

KANT I

LA FUNDAMENTACIÓN: PRÓLOGO Y PARTE I

§1. COMENTARIOS INTRODUCTORIOS

1. Diré muy poco sobre la vida de Kant, vida que presenta un llamativo contraste con la de Hume. Si Hume fue precoz, pues concibió el *Tra- tado* en sus años mozos y lo completó antes de cumplir los treinta, las obras mayores de Kant, las tres *Críticas* de la década de 1780, maduraron lentamente. Kant nació en abril de 1724 y murió en febrero de 1804, poco antes de su octogésimo cumpleaños. Cuando se publicó, en 1781, la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, tras la década de 1770 en la que escribió muy poco, tenía cincuenta y siete años y empezaba a sentir el apremio del tiempo. La *Crítica de la razón práctica* apareció en 1788 y la *Crítica del juicio* en 1790, con la segunda edición de la primera. *Crítica* en 1787. Esto no fue todo en aquellos años: los *Prolegómenos a toda metafísica del futuro* se publicaron en 1783; la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en 1785; y los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, en 1786. Además de todos éstos, hubo varios ensayos importantes para su filosofía política: «Idea de una historia universal» y «Qué es Ilustración», ambos de 1784, y «Qué es orientarse en el pensamiento» de 1786, entre otros. Cuando apareció la *última Crítica*, Kant contaba sesenta y seis años, y aún estaba a pleno rendimiento. Todavía había de publicar *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), *La metafísica de las costumbres* (1797) y dos importantes ensayos de filosofía política, «En torno al tópicos: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"» y «Sobre la paz perpetua», ambos en 1795. En 1798, cuando apareció su último trabajo, *La contienda entre las facultades*, tenía 74 años.

Otro contraste es que Hume era un aristócrata escocés de las tierras bajas que no tenía ninguna dificultad para mantenerse a sí mismo, pasando frecuentes temporadas en la hacienda familiar en Ninewells y eventualmente haciéndose bastante rico con sus escritos y patrimonio, que llegaron a reportarle 1.000 libras anuales, una suma sustancial en aquellos días. Kant fue un niño pobre. Su padre trabajaba como guarni-

cionero y la familia vivía en el distrito obrero de Königsberg. A los ocho años, ingresó en la escuela pietista Fridericianum, que llegó a odiar durante el resto de su vida recordaría aquellos años como años de prisión. Tuvo que trabajar mucho para ganarse la vida cuando entró en la universidad en 1740 a la edad de dieciséis, y cuando terminó la universidad en 1746 se convirtió en *Hauslehrer*, o preceptor, de familias acomodadas de las afueras de Königsberg; y así permaneció durante casi diez años. Cuando volvió a la universidad y empezó a enseñar como *Dozent* en el otoño de 1755, tenía que impartir veinte horas de clase o más a la semana para llegar a fin de mes, algo que a nosotros nos parece bastante increíble, sobre toda suerte de materias: lógica, metafísica, ética, teoría del derecho, geografía, antropología y otras. No consiguió tener cierta holgada seguridad financiera hasta que fue profesor *ordinarius* en 1770.

2. Pese a todas sus diferencias, una de las cosas que más llaman la atención de Kant es su profundo respeto y admiración por Hume. Digo que llama la atención porque no está claro cuándo surge. Es casi seguro que Kant no leía inglés. J. G. Sulzer tradujo el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Hume en 1755, y es sumamente probable que Kant leyera esta traducción. También poseía una copia de algunos ensayos de Hume (traducidos en 1759), entre los que se encontraban, además de la «Historia natural de la religión», los ensayos «Sobre las pasiones», «Sobre la tragedia» y los «Fundamentos del gusto». Hay quien piensa que no fue hasta 1772, año en que se traduce al alemán el *Essay on the Nature and Immutability of Truth* de Beattie, que Kant toma conciencia de la profundidad de la crítica de Hume al concepto de causalidad. Este trabajo incluía citas de pasajes del *Tratado* que eran más radicales que cualquiera de la *Investigación*.² Otros suponen que Kant leyó la sección I:iv:7 del *Tratado* traducida por su amigo Hamann antes de 1768 y dicen que esto bastó para que Kant viera el nervio de la crítica de Hume a la causalidad.³ Probablemente fue así, mediante una de estas lecturas, como Kant despertó de su supuesto «sueño dogmático» (*Prolegómenos* [4:260J]).⁴ En cualquier caso, fue una persona a todas luces bastante despierta.

1. Karl Vorländer, *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk*, Hamburgo, Felix Meiner, 1977, 1:152n.

2. Estos pasajes se analizan en R. P. Wolf, *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963, págs. 24-32.

3. Véase Günther Gawlick y Lothar Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987, pág. 191. Debo agradecerme a J. B. Schneewind por esta referencia.

4. A menos que se indique lo contrario, las obras de Kant se citarán por el volumen y la página de los *Gesammelte Schriften*, normalmente denominados *Akademieausgabe*. Esta

Independientemente de cómo llegara a conocer Kant las ideas humanas sobre la causalación, ese conocimiento no basta, a mi entender, para explicar la siguiente carta extraordinaria que escribió a Herder en 1768 (*Briefwechsel* [X:74J]), donde dice:

Ante el temprano desarrollo de su talento [el de Herder], veo venir con gran alegría el momento en que su fecundo espíritu, no empujado ya tanto por los ardorosos impulsos del sentimiento juvenil, adquiere aquella seriedad dulce, pero sensible, que viene a ser como la vida contemplativa del filósofo: precisamente lo contrario de aquello con que sueñan los místicos. Lo que de usted conozco me hace esperar con certeza la llegada de esa época de su genio: el estado de espíritu más fecundo para quien lo posee y para el mundo y cuyo lugar más bajo ocupa Montaigne y el más alto, a mi modo de ver, Hume.⁵

La carta es extraordinaria no sólo porque Kant le escribiera esto a Herder (a la sazón un joven al que había conocido como estudiante) sino también porque dijera esto de Hume. Y no porque no sea verdad lo que escribe de Hume. Mas ¿cómo pudo haber creído en Kant un aprecio tan profundo? ¿Cómo advinó Kant el carácter y la sensibilidad de Hume expresadas en lo que yo he llamado su fideísmo de la naturaleza, su feliz aceptación, «dulce, pero sensible»? Su respeto y admiración por Hume es un maravilloso tributo a ambos. (Véase también KR B788-797, donde Kant discute a Hume como un escéptico, y donde expresa sus sentimientos hacia Hume en B792: acaso el «más ingenioso de todos los escépticos» y «un hombre tan agudo y estimable».)

82. ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL PRÓLOGO: PÁRRAFOS 11-13

1. Hoy empezamos nuestro estudio del primero de los tres problemas en los que dividiremos nuestro análisis de la filosofía moral de Kant. Estos tres problemas son la ley moral, el hecho de la razón y la fe práctica. Empezamos con la *Fundamentación** (tal como la denominaré siguiendo a Paton), porque, aun cuando no consiguiera dar una visión adecuada de la

edición empezó a publicarla la Academia prusiana de las ciencias por primera vez en 1900. Las citas de la *Fundamentación* se hacen por capítulo y párrafo así como por la página del volumen 4 de la *Akademie*; las citas de la *Crítica de la razón pura* siguen la paginación habitual de la primera y segunda ediciones. (N. de la comp.)

5. La carta puede encontrarse en Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, New Haven, Yale University Press, 1981, pág. 85 (trad. cast.: *Kant, vida y doctrina*, México, F.C.E., pág. 107). *Groundwork* en el original. (N. del t.)

filosofía moral de Kant como un todo, si que ofrece una teoría añálica razonablemente completa de la ley moral. Lo hace dilucidando el concepto de moralidad, que para Kant está implícito en nuestros juicios ordinarios sobre el valor moral de las acciones y del carácter que expresan.

Kant nos dice en el prólogo (Pról.:1-3 [392]) que la presente *Fundamentación* «no es más que la investigación y asiento del principio supremo de la moralidad», y observa que esta investigación «constituye un asunto aislado, completo en su propósito, y que ha de separarse de cualquier otra investigación moral». A diferencia de Hume, dice que la búsqueda de este principio no forma parte de una ciencia más amplia de la naturaleza humana, sino que comienza analíticamente dilucidando el principio o los principios subyacentes implícitos en nuestros juicios ordinarios sobre el valor moral.

Esta investigación es un asunto aislado en el sentido añadido de que la investigación y el asiento del principio supremo de la moralidad tienen un carácter preliminar para una crítica de la razón pura práctica, que Kant dice que espera escribir en algún trabajo futuro y que ensaya a escala reducida con respecto a la realidad objetiva de la ley moral en Gr. III.

2. Hay diversas cuestiones mencionadas en Pról.:II que son de gran importancia para la concepción de Kant, aunque su plena significación no quedará clara hasta mucho después.

a) Una es que, a decir de Kant, una crítica de la razón (pura) práctica no puede ser completa hasta que podamos mostrar la unidad de la razón práctica y la teórica en un principio común, pues cree que «al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma razón» (Pról.:12 [399]). Ahora bien, en mi opinión, hay cuatro temas conectados respecto de la razón en la filosofía moral de Kant. Podemos formularlos del modo siguiente:

- i) la supremacía de la razón;
- ii) la unidad de la razón;
- iii) la igualdad de la razón, teniendo la razón práctica primacía en la constitución global de la razón (para esta igualdad, véase KP 5:141); y
- iv) la filosofía como defensa, incluida la defensa, tanto teórica como práctica, de la libertad de la razón.

Aquí no intentaré siquiera insinuar lo que estos temas puedan significar, pues son temas difíciles y requieran muchos pasos previos. Pero trataremos de entenderlos y confiar en que, andando el tiempo, queden claros su significado e interconexiones. Exponer la ley moral como el principio supremo de la moralidad tiene, como dice Kant, un carácter preparatorio para todo lo demás. Por eso dejaré de lado muchas cues-

iones sobre cómo interpretar el imperativo categórico y las relaciones entre sus tres formulaciones. Siempre que entendamos lo esencial, no creo que esas cuestiones sean de tanta importancia. A medida que avancemos, iré señalando lo que es realmente esencial y por qué.

b) Una segunda cuestión importante es ésta: Kant dice (de nuevo en Pról.:11 [391]) que una crítica de la razón pura práctica es menos urgente en el caso de la razón práctica que en el de la razón teórica. Según añage en la primera *Crítica*, la razón teórica tiende a sobrepasar sus límites apropiados y cae por ello en una suerte de pretenciosa vaciedad, que afortunadamente se muestra en las antinomias. Si no fuera por esas antinomias, podríamos pensar fácilmente que habláramos con sentido: éste es el Kant antimetafísico. Por el contrario, en cuestiones de moralidad la razón práctica, «aun en el más vulgar entendimiento, puede ser fácilmente conducida a mayor exactitud y precisión» (Pról.:11 [391]). Esto está relacionado con la cuestión siguiente.

c) Kant dice (todavía en Pról.:11 [391]) que se propone escribir una crítica de la razón pura práctica, mas cuando aparece esta obra, se titula simplemente *Crítica de la razón práctica*. ¿Qué le pasó al adjetivo «pura»? Hasta que no hayamos analizado el hecho de la razón no podremos llegar a entender esto plenamente; pero la idea de Kant es que, mientras la razón pura teórica tiende a transgredir sus propios límites, en el caso de la razón práctica es la razón práctica empírica (no pura): urgida por nuestras inclinaciones y deseos naturales, la que tiende a transgredir su propia esfera, especialmente cuando no está clara la ley moral y su fundamento en nuestra persona. Kant insiste en la pureza de la ley moral, esto es, en el hecho de que es un principio *a priori* que se origina en nuestra libre razón. Él piensa que ser plenamente conscientes de la pureza de la ley y de su origen en nuestra persona en cuanto libre y autónoma es la protección más segura que tenemos para no violar la ley moral (véase Gr Pról.:6-8 [388-389]; y II:9n. [411]; 44n. [426]).

3. Los anteriores comentarios se relacionan con lo que dice Kant en Gr I:20-22 (403-405). En I:22 (405) analiza la necesidad de la filosofía moral. No es necesaria para enseñarnos nuestros deberes y nuestras obligaciones —para decirnos cuáles son—, porque ya los conocemos. Escribe en I:20 (403):

Y aquí puede verse, no sin admiración, cuán superior es la facultad práctica de juzgar a la teórica en el entendimiento vulgar humano. En esta última, cuando la razón vulgar se atreve a salirse de las leyes de la experiencia y de las percepciones sensibles, cae en meras incomprendibilidades y contradicciones consigo misma. [...] En lo práctico, en cambio, comienta la facultad de juzgar mostrándose ante todo muy provechosa, cuando

el entendimiento vulgar excluye de las leyes prácticas todos los motivos sensibles: Y luego llega hasta la sutileza [...] y, lo que es más frecuente, puede [...] abrigar la esperanza de acertar, ni más ni menos que un filósofo [...], porque el filósofo no puede disponer de otro principio que el mismo del hombre vulgar; pero, en cambio, puede muy bien entredar su juicio en multitud de consideraciones [...] ajenas al asunto.

He citado este pasaje (omitiendo frases aquí y allá) para mostrar que Kant no pretende enseñarnos lo que está bien y mal (lo consideraría presuntuoso) sino hacernos conscientes de la ley moral arraigada en nuestra libre razón. Cree que una plena conciencia de ella despierta un fuerte deseo de obrar conforme a esa ley (*Gr* II:9n. [411]; 44n. [426]). Este deseo es (lo que llamamos en Hume II:§5) un deseo dependiente de concepciones: es un deseo, que nos pertenece en cuanto personas razonables, de obrar según un ideal expresable en una concepción de nosotros mismos como autónomos en virtud de nuestra libre razón, tanto teórica como práctica. En su filosofía moral, Kant busca el autoconocimiento: no un conocimiento de lo que está bien y mal —que ya poseemos— sino un conocimiento de lo que deseamos como personas con la facultad de la libre razón teórica y práctica.

4. Añadiría a este respecto que Kant acaso también pretendía, debido en parte a su educación pietista, una forma de reflexión moral que pudiera usarse razonablemente para calibrar la pureza de nuestros motivos. En general sabemos lo que está bien y lo que está mal, pero a menudo estamos tentados de actuar siguiendo las malas razones, sin que quizá nos demos cuenta de ello. Una de las utilidades que puede haber atribuido al imperativo categórico es la de expresar una forma razonable de reflexión que pudiera ayudarnos a protegernos de esa eventualidad, verificando si la máxima desde la que actuamos es legítima, esto es, permitida por la razón práctica.⁶ Digo una forma razonable de reflexión porque una de las cosas que Kant encontró ofensivas en el pietismo, al que estuvo expuesto en el *Fridericianum*, era su obsesión por la pureza de los motivos y el autovehemen compulsivo a que podía dar lugar. El imperativo categórico, en cambio, articula un modo de reflexión que podría ordenar y moderar, de forma razonable, el escrutinio de nuestros motivos.

No veo que Kant se interese lo más mínimo por el escepticismo moral. Simplemente, no es un problema para él, por mucho que nos pueda inquietar a nosotros. Su perspectiva puede aportar una manera de afrontarlo, pero ésta es una cuestión aparte. Siempre da por supuesto,

6. Debo agradecer a Michael Hardimon la valiosa discusión que mantuvimos a este respecto.

como parte del hecho de la razón, que todas las personas (salvo las re-
trasadas mentales y los perturbados) reconocen el supremo principio de
la razón práctica como un principio con autoridad sobre su voluntad
(*KP* 5:105).

§1. LA IDEA DE UNA VOLUNTAD PURA

1. Paso ahora a *Pról*:10 (390), que es un párrafo importante porque en el Kant explica sus intenciones en la *Fundamentación* al distinguir la teoría de Wolff del querer en general de su doctrina de lo que él llama una voluntad pura. Kant compara la teoría de Wolff del querer en general con la lógica (formal) general, mientras que compara su propia teoría de la voluntad pura con la lógica trascendental. ¿Qué sacamos de aquí?

Ya que la explicación de Kant es algo opaca, aventurará una conjetura. Así como la lógica general estudia los principios formales, el pensamiento y el razonamiento válidos, al margen de su contenido y objetos particulares, asimismo la teoría de Wolff del querer en general estudia los principios psicológicos en que se asientan todos nuestros deseos, al margen de sus objetos y de aquello en particular de que son deseos. Se considera que los deseos son homogéneos, sea cual fuere su origen en nuestra persona. A este respecto, la teoría es como la lógica general, que valdría de lado el contenido y el origen del pensamiento al establecer la validez de las inferencias. La teoría del querer en general, si es correcta mi conjetura, sugiere una visión de la persona para la cual los deseos son fuerzas psíquicas que pugnan por realizarse y satisfacerse según su fuerza y urgencia. El equilibrio de estas fuerzas psíquicas determina lo que acabamos haciendo. Una persona con fuerte voluntad (alguien con la fortaleza de ánimo de Hume) es alguien cuyas deliberaciones son persistentemente controladas por los mismos fuertes deseos.

Por el contrario, la concepción kantiana de una voluntad pura es, de ese modo, como la lógica trascendental. La lógica trascendental estudia todas las condiciones epistémicas que hacen posible el conocimiento sintético *a priori* de los objetos. Hallamos este conocimiento en la matemática y en los primeros principios de la física; y este conocimiento debe ser explicado. De forma similar, Kant piensa que la razón pura práctica existe y que es suficiente por sí misma para determinar la voluntad, independientemente de nuestras inclinaciones y deseos naturales. Este hecho también debe ser explicado. Para hacerlo, necesitamos una teoría de la voluntad pura, y no una teoría del querer en general; porque, así como el conocimiento sintético *a priori* es un tipo especial de conocimiento y requiere de la lógica trascendental para establecer sus

principios, así también el puro querer es un tipo especial de querer y quiere de su propia investigación, para ser entendido.

La diferencia entre la razón teórica y la razón práctica es, dicho brevemente, ésta: la razón teórica trata del conocimiento de objetos dados y la lógica trascendental establece los principios que hacen posible el conocimiento sintético *a priori* de esos objetos; en cambio, la razón práctica se refiere a cómo hemos de producir objetos de acuerdo con una idea (o una concepción) de esos objetos (KP 5:89 y sig.). Los principios de una voluntad pura que Kant quiere examinar son los principios de la razón práctica que, a su entender, puede determinar efectivamente nuestra voluntad aparte de las inclinaciones y deseos naturales, y dirigir la hacia su objeto *a priori*, el bien supremo (KP 5:4). Tal como lo presenta Kant, Wolff, y sin duda otros también, no es consciente de la importancia de una voluntad pura, idea que Kant considera fundamental. Por esa razón, se ve a sí mismo abriendo un «camino totalmente nuevo» (Pról.:10 [390]).

2. Podríamos formular del siguiente modo la concepción de Wolff (tal como la ve Kant): recordemos las distinciones que hicimos en Hume II:55 entre deseos dependientes de objetos y deseos dependientes de principios (y dependientes de concepciones). Pensemos en todos los deseos que nos afectan, y que pugnan dentro de nuestra persona, como deseos dependientes de objetos. Estos deseos equivalen a las inclinaciones y los impulsos de Kant, que son generados en nosotros por todo aquello que va desde los apetitos y necesidades del cuerpo hasta los procesos sociales del aprendizaje y la educación. Digamos que estos procesos son gobernados por las leyes de la asociación de Hume, por principios tales como los principios de la costumbre y la facilidad o el principio de la pasión predominante. Ahora bien, Wolff considera todos estos deseos sólo con respecto a su fuerza y no tiene, como tampoco Hume, una concepción de la razón práctica. Presumiblemente, la acción que se realiza es a menudo, aunque no siempre, la acción que promete la mayor proporción de satisfacción global.

Para Kant, esto significa que la persona carece de una voluntad pura, pues dicha voluntad es una facultad electiva guiada por los principios de la razón práctica, es decir, una facultad de elegir cuál de nuestros muchos deseos dependientes de objetos (a menudo en conflicto) es el que ha de guiarnos en la acción, o una facultad de rechazarlos a todos enteramente, y actuar movidos por deseos dependientes de principios o concepciones. En *La religión** (6:38), Kant se refiere a un miembro de la Cámara de

los Comunes inglesa que dijo, al calor del debate, «todo hombre tiene un precio». ¿Aunque pensemos que hay ciertas cosas que nunca debemos hacer —traccionar a la familia o a los amigos, a la patria o a la iglesia, por ejemplo—, el orador alega que, si se acierta con el precio, todos podemos ser comprados. El psicólogo wolffiano explicaría esto (de ser cierto) diciendo algo del siguiente tenor: los deseos, en cuanto fuerzas psíquicas, están todos a la par y sólo difieren por su fuerza y por su promesa de satisfacción en caso de realizarse. Así, para cualquier deseo o combinación de deseos, aun cuando habitualmente son los que deciden el caso guiando a la deliberación, debe de haber un deseo, o una combinación de deseos, más fuerte que puede contrarrestarlo. Encuéntrese este deseo o combinación de deseos que contrarrestan y se sabrá el precio.

3. Como veremos, Kant tiene una concepción diferente de las personas, según la cual éstas son razonables y racionales, y poseen una voluntad electiva. Se propone estudiar los principios de una voluntad pura y exponer cómo actuarían las personas con una voluntad pura plenamente efectiva, y averiguar cuál sería la estructura de sus deseos en tanto que gobernados por los principios de la razón práctica. A mi entender, lo mejor es contemplar a Kant como si estuviera presentando los principios a partir de los cuales actuaría un agente razonable y racional completamente ideal, incluso en contra de todos los deseos dependientes de objetos, ya fuera ello necesario para respetar las exigencias de la ley moral.⁸ Somejante agente (humano) ideal, aun afectado por inclinaciones y necesidades naturales, como debe ser por pertenecer al mundo natural, nunca las seguiría cuando, al seguirías, violara los principios de la pura voluntad.

Ahora bien, Kant no niega, como he dicho, que todos nuestros deseos tengan fuerza psicológica. Pero insiste en la distinción entre la fuerza de los deseos dependientes de concepciones y principios y la primacía regulativa —Butler diría autoridad— que sus correspondientes principios tienen para los agentes ideales. Lo que caracteriza a estos agentes es que la fuerza psicológica de sus deseos dependientes de concepciones y sus deseos dependientes de principios equivale exactamente a la primacía regulativa de los correspondientes principios de la razón práctica. Así, en cuanto personas idealmente razonables, tenemos la capacidad de someter a nuestros deseos dependientes de objetos y de evaluarlos;

7. Sir Robert Walpole. Pero lo que dijo fue algo mucho menos general, a saber: «Todos esos hombres [refiriéndose a ciertos patriotas] tienen un precio». Véase Greene y Hudson, pág. 34n.

8. Que un agente ideal haría esto, y que nosotros sabemos que también lo podríamos hacer, es el sentido del ejemplo (en KP 5:30) del príncipe que, para lograr sus ignominiosos fines, quiere hacernos levantar falso testimonio contra otro súbdito.

* Obviamente, se refiere Rawls a *La religión dentro de los límites de la mera razón*. (N del T.)

lo que nos confiere una facultad electiva para determinar a partir de cada uno de estos deseos, si alguno, actuaremos. La próxima vez considerare cómo se hace esta elección: es decir, incorporando el deseo a la máxima desde la que nos proponemos actuar (Ref 6:28) y comprobando a continuación si la máxima es moralmente permisible, usando para ello lo que llamaré el procedimiento-IC.

Esta concepción de nosotros mismos como agentes razonables con voluntades electivas contrasta fuertemente con la concepción de Wolff. Kant se lamenta de que Wolff simplemente ignora los principios apropiados para una voluntad pura, por lo que su enfoque no deja lugar a una concepción de la obligación moral arraigada en la razón pura práctica.

§4. EL ARGUMENTO PRINCIPAL DEL CAPÍTULO I DE LA FUNDAMENTACIÓN

1. Repasemos brevemente el argumento principal de la *Fundamentación* I, tal como lo hallamos en I:8-17 (397-402). Es como sigue. (Los asteriscos delante de 1, 2 y 10 indican que estas son las tres proposiciones de Kant, que aparecen en el orden en que él las introduce.)

*1. Una buena voluntad es una voluntad cuyas acciones son conformes al deber, no por inclinación sino por deber (según el deber) (párrafo 11, final [399]).

*2. Las acciones hechas por deber derivan su valor moral del principio de la volición desde el que se hacen, y no de los propósitos (objetivos, estados de cosas o fines), para realizar los cuales la inclinación insta al agente a realizar la acción (párrafo 14 [399-400]).

3. La voluntad debe actuar siempre desde algún principio de la volición (párrafos 2 [393-394], 14 [399-400]).

4. Hay dos clases de principios de la volición, formales y materiales, que son mutuamente excluyentes y exhaustivos (párrafo 14 [399-400]).

5. Ningún principio material de la volición es el principio de la volición de una acción hecha por deber (se sigue de la definición de principio material de la volición y de *2 arriba).

6. Una acción hecha por deber es una acción hecha desde una principio formal de la volición (se sigue de *2-5).

7. Sólo hay un principio formal de la volición, y este principio es la ley moral (párrafo 17 [402]).

8. Respeto es, por definición, el reconocimiento de un principio de la volición como ley para nosotros, es decir, como aquello que determina directamente nuestra voluntad sin referencia a lo que aparecen nuestras inclinaciones (párrafo 16n. [401]).

9. El objeto del respeto es la ley moral (párrafos 15 [400-401], 16n. [401]).

*10.—Las acciones hechas por deber son acciones hechas por respeto (o desde el respeto) a la ley moral (párrafo 15 [400-401]) (se sigue de 6-9).

11. Una buena voluntad es una voluntad cuyas acciones son acordes al deber, pero no por inclinación sino por respeto a la ley moral (se sigue de *1, *10 arriba).

2. Algunos comentarios: Los anteriores epígrafes 3-9, ambos inclusive, tratan de completar lo que parecen ser los pasos del razonamiento de Kant, un razonamiento basado en las premisas indicadas por los asteriscos. Sin embargo, el razonamiento no depende demasiado de que sea exactamente correcto el planteamiento aquí ofrecido, pues sin duda puede plantearse de otras formas.

Por otra parte, el objetivo del argumento, que parece válido, es hallar el supremo principio de la moralidad (la ley moral). Arranca del conocimiento filosófico dilucidando el principio subyacente que se encuentra en nuestros juicios cotidianos sobre el valor moral de las acciones. No examinaré el argumento, pues, si lo he expuesto más o menos correctamente, su forma y propósito parecen razonablemente claros. Pero debo señalar que Kant considera que los capítulos I y II de la *Fundamentación* son puramente analíticos, en los que se muestra, mediante el desarrollo del concepto universalmente aceptado de moralidad, que la autonomía de la voluntad es su fundamento (Gr II:90 [444-445]).

§5. EL VALOR ABSOLUTO DE LA BUENA VOLUNTAD

1. Gr I:1-3 (393-394) introduce una parte fundamental de la doctrina moral de Kant: la idea del valor absoluto de una buena voluntad, un valor estimable más allá de toda comparación.

Para empezar, Kant abre la *Fundamentación* con la célebre frase: «Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad».

El término «buena voluntad» no se define, y Kant deja que sea el lector quien infiera su significado de los tres primeros párrafos, captando la diferencia entre ella y las cosas que Kant dice ser buenas sólo con restricciones.

Entre los rasgos de nuestra persona que Kant diferencia de una buena (o mala) voluntad están los siguientes:

- i) los talentos del espíritu, tales como el entendimiento, el gracejo y el juicio;

ii) las cualidades del temperamento, tales como el valor, la decisión y la perseverancia en los propósitos; y, entre estas cualidades, aquellas particularmente favorables a una buena voluntad: la mesura en las acciones, el dominio de sí mismo y la reflexión sobria.

Una buena voluntad ha de ser también distinguida, explícitamente, de las cosas a que nos empujan nuestras inclinaciones:

- i) los dones de la fortuna: el poder, la honra, la riqueza y la salud; y
- ii) la felicidad, como la completa satisfacción y contento del propio estado, la satisfacción racional de nuestros deseos naturales.

Ahora bien, los talentos del espíritu, las cualidades del temperamento y los dones de la fortuna pueden ser extraordinariamente malos cuando la voluntad que hace uso de ellos no es una buena voluntad. Incluso las virtudes secundarias, como podemos llamarlas —la valentía y el dominio de sí mismo, la decisión y la reflexión sobria—, tienen valor sólo a condición de que asistan a la voluntad en la consecución de fines universales. Las virtudes primarias, digamos, son aquellas cuya segura posesión constituye una buena voluntad; y entre ellas destacan la sabiduría, el sentido de la justicia y la benevolencia (práctica). Las personas que poseen estas virtudes son personas virtuosas: las acciones particulares que emanan de estas virtudes tienen valor moral.⁹ Kant considera los talentos del espíritu y las cualidades del temperamento como dones de la naturaleza, mientras que una buena voluntad no es un don. Es algo que se alcanza, que resulta de la formación de un carácter, a veces mediante una suerte de conversión que llega a perdurar cuando la fortaleza el cultivo de las virtudes y de las formas de pensar y sentir en que estas virtudes se asientan (*Rel* 6:47-50).

2. Aun la felicidad misma no es buena sin restricción. La prosperidad y la felicidad de alguien sin asomo alguno de buena voluntad no pueden proporcionar placer a un espectador imparcial. El párrafo inicial concluye, por tanto, con un tema característico del pensamiento moral de Kant:

Y así parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices.

En la primera *Crítica* (B834), Kant distingue entre la ley práctica derivada del motivo de la felicidad y la ley práctica derivada del motivo de

9. Obsérvese la distinción: digamos que las personas son virtuosas y que las acciones particulares tienen valor moral.

dignidad de ser feliz. A la primera la denomina ley pragmática (o regla de prudencia); a la segunda, ley moral. Kant no concluye la filosofía moral, como a su entender hicieron los griegos, como el estudio sobre cómo alcanzar la felicidad, sino como el estudio más bien sobre cómo debemos obrar si hemos de ser dignos de la felicidad que alcanzemos.

debemos obrar si hemos de ser dignos de la felicidad que alcanzemos. Este pensamiento caracteriza la doctrina moral de Kant.

3. Kant procede en I:3 (394) a decir que una buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice ni por su adecuación para alcanzar algún fin ya dado e independientemente determinado. Aun cuando aquellos con una buena voluntad les faltase por completo la facultad de sacar adelante sus propósitos (por falta de oportunidad o de capacidades naturales), su buena voluntad seguiría brillando como una joya, como algo que en sí mismo posee su pleno valor:

Esta proposición nos recuerda la observación de Hume: «La virtud en harapos sigue siendo virtud» (T:584 y sig.). Pero la explicación de Hume difiere tajantemente de la de Kant. Para Hume, las personas virtuosas son aquellas que poseen cualidades del carácter inmediatamente agradables para ellas mismas o sus allegados, o bien, útiles para unas u otros. La explicación que da de por qué la virtud en harapos sigue siendo virtud consiste en decir que la imaginación se pone en marcha más fácilmente que el entendimiento, y aun cuando el hombre virtuoso es encarcelado en una mazmorra no produzca realmente ningún bien, lo juzgamos por simpatía hacia aquellos que podrían haberse beneficiado del bien que su carácter es apto para producir.

Kant no puede aceptar esta concepción, pues rechaza que podamos juzgar el valor moral del carácter apelando a una concepción independiente de bondad como puede ser la de Hume, que la reduce a agradabilidad y utilidad para nosotros mismos y los demás. En I:1-3 (393-394) se nos dice que la buena voluntad sólo lo es en sentido formal: sabemos que las personas con buena voluntad tendrán un carácter firme y asentado y que regularmente actuarán guiadas por los principios de la razón (pura) práctica. Por eso sabemos que corregirán el uso de sus dones de la naturaleza y de la fortuna acomodándolos a los fines universales exigidos por esos principios. Pero no conoceremos el contenido de esos principios por ello desconocemos cómo se comportarán verdaderamente las personas con buena voluntad y qué deberes reconocerán.

A modo de conclusión: una buena voluntad es siempre buena en sí misma, bajo toda condición, mientras que todo lo demás es bueno sólo bajo ciertas condiciones. Y esto es así tanto si el bien condicional es un bien en sí mismo como si es un medio, o ambas cosas. La felicidad, o la satisfacción racionalmente ordenada de nuestros deseos naturales, puede ser buena en sí misma (cuando los fines deseados y realizados son

permisibles). Pero incluso nuestra felicidad y nuestro disfrute de la pintura y la música son plenamente buenos sólo si somos dignos de ellos, o tenemos una buena voluntad.

4. Kant dice en I:3 (392) que una buena voluntad es estimable sin comparación, mucho más valiosa que la satisfacción de nuestras inclinaciones, de hecho, mucho más que la satisfacción ordenada de la suma de todas las (permisibles) inclinaciones (o felicidad). Una buena voluntad posee, pues, dos rasgos especiales: es la única cosa siempre buena en sí misma sin restricción; y su valor es incomparablemente superior al valor de todas las demás cosas también buenas en sí mismas. Estos dos rasgos señalan el estatus de la buena voluntad al que se refiere Kant (Gr I:4 [394-395]) cuando habla del valor absoluto de la mera voluntad. El segundo de estos rasgos es el de la prioridad léxica, según diré yo: signifi- ca que el valor de una buena voluntad tiene un rango superior al de todos los demás valores, por elevada que sea su medida en sus propios términos. Las superiores pretensiones de una buena voluntad sobrepasan incondicionalmente a las pretensiones de los demás valores, en caso de que unas y otras entren en conflicto.

Ahora bien, todavía no sabemos cómo entender estos dos rasgos, y ahora sería inútil especular: Sabemos que Kant tiene tanto una concepción formal de la buena voluntad como una concepción formal de lo justo. Empieza con estas dos concepciones interdependientes. La bondad de todas las demás cosas —los talentos del espíritu y las cualidades del temperamento, los dones de la naturaleza y la fortuna, y la felicidad— es condicional: su bondad depende de que sea compatible con las exigencias sustantivas que estas concepciones formales imponen a las acciones e instituciones. Este es el sentido general de la primacía de lo justo en su doctrina.

Pero no podremos saber cuáles son esas exigencias sustantivas hasta que no hayamos trabajado el capítulo II de la *Fundamentación*. Aisladamente, casi todo lo que dice Kant en Gr I es engañoso y sólo puede entenderse a la luz de lo que viene después.

§6. LA FINALIDAD ESPECIAL DE LA RAZÓN

1. Gr I:5-7 (395-396) son párrafos importantes para ver qué entiende Kant por buena voluntad y cuál es su conexión con la razón. Kant sabe que lo que ha dicho sobre el valor absoluto e incomparable de una buena voluntad en I:1-3 (393-394) puede parecer extremo, aun cuando se ajusta a nuestros juicios ordinarios. Para disipar este sentimiento, examina la cuestión a la luz de la idea según la cual la naturaleza no nos otor-

gar ninguna facultad, incluida la de la razón, a menos que esa facultad sea la más adecuada para lograr su finalidad.

¿Qué finalidad, pues, cumple la razón? Ciertamente, no la finalidad de asegurar nuestra propia felicidad; pues la naturaleza podría lograr ese propósito mucho mejor dotándonos con los instintos apropiados.

La finalidad, piensa Kant, para la que la naturaleza nos ha dado la razón debe ser la de producir una buena voluntad. El que tengamos la facultad de la razón y de entender los principios de la razón es algo a todas luces necesario si hemos de tener una voluntad que pueda tener interés en los principios de la razón práctica. Así, en un mundo en el que la naturaleza distribuye sus dones de una manera finalista, la finalidad de que tengamos razón debe ser la de producir una buena voluntad. Por supuesto, podría objetarse que podría haber otras finalidades posibles, pero Kant piensa que, al eliminar la finalidad de promover nuestra felicidad, ha descartado la única alternativa real.

2. En el párrafo 7 (396) se hace una importante distinción entre el bien supremo y el bien completo. El bien supremo es la buena voluntad, la condición de cualquier otro bien, incluso de nuestro deseo de felicidad. La buena voluntad no es, empero, el bien completo: éste se entiende como el disfrute por parte de una buena voluntad de una felicidad apropiada a ella. Pero la naturaleza puede lograr esa finalidad suprema aun cuando no se cumpla la segunda finalidad de alcanzar la felicidad o, como dice Kant, aun cuando su valor sea menos que nada.*

Kant añade que al lograr la primera finalidad, la de que tengamos una buena voluntad, sentimos una especie peculiar de satisfacción (*Zufriedenheit*): la que nace de la realización de un fin que sólo la razón determina. Esta satisfacción no ha de confundirse con el placer de ver satisfechas nuestras inclinaciones y necesidades. Antes bien, es la satisfacción que hallamos al obrar conforme a los principios de la razón práctica, principios en los que, como agentes razonables y racionales, tenemos un interés práctico. Para hacer plenamente inteligible esta motivación, yo creo que es mejor que la entendamos como un deseo dependiente de concepciones. Volveré sobre esto más adelante.

§7. LOS DOS PAPELES DESEMPEÑADOS POR LA BUENA VOLUNTAD

1. Para terminar, haré unos breves comentarios sobre los dos papeles que desempeña la buena voluntad en la doctrina de Kant.

* Lo dice Kant en *KU* §83n. (N. del r.)

El primer papel que atribuye Kant a la capacidad de poseer una buena voluntad, una capacidad basada en las facultades de la razón práctica y la sensibilidad moral, es el de ser la condición de que seamos miembros de un posible dominio de los fines.* Las facultades de la razón práctica son esenciales para nuestra humanidad entendida como-razonable y racional. De ahí que la capacidad de poseer una buena voluntad determine el alcance de la ley moral, es decir, su ámbito de aplicación, a razón práctica y la sensibilidad moral. Porque somos personas semejantes es por lo que estamos sujetas a los deberes de la justicia y la beneficencia. Al mismo tiempo, los otros deben respetar los deberes de la justicia y la beneficencia en su conducta hacia nosotros, de tal modo que si estamos sujetos a la ley moral también estamos protegidos por ella.

El segundo papel es característico del pensamiento de Kant, y tiene un lado positivo y otro negativo. El lado negativo es que Kant cree que, a menos que persigamos nuestras metas dentro de los límites de la ley moral, la vida humana es indigna y no tiene ningún valor. Esto se sigue de la estricta manera en que Kant concibe la primacía de lo justo. Una buena ilustración es la frase siguiente (*MdS* 6:332): «Si perece la justicia, carece ya de valor que vivan hombres sobre la Tierra».

El lado positivo es que podemos dar, y de hecho damos, sentido a nuestra vida en el mundo, y realmente incluso al propio mundo, al respetar la ley moral y al esforzarnos por conseguir una buena voluntad. Este lado lo expresa Kant cuando dice, en la *Critica del juicio* (en §§82-84), que los seres humanos son el fin último de la naturaleza en virtud de su capacidad de cultura y el fin final de la creación en virtud de sus facultades como personas morales: Aquí no puedo considerar estas difíciles secciones; citaré simplemente el texto para dar una idea del pensamiento de Kant. El texto es de *KU* §84:

[N]o tenemos más que una especie única de seres en el mundo, cuya causalidad sea teleológica, es decir, enderezada a fines, y al mismo tiempo, sin embargo, de índole tal que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionalmente independiente de condiciones naturales, y al mismo tiempo, empero, notúmeno, es el único ser natural en el cual [...] podemos reconocer una facultad suprasensible (la *libertad*).

* Véase la nota del traductor de la pág. 192 del capítulo siguiente, donde se explica por qué hemos traducido *realm of ends* como «dominio de los fines», en lugar de «reino de los fines». (*N. del t.*)

Del hombre, pues, [...] considerado como ser moral, no se puede ya preguntar más por qué fin [...] existe. Su existencia tiene en sí el más alto fin; a este fin puede el hombre, hasta donde alcancen sus fuerzas, someter la naturaleza entera. [...] Así, pues, si algunas cosas del mundo, como seres dependientes, en cuanto a su existencia, necesitan una causa suprema que obre según fines, el hombre es el fin final de la creación; pues sin él la cadena de los fines, sometidos unos a otros, no estaría completamente fundada; sólo en el hombre, pero en él como sujeto de la moralidad, encuentranse la legislación incondicionada en lo que se refiere a los fines.

[En la nota a pie de página de §84]: [E]s [el principio de la moralidad] lo único posible, en el orden de los fines, que es absolutamente incondicionado en lo que toca a la naturaleza: su sujeto, por tanto, es el único calificado para ser fin final de la creación. [...] Esto demuestra que la felicidad no puede ser más que un fin condicionado y que el hombre no puede ser fin final de la creación más que como ser moral; pero en lo que toca a su estado, la felicidad está en relación sólo como consecuencia, según la medida de la concordancia con aquel fin, como fin de su existencia.

2. Lo que pensemos de la filosofía moral de Kant en su conjunto va a depender en gran medida de cómo consideremos los dos papeles que Kant atribuye al valor de una buena voluntad y a la importancia que damos a la ley moral, tal como es expuesta en las citas anteriores de *KU* §84. De un modo u otro, el primer papel de la capacidad de poseer una buena voluntad—el de ser condición de que seamos miembros de un dominio de los fines—es ampliamente aceptada, por cuanto es básica para gran parte del pensamiento democrático. Por supuesto, esta idea no es original de Kant, pues en esto se halla muy influido por Rousseau. En efecto, Kant leyó *El contrato social* y *Emilio* cuando se publicaron en 1762 (su francés era bueno), y de estas obras nos dice Kant que provocaron un cambio fundamental en su pensamiento, y que, a consecuencia de ello, tuvo que dar una expresión filosófica más profunda a ideas que encontró en Rousseau.

El segundo papel—particularmente en su lado negativo, según el cual el valor de la vida humana depende de que honremos la ley moral—es mucho más controvertido. Muchos piensan que es una aberración concederle semejante importancia a la moralidad, especialmente cuando se expresa mediante el imperativo categórico e incluye la primacía de lo justo. Ahora no discutiré estas cuestiones, pues ello requeriría a todas luces mucha mayor familiaridad con las ideas de Kant de la que tenemos por el momento.

3. Concluyo señalando que la importancia que Kant otorga a la ley moral y a que actuemos desde ella tiene un obvio aspecto religioso, y que

su texto tiene en ocasiones, un carácter devoto. En la segunda *Critica* hay dos ejemplos obvios. El primero de ellos es el pasaje que comienza así: «¡Deber! Nombre sublime y grande [...] ¿cuál es el origen digno de ti?» (5:86 y sig.). El otro es el pasaje que comienza de este modo: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto [...]: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí» (5:161 y sig.).

Aunque es una condición necesaria para entender a Kant considerar algo religioso el que diga que hay ciertas cosas de mucha mayor importancia que los valores cotidianos de la vida secular y que nuestra felicidad en general, no es suficiente para considerar religioso el pensamiento de Kant. Uno podría dar la misma importancia a ciertas virtudes y excelencias morales, pongamos por caso, a cierta nobleza y valentía, a la perseverancia en la amistad, tal cual podríamos decir que hizo Aristóteles. Pero esto, por profundo que sea, no le confiere a su pensamiento un carácter religioso.

Lo que, a mi entender, confiere un carácter religioso a un pensamiento es que contenga una concepción del mundo en su totalidad que lo presente como sagrado en ciertos aspectos, o bien como digno de devoción y reverencia. Los valores cotidianos de la vida secular deben ocupar un lugar secundario. Si esto es correcto, entonces lo que confiere un carácter religioso al pensamiento de Kant es el lugar dominante que concede a la ley moral en la concepción del propio mundo. Porque lo único que nos califica para ser el fin final de la creación es que sigamos a la ley moral tal como nos es aplicada, y que nos esforcemos por labrarnos una firme buena voluntad y conformemos nuestro mundo social a ella. Si no lo hacemos, nuestra vida en el mundo y aun el mismo mundo pierden su sentido y razón de ser.

Ahora acaso veamos la importancia de que Kant mencione el mundo en la primera frase de la *Fundamentación* I, cuando dice: «Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una buena voluntad».

En principio parece extraño que Kant haga mención del mundo aquí. ¿Por qué llegar a tal extremo?, nos preguntamos. Ahora quizá veamos por qué aparece ahí la mención.¹⁰ No resulta sorprendente, pues, que en la segunda *Critica* diga que se da el paso hacia la religión por mor del bien supremo y para preservar nuestra devoción por la ley moral. Estos aspectos religiosos, incluso pietistas, de la filosofía moral de Kant parecen obvios: cualquier interpretación de ella que los descuide omite gran parte de su esencia.

10. Voy aquí las gracias a T. M. Scanlon, que vio esta conexión.

KANT II

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA PRIMERA FORMULACIÓN

§1. INTRODUCCIÓN

1. Nuestra meta es llegar a tener una visión global de cómo encajan entre sí los temas más característicos de la filosofía moral de Kant. Recordemos los cuatro temas que mencionábamos la última vez: la supremacía de la razón; la unidad de la razón; la igualdad de la razón (teórica y práctica), teniendo la razón práctica primacía en la constitución de la razón; y, finalmente, la filosofía como defensa, que incluye la defensa y la libertad de la razón. Pretendemos saber qué encierran estos temas y de qué modo se conectan con aspectos especiales de la doctrina de Kant, tales como la primacía de lo justo, la idea según la cual la filosofía moral no versa sobre cómo ser feliz sino sobre cómo ser digno de la felicidad, y, por supuesto, la ley moral como ley de la libertad.

Como preparación esencial para entender estas cuestiones, lo mejor es comenzar con el modo en que Kant concibe la ley moral, el imperativo categórico y el procedimiento por el que se aplica a nosotros ese imperativo en tanto que seres humanos situados en nuestro mundo social. A esto último lo llamo procedimiento del imperativo categórico o procedimiento-IC. No daré una explicación exhaustiva de este procedimiento y omitiré muchas difíciles cuestiones de interpretación. La razón por la cual omitiré estas cuestiones es que Kant quiere mostrar que *hay* razón para práctica, y lo quiere hacer mostrando cómo la razón práctica se manifiesta en nuestro pensamiento moral, en nuestros sentimientos y conducta cotidianos (KP 5:3). A este fin, no importa gran cosa, pienso yo, que formulación específica del procedimiento-IC adoptemos, siempre que cumpla ciertas condiciones esenciales.

2. Señalo aquí dos de esas condiciones (dejando para más adelante las otras dos).

Primera: el procedimiento del imperativo categórico no debe ser meramente formal sino que ha de tener suficiente estructura como para imponer exigencias a la deliberación, de tal modo que pueda mostrarse debida-

mente qué máximas, de entre las muchas posibles, son adecuadas, y cuáles no, para ser convertidas en ley universal. De lo contrario, el imperativo categórico, en su aplicación a nosotros, sería vacío y carecería de contenido, y con él la ley moral. Llamemos a esto la condición del contenido.

Segunda: el procedimiento del imperativo categórico debe presentarse al imperativo categórico, y análogamente a la ley moral, como un principio de autonomía, de tal modo que, a partir de nuestra conciencia de esta ley como ley supremamente autoritativa y regulativa para nosotros (en su aplicación a nosotros a través del imperativo categórico y su procedimiento), podamos reconocer que somos libres. Llamemos a esto la condición de la libertad.¹

No hace falta decir que por ahora es todavía oscuro el significado de estas dos condiciones. Las menciono para indicar que tenemos cierta carta blanca a la hora de dar una explicación del imperativo categórico, siempre que se satisfagan ciertas exigencias esenciales.

3. Ahora bien, hay dos razones para estudiar el procedimiento-IC: una es para usarlo como una forma de generar el contenido —los primeros principios junto con los derechos, deberes y consentimientos esenciales, y demás— de una doctrina moral razonable. Yo no creo que el procedimiento-IC sea oportuno para este fin. Mas ello no significa negar que sea seguramente muy instructivo como una de las formulaciones más iluminadoras, si no la que más, de la exigencia que nos obliga a expresar nuestras razones universalmente cuando asumimos un punto de vista moral (idea que se remonta al menos a Leibniz y Clarke).

La otra razón para estudiar el procedimiento-IC es para dilucidar y dar sentido a los temas y rasgos que distinguen al pensamiento de Kant. Siempre que la explicación de dicho procedimiento satisfaga las condiciones del contenido y la libertad (y las dos que añadiremos más adelante), su principal valor para nosotros, al menos así lo pienso yo, es el de dar vida a las ideas más profundas y características de Kant y hacerlas inteligibles. Y lo hace proporcionándonos un medio de expresión, por referencia al cual podemos dar un sentido más específico a la unidad de la razón, pongamos por caso, y a la idea de un obrar bajo la idea de la libertad. Pero esto es adelantar acontecimientos.

§2. LOS RASGOS DE LOS AGENTES MORALES IDEALES

1. En un momento daremos una explicación sumamente esquemática del imperativo categórico de Kant haciendo uso de la fórmula de la ley de la naturaleza. Asumo que este imperativo se aplica en las condiciones normales de la vida humana mediante lo que he llamado el procedimiento del imperativo categórico o, para abreviar, el procedimiento-IC. Este procedimiento determina el contenido de la ley moral tal como se aplica a nosotros en cuanto personas razonables y racionales en el mundo natural, dotadas de conciencia y sensibilidad moral, y afectadas, pero no determinadas, por nuestros deseos e inclinaciones naturales. Estos deseos e inclinaciones reflejan nuestras necesidades como seres finitos que ocupamos un lugar particular en nuestro mundo social y estamos situados en el orden de la naturaleza.

Al referirme antes a los seres humanos utilicé la expresión «razonables y racionales». Lo que pretendo con ello es indicar el hecho de que Kant usa *vernünftig* para expresar una concepción completa de la razón que abarca los términos «razonable» y «racional» tal como nosotros a menudo los usamos. En castellano sabemos lo que significa que alguien diga: «Su propuesta es racional, dadas las circunstancias, pero de todas formas es irrazonable». Esto quiere decir aproximadamente que la persona en cuestión intenta cerrar un trato desfavorable e injusto para nosotros; un trato que sabe que le beneficia a ella pero que no puede esperar que aceptemos a menos que se sepa que está en una posición de fuerza. «Razonable» también puede significar «juicioso», «presto a atender a la razón», lo cual quiere decir que se está dispuesto a atender y considerar las razones de los otros. *Vernünftig* puede tener los mismos significados en alemán: puede tener el sentido amplio de «razonable» así como el sentido más restringido (a menudo el del economista) de «racional», que denota aproximadamente la promoción de nuestros intereses del modo más efectivo. El uso que hace Kant de *vernünftig* varía, mas, cuando lo aplica a personas, cubre normalmente tanto lo razonable como lo racional. Su uso de «razón» tiene con frecuencia el sentido aún más cumplido de la tradición filosófica: ¡pensemos en lo que significa *Vernunft* en el título de la *Crítica de la razón pura*! Estamos a años luz de lo que entendimos por «racional» en su sentido restringido. Es una cuestión de fondo calado (que dejo aquí al margen) la de saber si la concepción kantiana de la razón da sólo cabida a la razón o incluye muchas más cosas.

Resulta, pues, útil usar «razonable» y «racional» como términos que vienen bien para señalar la distinción que hace Kant entre las dos formas de la razón práctica, la pura y la empírica. La razón pura práctica se expresa en el imperativo categórico; la razón empírica práctica, en el

1. En Kant VII se añaden otras dos condiciones: la condición del hecho de la razón y la condición de la motivación.

imperativo hipotético. Estas formas de la razón práctica también debe distinguirse de los particulares imperativos categórico e hipotético (como veremos en un momento, las máximas particulares del paso [II] que satisfacen las correspondientes exigencias de la razón práctica en circunstancias particulares. Los términos «razonable» y «racional» nos recuerdan lo completa que es la concepción kantiana de la razón práctica, una concepción que comprende las dos formas de la razón.

2. Recuérdese lo que dijimos la última vez en conexión con *Gr Pról.*: 10. (390-391): que lo que interesa a Kant son los principios de una voluntad pura, es decir, el raciocinio de agentes humanos plenamente razonables y racionales. Estos agentes son ideales: aunque son afectados por deseos e inclinaciones naturales, no están determinados por ellos y siempre obran según exigen los principios de la pura razón. Supongamos que también son lúcidos y sinceros en el sentido de que conocen (o pueden formular) las razones por las que actúan, y pueden enunciar dichas razones cuando sea oportuno hacerlo.

Ahora bien, considero que el procedimiento-IC representa en forma procedimental todas las exigencias de la razón práctica (tanto pura como empírica), en tanto que esas exigencias se aplican a nuestras máximas. (Esta representación procedimental será importante más tarde, cuando analicemos el constructivismo moral de Kant.) Al evaluar las máximas implícitas en sus acciones, supongo que los agentes razonables y racionales ideales, que son además lúcidos y sinceros, usan estos principios intuitivamente en sus pensamientos y juicios morales.

Por otro lado, Kant da por supuesto que la aplicación de este procedimiento presupone una cierta sensibilidad moral y una facultad de juicio moral (*Mds.*, Intro 6:399-402).² Tener una sensibilidad moral significa, entre otras cosas, saber que querer hacer una falsa promesa plantea un problema moral: ¿es permisible hacer una promesa semejante? De forma análoga, si un gran sufrimiento nos tienta a quitarnos la vida, se nos plantea un problema moral: ¿también nos plantean un problema moral las necesidades y desgracias de los otros, en virtud de las cuales buscamos nuestra ayuda. Al representar las exigencias de la razón práctica, el procedimiento-IC articula un modo de reflexión que, según Kant, puede ayudarnos a clarificar estos asuntos, dadas nuestra sensibilidad moral y nuestra facultad de juicio, tal cual se desarrollan, como debe ser, conforme crecemos y vivimos en sociedad.

2. Sobre esta presuposición, véase el instructivo análisis de Barbara Herman «The Practice of Moral Judgement», *Journal of Philosophy* (agosto de 1985), págs. 414-436; reimpresso en *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, págs. 73-93.

Es un serio error de interpretación pensar que el procedimiento-IC es un algoritmo ideado para procurar, más o menos mecánicamente, un juicio correcto. No hay tal algoritmo, y Kant lo sabe. Es un error de interpretación asimismo pensar que este procedimiento es un conjunto de reglas de argumentación que permiten acechar a mentirosos y truhanes, abribones y cínicos, hasta desmascararlos. No hay tales reglas.

3. Para clarificar la anterior observación sobre un agente sincero, distingamos tres clases de razones: razones explicativas, razones de los agentes y razones de fundamentación.

Las razones explicativas son parte de la explicación de por qué alguien hizo lo que hizo. La explicación es en parte psicológica—una explicación, digamos, basada en creencias y deseos—pero puede referirse a motivos reprimidos o inconscientes y a otros elementos psicológicos de los que los agentes no son conscientes y que no incluirían entre sus razones.

Las razones de los agentes son aquellas que dichos agentes señalan como razones suyas y que los agentes veraces y sinceros reconocerían, cuando fuera preciso, como razones suyas. Cuando una persona es lúcida ante sí misma, esto es, cuando conoce sus motivaciones y no actúa a impulsos de motivos reprimidos o inconscientes, entonces sus razones de agente tienden a coincidir o al menos a entrecruzarse, con sus razones explicativas. Los agentes razonables ideales, racionales y sinceros, de Kant son también lúcidos.

Las razones de fundamentación son de dos clases: razones de racionalidad y razones justificativas. Las razones de racionalidad son aquellas que muestran que una decisión o una acción (para un agente en determinadas circunstancias) es racional o sensata, según el caso; en cambio, las razones justificativas muestran que una decisión o una acción es razonable, correcta o justa, según convenga.

En el caso de los agentes ideales—aquellos que son razonables, racionales y lúcidos a la par que veraces y sinceros—, las tres clases de razones tienden a coincidir o al menos a entrecruzarse, cuando las acciones en cuestión son plenamente intencionales, es decir, realizadas a la luz de la deliberación y el juicio.

§3. EL PROCEDIMIENTO-IC EN CUATRO PASOS

1. Es importante tener presente que la ley moral, el imperativo categórico y el procedimiento-IC son tres cosas diferentes.

La ley moral es una idea de la razón. Determina un principio aplicable a todos los seres razonables y racionales (digamos, para abreviar, seres razonables), sean o no seres finitos con necesidades como nosotros.

Vale para Dios y los ángeles, o para cualquier ser razonable del universo (en caso de que exista) tanto como para nosotros.

El imperativo categórico, en tanto que imperativo, se dirige sólo a aquellos seres razonables que, por ser seres finitos con necesidades, experimentan la ley moral como restricción. Siendo nosotros seres de esta índole, experimentamos la ley moral de ese modo y así el imperativo categórico determina cómo ha de aplicársenos dicha ley (Gr II:12-15 [412-414]).

Para que el imperativo categórico se aplique a nuestra situación, debe adaptarse a nuestras circunstancias en el orden de la naturaleza. Esta adaptación se hace mediante el procedimiento-IC, por cuanto éste tiene en cuenta las condiciones normales de la vida humana por medio de la formulación de la ley de la naturaleza (Gr II:33 [421]).

2. Con estas observaciones a modo de prefacio, paso ahora a exponer el procedimiento-IC en cuatro pasos.³ En el primer paso, tenemos la máxima del agente, la cual es, supongamos, racional desde el punto de vista del agente, es decir: la máxima es racional dada la situación del agente y las alternativas disponibles, junto con los deseos, habilidades y creencias del agente (que se consideraran como racionales dadas las circunstancias). Una máxima es para Kant un principio subjetivo: es un principio según el cual obra el sujeto (Gr II:30n. [421]). Cuando la máxima del agente es racional desde el punto de vista del agente, como suponemos aquí, puede decirse que es subjetivamente válida.

También se asume que la máxima es sincera, es decir, que refleja las razones reales del agente para la acción pretendida, tal como el agente, al que se presume lícido, las describiría con veracidad. El procedimiento-IC se aplica, pues, a las máximas a las que han llegado los agentes lícidos y racionales, a la vista de lo que consideran como rasgos relevantes de sus circunstancias. Nosotros añadiríamos que el procedimiento se aplica igualmente bien a las máximas a las que agentes racionales y sinceros podrían llegar (pero no han llegado), dadas las circunstancias normales de la vida humana.

Para concluir: la máxima del agente en el primer paso es a la vez sincera y racional. Es un imperativo hipotético particular (a distinguir del

3. Con algunas variaciones menores, mi interpretación del procedimiento-IC sigue la de Onora (Neil) O'Neill en su *Acting on Principle*, Nueva York, Columbia University Press, 1975. Véase también Paul Dietrichson, «When Is a Maxim Universalizable?», *Kantstudien* (1964) y Thomas Pogge, «The Categorical Imperative», en Ulrich Höffe (comp.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein Kooperativer Kommentar*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1989. He seguido la suposición de Barbara Herman en muchos de sus escritos en el sentido de que, cuando aplicamos el procedimiento-IC, debemos asumir que la máxima del agente es racional.

imperativo hipotético) que, puesto que usa el pronombre de primera persona, digamos que expresa la intención personal del agente de obrar según la máxima. Tiene esta forma convencional:

1. Debo hacer X en las circunstancias C a fin de producir Y a menos que Z. (Aquí X es una acción e Y un fin, un estado de cosas.)

Obsérvese que la máxima tiene una cláusula «a fin de», con lo que se refiere, pues, a un fin. Para Kant, toda acción tiene un fin (*MdS*, Intro §384 y sig.). La naturaleza de la cláusula es importante para distinguir entre deberes de justicia y otros tipos de deberes, pero ahora dejaré esto de lado.

3. El segundo paso generaliza la máxima del primer paso; el resultado es lo que podemos llamar, apartándonos de la terminología de Kant, un precepto universal aplicable a todos. Cuando este precepto supera la prueba del procedimiento-IC, es una ley práctica, un principio objetivo válido para todo ser racional (Gr II: 30n. [421]). Así tenemos:

2. Todos debemos hacer X en las circunstancias C a fin de producir Y a menos que Z.

En el tercer paso, debemos transformar el precepto universal de 2) en una ley de la naturaleza, con lo que obtenemos:

3. Todos hacemos siempre X en las circunstancias C a fin de producir Y, como si de una ley de la naturaleza se tratara (como si semejante ley estuviera impresa en nosotros por el instinto natural) (II:37 [422-423]).

El cuarto paso es el más complicado, pues plantea cuestiones que no podemos discutir aquí a fondo. La idea intuitiva es ésta:

4. Tenemos que adjuntar el como-si de una ley de la naturaleza del paso 3) a las leyes existentes de la naturaleza (tal como las entendemos nosotros) y pensar entonces lo mejor que podamos cuál sería el orden de la naturaleza toda vez que los efectos de la ley de la naturaleza recién adjuntada han tenido el tiempo suficiente de manifestarse.

Se asume que un nuevo orden de la naturaleza resulta de la adición de la ley en el paso 3) a las otras leyes de la naturaleza, y que este nuevo orden de la naturaleza tiene un estado de equilibrio establecido cuyos rasgos relevantes somos capaces de entender. Llamemos a este nuevo orden de la naturaleza un «mundo social ajustado». Pensemos también

que este mundo social está asociado a la máxima del paso 1), e impuremos al agente una intención legislativa, una intención como si tuviera que legislar ese mundo. La idea aquí es la de que un agente razonable ideal que considera si obra o no según la máxima del paso 1) acepta implícitamente las exigencias de la razón pura práctica representadas en los pasos conducentes al paso 4), éste inclusive.

4. El imperativo categórico de Kant puede ahora formularse del modo siguiente: se nos permite obrar según nuestra máxima racional y sincera del paso 1) sólo si se satisfacen dos condiciones:

Primera: debemos ser capaces de intentar obrar, en cuanto agentes sinceros, razonables y racionales; según esa máxima cuando nos concebimos a nosotros mismos como miembros del mundo social ajustado asociado a ella, y así como individuos que obran dentro de dicho mundo y sujetos a sus condiciones; y

Segunda: debemos ser capaces de querer este mundo social ajustado y afirmarlo en caso de pertenecer a él.

En consecuencia, si no podemos, a un mismo tiempo, querer este mundo social ajustado e intentar obrar según aquella máxima como miembros de él, no podemos ahora obrar según la máxima, aun cuando hayamos asumido que es plenamente racional en nuestras circunstancias presentes. El imperativo categórico, tal como es representado por el procedimiento-IC, se nos aplica independientemente de las consecuencias que para nuestros deseos y necesidades naturales pueda comportar el que lo acaemos.

Finalmente, deberíamos tener presente que esta interpretación del procedimiento-IC se basa en la formulación de la ley de la naturaleza, que dice así (II:33 [421]):

Obra como si la máxima de tu acción debiera tomarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.

Hemos interpretado esta formulación en el sentido de una intención legislativa imputada: es como si tuviéramos la facultad de la razón legislativa y deberíamos ejercerla como condición del obrar según nuestra máxima. Debemos comprobar si podemos hacer lo que ahora intentamos en el mundo social ajustado y si podemos querer ese mundo.

§4. EL SEGUNDO EJEMPLO DE KANT: LA FALSA PROMESA

1. De los cuatro ejemplos de Kant, el segundo y el cuarto, al menos a primera vista, son más plausibles que los otros dos. Así que ilustraré brevemente cómo se aplica a estos casos el procedimiento-IC. Empiezo por el segundo, el de la falsa promesa (Gr II:36 [422]).

Paso 1): He de hacer una falsa promesa en las circunstancias C (es decir, si me veo apremiado por la necesidad y necesito dinero, aun cuando sé que no podré saldar la deuda y no tengo intención alguna de hacerlo) a fin de mejorar mi situación personal.

Paso 2): Todos hemos de hacer una falsa promesa en las circunstancias C, etc., como más arriba.

Paso 3): Todos hacen (o intentan hacer) una falsa promesa en las circunstancias C, etc. (como si se tratara de una ley de la naturaleza).

Paso 4): Adjuntamos la ley de la naturaleza del paso 3) a otras leyes de la naturaleza (conocidas por nosotros) y calculamos el estado de equilibrio que resultaría. Este mundo social ajustado es un mundo en el que nadie puede hacer una falsa promesa en las circunstancias C, por mucho que deseara hacerlo.

Ahora bien, la ley de la naturaleza en 3) es una ley psicológica: intentamos hacer una falsa promesa, como si se tratara de una ley de la naturaleza. Pero como otras leyes, en ciertas circunstancias, pueden inhibir la acción de esta ley, no decimos rotundamente que todos hacen una promesa falsa. La disposición que todos tenemos a intentarlo en esas circunstancias puede tener rango de ley psicológica, aun cuando puede suceder que otras leyes comporten que realmente no pueden hacerse falsas promesas.

La contradicción en la prueba de la concepción rechaza la máxima de la falsa promesa porque un agente racional no puede tener la intención de obrar según la máxima en el mundo social de la intención legislativa. Esto se sigue del hecho de que, si los agentes racionales intentan hacer algo, deben creer con razón que pueden hacerlo y que, en sus circunstancias, tienen capacidad para hacerlo. Una intención es un plan de alguna clase: no es racional planear hacer aquello que sabemos que no podemos hacer.

2. La razón de que introduzcamos las dos intenciones que pueden resultar incompatibles es la de dar cabida a la idea de Kant cuando dice que la máxima del agente se contradice a sí misma, que no es autoconsistente. Pero ¿por qué piensa Kant que en el mundo social ajustado nadie puede hacer una falsa promesa? Sus comentarios son breves: dice que la universalidad de la ley en 3) «haría imposible la promesa misma

y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reírían de tales manifestaciones como de un vano engaño» (Gr II:36 [422]).

Ahora bien, Kant asume simplemente como ley de la naturaleza que las personas aprendemos de la experiencia y recordamos el pasado; de ahí que, una vez convertida, por decirlo así, en ley de la naturaleza el que todos intentemos hacer una falsa promesa (en determinadas circunstancias), la existencia de la ley se convierte en conocimiento público. Todos saben de ella, y todos saben que los demás saben de ella, y así sucesivamente. No es preciso suponer que todas las leyes de la naturaleza son del conocimiento público; evidentemente, no lo son. Pero como forma de interpretar las exigencias del procedimiento-IC, tomando como referencia la formulación de la ley de la naturaleza, no es inapropiado asumir el reconocimiento público de las como-si-fueran leyes de la naturaleza generadas cuando las personas obramos según ciertas máximas.

Explicitamos esto diciendo que en el estado de equilibrio del mundo social ajustado, las como-si-fueran leyes de la naturaleza del paso 3) son públicamente reconocidas como leyes de la naturaleza, y nosotros hemos de aplicar consecuentemente el procedimiento-IC. A este reconocimiento público de las como-si-fueran leyes de la naturaleza que surgen de las máximas en el paso 1) lo denominaremos la condición de publicidad sobre los preceptos morales universales. Kant concibe los preceptos aceptables de esta clase como pertenecientes a la legislación moral pública, por así decir, de una comunidad moral.

3. Una condición adicional es ésta: hemos de concebir el mundo social ajustado como si hubiera alcanzado tiempo atrás su supuesto estado de equilibrio. Es como si siempre hubiera existido, existiera ahora y siempre fuera a existir. Llamemos a esto la condición de perpetuidad. No es que el agente que aplica el procedimiento-IC diga: «Yo quiero que mi máxima sea una ley de la naturaleza a partir de ahora». Esto daría tiempo a que se alcanzase el estado de equilibrio, pero en el interin el agente podría ganar una considerable fortuna valiéndose del engaño. Pero Kant nos pide claramente que pensemos que este estado existe ya; todos se rien inmediatamente de los intentos de hacer falsas promesas. No hay lapso de tiempo. Esta interpretación viene también exigida por el importante párrafo I:19 (403), pero no me detendré en ello aquí.

§5. EL CUARTO EJEMPLO DE KANT: LA MÁXIMA DE LA INDIFFERENCIA

1. Para examinar el otro ejemplo más plausible del uso del procedimiento en cuatro pasos, voy al cuarto ejemplo (Gr II:38 [423]). La máxi-

ma a examinar es una máxima que expresa la indiferencia ante las necesidades y ante la infelicidad de aquellos que reclaman nuestra ayuda y asistencia.

En este caso, las intenciones personales y las legislativas son perfectamente compatibles: de hecho, podemos tener la intención de seguir nuestra máxima en el paso 1) en el mundo de la intención legislativa. Lo que en cambio tenemos que decidir como miembros del mundo social ajustado asociado a la máxima del paso 1), es si podemos querer ese mundo como miembros de él. Ésta es la contradicción en la prueba de la voluntad (que Kant ilustra con el segundo par de ejemplos) en contraste con la contradicción en la prueba de la concepción (que ilustra mediante el primer par de ejemplos). En el paso 1) la máxima del agente es:

No debo hacer nada a fin de ayudar a los demás cuando se hallan necesitados, o asistentes en la desgracia, a menos que hacerlo sea en el momento racional para mí, a la luz de mis propios intereses.

Ahora bien, el mundo social ajustado asociado a esta máxima es un mundo social en el que nunca nadie hace nada para ayudar a los demás cuando necesitan ayuda o para asistir a los demás en la desgracia. Y esto es así para todos, en el pasado, en el presente y en el futuro. Éste es el estado de equilibrio relevante; y hemos de suponer que se cumple como cualquier otro orden de la naturaleza, por así decir, a perpetuidad, tanto si retrocedemos como si avanzamos en el tiempo. Además, igual que antes, Kant da por supuesto que todos conocen, en el mundo social ajustado, las leyes del comportamiento humano que surgen de las máximas generalizadas. Así, se cumplen las condiciones de publicidad y perpetuidad.

2. Ahora bien, hay una dificultad para entender la contradicción en la prueba de la voluntad. Me explico: Kant dice que no podemos querer el mundo social ajustado asociado a la máxima de la indiferencia porque, presumiblemente, pueden surgir muchas situaciones en ese mundo en las que necesitamos el amor y la simpatía de los demás. En esas situaciones, por una ley que se origina en nuestra propia voluntad, nos robaríamos a nosotros mismos lo que necesitamos y requerimos. Sería irracional, sugiere Kant, que quisiéramos un mundo social en el que todos, como si fuera por una ley de la naturaleza, somos sordos a nuestras peticiones de ayuda y asistencia, a menos, por supuesto, que nuestro propio interés nos mueva en otra dirección.

La dificultad en cuestión se torna evidente toda vez que nos percatamos de que la prueba que aplica Kant a la máxima de la indiferencia es demasiado exigente, pues rechaza todas las máximas conducentes a

cualquier forma del precepto de ayuda mutua. La razón de ello estriba en que cualquier precepto de esta índole a veces nos ordenará ayudar a los demás cuando estén en apuros. Pero pueden aparecer situaciones en cualquier mundo social ajustado asociado en las que en absoluto queramos ayudar a los demás, a menos que el precepto implicado sea bastante trivial. Nuestras circunstancias pueden ser de tal índole que hacerlo sea extremadamente inconveniente, dados nuestros planes presentes. Una vez más, por una ley que se origina en nuestra propia voluntad, nos habríamos impedido hacer lo que deseamos con mucha intensidad.

La dificultad general es ésta: en cualquier mundo social ajustado, todos los preceptos morales se opondrán a nuestras intenciones y planes establecidos y a nuestros deseos naturales, al menos, en ciertas ocasiones; en esos casos, serán contrarios a nuestra voluntad. En realidad, uno de los papeles de las normas morales es el de proporcionar precisamente dicha oposición según lo exija la situación. Así, la prueba del procedimiento-IC, tal cual lo formula Kant, parece reclamar cierta revisión.

3. No se puede despachar fácilmente la dificultad, pero hay dos cosas que pueden preservar el pensamiento central de Kant.

En primer lugar, tenemos que dar más contenido a la voluntad de los agentes ideales a la hora de decidir si pueden querer un mundo social ajustado. ¿Qué quieren dichos agentes? ¿Qué prioridades, si alguna, tienen?

En segundo lugar, debemos especificar con más detalle el punto de vista desde el cual se toman estas decisiones sobre los mundos sociales: ¿qué tipo de información tienen los agentes ideales y qué es lo que pueden asumir sobre su posición y su rol en un mundo social ajustado?

Consideremos el contenido de la voluntad de un agente ideal: una salida, a mi entender (aunque no digo que sea la única), es desarrollar una concepción apropiada de lo que podemos llamar «verdaderas necesidades humanas», una expresión que Kant usa varias veces en *La metafísica de las costumbres* (6:393, 432 y sig.; 453 y sigs.).¹ Lo que, según yo entiendo, dice Kant es que tenemos ciertas necesidades humanas verdaderas, ciertas condiciones necesarias, cuyo cumplimiento es necesario si los seres humanos hemos de disfrutar de nuestras vidas. Es un deber para con nosotros mismos intentar garantizar esas necesidades, siendo así que una suerte de avaricia nos tienta para que violemos ese deber (*MdS* 6:432). De este modo, debemos querer (en la medida en que lo per-

mitan las circunstancias) un mundo social en el que se dé esa garantía. Kant sugiere lo que llama una «máxima del interés común», que puede entenderse del modo siguiente:

Debo ayudar a los demás a fin de que sus verdaderas necesidades queden satisfechas cuando estoy en situación de hacerlo, pero no hasta el punto de pasar yo mismo necesidades.

Piensa así Kant que tenemos este deber universal, por cuanto hemos de ser considerados como seres humanos semejantes (*MdS* 6:453): «Seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente».

En vista de lo anterior, es claro que, en calidad de agentes racionales, entre el mundo social ajustado asociado al precepto de la indiferencia y el asociado al precepto de la asistencia mutua, sólo podemos querer el último, pues sólo ese mundo garantiza la satisfacción de todas nuestras verdaderas necesidades humanas, a cuya protección da prioridad todo ser racional y prudente. Supongamos, como parte del procedimiento-IC, que tenemos tales necesidades y que son más o menos las mismas para todos nosotros.

Al aplicar el procedimiento-IC así revisado, entendemos que cualquier precepto general restringirá nuestras acciones en la medida en que sean motivadas por nuestros deseos en algunas ocasiones, si no en muchas. Debemos comparar mundos sociales alternativos y estimar las consecuencias globales de preferir uno de estos mundos antes que otro. Para hacer esto acaso tengamos que tener en cuenta el balance aproximado de los efectos probables a lo largo del tiempo sobre nuestras verdaderas necesidades humanas. Para que funcione esta idea, aun en el tipo de caso que estamos discutiendo aquí, es preciso que tengamos alguna teoría de dichas necesidades. A mi entender, Kant sostiene que tenemos «necesidades humanas verdaderas» (o necesidades básicas), no sólo de comida y bebida, y otras por el estilo, sino también de educación y cultura, así como de las diversas condiciones esenciales para el desarrollo y ejercicio de nuestra sensibilidad y conciencia moral, y para las facultades de la razón, el pensamiento y el juicio. Dejo aquí, sin analizar, esta sugerencia.

56. DOS LÍMITES A LA INFORMACIÓN

1. Consideremos ahora el punto de vista desde el que los agentes ideales deciden si querrán un mundo social. Yo creo que Kant puede haber asumido que la decisión en el paso 4) está sujeta al menos a dos ti-

4. Al adoptar esta salida, estamos emmendando la explicación de Kant o agregándole cosas. A mi entender, respeta el espíritu kantiano siempre que, como creo, no comprometa los elementos esenciales de su doctrina.

pos de límites a la información. Que ciertos límites son necesarios resulta evidente a partir del tipo de objeción planteada por Sidgwick.⁵

El primer límite es que hemos de ignorar los rasgos más particulares de las personas, incluidos nosotros mismos, así como el contenido específico de sus fines y deseos finales y los nuestros. Esta sugerencia se ve en cierto modo respaldada por lo que Kant dice cuando caracteriza el dominio de los fines (Gr II:62 [433]):

Por dominio entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un dominio de los fines que es posible según los ya citados principios.^{6, 7}

El segundo límite es que, cuando nos preguntamos a nosotros mismos si podemos querer el mundo social ajustado asociado a nuestra máxima, hemos de razonar como si no supiéramos qué lugar podemos ocupar en ese mundo. No veo otra manera de leer, digamos, el análisis que hace Kant de la típica (KP 5:69 y sig.) que no sea suponiendo implícita alguna idea semejante. Dice Kant: «Pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, a suponer que debiera acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad. Según esta regla juzga en realidad todo el mundo las acciones, si son moralmente buenas o malas. Así se dice: ¡Cómo! Si cada cual [...] viese la miseria ajena con completa indiferencia y tú pertenecieses a semejante orden de cosas, ¿te encontrarías en él con asentimiento de tu voluntad?».

5. «Podemos [...] concebir a un hombre —dice— en quien fueran tan grandes el espíritu de independencia y la aversión a incurrir en obligaciones que preferiría soportar cualquier privación a recibir la ayuda de los demás. Pero, aun concediendo que cualquiera de nosotros, en el momento real de la desgracia, debe necesariamente desear la asistencia de los demás, todavía puede ocurrir que un hombre fuerte, tras sopesar las oportunidades de la vida, pueda fácilmente pensar que él, y cualquiera como él, ganará más, en conjunto, mediante la adopción general de la máxima egoísta, siendo más probable que la benevolencia le acarree más problemas que beneficios». Véase Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7ª ed., Londres, Macmillan, 1907, págs. 389n.

6. Rawls prefiere *raðni* al *kingdom* de Paton en *kingdom of ends*. (N. de la comp.)

* La editora americana, Barbara Herman, introduce aquí esta nota. Como quiera que sea Rawls, en el siguiente capítulo, opone ambos conceptos y, pese a que *raðni* también puede verse por «reino» al castellano, he preferido el término «dominio». Por lo tanto, en las citas de Kant que aparecen en el texto, y que siguen la traducción al castellano de M. García Morente, debemos saber que «dominio» sustituye a «reino». (N. del T.)

Aquí lo que sugiere que hay cierto límite al conocimiento sobre el lugar que ocupamos en el mundo social ajustado es que Kant diga que forzamos «una parte» de esa ley de la naturaleza, y la pregunta al final del párrafo sobre si seríamos miembros de un mundo así «con asentimiento de [nuestra] voluntad», es decir, si consentiríamos libremente. Lo cual seguramente depende de lo que sepamos sobre nuestro lugar en ese mundo. Si yo sé que la satisfacción de mis verdaderas necesidades está asegurada (siendo socialmente practicable) por los preceptos generalizados en el paso 2), entonces presumiblemente consentiría; de otro modo, probablemente no.

2. Si estas dos sugerencias son correctas, se aplica mal el procedimiento-IC cuando proyectamos sobre el mundo social ajustado ora el contenido específico de nuestros fines finales ora los rasgos particulares de nuestras circunstancias políticas o sociales presentes o probables en el futuro. Nadie puede saber, por ejemplo, que es uno de los hombres fuertes de Sidgwick. Y en una sociedad donde cada cual es noble o siervo, los nobles no pueden razonar según una máxima de asistencia mutua limitada a los miembros de su clase. Una máxima semejante se basa en una información ilícita. Antes bien, deben garantizar primero la satisfacción de las propias y ajenas necesidades humanas verdaderas. Para resumir: debemos razonar en el paso 4) no sólo sobre la base de una concepción de las verdaderas necesidades humanas sino también desde un punto de vista convenientemente general que satisfaga estros dos límites a la información particular (no general). Esto se debe a que las exigencias de la razón práctica, pura y empírica, representada en el procedimiento-IC, nos obligan a concebirnos a nosotros mismos como proponentes de una práctica moral pública para un mundo social en curso que perdura en el tiempo. Cualquier ley pública de esta índole para un dominio de los fines, cuyos miembros son personas libres e iguales y razonables, debe responder a estas condiciones.

§7. LA ESTRUCTURA DE LOS MOTTIVOS

1. Teniendo presente el procedimiento-IC, podemos pasar ahora a considerar la estructura de los motivos de una persona con una firme buena voluntad.⁷ En el argumento principal de la *Fundamentación* I,

7. Pueden consultarse discusiones instructivas en Barbara Herman, «On the Value of Acting from the Motive of Duty», *Philosophical Review*, julio de 1981, págs. 359-382; reimpreso en *The Practice of Moral Judgement*, págs. 1-22, y Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, cap. 6.

Kant distingue entre las acciones que se conforman con el deber y a la vez se hacen por deber y las acciones que meramente se conforman con el deber pero nacen de la inclinación. Las últimas tienen legalidad, pero no moralidad. El valor moral de las acciones depende de los principios de la volición desde los que se hacen, y no de los propósitos—objetivos, estados de cosas o fines—cuyos correspondientes deseos nos mueven a realizar las acciones.

La distinción que Kant tiene en mente se explica en la nota a pie de página de *Gr. II:14* (413), donde expone el contraste entre tomar interés en algo y obrar por interés. Dice Kant:

Lo primero [«tomar interés»] significa el interés *práctico* en la acción; lo segundo [«obrar por interés»], el interés *patológico* en el objeto de la acción. Lo primero demuestra que depende la voluntad de principios de la razón en sí misma; lo segundo, de los principios de la razón respecto de la inclinación, pues, en efecto, la razón no hace más que dar la regla práctica de como podrá subvenirse a la exigencia de la inclinación. En el primer caso, me interesa la acción; en el segundo, el objeto de la acción (en cuanto que me es agradable).

La distinción que hace Kant aquí es básica. Una acción hecha por causa del deber es una acción que se hace tomando interés en la acción en sí, como una acción que responde correctamente; o así lo pensamos nosotros, a los principios de la razón práctica. Este tomar interés en la acción en sí en virtud de que satisface esos principios es lo que confiere moralidad a la acción y no mera legalidad.

2. Esta distinción trae consigo diversas consecuencias importantes. Mencionaré dos. La primera es que, según Kant, cada acción está motivada por algún interés. Contrariamente a lo que se dice a veces, no hay nada en Kant parecido a una acción realizada a partir de la mera razón, si por una acción semejante entendemos una acción sin interés motivador. Además, para Kant toda acción tiene un objeto o un objetivo: a veces, un objetivo querido por las inclinaciones, pero otras veces un objetivo que cae bajo un fin obligatorio determinado por los principios de la razón práctica.

Una segunda consecuencia es que las acciones de una persona con una voluntad enteramente buena—alguien cuyo carácter esté señalado por las virtudes primarias de la sabiduría, la justicia y la benevolencia y sostenido por las virtudes secundarias—implican a menudo dos tipos de intereses: un interés práctico en los principios de la razón práctica e intereses en los objetos de las necesidades y las inclinaciones. Así ocurre, por ejemplo, siempre que las personas con buena voluntad obran, dentro de sus derechos, con objeto de preservar sus intereses; pues aquí lo

que hacen es modelado por esos intereses, pero sólo después de haber confirmado que sus intereses son compatibles con los derechos de los demás. Esto significa que los intereses que motivan nuestras acciones son de diferentes clases y que están dispuestos en una cierta estructura, teniendo siempre primacía regulativa efectiva, siempre que tengamos una voluntad buena, el interés práctico que nos tomamos en la ley moral misma. Como mejor se ve esta estructura es viendo cómo utilizamos el procedimiento del imperativo categórico.

Supongamos que fuéramos la persona tentada de hacer una falsa promesa del segundo ejemplo de Kant, que revisamos más arriba en §4. Lo que nos tentaba a hacerlo eran nuestras inclinaciones, que surgían de nuestras necesidades en una situación difícil. Lo que nos llevó a comprobar nuestra máxima mediante el procedimiento-IC—assumo que lo hicimos—no fueron nuestras inclinaciones sino nuestra sensibilidad moral y el interés práctico que nos tomamos en la ley moral. Sin esta sensibilidad y este interés práctico, no nos molestaríamos en comprobar mediante el ejercicio de la voluntad electiva, si podríamos incorporar esa inclinación a una máxima permisible, una máxima aceptable para el procedimiento-IC.⁸

La deliberación implicada en la utilización del procedimiento-IC, como cualquier otra actividad, incluidos el razonamiento y el pensamiento de toda clase, está motivada por algún interés. Esto es tan cierto en Kant como en Hume. El contraste con Hume estriba en la naturaleza de los intereses motivadores y en una estructura que da primacía regulativa a los intereses prácticos.

3. En *Gr. I:10-12* (397-399), Kant examina tres ejemplos de acciones hechas por deber y que exhiben pleno valor moral, en contraste con acciones que, aun siendo conformes al deber, exhiben poco o ningún valor moral. En cada caso, hay una inclinación inmediata a hacer nuestro deber: los deberes de conservar la propia vida, ayudar a los demás en la necesidad y asegurar la felicidad propia. Esta inclinación inmediata está presente de un modo tan general que el valor moral de estas acciones, si es que lo tienen, no es manifiesto. A Kant le interesan los casos en que el valor moral es claramente manifiesto, pues es en tales casos en los que se aprecian con la mayor claridad los principios implícitos en nuestros juicios morales cotidianos.

8. Esto concuerda con lo que dice Kant en *La religión* (6:24): «[L]a libertad de la voluntad tiene la cualidad totalmente peculiar de que esta no puede ser determinada a la acción por ningún motivo impulsor si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse)». [En esta cita, he preferido «voluntad» a «albedrío», donde Rawls dice «will», por lo demás, la cita sigue la traducción de Felipe Martínez Marzosa. (N. del t.)]

El segundo ejemplo de Kant del compasivo filántropo ha suscitado la mayor consternación. Indujo a Schiller a escribir estas líneas: tantas veces citadas:

Yo sirvo gustosamente a mis amigos pero, ay, lo hago con placer.
Me asedia entonces la duda de si seré persona virtuosa.
A lo cual se me responde:
Seguramente tu único recurso es tratar de despreciarlos por entero.
Y haz entonces, con aversión, lo que te ordena el deber.

Estas líneas resultan divertidas pero esconden la incapacidad de ver la diferencia entre la teoría de Wolff del querer en general y la doctrina kantiana de la voluntad pura con su idea de una voluntad electiva. Pasan por alto la distinción entre el interés práctico por el que actuamos—un interés que tiene primacía regulativa en la determinación de lo que nos es permisible—y las otras inclinaciones y afectaciones que tenemos cuando actuamos. Estas afectaciones pueden mostrarse en nuestra manera de actuar y nuestro semblante y nuestra expresión: hacemos nuestro deber alegre y gustosamente. Pero que hagamos nuestro deber no depende de estas afectaciones. En las personas con una buena voluntad, no es necesaria la asistencia y cooperación de estas fuerzas psíquicas para que hagan su deber.

4. Las cuestiones del deber han de decidirse sólo por consideraciones de razón práctica, y debemos obrar movidos por nuestras inclinaciones sólo cuando veamos que las máximas que sugieren son permisibles según el procedimiento-IC. Sólo en este caso son adoptadas por la voluntad electiva de las personas que poseen un carácter plenamente virtuoso. Esto no significa que no debamos tener sentimientos y afectos, o que no debamos hacer nuestro deber alegre y gustosamente. Tampoco significa que el carácter virtuoso de las personas de buena voluntad sea siempre manifiesto y claro para que todos lo podamos ver. Lo que significa es que en tiempos difíciles, cuando adolecen, como el filántropo, de una insensibilidad mortal, todavía son capaces de hacer lo que exige el deber. Acaso sólo entonces sea claramente evidente su carácter virtuoso, lo cual no quiere decir en absoluto que no estuviera ahí antes.

Ha de admitirse que la exposición de Kant en I:10-12 (397-399) no es consistente. Lo que quiere es componer un argumento que presente la naturaleza de la ley moral tal como puede verse en nuestros juicios ordinarios del valor moral de las acciones. Quiere hacerlo centrándose en acciones que aceptamos que son conformes al deber pero que no se asientan en las inclinaciones de la persona. La persona puede haber sido en todo momento de un carácter plenamente virtuoso, pero sólo ahora,

por primera vez, podemos ver el hecho con claridad. El contraste esencial se da entre ser virtuoso en todo momento y que esta virtud se haga abiertamente manifiesta en circunstancias difíciles y penosas.

Con todo, Kant vacila en presentar así el contraste sea entre alguien segundo ejemplo del filántropo, y hace que el contraste sea entre alguien movido sólo por la inclinación natural—que se regocija haciendo felices a los demás, en cuanto que es su propia obra—y que nunca parece considerar la ley moral en absoluto, y alguien que, con gran esfuerzo, consigue obrar sólo por deber. Si, como parece, el filántropo es la misma persona en todo el ejemplo de I:11 (398-399), debe de haber sufrido alguna suerte de conversión de carácter. No debería permitirse que esta vacilación en la exposición de Kant oscureciera su doctrina principal de una voluntad pura con primacía regulativa del interés práctico puro. Yo no he dicho que la doctrina de Kant sea plenamente defendible, pero es perfectamente compatible con que hagamos nuestro deber de manera alegre y gustosa, con todos los afectos que adornan la vida humana. Sobre esto, véase la réplica de Kant a Schiller (*Ref* 6:23 y sig., n.).

ción de nuestra capacidad de ser razonables o de nuestra sensibilidad moral. Que podamos basarnos en estas y en otras cosas también, es algo que dejo aquí de lado. Lo que me propongo no es más que ilustrar cómo la idea de las verdaderas necesidades humanas puede llenarse de contenido con que tan sólo nos basemos en las necesidades verdaderamente básicas—incluso universales—de seres humanos concebidos como agentes racionales en el orden de la naturaleza. Aquí sirve de guía una cierta idea de agente racional y sus necesidades.

Hasta dónde necesite la concepción de Kant, si es que lo necesita, que vayamos más allá de eso, es algo que dejo como una cuestión abierta. Sólo he intentado mostrar que, dada la estructura de su concepción, y lo que dice en varios lugares, tenemos una serie de pistas que nos marcan el camino.⁵

KANT VI

EL CONSTRUCTIVISMO MORAL

§1. EL INTUICIONISMO RACIONAL: UNA ÚLTIMA MIRADA

1. En varias de las lecciones precedentes hemos contrastado la doctrina moral de Kant con el perfeccionismo metafísico de Leibniz interpretado como una variante del intuicionismo racional. Hoy empiezo mencionando este contraste una última vez. Hago esto porque, como hice notar con anterioridad, no se aprecia suficientemente que Kant rechace el intuicionismo racional por ser una forma de heteronomía con tanta firmeza como (o así lo creo yo) rechaza el naturalismo psicológico de Hume.

Dije la última vez que parte de la explicación de que no se acabe de apreciar este hecho sobre la visión de Kant puede radicar en la propia exposición de Kant: en ningún lugar describe claramente el intuicionismo racional y muestra, a continuación, por qué piensa que es heterónomo. Posiblemente carezca de una clara concepción del mismo. Sea como fuere, lo cierto es que las discusiones más completas son las dirigidas contra el perfeccionismo (*Gr* II:81-88 [441-444]; y *KP* 5:41), y, según hemos visto, estas discusiones no expresan las razones más profundas de su rechazo del intuicionismo.

Una debilidad importante es que Kant supone que hay sólo dos posibilidades: o bien la ley moral se basa en un objeto que le viene dado, en cuyo caso depende de nuestra susceptibilidad y del placer que anticipamos de la realización de dicho objeto, o bien la ley moral, como razón para práctica, determina (construye) su propio objeto a partir de sí misma. Que éstas son las únicas alternativas contempladas por Kant se aprecia en este pasaje, que es uno entre varios (*KP* 5:62):

O bien un principio racional es ya en sí pensado como el fundamento de determinación de la voluntad, sin tener en cuenta objetos posibles de la facultad de desear [...] y entonces es ese principio ley práctica *a priori* y se admite la razón para como práctica por sí [...]. O, por el contrario, precede un fundamento de determinación de la facultad de desear a la máxima de la voluntad, que presupone un objeto del placer o dolor, por consiguiente

5. Hay dos discusiones instructivas sobre esta cuestión general en Paul Dietrichson, «Kant's Criteria of Universalizability», en R. P. Wolf (comp.), *Kant: Foundations of the Metaphysics of Morals*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1969, especialmente págs. 189-199; y en Barbara Herrman, «Mutual Aid and Respect for Persons», *Ethics*, 1984, págs. 577-602 (reintroducción de una discusión de las verdaderas necesidades humanas (véanse especialmente págs. 55 y sigs.). Mi muy breve análisis sigue muy de cerca al suyo.

algo que regocija o duele [..] y así determina las acciones, en cuanto ellas son buenas relativamente a nuestra inclinación.

Lo que falta aquí es reconocer que el intuicionismo dice que el conocimiento del orden de valores puede despertar sentimientos morales y el deseo de obrar de acuerdo con él. Aquí la relación del objeto del pensamiento con el sentimiento parece bastante similar al modo en que Kant dice que el conocimiento de la ley moral da lugar a los sentimientos de vergüenza moral y de autorreproche en La analítica III (KP 5:72-81). Por supuesto, la diferencia es que los principios de la razón práctica son principios de nuestra propia razón, principios que nos damos a nosotros mismos como razonables y racionales. Pero no se le saca todo el provecho al contraste con el intuicionismo.

2. Sin embargo, uno está tentado de preguntar: aun cuando Kant no consigue presentar sus objeciones más profundas al intuicionismo, ¿por qué no es directamente obvio, en cualquier caso, que para él es una forma de heteronomía?

Una razón puede ser que, en el intuicionismo racional de Clarke y Leibniz, los conceptos morales básicos son inanalizables, por lo que son conceptualmente independientes de conceptos naturales. Otra razón es que los primeros principios, tal cual son captados por la intuición racional, son considerados como sintéticos *a priori* y, así, como independientes de cualquier orden particular de la naturaleza. Es tentador pensar que dichos principios no podrían ser heterónomos. Después de todo, son sintéticos *a priori*, son conocidos por la sola razón y son independientes de, y anteriores a, cualquier orden de la naturaleza. ¿Acaso no suena todo esto muy del estilo de Kant?

Con todo, en el constructivismo de Kant, para que haya heteronomía basta con que los primeros principios estén fundados en relaciones entre objetos cuya naturaleza no es afectada o determinada por nuestra concepción de nosotros mismos como personas razonables y racionales (que poseen las facultades de la razón práctica) y por nuestra concepción del papel público de los principios morales en un posible dominio de los fines. La idea kantiana de autonomía requiere que no exista ningún orden moral anterior a, e independiente de, esas concepciones que determinan la forma del procedimiento que especifica el contenido de los deberes de justicia y de virtud. Hay heteronomía no sólo cuando estos primeros principios son fijados por nuestra especial constitución psicológica, una psicología que nos distingue de otras personas racionales, sino también cuando los primeros principios son fijados por un orden de valores morales captado por la intuición racional, como ocurre con la adecuación de las cosas de Clarke o en la jerarquía de perfecciones de Leibniz.

57. EL CONSTRUCTIVISMO MORAL DE KANT

1. Empleo con una afirmación general, que luego intentaré elucidar. Un rasgo esencial del constructivismo moral de Kant es que los imperativos categóricos particulares que dan contenido a los deberes de justicia y de virtud se consideraran cual especificados por un procedimiento de construcción (el procedimiento-IC), cuyas forma y estructura reflejan tanto nuestras dos facultades de razón práctica como también nuestra condición de personas morales libres e iguales. Como veremos, esta concepción de la persona como razonable y racional a la vez que como libre e igual Kant la considera implícita en nuestra conciencia moral cotidiana, como el hecho de la razón.

Una doctrina kantiana puede afirmar (como hizo Kant) que el procedimiento por el que se especifican o construyen los primeros principios es sintético *a priori*. Este pensamiento, sin embargo, debe entenderse adecuadamente, y yo volveré sobre él en §4. Por ahora, significa simplemente que la forma y la estructura del procedimiento constructivista se entienden como una representación procedimental de todas las exigencias de la razón práctica, tanto pura como empírica. Yo creo que la intención de Kant es que el procedimiento-IC represente todas estas exigencias, en la medida en que ello pueda hacerse. Al caracterizar su constructivismo, yo supondré que lo hace, pero el que lo haga realmente es, por supuesto, otra cuestión.

2. Es característico de la doctrina de Kant que una concepción relativamente compleja de la persona desempeñe un papel central cuando se trata de determinar el contenido de su visión moral. Por el contrario, el intuicionismo racional no exige más que una concepción rala de la persona, basada en la idea de la persona como cognoscente. Esto se debe a que el contenido de los primeros principios está ya dado, con lo que las personas no necesitan más que ser capaces de conocer cuáles son esos principios y ser movidas por dicho conocimiento. Un supuesto psicológico básico del intuicionismo racional es que la gente puede reconocer los primeros principios y que el reconocimiento de que esos principios como verdaderos respecto de un orden previo de valores morales da origen a un deseo de obrar de acuerdo con ellos por ellos mismos. La motivación moral es definida por referencia a deseos que tienen un tipo especial de origen causal, a saber, la captación razonada de los primeros principios.

Esta concepción rala de la persona, junto con este supuesto psicológico, caracteriza la psicología moral de Sidgwick, Moore y Ross. Ni que decir tiene que el intuicionismo no está obligado a partir de una concepción tan rala. La cuestión es más bien que, dado que el contenido

do de los primeros principios está ya dado, es simplemente innecesario tener una psicología moral más elaborada o una concepción más completa de la persona, del tipo de las exigidas para especificar la forma, la estructura y el contenido de una concepción moral constructivista.

§3. EL PROCEDIMIENTO CONSTRUCTIVISTA

1. Valga lo dicho para explicar el constructivismo moral de Kant por contraste con el intuicionismo racional. Vayamos ahora a una explicación más específica de los rasgos constructivistas de su concepción. Aunque el constructivismo kantiano se inscribe en la filosofía moral, también tiene cierta afinidad con sus ideas constructivistas en filosofía de la matemática. De hecho, su explicación de la naturaleza sintética *a priori* de la aritmética y la geometría es, por supuesto, uno de los orígenes históricos de esas concepciones.¹

Aquí hay una similitud que es básica: en ambos casos, la idea consiste en formular una representación procedimental en la que, hasta donde sea posible, se exhiban y queden al descubierto todos los criterios relevantes de razonamiento correcto, moral o matemático.² La idea es que los juicios son válidos y atinados si resultan de haber superado correctamente el procedimiento correcto y descansan sólo en premisas verdaderas. En la descripción kantiana del razonamiento moral, la representación procedimental viene dada por el procedimiento del imperativo categórico, que incorpora las exigencias que la razón pura práctica impone a nuestras máximas racionales. En la aritmética, el procedimiento expresa el modo en que los números naturales son generados a partir del concepto básico de unidad, donde cada número deriva del precedente. Los diferentes números se distinguen por el lugar que ocupan en la serie

1. Especialmente valiosos son: Charles Parsons, «Kant's Philosophy of Arithmetic» (1969), reimpresso en *Mathematics in Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, y su artículo «Mathematics, Foundations of», en Paul Edwards (comp.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols., Nueva York: Academic Press, 1977; y Michael Friedman, «Kant's Theory of Geometry», *Philosophical Review* 94, n.º 4 (octubre de 1985), págs. 453-506.

2. Puesto que, según se conabte, el procedimiento abarca hasta donde sea posible todos los criterios relevantes, se dice que define o determina un ideal, digamos, el matemático ideal, o el ideal de una persona razonable y racional que entiende y aplica correctamente el procedimiento del imperativo categórico; o el ideal de un dominio de los fines, una comunidad de este tipo de personas ideales. Debemos decir «hasta donde sea posible» todos los criterios relevantes, pues de ninguna definición o determinación de esos criterios puede decirse que sea definitiva, toda interpretación que hagamos de ellos ha de ser siempre revisada por la reflexión crítica.

generada. El procedimiento exhibe las propiedades básicas que fundamentan los hechos sobre los números, de tal modo que las proposiciones sobre números que son correctamente derivadas de él son proposiciones correctas.

Hay también importantes elementos constructivistas en la descripción kantiana del fundamento de la mecánica newtoniana.³ Las raíces del constructivismo llegan a lo más hondo del idealismo trascendental de Kant, pero estos paralelismos no los tomaré aquí en consideración.

2. Nuestro objetivo es ver la forma en que la doctrina moral kantiana tiene rasgos que nos llevan con bastante naturalidad a concebirla como constructivista, y cómo esto está relacionado con los temas de la supremacía y la unidad de la razón y con la ley moral como ley de la libertad. A este fin, consideremos tres cuestiones.

Primero, en el constructivismo moral, ¿qué es lo que se construye? La respuesta es: el contenido de la doctrina.⁴ Según Kant, esto significa que la totalidad de los imperativos categóricos particulares (los preceptos generales del paso [2]) que superan la prueba del procedimiento-IC se considera como construida por un procedimiento de construcción elaborado por agentes racionales sujetos a diversas constricciones razonables. Estos agentes son racionales por cuanto, sujetos a las constricciones razonables del procedimiento, son guiados por la razón empírica práctica o por los principios de la deliberación racional que caen bajo el imperativo hipotético.

Una segunda cuestión es la siguiente: ¿es construido el propio procedimiento-IC? No, no lo es. Antes bien, es simplemente expuesto. Kant cree que nuestro entendimiento humano ordinario es implícitamente consciente de las exigencias de la razón práctica, tanto pura como empírica; como veremos, esto forma parte de su doctrina del hecho de la razón. Así pues, observamos cómo parece razonar Kant cuando presenta sus diversos ejemplos e intentamos exponer de forma procedimental todas las condiciones en las que parece basarse. Lo que pretendemos al hacer esto es incorporar a dicho procedimiento todos los criterios relevantes de la razón práctica, de tal modo que los juicios que resulten de un correcto uso del procedimiento sean ellos mismos correctos (dadas las ciencias verdaderas requeridas sobre el mundo social). Estos juicios

3. Para esto, véase Michael Friedman, «The Metaphysical Foundations of Newtonian Science», en R. E. Butts (comp.), *Kant's Philosophy of Physical Science*, Dordrecht, Reidel, 1986, págs. 25-60.

4. Debería observarse que este contenido nunca puede quedar especificado completamente. La ley moral es una idea de la razón y, puesto que nunca puede ser plenamente realizada una idea de la razón, tampoco puede serlo el contenido de dicha idea. Siempre es una cuestión de aproximación, que siempre está sujeta a error y corrección.

son correctos porque satisfacen todas las exigencias de la razón práctica, tanto pura como empírica.

En tercer lugar, ¿qué quiere decir más exactamente, como dije bastante más atrás, que la forma y la estructura del procedimiento-IC reflejan nuestra libre personalidad moral como razonable a la vez que racional? La idea aquí es que no todo puede ser construido. Cada construcción tiene una base, como si dijéramos, tiene ciertos materiales con los que empieza. Aunque el procedimiento-IC no es, como observamos más arriba, construido sino expresado, sí tiene una base, a saber: la concepción de las personas libres e iguales como razonables y racionales, una concepción que queda reflejada en el procedimiento.

Discernimos cómo quedan las personas reflejadas en el procedimiento observando qué facultades y habilidades, qué tipos de creencias y deseos, y cosas por el estilo, deben poseer como agentes a los que se considera implícitamente guiados por el procedimiento y movidos para conformarse con los imperativos categóricos particulares que auténticamente dicho procedimiento. Contemplamos el procedimiento como un procedimiento expresado y consideramos el uso que Kant hace de él, y a partir de ahí elaboramos cuál debe de ser su concepción de las personas. Esta concepción, junto con la concepción de una sociedad formada por tales personas, cada una de las cuales puede ser un miembro legítimo de un dominio de los fines, constituye la base del constructivismo kantiano.

Así pues, nosotros no decimos que las concepciones de la persona y la sociedad sean construidas. No está claro lo que esto podría significar. Tampoco decimos que son expresadas. Antes bien, estas concepciones se obtienen a partir de nuestras experiencia y reflexión morales y a partir de lo que implica que seamos capaces de aplicar el procedimiento-IC y de obrar de acuerdo con la ley moral tal cual se nos aplica.

3. A modo de ilustración: el que seamos tanto razonables como racionales es algo que queda reflejado en el hecho de que el procedimiento-IC implica ambas formas de razonamiento. Se dice que somos racionales en el paso 1), y en realidad en todos los pasos, puesto que la deliberación de agentes sometidos a las construcciones del procedimiento siempre cae bajo lo racional. También se dice que somos razonables, pues si no fuéramos movidos por lo razonable, no tomaríamos lo que Kant llama un interés puro práctico en verificar que nuestras máximas satisfacen las exigencias del procedimiento, ni cuando es rechazada una máxima tendríamos dicho interés en revisar nuestras intenciones y en comprobar que nuestra máxima revisada es aceptable. Las deliberaciones de los agentes que siguen los pasos del procedimiento y están sujetos a sus razonables construcciones reflejan nuestra racionalidad; la mo-

strucción que como personas tenemos por atender a dichas construcciones por tomarnos un interés en que nuestra acción satisfaga las exigencias del procedimiento refleja el hecho de que somos razonables.

La concepción de las personas libres e iguales como razonables y racionales es la base de la construcción: a menos que esta concepción y las facultades de la personalidad moral que incluye —nuestra humanidad— cobren vida, como si dijéramos, en los seres humanos, la ley moral no tendría base alguna en el mundo. Recordemos aquí lo que dice Kant del sentido, a saber, que es extirpar del mundo la existencia de la moralidad (*MdS* 6:422 y sig.).

Observemos aquí —lo que tal vez sea obvio— que no sólo exhibe el procedimiento-IC los principios de la razón práctica, tanto razonables como racionales, sino que también su forma y estructura se extraen de las concepciones de la persona y del papel público de los preceptos morales dentro de lo que Kant llama el todo sistemático de los fines en un dominio de los fines. Es la unión de los principios de la razón práctica con esas concepciones la que configura la forma y la estructura del procedimiento. Los principios de la razón práctica, tanto los razonables tal como son exhibidos en las condiciones impuestas a los agentes que aplican el procedimiento-IC, como los racionales tal como son exhibidos en sus formas de razonar, seleccionan los preceptos de la moralidad.

§4. UNA OBSERVACIÓN Y UNA OBJECCIÓN

1. La observación sobre el constructivismo concierne a la relación de prioridad entre el orden de los valores morales y las concepciones implícitas en nuestra razón práctica. En contraste con el intuicionismo racional, el constructivismo considera que los principios sustantivos que expresan el orden de los valores morales es construido por un procedimiento cuyas forma y estructura se toman de las concepciones y los principios implícitos en nuestro razonamiento práctico. Como ya se ha dicho, la unión de razón práctica y concepciones de la sociedad y la persona es completa e independiente. A efectos morales, esta unión no necesita fundamentación alguna, y los principios de la razón práctica no se basan en nada que sea anterior a dicha unión.

Otra forma de expresar la relación de prioridad es diciendo que conviene al orden de la explicación.⁵ El intuicionismo racional dice: el procedimiento es correcto porque seguirlo correctamente da habitualmente el resultado correcto (independientemente dado). El constructivismo

5. Esta otra forma de expresarla me fue sugerida por Thomas Nagel.

dice: el resultado es correcto porque dimana del correcto procedimiento razonable y racional correctamente aplicado.⁶ Ambas visiones usan como criterio fundamental aquello que pensamos como resultado de una reflexión cabal. El juicio que emitimos sobre cuál sea la visión correcta del razonamiento moral y político dependerá de cuál nos parezca más acertada tras haberlas sometido a consideración y examen exhaustivos.⁷ Ambas formas de expresar el contraste entre el constructivismo moral y el intuicionismo son correctas y desembocan en lo mismo: la primera, cabría decir, es más vívida; la segunda es más clara y más rigurosa.

2. La objeción al constructivismo es ésta: lo que pensamos tras cabal reflexión es ello mismo algo anterior a, e independiente de, la razón práctica y de las concepciones de la persona y la sociedad.⁸ Al fin y al cabo, nosotros revisamos nuestra formulación de un procedimiento constructivista según que sus ideas, procedimientos y principios produzcan juicios que se acomodan a nuestras convicciones tras haberlas sometido a un examen exhaustivo. Pero ciertamente, prosigue la objeción, ¿estas convicciones, ya sean generales ya más particulares, son intuiciones? Así pues, ¿por qué no es el constructivismo, simplemente, una forma de intuicionismo?

A esto responderemos diciendo que tanto el constructivismo como el intuicionismo deben basarse en una reflexión cabal. De lo contrario, el constructivismo no podría verificar su formulación del procedimiento correcto. El contraste con el intuicionismo radica en el orden de la explicación: en que digamos que el juicio es correcto porque siguió un procedimiento que habitualmente da el resultado correcto determinado independientemente, o que digamos, como hace el constructivismo, que el juicio es correcto porque dimana de lo que, tras haber reflexionado,

6. Sirva la siguiente afirmación de Christine Korsgaard como ilustración del contraste que así hemos expresado: «El tema que quiero subrayar aquí es que el enfoque kantiano nos libra de evaluar la racionalidad de la elección mediante la tarea aparentemente ontológica de evaluar la cosa elegida; no tenemos necesidad de identificar fines particularmente racionales. En lugar de ello, es el razonamiento que incorpora la propia elección —los procedimientos de plena justificación— el que determina la racionalidad de la elección y certifica así la bondad del objeto. De este modo, la bondad de los fines racionales elegidos es asunto de las demandas de la razón práctica más que de la ontología». De «Two Distinctions of Goodness», *Philosophical Review* (abril de 1983), pág. 183; reimpreso en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

7. Esto significa que, en cuanto razonables y racionales, el mejor criterio que tenemos en cualquier momento dado para decidir si una concepción de lo correcto y la justicia vale para nosotros es si es la más aceptable para nosotros tras la debida reflexión.

8. Debo agradecer a Gregory Kavka y David Estlund la discusión que mantuvimos sobre este asunto.

pensamos que es el procedimiento correcto de la razón práctica, procedimiento correctamente seguido y habiendo usado tan sólo premisas verdaderas.

Por lo que hace al modo en que hallamos el procedimiento correcto, el constructivismo dice: mediante reflexión, usando nuestra facultad de razón. Dice también que ni la razón teórica ni la razón práctica son transparentes a sí mismas. Podemos hacer una mala descripción de nuestra razón como podemos hacer una mala descripción de cualquier otra cosa. Esto puede llevarnos a pensar que hay un orden moral anterior a, e independiente de, la razón, orden que estamos intentando describir. El constructivismo no niega que así pueda parecer, pero sí dice que usamos realmente la razón para la descripción de la razón misma. Gran empeño éste, ya que la tarea de llegar a entender lo que pensamos tras un examen exhaustivo es tarea que continúa indefinidamente.

Además, los principios de la razón práctica y nuestras concepciones de la persona y la sociedad (esto es, del dominio de los fines) se unifican en la razón práctica. Estas concepciones no son concepciones aisladas que, como tales, constituyen las verdades morales básicas. De formas diversas, la formulación de nuestras concepciones de la razón práctica y de la persona y la sociedad depende de creencias de toda índole. El constructivismo dice que cuando se logra una reflexión cabal, si es que se logra alguna vez, y todos nuestros principios e ideas junto con nuestras creencias sobre la sociedad, la persona y el mundo están en armonía, entonces nuestra concepción moral tendrá una cierta estructura en la que las exigencias de los principios de la razón práctica (tal cual son representados en un procedimiento apropiado) desempeñan un cierto papel en la determinación de su contenido.

Por lo que hace a si nuestras convicciones generales y más elevadas sobre la razón práctica son o no intuiciones, como dicen algunos, huelga decir que así se las puede llamar. Sin embargo, como he dicho, el constructivismo concibe estas supuestas intuiciones no como convicciones sobre un orden independiente de valores morales, sino como convicciones sobre la propia razón práctica, sobre sus principios y sobre sus ideas de razón.

85. DOS CONCEPCIONES DE LA OBJETIVIDAD

1. Es importante que veamos que el contraste entre el intuicionismo racional y el constructivismo moral de Kant no es un contraste entre objetivismo y subjetivismo. Las dos visiones tienen una concepción de la objetividad, pero cada una entiende la objetividad de un modo diferente.

En el intuicionismo racional, un juicio moral, o principio, correcto es aquel que es verdadero respecto de un orden anterior e independiente de valores morales. Este orden es anterior a los criterios de racionalidad y racionalidad y es asimismo anterior a la concepción apropiada de las personas como autónomas y responsables y como miembros libres e iguales de una comunidad moral. En realidad, es ese orden el que establece cuáles son esos criterios razonables y racionales y cómo han de concebirse la autonomía y la responsabilidad.

Por el contrario, en la doctrina kantiana, tal como la hemos interpretado nosotros, un juicio moral correcto es aquel que satisface todos los criterios relevantes de razonabilidad y racionalidad, cuya fuerza total viene expresada por el modo en que se combinan en el procedimiento-IC. Kant piensa que este procedimiento combina adecuadamente todas las exigencias de nuestra razón práctica. Éste es un aspecto de la unidad de la razón. La forma de dicho procedimiento es *a priori* y arraiga en nuestra razón pura práctica, por lo que es prácticamente necesaria para nosotros. Un juicio que esté respaldado por esos principios y preceptos será, pues, reconocido como un juicio correcto por todas las personas plenamente razonables y racionales (e informadas). Eso es lo que quiere decir Kant cuando sostiene que esos juicios son universalmente comunicables.

2. Ahora bien, una concepción de la objetividad debe incluir una descripción del acuerdo en el juicio y de cómo se produce. Kant da cuenta de este acuerdo apelando al hecho de que todos compartimos una razón práctica común. Para que esta idea prospere debemos suponer, como hace Kant, que siempre llegamos aproximadamente a los mismos juicios, con independencia de quién aplique el procedimiento-IC, siempre que el procedimiento se aplique inteligentemente y escrupulosamente, y en un contexto de creencias e información aproximadamente iguales para todos. Las personas razonables y racionales deben reconocer más o menos las mismas razones y deben darles más o menos el mismo peso. De hecho, para aplicar siquiera la idea de juicio, a diferencia de la idea de dar simplemente voz a nuestro estado psicológico, debemos ser capaces de alcanzar un acuerdo en el juicio, evidentemente no siempre, pero sí la mayor parte del tiempo, y a la luz de los que se consideraran como criterios de razón práctica públicamente compartidos.

Por otro lado, y esto es esencial, cuando no podemos alcanzar el acuerdo, debemos ser capaces de explicar por qué hemos fracasado. Debemos ser capaces de referirnos a cosas tales como las dificultades de la cuestión que tenemos entre manos. Por ejemplo, las dificultades de examinar y evaluar toda la evidencia disponible, o el delicado equilibrio entre las razones en conflicto sobre aspectos opuestos de la cuestión.

En casos así, es de esperar que las personas razonables puedan diferir. También puede surgir el desacuerdo debido a una falta de racionalidad o racionalidad o escrupulosidad por parte de una o más de las personas implicadas. Pero si decimos esto debemos tener cuidado de que la prueba de esta falta de racionalidad o escrupulosidad no sea simplemente el hecho del desacuerdo mismo, y mucho menos el hecho de que otras personas estén en desacuerdo con nosotros. Debemos tener razones independientes, identificables en las circunstancias particulares, para pensar que no otras sino aquellas causas son las que están impidiendo el acuerdo.

3. Yo creo que la concepción kantiana de la objetividad es una instancia de la siguiente caracterización general de la objetividad, a saber: las convicciones morales son objetivas si finalmente cuentan con la aprobación de aquellas personas razonables y racionales que son suficientemente inteligentes y escrupulosas cuando ejercen sus facultades de razón práctica, siempre que todas las personas concernidas conozcan los hechos relevantes y hayan examinado suficientemente las consideraciones relevantes. Decir que una convicción moral es objetiva, pues, es tanto como decir que hay razones que bastan para convencer a todas las personas razonables de que es una convicción válida o correcta. Sosteniendo un juicio moral es tanto como sostener que existen tales razones y que el juicio en cuestión puede ser justificado ante una comunidad de personas semejantes.

Además, esto suele ser suficiente: la corrección de la convicción no exige que aportemos una explicación empírica de cómo sabemos que es correcta. En general, esta explicación es trivial: sabemos que es correcta porque hemos aplicado correctamente los principios de la razón práctica.⁹ Huelga decir que el constructivismo kantiano distingue su propia descripción de la objetividad de otras descripciones semejantes. Pero su concepción no es por eso menos objetiva.

4. Finalmente, para evitar malentendidos, hagamos una última observación sobre el constructivismo. Ninguna concepción constructivista, incluida la kantiana, dice que los hechos relevantes para el razonamiento moral sean hechos contruidos, como tampoco dice que las ideas de la razón tales como las de la persona y la sociedad sean ideas contruidas.

9. Como se indica en el texto, podemos, sin embargo, buscar una explicación empírica del fracaso en la consecución del acuerdo, y esta explicación puede apelar a elementos psicológicos tales como el prejuicio y la parcialidad, o a diversos elementos situacionales. Normalmente, las explicaciones del fracaso apelan a las cosas que interfieren en nuestra capacidad de hacer juicios razonados e imparciales.

A modo de explicación: podemos distinguir dos tipos de hechos relevantes para el razonamiento moral. Uno es el tipo de hechos al que apelamos cuando damos razones de por qué una acción o institución es, digamos, correcta ó incorrecta, o justa o injusta; el otro tipo de hechos se refiere a lo que es injusto, o a la naturaleza de las virtudes, o de la propia doctrina moral. A modo de ilustración del primer tipo de hechos: para argumentar que la esclavitud es injusta apelamos al hecho de que permite a algunas personas humillar cruelmente a otras personas y abusar de ellas. A modo de ilustración del segundo tipo de hechos: podemos apelar directamente al hecho de que las falsas promesas son injustas, o al hecho de que la indiferencia ante las necesidades de los demás es una carencia de virtud. Finalmente, un hecho sobre la propia doctrina moral kantiana es que dicha doctrina distingue entre deberes de justicia y deberes de virtud.

Con respecto al primer tipo de hechos relevantes, un procedimiento constructivista está armado de tal modo que pueda suministrar los principios y criterios que determinan qué hechos acerca de acciones, instituciones, personas y el mundo social en general son relevantes en la deliberación moral. Los hechos relevantes para la afirmación de la injusticia de la esclavitud no son el momento de su aparición histórica ni su posible eficiencia económica, sino que permite a algunas personas humillar cruelmente a otras y abusar de ellas. Éste es un hecho sobre la esclavitud.

Por otro lado, la idea de construir hechos parece incoherente; en cambio, la idea de un procedimiento constructivista que proporcione principios y preceptos aptos para identificar los hechos que han de contar como razones es una idea bastante clara. Recuérdese el modo en que el procedimiento del imperativo categórico de Kant acepta algunas máximas y rechaza otras. La idea del constructivismo es que, aparte de una concepción constructivista razonable, los hechos son simplemente hechos. Lo que se necesita es un marco de razonamiento que permita identificar los hechos relevantes desde el adecuado punto de vista y determinar su peso como razones. Así entendida, una doctrina moral constructivista no anda a la greña con nuestras ideas de sentido común acerca de la verdad y de las cuestiones de hecho.

Con respecto al segundo tipo de hechos relevantes—los hechos acerca de la propia doctrina moral—, decimos que no son hechos constructivos, sino hechos acerca de las posibilidades de construcción.¹⁰ Cuando Kant elabora su doctrina partiendo de las ideas fundamentales de la razón expresadas en el procedimiento-IC, una posibilidad de construcción

¹⁰ Las posibilidades a las que nos referimos aquí son las dificultades que caracterizan a la concepción moral o política que supera las pruebas de objetividad discutidas antes en esta sección. Ése es el tipo de concepción que nos ocupa.

—posibilidad que está implícita en la familia de concepciones y principios del razonamiento práctico que constituyen la base de la construcción— es que la esclavitud es injusta, y que hay una distinción básica entre los deberes de justicia y los deberes de virtud. Podemos entender esas posibilidades de una forma análoga al modo en que, en la aritmética constructivista, una infinidad de números primos se entiende como una posibilidad de construcción.¹¹ Esa analogía no nos compromete con el punto de vista constructivista en matemáticas; antes bien, la usamos para clarificar el significado del constructivismo moral y político. Para ello, basta con entender la analogía: la verdad del constructivismo en matemáticas es una cuestión aparte.

§6. EL IMPERATIVO CATEGÓRICO:

¿DE QUÉ MODO ES SINTÉTICO A *PRIORI*?

1. Para completar el análisis del constructivismo, consideraré lo que Kant quiere decir cuando describe el imperativo categórico como una proposición práctica sintética *a priori* (*Gr* II:28 [420]). Esto aclarará en qué sentido la ley moral construye a partir de sí misma su propio objeto *a priori*. En §1 vimos cómo el intuicionismo racional también concibe los primeros principios de la moral como proposiciones sintéticas *a priori*. Kant, por supuesto, quiere decir otra cosa harro diferente, pero ¿qué? Usédes se preguntarán por qué no hemos hecho esto antes. Al fin y al cabo, se trata de una cuestión central para la doctrina kantiana. La respuesta es que era mejor haber aclarado antes el trasfondo constructivista.

Para empezar, el imperativo categórico es *a priori* en el sentido kantiano más general, es decir, es un conocimiento fundado en los principios de la razón (pura). Pero ¿acaso podría alguien descubrir que no hay conocimiento *a priori*? Kant dice que no (*KP* 5:12): «Pero no hay ese peligro. Eso sería tanto como si alguien quisiese demostrar por la razón que no hay razón. [...] [E]s lo mismo conocimiento racional y conocimiento *a priori*».

El procedimiento-IC es, pues, *a priori*, asumiendo que formule correctamente las exigencias del imperativo categórico a través de las cuales la

¹¹ Para la idea de las posibilidades de construcción, véase el estudio sobre el constructivismo realizado por Parsons en «Mathematics, Foundations of», págs. 204 y sig. Dice Parsons: «La matemática constructivista procedería como si el árbitro último de la existencia y de la verdad matemática fueran las posibilidades de construcción», donde las posibilidades de construcción vienen dadas por un procedimiento convenientemente idealizado. La observación que se formula en el texto en cuanto al número infinito de números primos descansa en el hecho de que se puede dar una prueba constructivista de su infinidad.

ley moral (una idea de la razón) se nos aplica en cuanto personas finitas con necesidades; en el orden de la naturaleza.

No dejaré de observar aquí que la idea del *a priori* es mucho más sencilla en el caso de la razón práctica que en el caso de la razón teórica. En la primera *Critica*, hemos de distinguir entre el *a priori* en relación con el entendimiento y sus categorías, y el *a priori* en relación con la razón y las ideas de la razón. Entendimiento y razón (*Verstand* y *Vernunft*) desempeñan diferentes papeles en la estructura global del conocimiento; las categorías y las ideas de la razón tienen sus propios papeles distintos. Debemos seguir la huella de todo esto. Y también están las intuiciones *a priori* del espacio y el tiempo. Por el contrario, en la segunda *Critica*, no hay más que el *a priori* de la propia razón práctica.

2. Ahora bien, para Kant hay dos indicadores del conocimiento *a priori*: la necesidad y la universalidad; y estos indicadores valen tanto para el conocimiento práctico como para el teórico.

a) Necesidad aquí significa necesidad práctica, esto es, aquello que viene exigido por los principios de la razón pura práctica. De este modo, todo lo que nos exija el imperativo categórico (a través del procedimiento-IO) es prácticamente necesario para nosotros.

b) Por lo que hace a la universalidad, su significado estricto en que las exigencias en cuestión valen para todas las personas razonables y racionales en virtud de su naturaleza como tales: personas, independientemente de cualesquiera condiciones particulares de inclinación y circunstancia que diferencien a unas personas razonables y racionales de otras. Kant insiste en el prólogo a la *Fundamentación* (Pról.:7-9 [389-390]) en que «el mandato siguiente: no debes mentir, no tiene su validez limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él, y asimismo las demás leyes propiamente morales; que, por lo tanto, el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura».

Hasta aquí todo es bastante sencillo. El imperativo categórico es *a priori* por cuanto está fundado en la razón pura práctica; es prácticamente necesario al tiempo que vale universalmente para toda persona razonable y racional; y lo mismo cabe decir de los imperativos categóricos particulares cuando las personas en cuestión son, tal como lo somos nosotros, personas finitas con necesidades y, por lo tanto, sujetas a dicho imperativo.

Debemos tener cuidado en distinguir, como hicimos antes, el imperativo categórico del hipotético. He aquí dos diferencias:

Primera: para Kant el imperativo hipotético no es sintético sino analítico, y es la razón pura práctica en vez de la empírica la que lo hace válido. Kant piensa que por el mero hecho de ser racionales se sigue que, si deseamos un fin, también deseamos los medios (más eficaces) de alcanzarlo. Para él, no hay dificultad alguna en entender de qué modo pueden determinar nuestra voluntad los imperativos hipotéticos (*Gr* II:24 [417]). No lo ve como un problema.

La segunda diferencia es que los imperativos hipotéticos particulares son condicionales: se nos aplican o no dependiendo de nuestros deseos e inclinaciones específicos.

3. Como cabría esperar de estas dos diferencias, la dificultad de entender cómo el imperativo categórico determina la voluntad tiene que ver con el modo en que debemos entender dicho imperativo como una proposición práctica sintética *a priori*. El problema estricto en que, a diferencia de los imperativos hipotéticos, los imperativos categóricos son incondicionales, tanto con respecto a los medios que nos prohíben adoptar para conseguir nuestros fines (estos medios quedan restringidos por los deberes de justicia) como con respecto a los fines obligatorios a los que nos exigen dar por lo menos cierto peso (estos fines vienen determinados por los deberes de virtud). Recordemos que decir que los imperativos categóricos particulares son incondicionales es tanto como decir que se nos aplican independientemente de cualesquiera otros fines que pudieran marcarse nuestros intereses e inclinaciones. Pero si esto es así, ¿cómo es posible que puedan determinar nuestra voluntad? ¿Qué posibilidad raigambre pueden tener en nuestra persona?

Hay aquí cierto parecido, como Kant indica de pasada, con el problema de las proposiciones sintéticas *a priori* en la primera *Critica*. En efecto, en esta obra Kant no ve dificultad alguna en entender cómo se aplican los conceptos empíricos a los objetos. Son derivados de las instancias de dichos conceptos que encontramos en la experiencia, con lo que nos aseguramos de que tienen realidad objetiva, es decir, nos aseguramos de que esos conceptos pueden aplicarse a objetos de la experiencia. Después de todo, los conceptos básicos han sido derivados de las instancias a las que dichos conceptos ya se aplicaban. Pero las categorías del entendimiento, tales como el concepto de causa, son *a priori* y no han sido derivadas de los objetos de la experiencia. Pero, entonces, ¿cómo podemos asegurarnos de que pueden aplicarse a los objetos? Así es como surge el problema de la deducción trascendental.

4. ¿Cómo debemos, pues, entender el imperativo categórico como sintético *a priori*? Ya hemos indicado el sentido general en que puede decirse que dicho imperativo es *a priori*, en el sentido de que surge de la ra-

zón práctica. Pero hay también un sentido especial en el que es *a priori* en el sentido de que formula las exigencias de la razón pura práctica, por lo que es *a priori* con respecto a la razón empírica práctica.

La idea es que, al igual que las categorías del entendimiento especifican las condiciones de posibilidad *a priori* de la experiencia de los objetos, asimismo el imperativo categórico y los imperativos categóricos particulares a los que conduce imponen constricciones *a priori* al ejercicio permisible de la razón empírica práctica (ya que nuestras máximas deben resultarle aceptables al procedimiento-IC). Estas constricciones son sintéticas *a priori* porque:

- i) les son impuestas incondicionalmente a las personas razonables y racionales, y
- ii) les son impuestas a dichas personas sin ser derivadas del concepto de persona razonable y racional.

De ahí que sean sintéticas (como en [i]) y que no sean analíticas (como en [ii]).

Esto es, en realidad, lo que dice precisamente Kant en *Gr* II:28n. (420): «Enlazo con la voluntad, sin condición presupuesta de ninguna inclinación, el acto *a priori* y, por tanto, necesariamente. [...] Es ésta, pues, una proposición práctica, que no deriva analíticamente el querer una acción de otra anteriormente presupuesta [...], sino que lo enlaza con el concepto de la voluntad de un ser racional inmediatamente, como algo que no está en ella contenido».

He simplificado la nota a pie de página omitiendo los paréntesis. Podemos elaborar la nota así simplificada del modo siguiente: el procedimiento-IC enlaza una acción con lo que una persona razonable y racional debería hacer, sin presuponer ningún fin particular pretendido por los deseos naturales. Aquí tenemos una proposición práctica en la cual lo que debe hacerse no deriva analíticamente de otros fines específicos anteriormente presupuestos, como en el caso de los imperativos hipotéticos. Ni, por otro lado, deriva la acción del concepto de persona razonable y racional, como en el caso otra vez de los imperativos hipotéticos. Antes bien, lo que la persona ha de hacer en un caso particular sale directamente del procedimiento-IC, sin la intermediación de ningún fin puesto por deseos naturales específicos.

5. Si bien esta elaboración describe convenientemente el modo en que opera el procedimiento-IC, aún quedan varias cuestiones por decidir.

a) En primer lugar, ¿son los imperativos categóricos particulares (los particulares deberes de justicia y deberes de virtud) *a priori*? No, no lo son: al llegar a ellos por mediación del procedimiento-IC, nos basamos en

ciertas leyes de la naturaleza y usamos diversas clases de conocimiento empírico acerca del mundo social. Ni que decir tiene que esos imperativos son incondicionales, a diferencia de los imperativos hipotéticos. No vos son incondicionales, pues, una objeción a la concepción kantiana (como Mill erróneamente piensa que lo es; véase su *Utilitarianism*, cap. V, párrafo 22) el que los imperativos categóricos particulares no sean *a priori*. Lo que es sintético *a priori* es la ley moral y el procedimiento-IC, que es la representación procedimental de dicha ley en su modo de aplicación a nosotros.

b) En segundo lugar, supongamos que se objeta que los imperativos categóricos particulares son en realidad hipotéticos y condicionales, puesto que el procedimiento-IC que lleva a ellos descansa en una concepción de las verdaderas necesidades humanas (o en otra concepción parecida) en el paso 4).

En respuesta a esto, basta con observar (como hicimos en Kant V) que una concepción de las verdaderas necesidades humanas es una concepción especial del bien que se introduce para asegurar que la ley moral tenga contenido; introduciría es una necesidad de la razón pura práctica. Así consideradas, las verdaderas necesidades humanas se diferencian de las inclinaciones y los deseos particulares que surgen en la vida cotidiana y nos instan a formular máximas (racionales) (imperativos hipotéticos) en el paso 1). Podemos darle más fuerza a esta respuesta enlazando estas verdaderas necesidades humanas con nuestras necesidades como personas racionales en el orden de la naturaleza que necesitan de la sociedad, y de este modo, con las condiciones requeridas para un orden social viable y necesarias para realizar nuestra racionalidad. Ya se sugirió esta respuesta en la sección 6, al final de la lección anterior.

c) En tercer lugar, ¿toma en cuenta el procedimiento-IC las consecuencias del hecho de que cada cual actúe de acuerdo con imperativos categóricos particulares? Evidentemente, sí: esto lo podemos ver mediante la comparación de mundos sociales ajustados en el paso 4). Una concepción moral que no tomara en absoluto en cuenta las consecuencias (como a veces se dice de la concepción kantiana) sería simplemente absurda. La cuestión es siempre la de cómo hacerlo.

6. A modo de conclusión: antes dijimos que la razón pura práctica construye a partir de sí misma su propio objeto *a priori*, es decir, el dominio de los fines como una república de personas razonables y racionales que existirá en el orden de la naturaleza cuando todos sus miembros obren según la ley moral. Ahora podemos ver que la expresión «a partir de sí misma» es una exageración; digamos que la metáfora es un tanto desafortunada. Para corregirla, diremos más bien que la razón pura práctica, tal como viene representada por las tres formulaciones del im-

perativo categorico, construye su objeto a partir de los materiales (la materia) que las máximas racionales le presentan en el paso 1).

Como alternativa podemos decir que el procedimiento es un mecanismo de selección: acepta ciertas máximas (como preceptos generalizados) y rechaza otras según que satisfagan los criterios de razón práctica que incorpora. Al igual que una función matemática, el procedimiento-IC se aplica a algo (así como una función se aplica a un número) y da como resultado otra cosa (el número correspondiente), y no puede, hablando propiamente, producir su objeto a partir de sí mismo.

Para terminar, al final de Kant IV nos referíamos al importante pasaje de la segunda *Critica* (KP 5:43), donde Kant dice que la ley moral debe proporcionar al mundo de los sentidos la forma de un mundo del entendimiento especificando, mediante la totalidad de los preceptos que cuenta como válidos, el orden público de un posible dominio de los fines. Este orden público de un posible dominio de los fines es el objeto necesario *a priori* de una voluntad determinada por la ley moral. En KP 5:44 hay otro importante pasaje ya citado en Kant IV:

No obstante, nosotros, por la razón, tenemos conciencia de una ley a la cual están sometidas todas nuestras máximas, como si, por nuestra voluntad, hubiese que surgir al mismo tiempo un orden natural. Así pues, esto tiene que ser la idea de una naturaleza no empíricamente dada, pero, sin embargo, posible por la libertad, por lo tanto, suprasensible, a la cual nosotros damos, por lo menos en la relación práctica, realidad objetiva, porque la consideramos como objeto de nuestra voluntad en cuanto seres puros racionales.

Así pues, la diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual *está sometida la voluntad* y las de una *naturaleza que está sometida a una voluntad* (en consideración de aquello que tiene relación con sus libres acciones), descansa en que, en aquélla, los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad, pero en ésta la voluntad debe ser causa de los objetos, de tal modo que la causalidad de esta causa tiene su fundamento de determinación exclusivamente en la facultad pura de la razón, que por eso puede ser llamada también razón pura práctica.

En vez de decir simplemente, como hace aquí Kant, que «la voluntad debe ser causa de los objetos», podemos elaborar esta idea del modo siguiente: nuestra voluntad, en su calidad de razón pura práctica, construye su propio objeto *a priori* mediante el procedimiento-IC, siendo dicho objeto el orden público de un posible dominio de los fines. Así pues, para los miembros de un dominio de los fines, su sociedad —en cuanto objeto en el orden de la naturaleza— no es la causa de la concepción de su sociedad que determina su voluntad. Antes bien, al construir su propio objeto *a priori*, su razón pura práctica es tan libre como libre es la razón. Tiene la libertad de la razón.

KANT VIII

EL HECHO DE LA RAZÓN

§1. INTRODUCCIÓN

1. Hoy discutiré el hecho de la razón, una de las ideas centrales de la filosofía moral de Kant. Esta idea aparece por primera vez en la *Critica de la razón práctica*, y una manera de acercarse a esta obra es centrarse en dicha idea.

Empezaré enunciando la cuestión que aborda la doctrina del hecho de la razón. Recordemos que Kant dice de los dos primeros capítulos de la *Fundamentación* que son meramente analíticos: el primero hace un análisis de la ley moral (esbozada en Kant I) a partir del concepto ordinario del valor moral del carácter, y el segundo capítulo presenta las tres formulaciones del imperativo categorico. Pero al final del capítulo II (Gr II:90 [444-445]) dice Kant:

[...] quien tenga a la moralidad por algo y no por una idea quimérica desprovista de verdad, habrá de admitir también el citado principio de la misma. Este capítulo ha sido [...] como el primero, netamente analítico. Mas para que la moralidad no sea un fantasma vano —cosa que se deducirá de suyo si el imperativo categorico y con él la autonomía de la voluntad son verdaderos y absolutamente necesarios como principio *a priori*—, hace falta un *uso sintético posible de la razón pura práctica*, cosa que no podemos arriesgar sin que le preceda una crítica de esa facultad. En el último capítulo expondremos los rasgos principales de ella, que son suficientes para nuestro propósito.

De lo que aquí se trata es de la idea de Kant según la cual, para que un concepto tenga realidad objetiva —esto es, para que sea aplicable a algo y sea en ese sentido verdadero—, no basta con disponer de un análisis que muestre que es consistente e inteligible. Pese a todo lo que Kant ha hecho en los dos primeros capítulos de la *Fundamentación*, la ley moral puede seguir siendo no más que una «idea quimérica». Lo que quiere mostrar Kant es que la ley moral se aplica realmente a algo y, en particular, que se aplica a nosotros; porque si lo hace, entoncece

en unas condiciones razonablemente favorables, un mundo feliz (KP B373).

La convicción subyacente de Kant es que, una vez que entendemos cabalmente esta concepción moral y aposentamos en ella nuestro pensamiento, una vez que entendemos cabalmente que somos miembros de un posible dominio de los fines y tenemos esta concepción de nosotros mismos, no podemos evitar sentirnos profundamente movidos a identificarnos con dicho ideal y a obrar de acuerdo con dicha concepción. Éste es un hecho acerca de nosotros que hunde sus raíces en nuestra naturaleza, tal cual es retratada en *La religión*, un hecho que la filosofía nos permite entender. Los pasajes más líricos y elevados de Kant son aquellos en los que describe los profundos efectos que produce en nosotros la clara comprensión de la ley moral y cómo muestra nuestra independencia de la naturaleza.

Toda vez que la filosofía muestra que el entendimiento de la ley moral conduce a que nos identifiquemos con ella y a que obremos de acuerdo con ella, vemos que queda satisfecha la última condición d) para la existencia de razón pura práctica: la ley moral puede ser un motivo suficiente para nosotros, independientemente de nuestros deseos naturales. Éste es el sentido de los dos ejemplos que ofrece Kant en la segunda *Crítica* (KP 5:30): el primero pone de manifiesto que los deseos naturales no pueden vencer el amor a la vida; el segundo, que los deseos dependientes de concepciones de obrar según la ley moral pueden hacerlo. Kant cree haber mostrado que las cuatro condiciones quedan satisfechas y que, por tanto, hay realmente razón pura práctica. La visión de la segunda *Crítica* se ve fortalecida con la elaboración de una psicología moral más adecuada en *La religión*. De este modo, queda ahora completada nuestra interpretación de la doctrina del hecho de la razón.

KANT X

LA UNIDAD DE LA RAZÓN

§1. EL PUNTO DE VISTA PRÁCTICO

1. En esta última lección sobre Kant consideraré la unidad de la razón y la idea de la fe razonable de dos formas (que explicaré dentro de un momento), y su relación con la idea de la filosofía como defensa. Indicaré primero que hay tres unidades de la razón: la primera, en la esfera teórica, es la mayor unidad sistemática posible del conocimiento de los objetos necesaria para tener un criterio suficiente de verdad empírica (KP B679); la segunda, en la esfera práctica, es la mayor unidad sistemática posible de los fines en un dominio de los fines (Gr II:62 y sigs. [433 y sigs.]). La tercera integra tanto la razón teórica como la práctica en una constitución unificada de la razón, en la cual tiene primacía la razón práctica, dado que todo interés de la razón es en última instancia práctico (KP 5:119 y sigs.).

Una forma de abordar la unidad de la razón es examinando la idea de Kant de la fe razonable y los postulados (como él los llama) que la expresan. Lo que dice Kant sobre estos postulados plantea algunas de las cuestiones más arduas acerca de la unidad de la razón: primera, ¿cómo se relaciona exactamente la razón práctica (y el punto de vista práctico) con la razón teórica (y el punto de vista teórico) en la constitución de la razón? Y segunda, ¿de qué modo tiene primacía la razón práctica en esa constitución? Estos son asuntos oscuros, y lo más que puedo hacer yo es indicar las líneas maestras de una posible aproximación.

2. Antes de proceder a ello, recalcaré una cuestión que mencioné la última vez. Recordemos que Kant dice a menudo que nuestro conocimiento se amplía gracias a los postulados de la fe razonable (libertad, Dios e inmortalidad), pero, añade también, se amplía sólo desde un punto de vista práctico. Valga como ejemplo el siguiente pasaje de KP 5:133 y sigs.:

¿Es nuestro conocimiento [...] realmente ampliado [...] y lo que para la especulativa era *nascente*, es en la práctica *inmanente*? Sin duda, pero sólo desde un punto de vista práctico. Pues nosotros, en verdad, no cono-

rables en nuestro mundo. Ésta es la idea de una moralidad autorrecomensadora.

3. Finalmente, recordemos los dos pasajes de la segunda *Critica* citados al final de Kant IV y VI. En KP 5:43 Kant dice que la ley moral debe proporcionar al orden de la naturaleza (el mundo sensible) la forma de un mundo inteligible sin interferir en el mecanismo de la naturaleza natural; la naturaleza sensible de los seres racionales es su existencia bajo leyes naturales; la naturaleza suprasensible de las mismas personas es su existencia bajo leyes morales que son independientes de la naturaleza y que pertenecen a la autonomía de la razón pura. Y en KP 5:44 Kant distingue entre las leyes de una naturaleza a la cual está sometida la voluntad y las de una naturaleza que está sometida a una voluntad. La última es un sistema de la naturaleza en el que las personas han realizado, en buena medida, un dominio de los fines: en dicho dominio, los objetos de la naturaleza no son la causa de la ley moral, a la luz de la cual construyen las personas el ideal de un dominio de los fines como el objeto común y primero de su voluntad pública. Porque sus acciones están dirigidas por la razón, son acciones libres, y proporcionan a la naturaleza la forma de un mundo inteligible.

Vuelvo sobre estos pasajes en busca de apoyo para la interpretación del ideal de un dominio de los fines como el objeto construido de la ley moral. Lo esencial es que un dominio de los fines puede ser realizado en buena medida en el orden de la naturaleza cuando todos obramos, tal como podemos y debemos obrar, siguiendo la totalidad de preceptos que satisfacen las condiciones del procedimiento-IC. Un mundo moral, un mundo inteligible, un *mundus intelligibilis*, es un mundo que consiste en personas razonables y racionales que obran como deben bajo la idea de la libertad en el mundo que conocemos. Lo que hace un mundo inteligible no es el que estemos en otro mundo ontológicamente distinto de este mundo, un mundo que no está en el espacio y el tiempo, sino el que todos nosotros, aquí y ahora, obremos según la ley moral bajo la idea de la libertad. El dominio de los fines es un ideal secular.

En los ensayos políticos, la idea kantiana de un dominio de los fines cobra un sentido más concreto. Ello queda al menos claro si asumimos, como yo asumo, que su esperanza en un mundo de Estados democráticos, constitucionales y representativos, unidos en una confederación de pueblos para mantener la paz perpetua entre ellos puede considerarse como una descripción de la estructura institucional general de dicho dominio. Volveré sobre esto más adelante, pero antes de hacerlo, consideremos el otro objeto *a priori*, el bien supremo.

§3: EL BIEN SUPREMO COMO OBJETO DE LA LEY MORAL

1. Ahora bien, que en un dominio de los fines estén de algún modo conectados el valor moral y la felicidad, dependerá de lo que la ley moral ordene. Tal como andan los mundos sociales, un dominio de los fines sería un mundo feliz; como dice Kant, es un mundo de moralidad autorrecompensadora. Esto se deriva de que nuestros deberes pueden dividirse en dos: primero, el deber de fortalecer nuestro carácter moral y de desarrollar nuestras dotes naturales y hacer un buen uso de ellas (deberes de perfección moral y natural); y segundo, el deber de promover la felicidad ajena.

Yo no creo, sin embargo, que el contenido de la ley moral (tal como queda especificado por el procedimiento-IC) ordene que, en un dominio de los fines, las personas deban actuar de tal modo que hagan a la felicidad estrictamente proporcional a la virtud. Es sorprendente que Kant nunca intente mostrar semejante cosa: en la Dialéctica de la segunda *Critica*, simplemente lo da por supuesto. Dejo por un momento de lado por qué hace eso y abandona aparentemente lo que he llamado su constructivismo moral. Antes deberíamos examinar la idea kantiana del bien supremo en la Dialéctica.

2. Yo creo que podremos acceder a esta idea si antes nos detenemos en los dos valores básicos de la doctrina de Kant: una voluntad enteramente buena y la felicidad como la realización de los deseos permisibles organizados en un sistema racional. El bien supremo es, pues, ese mundo en el que cada persona tiene una voluntad enteramente buena y a la vez es plenamente feliz. Cada cual posee los dos valores básicos en el mayor grado posible. La proporcionalidad entre el valor moral y la felicidad es una consecuencia inmediata: para que se produzca no hay más que especificar la capacidad de la persona para los dos valores básicos. Ahora bien, Kant seguramente pensó que la capacidad para el valor moral es igual. Esta igualdad es un tema central de su concepción moral, y debe ser un elemento del bien supremo, al margen de lo que pase con la capacidad para la felicidad. Llamemos a esta concepción del bien supremo el pleno bien supremo. El que lo designemos así se debe a que Kant usa además una variante de esa concepción del bien supremo, y las dos concepciones son distintas.

La variación puede entenderse como el bien supremo de un mundo social particular. Consideremos en una serie a los miembros de un mundo social y asignemos a cada uno una medida adecuada del valor moral alcanzado. Entonces, el bien supremo para este mundo particular viene dado por una serie de grados de felicidad, estando cada grado emparejado con la medida asignada de valor moral del miembro correspon-

diente. En esta concepción, todavía no se ha definido el principio de proporcionalidad, pues aún no hemos dicho cómo se determina la medida de la felicidad. Además, cualquier principio semejante debe estar justificado dentro del marco kantiano.

Dejando a un lado cómo pueda hacerse eso, vemos que con esta variación hay tantos bienes supremos diferentes como posibles series de grados de valor moral en los mundos sociales particulares. Puesto que como personas razonables, tenemos libre albedrío, el bien supremo particular de nuestro mundo aún está por determinar, a menos que creamos, con Orígenes, que de algún modo Dios, de formas desconocidas por nosotros pero compatibles con nuestra libertad, proveerá a que, a su debido tiempo, cada cual consiga una voluntad enteramente buena. De lo contrario, el bien supremo de un mundo dependerá de lo que realmente hagan las personas libres, así como del grado de valor moral que realmente alcancen.

3. Estas observaciones tienen relevancia porque, a mi entender, las dos concepciones del bien supremo que acabamos de señalar —el pleno bien supremo y el bien supremo de un mundo social particular— son inconsistentes con la concepción kantiana de la ley moral. Kant ni siquiera intenta mostrar cómo resultan estas concepciones del bien supremo de la ley moral ni, por tanto, cómo pueda ser cualquiera de ellas el objeto *a priori* de una voluntad pura. Esta omisión es particularmente evidente en el caso del bien supremo de un mundo particular, puesto que aquí el principio de proporcionalidad parece análogo a la idea de las recompensas y los castigos divinos, lo cual nos sitúa en el dominio de su teología pietista.

Esto sugiere que Kant tiene en mente una concepción completamente diferente de la base del bien supremo. Yo creo que la sección V de la Dialéctica nos dice cuál es, pues es aquí donde explica los fundamentos de la proporcionalidad entre virtud y felicidad. Dice Kant (KP 5:130 y sig.):

Quando se pregunta por el último fin de Dios en la creación del mundo, no ha de decirse la felicidad de los seres racionales en él, sino el *supremo bien*, el cual añade a aquel deseo de los seres racionales aún una condición, a saber, la de ser dignos de la felicidad; es decir, la *moralidad* de esos mismos seres racionales, que contiene la única medida, según la cual ellos pueden esperar llegar a ser partícipes de la felicidad por la mano de un creador sabio. Pues ya que la *sabiduría* [...] significa el *conocimiento del supremo bien*, y prácticamente la *adecuación de la voluntad con el supremo bien*, no se puede atribuir a una *sabiduría* suprema independiente un fin que sólo estaría fundado en la *bondad*. Pues el efecto de ésta [suprema bondad] (con respecto a la felicidad de los seres racionales) sólo se puede

pensar bajo las condiciones limitativas del acuerdo con la *santidad* de su voluntad como adecuada al bien supremo originario.

Este pasaje nos dice dos cosas: primera, que el bien supremo es el propósito último de Dios en la creación del mundo; y segunda, que el requisito de que la felicidad sea proporcional a la virtud es un requisito necesario para conseguir que el bien supremo sea plenamente armonioso con la santidad de la voluntad divina como suprema fuente del bien.

4. En esta misma sección, un poco antes, dice Kant lo siguiente (KP 5:128): «El valor de una disposición de ánimo *enteramente* adecuada a la ley moral es infinito, porque toda la felicidad posible no tiene en el juicio de un distribuidor [*Aussteller*] de la misma, sabio y omnipotente, otro límite que la falta de adecuación de los seres racionales a su deber». Este pasaje introduce una tercera idea: que Dios distribuye la mayor felicidad a las criaturas, sólo limitada por su virtud. Y esta idea conecta con una cuarta idea que ya encontramos antes, a saber, que una razón imparcial recomienda que la virtud vaya acompañada de la felicidad. Kant dice (KP 5:110) que para el bien supremo «se requiere también felicidad, y esto, a la verdad, no sólo en la opinión parcial de la persona que hace de sí misma el fin, sino también en el juicio de una razón imparcial que la considera en general en el mundo como fin en sí. Pues tener necesidad de felicidad, ser digno de ella, y, sin embargo, no participar de ella, es cosa que no puede coexistir con el perfecto querer de un ser racional que al mismo tiempo tuviese todo poder».

Ahora entendemos por qué la felicidad ha de ser proporcionada a la virtud en el bien supremo. Puesto que ese bien es el fin último de Dios en la creación del mundo, debe contener tanta felicidad como permita la virtud de las personas, pues Dios es bueno; sin embargo, no debe contener más, pues Dios es santo y una mayor felicidad no estaría en armonía con la santidad de la voluntad divina. Podríamos decir que, sujeto a la virtud como construcción, el Dios que distribuye maximiza la felicidad. Así entendido, el bien supremo es para mayor gloria de Dios, pues (KP 5:131) «nada honra más a Dios que lo más apreciable en el mundo, el respeto por su mandato, la observancia del santo deber que nos impone su ley, cuando viene a añadirse su magnífica disposición de coronar tan hermoso orden con la adecuada felicidad».

1. Yo no digo que Kant derivara conscientemente la idea del bien supremo de este modo, aun cuando ello parece explícito en los pasajes citados. Si así lo hubiera hecho, habría visto que es incompatible con el hecho de que la ley moral está dada con anterioridad y de que el postulado de Dios es más bien necesario para garantizar la posibilidad de su objeto *a priori*, que está ya dado previamente a, e independientemente de, la idea de Dios y no puede ser derivado de dicha idea.

5. El problema con esta idea del bien supremo es que la idea de la razón imparcial es ajena al constructivismo de Kant. Además, el bien supremo es incompatible con la idea del dominio de los fines en cuanto que objeto construido de la ley moral: no puede ser ese objeto construido, puesto que no hay nada en el procedimiento-IC que pueda generar preceptos que nos exijan proporcionar la felicidad a la virtud. Esto es algo que aquí simplemente afirmo sin argumentarlo. Ciertamente, ese procedimiento, de ser adecuado, autorizará penas y castigos de diversa índole, según sean necesarios, supongamos, para un mundo social estable. Pero cuestión enteramente distinta para nosotros es intentar distribuir la felicidad de forma proporcionada a la virtud.

Porque ante todo, como reconoce Kant, simplemente no es asunto nuestro juzgar el carácter moral global de los demás o intentar estimar su mérito. Además, dada la enorme oscuridad de nuestros motivos, lo cual también reconoce (*Gr*. II:1-3 [406-408]), una máxima en el paso 1) que presupusiera dicho conocimiento y que condujera al precepto generalizado de ajustar la felicidad a la virtud, no sería racional (con lo que ni siquiera podría entrar en el procedimiento-IC, no digamos ya ser aceptado por el mismo): su racionalidad requiere de más conocimiento del que jamás podríamos esperar tener. Sólo Dios puede conocer esas cosas, tal como se deduce del argumento de Kant a favor de la existencia de Dios como condición necesaria de la posibilidad del bien supremo (*KP* 5:124 y sig.). Recordemos también que allí dice que no podemos hacer juicios perfectamente justos sobre méritos y culpas, puesto que no podemos saber hasta qué punto el carácter empírico de una persona es efecto de la libertad (*KR* B579n.). Ajustar la felicidad a la virtud no puede ser, pues, parte de la ley moral, tal como se nos aplica por mediación del imperativo categórico y el procedimiento-IC que lo interpreta para nosotros.

Éstas son las razones por las que, en la presentación que he hecho de la doctrina de Kant, he usado el ideal secular de un posible dominio de los fines, ideal que puede ser (en buena medida) realizado en el mundo natural. Yo considero la idea del bien supremo como un elemento leibniziano en la teología filosófica de Kant (como reconoce él mismo [*KR* B840]), algo que nunca reelaboró para hacerlo consistente con su filosofía moral. Lo denomino leibniziano porque descansa en la idea de que Dios obraría imperfectamente si el objeto de Dios al crear el mundo no fuera el más perfecto, o el supremo bien tal como lo define Kant. Cualquier otro objeto sería incompatible con la bondad de Dios o con la santidad de Dios. El bien supremo es el máximo objeto perfecto identificado por esas dos perfecciones morales.

§4. LOS POSTULADOS DE LA *VERNUNFTGLAUBE*

1. He revisado las dos concepciones del objeto *a priori* de la ley moral ya que Kant no comenta expresamente la diferencia que hay entre ellas. Pero cuál sea la concepción que usamos es de la mayor importancia porque los postulados (el contenido) de la *Vernunftglaube* dependen de cuál sea ese objeto.² En la Dialéctica hay tres de dichos postulados: las creencias en la libertad, en Dios y en la inmortalidad. Kant piensa que estos postulados son posiciones teóricas inseparablemente conectadas con los principios de la razón pura práctica (*KP* 5:120). La conexión inseparable surge de que los postulados simplemente afirman que el objeto de la ley moral es posible en el mundo. Éstas son creencias que debemos afirmar cuando obramos desde un punto de vista práctico; porque, a menos que así lo hagamos, piensa Kant, no podremos involucrarnos sensatamente en el razonamiento práctico o mantener nuestra devoción por la ley moral a lo largo de toda una vida. La razón es que hacerlo presupone que creemos que su objeto *a priori* puede ser realizado, que las condiciones de su posibilidad se dan realmente en el mundo. En sus lecciones sobre religión, dice Kant (*Gesammelte Schriften* 28:1072): «Sin Dios, sólo puedo ser o un canalla o un visionario». Lo que quiere decir es que, a menos que yo crea en Dios (cuya existencia es una condición necesaria del bien supremo), o bien debo abandonar la ley moral como irremediablemente impracticable, en cuyo caso soy un canalla, o bien persisto en observar la ley de todos modos, en cuyo caso soy un visionario utópico. Puesto que la razón excluye *ambas* cosas, debo creer en Dios. Afirmamos las creencias necesarias para hacer valer ante nosotros el objeto de la ley como un objeto posible de nuestro devoto empeño. Así en *KR* B856: «Dado que el precepto moral es [...] mi máxima (tal como la razón ordena que lo sea), crearé indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura. Estoy seguro, además, de que nada podrá hacer vacilar esa creencia, porque ello haría tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos».

2. Ahora bien, si el objeto de la ley moral es en realidad el bien supremo, entonces el postulado de la existencia de Dios tiene cierta plausibilidad, al margen de cualesquiera otras dificultades que puedan sur-

2. Las principales discusiones de la fe práctica son éstas: primera *Critica*, el Canon de la razón pura, B824-856; segunda *Critica*, la Dialéctica, §§3-9; tercera *Critica*, §§75-78, 84-91; «Was Heißt: Sich im Denken Orientieren?» (1786); *La contienda entre las facultades* (1798), Parte I y el Apéndice. Véanse también las dos cartas a Lavater de abril de 1775, en Zweig, *Philosophical Correspondence*, págs. 79-83.

gir. (El postulado de la inmortalidad es más problemático y lo dejo ahí para el margen.) -Lo que piensa Kant es que nuestra humana razón no puede concebir ninguna otra forma por la que pueda producirse la proporcionalidad entre virtud y felicidad que no sea mediante el trabajo de un autor del mundo omnisciente y omnipotente, y moralmente perfecto. Porque sólo Dios puede ver plenamente hasta el fondo de nuestros corazones y mentes y sólo Dios puede ajustar nuestra felicidad tal como corresponde.

Kant no dice que no haya ningún otro modo en que sea posible esa proporcionalidad; bien puede haberlo. Pero para mantener nuestra devoción por la ley moral, necesitamos formarnos una concepción que podamos entender de cómo es posible el bien supremo. Llegados a este punto, la necesidad de nuestra humana razón puede decidir el caso, supuestamente, como siempre, la razón teórica no tenga nada que decir en contra (KP 5:125 y sig., 144 y sig.).

Cuando el objeto de la ley moral es el ideal secular de un posible dominio de los fines, se vuelve mucho más débil la base para el postulado de Dios y la inmortalidad. Sin embargo, el fundamento para el postulado de la libertad trascendental es el mismo que antes. Con anterioridad vimos (en Kant VIII, §6.4) que este postulado ocupa un lugar especial, pues es diferente de las creencias en Dios y en la inmortalidad, ya que estas creencias garantizan la posibilidad del objeto de la ley moral cuando dicho objeto es el bien supremo, y aseguran que podemos satisfacer las exigencias de esa ley.

Pero la creencia en la libertad es más fundamental: es una creencia en la libertad, en la espontaneidad absoluta, de la propia razón. Es la creencia en que la razón procede de acuerdo con sus propios principios, principios que sólo ella puede identificar y validar, y en que la razón hace eso independientemente de todas las leyes psicológicas por el estilo de las leyes humanas de la asociación, y ciertamente de toda suerte de causas naturales externas. Es la creencia en la absoluta espontaneidad de la razón, en su derecho y capacidad de proporcionar por sí misma una crítica y de determinar su propia constitución, tal como queda atestigüado en las tres *Críticas*.

§5. EL CONTENIDO DE LA FE RAZONABLE

1. Pese a las dificultades con los postulados kantianos de la *Ver-nunftglaube*, pienso que sigue siendo relevante la idea misma de fe razonable. Hemos visto que Kant cree que no podemos mantener nuestra devoción por la ley moral, o comprometernos con la promoción de su

objeto *a priori*, el dominio de los fines o el bien supremo, según el caso, a menos que creamos firmemente que su objeto es de hecho posible. Lo que Kant dice respecto del postulado de la inmortalidad tiene validez general (KP 5:122 y sig.): «En defecto de esa proposición, o se despojaría a la ley moral completamente de su *santidad*, imaginándola *indulgente* [...] o bien se exaltaría su misión, y al mismo tiempo la esperanza de una determinación inasequible, es decir, se esperaría adquirir completamente la santidad de la voluntad, perdiéndose en ensueños místicos; *teosóficos* [...] en ambos casos queda sólo impedido el *esfuerzo* hacia el cumplimiento puntual [...] de un mandato racional severo, no indulgente, y, sin embargo, no ideal, sino verdadero».

Mas ¿cuál es el contenido de la fe práctica toda vez que consideramos un dominio de los fines como objeto de la ley moral? Ciertamente, dicho contenido incluye la creencia en nuestra libertad trascendental, pero ¿qué más requiere aparte de eso?

2. Yo sugiero que, aunque no requiere los postulados de Dios y la inmortalidad, sí requiere ciertas creencias acerca de nuestra naturaleza y el mundo social. No basta con afirmar nuestra libertad y con reconocer la libertad de todas las personas en virtud de sus facultades de la razón. Porque nosotros podemos creer que un dominio de los fines es posible en el mundo sólo si el orden de la naturaleza y las necesidades sociales no son hostiles a ese ideal. Para que así sea, debe contener fuerzas y tendencias que a largo plazo tiendan a sacar a la luz dicho dominio, o al menos a sustentarlo, y a educar a la humanidad para promover ese fin.

Debemos creer, por ejemplo, que la historia de la humanidad describe un curso de progresiva mejora, y no de constante empeoramiento, o que no fluctúa perpetuamente de lo malo a lo bueno y de lo bueno a lo malo. Porque en ese caso contemplaríamos el espectáculo de la historia humana como una farsa que nos haría abominar de nuestra especie.³ En nuestra insociabilidad social, que nos conduce a la competición y la rivalidad, e incluso a guerras y conquistas aparentemente interminables, puede no ser irrazonable esperar el descubrimiento de un plan de la naturaleza que fuerce a la humanidad, si ésta tiene que salvarse de dicha destrucción, a formar una confederación de Estados democráticos constitucionales, que pueda de este modo asegurar la paz perpetua y estimular el libre desarrollo de la cultura y el arte. A través de este largo camino podemos creer razonablemente que se realizará en el mundo un

3. «Theory and practice», en Hans Reiss (comp.), *Kant's Political Writings*, trad. de H. B. Nisbet, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press 1990, pág. 88 (trad. cast.: *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986).

dominio de los fines. En realidad, esa misma fe puede promover este fin moral feliz.⁴ O, como dice Kant en su réplica a Mendelssohn en «Teoría y Práctica» (Reiss 88 y sig.):

Se me permitirá, pues, admitir que, como el género humano se halla en continuo avance por lo que respecta a la cultura, que es su fin natural, también cabe concebir que progresa a mejor en lo concerniente al fin moral de su existencia, de modo que este progreso sin duda será a veces *interrumpido* pero jamás *roto*. No tengo necesidad de demostrar esta suposición; es el adversario de ella quien ha de proporcionar una prueba. Porque yo me apoyo en un deber para mí innato, consistente en que cada miembro de la serie de generaciones [...] actúe sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor (también se ha de admitir, por ende, la posibilidad de esto). [...] Ahora bien: por más dudas que de la historia quepa extraer contra mis esperanzas —dudas que, si fueran probatorias, podrían inducirme a desistir de un trabajo aparentemente baldío—, mientras eso no pueda probarse con absoluta certeza, me asiste pese a todo la posibilidad de no trocar el deber [...] por la regla de prudencia consistente en no dedicarse a lo impracticable [...]; por incierto que me resulte [...], esto no puede destruir [...] la máxima —ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas— de que tal cosa es factible.

3. Ahora ha cambiado notablemente el contenido de la fe práctica. Establece que la naturaleza no sea (según creemos razonablemente) hostil a un dominio de los fines sino que, al revés, nos conduzca a él. Con todo, la idea de fe razonable, y su conexión con la filosofía como defensa, aún queda preservada. Ahora podemos decir, como hizo Kant, que la organización política de un dominio de los fines será una sociedad (o confederación) internacional pacífica de pueblos, donde cada pueblo se constituye en Estado con algún tipo de régimen constitucional representativo. Asumimos que estos regímenes son o Estados constitucionales liberales o bien democracias sociales; para nuestros propósitos da igual uno u otra.⁵ Así, cuando el dominio de los fines es el objeto de la ley moral, la fe política razonable, digamos, es la fe en que dicha sociedad internacional pacífica de pueblos es posible y es favorecida por

4. En este párrafo descriptivo, de la manera más breve, la idea de fe razonable tal como se encuentra en los ensayos políticos de Kant: «Idea de una historia universal» (1784), «Teoría y práctica» (1793) y «Sobre la paz perpetua» (1975). Véase Reiss, *Kant's Political Writings*.

5. Kant rechazó la idea de un Estado mundial unificado, pensando que conduciría bien a la tiranía global; bien a la guerra civil entre aquellas partes del mundo con distintas culturas que luchaban por conseguir su autonomía política. Véase Reiss, *Kant's Political Writings*, págs. 90, 113, 170.

las fuerzas de la naturaleza. Abandonar esa fe equivale a renunciar a la paz y la democracia, y eso es algo que jamás podremos hacer en la medida en que afirmemos tanto la ley moral como la libertad humana. Dice Kant (KR B373 y sig.):

Aunque esto [un Estado perfecto] no llegue a producirse nunca, la idea⁶ que presenta ese *maximum* como arquetipo es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible. En efecto, nadie puede ni debe detenerse a la mayor perfección posible en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada.

Ahora bien, Kant hace hincapié en que los postulados de la fe razonable son afirmados en aras de la ley moral, es decir, con el fin de sostener o hacer firme y duradera nuestra capacidad para obrar según dicha ley (KP 5:133, 137, 138). Sin embargo, supongamos que se dice que, cuando el dominio de los fines es el objeto *a priori*, es posible que sigamos necesitando creer en Dios y en la inmortalidad para mantener nuestra vocación a la ley moral. Sin esas creencias religiosas, podríamos perder toda esperanza en que aquellos que son justos y buenos no sean arrinconados y podríamos llegar a pensar que los bellacos y malvados terminarían dominando el mundo. Sucumbimos al cinismo y la desesperación, y abandonamos los valores de la paz y la democracia, pues podríamos decir que es una necesidad de la razón creer que habrá, si no proporcionalidad perfecta, al menos un cierto ajuste entre el valor moral y la felicidad.

Alguien puede, en efecto, pensar de este modo, y supongamos que es a menudo un pensamiento verdadero. Y demos por supuesto que siempre es mejor mantener nuestra fe religiosa, pues así podemos preservar nuestra lealtad a la justicia y la virtud. Pero en ese caso, nuestras creencias religiosas no serían postulados en el sentido kantiano, pues para Kant los postulados especifican condiciones necesarias para que podamos concebir cómo es posible el objeto *a priori* de la ley moral; las creencias religiosas dejan de ser necesarias para eso cuando dicho objeto es el dominio de los fines. La fe razonable de Kant va más allá de la

6. Esta idea es la de una constitución que permita la mayor libertad humana posible de acuerdo con leyes por las que la libertad de cada uno se vuelve consistente con la de todos los demás. Kant añade aquí que no está hablando de la mayor felicidad «pues ésta se seguirá por sí sola» (KR B373).

mera creencia necesaria para que podamos mantener nuestra integridad moral.

§6. LA UNIDAD DE LA RAZÓN

1. Finalmente, volvamos a la unidad de la razón. Aquí la cuestión fundamental es: ¿cuál es la relación entre los puntos de vista teórico y práctico, y cómo se adjudican las pretensiones de sendas razones, la teórica y la práctica, dentro de la constitución de la razón? Algunos comentarios breves.

En primer lugar, como señalamos anteriormente, la distinción entre mundo fenoménico y mundo inteligible no es una distinción ontológica entre mundos y entre diferentes clases de cosas pertenecientes a esos mundos. Es más bien una distinción entre puntos de vista, entre sus diferentes formas y estructuras, que permite ver cómo están relacionados sus elementos comunes (por ejemplo, los conceptos de objeto y representación), así como los intereses particulares de la razón que son expresados en los objetivos de esos puntos de vista y los especifican. Las distinciones epistemológicas y ontológicas se explican por referencia a los elementos de esos puntos de vista y al papel que asumen en ellos.

2. Una segunda observación es que, aunque Kant dice que los dos puntos de vista lo son de uno y el mismo mundo, debemos tener cuidado con lo que esto pueda significar. Porque aquí un punto de vista no es una perspectiva. No es, como si dijéramos, una visión de un objeto desde una posición en el espacio circundante, tomando en cuenta las leyes de la perspectiva para ese espacio, de tal modo que la información contenida en las diferentes perspectivas de las diferentes posiciones en el mismo espacio pudieran ser agrupadas para establecer las propiedades del objeto.

Pero precisamente lo que no podemos hacer es agrupar los dos puntos de vista en una concepción teórica unificada del mundo. En este punto, Kant rompe con la larga tradición de la metafísica y la teología occidentales. Cuando Kant dice que el postulado de la libertad, digamos, es afirmado desde un punto de vista práctico, quiere decir que no desempeña ningún papel en las teorías unificadoras de la ciencia. Ninguno de los postulados amplía en lo más mínimo nuestro entendimiento teórico (KP 5:133, 134 y sigs., 137). La creencia razonable en Dios no desempeña ningún papel en la física, y el Dios de la física, el Dios de la prueba físico-teológica (KP 5:138-141; KU §85), no desempeña papel alguno en la fe práctica.

3. Pero si los dos puntos de vista no están relacionados como perspectivas de uno y el mismo mundo, ¿cómo están relacionados? Pienso que la respuesta estriba en cómo Kant entiende la unidad de la razón: sostiene que los puntos de vista de ambas formas de razón articulan el punto de vista de un interés de la razón pura, y que la unidad de la razón queda establecida por una constitución que ordena efectivamente esos intereses y asegura a cada uno todas sus legítimas pretensiones. La idea clave es que ningún interés legítimo de una forma de razón es sacrificado a interés alguno de la otra; todos los intereses de la razón, adecuadamente identificados, pueden estar y están plenamente garantizados. Escribe Kant (KP 5:119 y sig.): «A toda facultad del espíritu se puede atribuir un interés, esto es, un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico, en la determinación de la *voluntad*, con respecto al fin y más completo fin».

Así, aunque la razón teórica y la razón práctica tengan intereses diferentes, la unidad de la razón válida enteramente sus pretensiones o gignimas, de tal modo que quedan satisfechas sin compensaciones o compromisos o pérdidas dentro de la única constitución de la razón. El espacio, por decirlo de este modo, que ocupa la razón práctica con los postulados se lo niega a sí misma la razón teórica una vez reveladas las antinomias.

4. A modo de ilustración: para Kant es ilegítimo que la razón teórica se arroge el derecho de rechazar todas las creencias que no puedan quedar establecidas mediante ejemplos manifiestos en la experiencia, aun cuando fueran necesarios para la integridad del uso práctico de la razón y no fueran contradictorios en lo más mínimo con los intereses de la razón teórica (KP 5:A120 y sig.). La razón teórica tiene dos intereses legítimos: uno es el interés positivo en la regulación del entendimiento y en la unificación en la mayor unidad sistemática posible del conocimiento empírico de bajo nivel que proporciona; el otro es el interés negativo en restringir la locura especulativa. En la medida en que los postulados de la fe práctica no rebasan esos intereses, nada tiene que objetar la razón teórica.

Por otro lado, también es ilegítimo que la razón empírica práctica, que no sirve más que a las inclinaciones, sea la base de los postulados. Porque en ese caso el paraiso de Mahoma y las fantasías de los teósofos impondrían su monstruosidad a la razón hasta destruirla (KP 5:120 y sig.). Pero los postulados de la razón pura práctica dependen del objeto

a priori construido por la razón pura misma, y la razón teórica no tiene nada que decir en contra de esos postulados, pues ocupan el espacio que ella abandona.

De este modo, la unidad de la razón queda establecida no por el hecho de que los puntos de vista de las dos formas de la razón sean ordenados según sus relaciones de perspectiva con el (único) mundo, sino por la armonía y plena satisfacción de las legítimas pretensiones de la razón teórica y práctica articuladas en la forma y estructura de los dos puntos de vista. La razón proporciona su propia unidad mediante una crítica de sí misma: el objetivo de la crítica es precisamente establecer esa unidad.

5. Muchos hallarán insatisfactoria esta concepción. Puede parecer que no ofrece más que un orden pragmático de ajuste, casi una solución judicial, como si la unidad de la razón fuera establecida por un tribunal de la razón —el tribunal supremo de la crítica— que dispusiera la paz entre los intereses en disputa de la propia razón. Esto sería un error, porque no hay equilibrado de intereses en conflicto sino que todas las pretensiones legítimas de la razón quedan plenamente satisfechas. Evidentemente, muchos habrá que esperaran que la unidad estuviese modelada en la estructura del mismo mundo, una unidad ya dada a la espera de que la razón la descubriera. Ésa no es la clase de unidad que ofrece Kant. Como ya he dicho, es en este punto donde rompe con la tradición heredada de la filosofía y la teología.

Kant concibe la filosofía como defensa, no como apología en el sentido tradicional de Leibniz, sino como defensa de nuestra fe en la razón y de la fe razonable que la sostiene. Aunque no podemos dar una demostración teórica de la posibilidad de la libertad, basta con que nos aseguremos de que no existe una demostración semejante de su imposibilidad; y el hecho de la razón nos permite entonces asumirlo (KP 5:94). Si las pretensiones legítimas de la razón teórica y la razón práctica quedan ambas conciliadas en una constitución de la razón, y si esa constitución concede el lugar debido a la matemática y la ciencia, a la moralidad y la fe práctica, y a nuestros restantes intereses fundamentales en cuanto personas razonables y racionales, entonces, para Kant, se habrán conseguido los objetivos de la crítica de la razón.

Es esencial ver que Kant no está argumentando en el sentido de que las creencias de la fe práctica (de una u otra forma) sean verdaderas según los criterios de la verdad empírica y científica; su intención no es exponer la evidencia que pudiera validar un argumento teórico convincente. Presenta en cambio consideraciones que muestran por qué tenemos derecho a afirmar esas creencias y por qué al hacerlo no infringimos las legítimas pretensiones de la razón teórica, aunque ciertamente quedan

humillados los dogmatismos del empirismo y de la razón pura, y ambos deben ceder el paso a las virtudes intelectuales de la modestia y la tolerancia.⁷ El que afirmemos esas creencias es algo que brota de nuestra sensibilidad moral, de nuestra devoción por la ley moral y de las respuestas a las necesidades de nuestra razón práctica. La doctrina de Kant es una defensa de la fe razonable y, más en general, de lo que entiende que son los intereses fundamentales de la humanidad.

7. Véase, por ejemplo, la sección 3 del capítulo 2 del Libro 2 de la Dialéctica (KR B490-504).