son indispensables para llevar una vida moral satisfactoria. ¿Podemos reconocer nuestra propia agencia, de modo positivo, en esta vida al servicio de la moralidad? Nótese que éste es el mismo problema que encontramos más arriba al considerar la “fórmula de la humanidad”. Pues si nos abstenemos de lo prohibido y de lo impermissible, acatando de este modo la ley moral y los imperativos del derecho, simplemente no hacemos nada. ¿Y cómo podríamos reconocer nuestra agencia cuando nuestra obediencia a la ley moral consiste en no hacer nada? Esto se aplica también, como vimos, al mandamiento de la beneficencia. No me queda para nada claro, en suma, si simplemente no hacer nada contrario a la ley moral pueda ser suficientemente motivante. Pero parece ser lo único que Kant podría ofrecernos.

He dejado muchas cosas de lado y, sin duda, he presentado las críticas en sus versiones más débiles y, por tanto más defendibles. Pero no creo haber sido injusto con Kant, aunque no me cabe duda que para evaluar si la teoría moral de Kant puede hacer su trabajo es necesario considerar, todavía, su teoría del derecho, amén de profundizar en los aspectos ya señalados. Por lo pronto, yo creo que no lo hace, pero no porque esté radicalmente equivocado –espero que se haya notado que yo no pienso tal cosa-, sino más bien porque pienso que, en algún sentido, su aproximación a la vida moral moderna es incompleta.

Santiago de Chile, Noviembre 2004.

Agradezco los comentarios críticos de J. Stolzenberg y Mauricio Suárez.

“On the Moral Foundations of Kant’s *Rechtslehre*”, en Pippin, *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 57 – 91.

³² Citado por Ameriks, op. cit., p. 203.