
Ética deontológica: Immanuel Kant

Ana Escribar

La tradición ético-filosófica occidental se nutre de dos grandes herencias, la teleología y la deontología, cuyas respectivas figuras señeras son Aristóteles y Kant. Entre ambas median más o menos 20 siglos y la revolución teórica desencadenada por la filosofía crítica kantiana.

Así, para hacerse cargo del sentido de la ética deontológica –que supone el paso desde una concepción de lo bueno como lo que se adecua al ser, a una concepción de lo correcto como lo que se ajusta a la ley– hay que revisar previamente algunos de los planteamientos de Kant referentes a las condiciones de posibilidad de la ciencia y a los correspondientes límites que postula para los alcances de la razón.

Trataremos de hacer esa revisión lo más brevemente posible y haciendo uso de un mínimo de términos técnicos, sin faltar por ello al rigor exigido por el tratamiento de un tema filosófico.

Condiciones de posibilidad de la ciencia

“Si la elaboración de conocimientos pertenecientes al ámbito de la razón sigue o no el camino seguro de una ciencia, es algo que puede determinarse fácilmente por el resultado. Porque si después de elaborados preparativos, a menudo renovados, se detiene apenas se aproxima a la meta; si a menudo se ve obligado a rehacer sus pasos e iniciar una nueva línea de aproximación; o, por otra parte, si los distintos participantes son incapaces de ponerse de acuerdo en un plan común de procedimientos, entonces podemos estar seguros de que está lejos de haber entrado en el seguro camino de una ciencia y en verdad no es más que un tanteo a ciegas”¹.

¹ Kant I. Crítica de la Razón Pura. Traducción al inglés de Norman Kemp Smith. Londres: MacMillan, 1973: 17. (La traducción al español es de la autora).

El “escándalo de la razón”. En la “Crítica de la Razón Pura”, cuya primera edición aparece en 1781, no se plantea la pregunta referente a si es posible la ciencia, porque la físico-matemática newtoniana se había encargado ya de responderla afirmativamente. Kant se pregunta, pues, cómo es posible esa ciencia, vale decir, cuáles son sus condiciones de posibilidad y si existen similares condiciones de posibilidad para la metafísica como ciencia.

Esta segunda interrogante surge a partir de lo que Kant considera como el “escándalo de la razón”; esto es, la situación de la metafísica que –a diferencia de la físico-matemática que ya “ha entrado en el seguro camino de la ciencia”– “no es más que un tanteo a ciegas” que conduce a la razón a la autocontradicción que se expresa en la formulación de enunciados antitéticos, cuya verdad o falsedad son igualmente indemostrables. Kant reúne estos enunciados en las cuatro “antinomias de la razón pura”, que ejemplificaremos a través de la cuarta, cuya tesis y antítesis, respectivamente, se expresan en los siguientes términos: “corresponde al mundo la existencia de un ser absolutamente necesario, ya sea como parte suya o como causa”; “en ninguna parte en el mundo, o fuera del mundo como su causa, existe un ser absolutamente necesario”².

Kant se propone, pues, poner al descubierto cuáles son las condiciones de posibilidad de la ciencia y por qué ellas no operan para la metafísica; vale decir, por qué es posible la ciencia y por qué es imposible la metafísica como ciencia.

Universalidad y carácter *a priori*. Las características de los enunciados de la física matemática newtoniana que indican que esa disciplina “ha encontrado el camino seguro de una ciencia” son su validez universal y el hecho de que resulte inconcebible que lo que enuncian pudiese ser pensado de otra manera, vale decir, su necesidad.

Ahora bien, Kant nos dice que la experiencia, a la que los enunciados científicos hacen referencia, puede aportar fundamentos suficientes para la generalización y para la probabilidad, pero jamás para la universalidad y la necesidad; en consecuencia, dichos rasgos deben reconocer su origen en una fuente diferente de la experiencia; esto es, en la razón.

Así, todo conocimiento válido representaría una síntesis entre dos tipos de elementos; una materia que nos llega a través de los sentidos y una forma *a priori*, previa a la experiencia, aportada por nuestra facultad cognoscitiva, que ordena y configura esa materia. Surge entonces un objeto mixto, el “fenómeno”, que sería el auténtico objeto del conocimiento científico.

² *Ibid.* pp. 396-421. Exposición sobre las cuatro “antinomias de la razón pura”.

Estas formas aportadas por la facultad cognoscitiva para la constitución del objeto de conocimiento son las funciones o formas *a priori* de la sensibilidad, espacio y tiempo, y las funciones o formas *a priori* del entendimiento, llamadas “categorías”, que integran la cantidad (unidad, pluralidad, totalidad), la cualidad (realidad, negación, limitación), la relación (sustancia-accidente, causa-efecto, reciprocidad entre agente y paciente) y la modalidad (posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia, necesidad-contingencia)³.

En esta forma, el conocimiento científico, puesto que supone una síntesis de forma y materia, es inevitablemente conocimiento de “fenómenos”, vale decir, de objetos ordenados y configurados por nuestra facultad cognoscitiva y no de “cosas en sí”, no de las cosas tal como son en sí mismas con independencia de nuestra representación; a ello se debe, precisamente, el carácter universal y necesario de los enunciados de la ciencia, ya que éstos no hacen más que descubrir en dichos objetos lo que la razón –compartida por todos los seres racionales– ha puesto en ellos.

De manera que la condición de posibilidad de la ciencia está íntimamente ligada al reconocimiento de ciertos límites de la razón: ésta no puede ir más allá de la experiencia posible, esto es, no puede conocer objetos que no estén ordenados en el tiempo, el espacio y las categorías o, lo que es lo mismo, sólo puede conocer fenómenos y no “cosas en sí” o “noumena”.

La imposibilidad de la metafísica como ciencia

*“La razón humana tiene este particular destino de que en una especie de su conocimiento está cargada con preguntas que, como prescritas por la naturaleza propia de la razón misma, no le es posible ignorar, pero que, al trascender todos sus poderes, no es tampoco capaz de responder”*⁴.

Lo expuesto en los párrafos anteriores basta para entender por qué la metafísica resultaría imposible como ciencia. La posibilidad de la ciencia, que es la posibilidad de hacer enunciados de validez universal y necesaria referentes a la experiencia, pero que no tienen en ella su fundamento, enunciados que Kant llama “juicios sintéticos *a priori*”, depende de la posibilidad de la síntesis entre una materia y una forma.

Ahora bien, en los objetos metafísicos tradicionales –libertad, inmortalidad del alma, Dios– falta la materia del conocimiento, no hay ninguna información sensorial sobre la que podamos aplicar las formas *a priori* de la

³ *Ibid.* pp. 111-19. Exposición sobre las Tablas de las Categorías.

⁴ Kant I. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. 11^{ra} edición. Madrid: Editorial Espasa Calpe S.A., 1995: 101.

sensibilidad y del entendimiento; no puede, pues, darse esa síntesis. Tales objetos no son fenómenos, no son objetos de conocimiento, no son objetos de experiencia posible. Son meras “ideas” de la razón; sobre ellos, por lo tanto –a nivel de la razón científica– nada podemos decir.

Sin embargo, debido a la naturaleza misma de la razón que nos empuja a pasar de los efectos a las causas en busca de una última causa, ella misma incausada, no podemos fingir indiferencia frente a tales materias; este anhelo, inherente a la razón, explica la presencia de las “antinomias de la razón pura” a lo largo de toda la historia de la metafísica.

Ahora, en cambio, nos dice Kant –gracias al reconocimiento de la distinción entre fenómeno y cosa en sí establecido por su “Crítica de la Razón Pura”– podemos “pensar” la existencia de esos objetos metafísicos sin contradicción de la razón consigo misma, aunque no podamos “conocerlos”; esto es, no podemos derivarlos como conclusión necesaria a partir de un axioma, o mostrarlos como existentes en la experiencia.

Así, por ejemplo, en lo que respecta a la voluntad humana, que la ciencia necesariamente debe considerar como parte integrante de un mundo regido por el determinismo, la moral puede pensarla como libre en la medida en que el hombre –como ser a la vez sensible y racional– es ciudadano de dos mundos: el fenoménico y el nouménico; por consiguiente, su voluntad puede pensarse –a la vez y sin contradicción– como determinada en cuanto fenómeno y como libre en cuanto noumena, aun cuando en esta segunda condición resulte incognoscible para la razón teórica.

Un nuevo fundamento para la moral

Nos encontramos ahora preparados para abordar el tema que nos interesa: la caracterización de la deontología kantiana frente a la ética teleológica aristotélica. Para ésta última, el contenido del concepto de felicidad, caracterizada por Aristóteles como fin en sí, esto es como aquello que jamás es medio para otra cosa, tenía validez universal y necesaria en la medida en que advenía como resultado de la actualización del ser potencial del hombre. Así, la ética aristotélica resulta tributaria de una metafísica; esto es, de una determinada concepción del ser como acto y potencia.

La crítica kantiana, porque niega la posibilidad de la metafísica como ciencia, niega la legitimidad de ese fundamento sin el cual la felicidad –si bien se conserva como fin reconocido por todo ser humano– pierde la unidad de su contenido y, por consiguiente, su validez como criterio que permita definir los contenidos de la “vida buena”.

Kant intentará, pues, descubrir un nuevo fundamento para la ética, no ya metafísico, no ya consistente en una determinada concepción del ser, sino de carácter *a priori*, vale decir, racional y, como tal, puesto que la razón es compartida por todos los hombres, de validez universal y necesaria.

La “buena voluntad” y el “imperativo categórico”. El comportamiento de todos los entes no racionales en el mundo está determinado necesariamente por leyes; el comportamiento de los seres racionales, en cambio, se determina mediante la presentación de principios, porque ellos poseen voluntad y ésta es “la facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes”⁵.

Tales principios reciben el nombre de “imperativos” y mandan en forma hipotética o categórica. Son hipotéticos aquéllos que supeditan el mandato a una condición que constituye la meta para cuyo logro el cumplimiento de lo mandado representa un medio. Así sucede, por ejemplo, con el siguiente imperativo: “si quieres conservar la salud, observa las reglas de la higiene”; estos imperativos carecen de validez universal y necesaria, puesto que obligan sólo a aquéllos para quienes tiene vigencia la condición estipulada y su sentido es semejante al de una instrucción técnica o al de un consejo de prudencia.

Este tipo de imperativos podría esquematizarse de la siguiente manera: si quieres que suceda “B”, entonces debes hacer que se produzca “A”, lo que equivale a afirmar que “A” es causa” de “B” y como está en nuestro poder producir “A”, podemos hacer que se produzca “B”. La voluntad determinada por ellos quedaría excluida de la esfera moral, porque allí el ser racional no estaría actuando de acuerdo a la presentación de principios, sino integrándose a la concatenación causal del acontecer natural.

Es categórico, en cambio, aquel imperativo que manda absolutamente, sin condiciones de ninguna especie; vale decir, aquél en que lo mandado no es medio para otra cosa.

La interrogante kantiana es, entonces, cuál puede ser la fuente de un imperativo categórico; no puede serlo la búsqueda de la felicidad, porque –como veíamos– al rechazarse el fundamento metafísico el concepto de felicidad pierde la unidad de su contenido y sólo podría dar lugar a imperativos hipotéticos; tampoco podría serlo la voluntad divina, porque en tal caso el imperativo tendría un origen heterónomo, lo que negaría la autonomía de la voluntad que, como veremos, es central para la ética kantiana.

⁵ *Ibid.* pp. 92.

Concluye entonces Kant que si el imperativo manda absolutamente y pretende, por consiguiente, validez universal y necesaria, dicha fuente tendría que residir en la razón; debería, pues, tratarse de un principio racional y, como tal, *a priori*; representaría la ley objetiva de la moralidad, mientras los otros principios serían meramente subjetivos, esto es, serían “máximas”.

Kant enuncia dicha ley, en una primera formulación, en los siguientes términos: “obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal”⁶.

Este imperativo categórico o ley objetiva de la moralidad define la “buena voluntad”, lo único que en el mundo o fuera de él “puede ser considerado bueno sin restricción”; esta “buena voluntad” es aquella que se determina de acuerdo a dicho imperativo, por mero respeto a la ley, sin tomar en consideración ninguna posible consecuencia de ese acatamiento.

Dicha adecuación de la voluntad a la ley es lo que constituye el “deber” y el deber así definido nos muestra a la voluntad como autolegisladora, en la medida en que sólo se somete a una ley dictada por la propia razón y como autónoma, en la medida en que la ley que la rige no le viene dada desde fuera.

El imperativo, por otra parte, no es sólo una ley por la que debe determinarse la voluntad; es, a la vez, un criterio o procedimiento que permite discernir cuáles de nuestras máximas son universalizables; vale decir, cuáles podemos querer que se conviertan en ley universal y cuáles son, por consiguiente, morales.

Kant da varios ejemplos de esa función procedimental del imperativo, entre los cuales se cuenta el de la falsa promesa; supongamos que tengo un apuro económico del que podría salir con un préstamo; sé, sin embargo, que no podré devolverlo, pero si no me comprometo a hacerlo no podré resolver mi problema; prometo, pues, que devolveré el dinero. Al proceder así, estaría actuando de acuerdo a una máxima que diría más o menos lo siguiente: “si necesitas dinero, prometo devolverlo aunque sepas que no cumplirás tu promesa”; resulta evidente que tal máxima no es universalizable, por cuanto – transformada en ley universal – resultaría contradictoria, ya que a partir de ella nadie podría creer en las promesas y éstas perderían, por lo tanto, su sentido.

Kant da una segunda formulación del imperativo categórico: “obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio”⁷.

⁶ *Ibid.* pp. 104.

Esta segunda formulación es equivalente a la anterior, puesto que la exigencia de que la voluntad se rija sólo por máximas universalizables implica el reconocimiento de la dignidad del hombre implicada en su condición de fin. Ella resalta, sin embargo, la condición de persona propia del hombre, derivada de la autonomía de su voluntad y de la dignidad de su carácter de fin en sí que lo diferencia de todo el resto de los entes mundanos que pueden ser usados como meros medios al servicio de la voluntad humana.

Los postulados de la razón práctica. Porque el hombre no es un ser puramente racional, sino que es una especie de ciudadano de dos mundos, el inteligible y el sensible, la ley moral se le presenta bajo la forma de un imperativo que lo obliga; en el caso de un ser puramente racional, como Dios, por ejemplo, la ley simplemente coincidiría con su voluntad; se trataría, pues, de una voluntad “santa”, mientras que aquella exigida al hombre por el deber es una meramente “buena”.

Por otra parte, ni siquiera podemos saber si alguna vez a lo largo de la historia ha existido en el mundo una “buena voluntad”; porque – como veíamos – ésta es aquella que adecua sus máximas a la ley, por mero respeto a la ley. Pero como el hombre sólo se percibe a sí mismo como fenómeno, esto es, como formando parte de un mundo causalmente determinado, no puede “conocer” su libertad, vale decir, no puede “mostrarla” en la experiencia; por consiguiente, aun cuando sus máximas parezcan adecuarse a la ley, ello puede responder al intento de lograr la satisfacción de intereses o deseos particulares, disimulado bajo la apariencia del respeto exigido por el deber.

En esta forma, la autonomía de la voluntad, el hecho de que ella pueda determinarse por una ley que es obra de la razón, autonomía en la que consiste la libertad, no puede ser demostrada; la libertad, sin embargo, debe ser supuesta si no queremos enfrentar el absurdo de un principio racional que nos exigiría algo imposible. La libertad representa, pues, el primer postulado de la razón práctica: algo que desde el punto de vista de la razón teórica o científica es indemostrable, pero cuya posibilidad es exigida por la razón práctica como condición de posibilidad de la moral.

Los otros dos postulados de la razón práctica son la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Pero ellos no son ya condición de posibilidad de la moral, sino de la realización del bien supremo. La ley moral exige la total adecuación de las máximas a la ley y dicha adecuación representa uno de los

⁷ Kant I. *Crítica de la Razón Práctica*. Traducción de Rovira Armengol. 5^{ta} ed. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1961. En el Libro II se desarrolla la exposición sobre los postulados de la razón práctica.

aspectos del bien supremo cuya realización es exigida categóricamente; pero como ésta no puede lograrse en el transcurso de la vida, puesto que la voluntad humana es buena y no santa, debemos suponer después de la muerte una duración infinita, a lo largo de la cual pueda darse una aproximación asintótica entre la voluntad y la ley.

Finalmente, si bien la moralidad exige que la voluntad se ajuste totalmente a la ley moral, y lo haga movida exclusivamente por el respeto a la ley misma, el bien supremo incluye la exigencia de una adecuada proporción entre moralidad y felicidad. Pero la felicidad supone una concordancia entre los acontecimientos del mundo y los deseos y las aspiraciones del hombre, cosa que no es posible porque éste último no es causa del mundo. Por consiguiente, como condición de posibilidad de la realización del bien supremo, debemos suponer la existencia de una causa racional del mundo, exterior a él, capaz de supeditarlos a los intereses y fines del ser racional; tal causa sería Dios cuya existencia se constituye, así, en el tercer postulado de la razón práctica.

Caracterización de la ética deontológica kantiana

La ética kantiana es deontológica, vale decir, es una ética del deber, de la obligación; no se ocupa del tipo de hombre que quisiéramos llegar a ser, o de la clase de vida que sería deseable vivir, sino de definir las leyes que debemos obedecer. Es una ética en la que la moralidad queda definida por la intención, en la que la consideración de las consecuencias queda excluida del ámbito moral.

Es una ética autónoma, en la medida en que sitúa el origen del imperativo en la razón práctica misma; es, además, formal, en cuanto no ofrece contenidos; esto es, no define los rasgos de una "vida buena", ni de las virtudes que le son inherentes, sino que con el imperativo categórico entrega un criterio –el de la capacidad de universalización– que permite discernir cuáles máximas son morales y cuáles no lo son.

Esta relación entre la moralidad y el carácter universalizable de las máximas, así como la dependencia de éste último respecto del formalismo, representan la gran contribución kantiana a la tradición ética occidental.

Bibliografía

- Ferrater Mora J. Diccionario de Filosofía. Barcelona: K-P. Editorial Ariel S.A., 1995: 1989-2002.
- Kant I. Crítica de la Razón Práctica. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1961.

- Kant I. Crítica de la Razón Pura. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1878.
- Kant I. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. 11^{ra} ed. Madrid: Espasa Calpe S.A., 1995.
- Villacañes J.L. Kant. En: Camps, Victoria. Historia de la Ética. Tomo II. Barcelona: Ed. Editorial Crítica, 1992: 315-405.