

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

GENERACIÓN 2002-2006

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA PRESENTA

FERNANDO EFRAÍN RUDY HILLER

Del formalismo a la humanidad: el tránsito posible de la
voluntad pura a la amistad en la ética kantiana

DIRECTORA DE LA TESIS DRA. FAVIOLA RIVERA CASTRO

ABRIL DE 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

a trus

a keko

a keka

a moñ

a bobe

al chino de monterrey

agradezco a faviola rivera su paciencia

Índice

Introducción	3
Capítulo 1: La libertad y la moralidad	6
Proemio: los dos puntos de vista, el teórico y el práctico	6
I La equivalencia de libertad y moralidad	10
1 El argumento de la voluntad como causalidad	10
La causalidad y las leyes	11
Libertad y autonomía	12
Autonomía y moralidad	14
2 El argumento de la espontaneidad	20
Conclusión	25
II Tránsito de la formalidad de la ley a los deberes de virtud	28
1 La materia de la ley moral: la humanidad como fin en sí mismo	28
Conclusión	37
2 La <i>humanidad</i> como el origen de los deberes	39
Las virtudes y la libertad interna	40
Notas	45

Capítulo 2: La amistad como la perfección de la relación moral	52
I La amistad en Kant	52
Amor y respeto	53
La amistad ideal y la amistad moral	55
II Amistad y moralidad	61
Universalidad e imparcialidad	62
La amistad y la ética de principios	65
La amistad como el esplendor de la relación moral básica	77
Conclusión: por qué la amistad sólo puede darse entre los buenos	83
Notas	89
Conclusión	93
Bibliografía	97

Introducción

Y una verdadera mirada a la ética de Kant lo mostraría como el filósofo, no del rigorismo, sino de la humanidad.

H. J. Paton, *El imperativo categórico*, p. 198.

El propósito de este trabajo queda condensado en la cita que le sirve de epígrafe, a condición de cambiar *rigorismo* por *formalismo*. En efecto, el propósito de Paton en ese pasaje es señalar que, a pesar de que el Kant que usualmente se recuerda es el del “deber por el deber” –y es a esto a lo que se denomina rigorismo–, el sentido profundo de la ética kantiana es una exaltación del valor absoluto de la humanidad (en el curso del trabajo se explicará el significado del término, que difiere del usual) y del ilimitado respeto que merece. Pues bien: mi objetivo en las páginas que siguen será argumentar que, a pesar de que el Kant que se recuerda –a parte del rigorista– es el formalista –aquel que, supuestamente, pretende reducir la ética a una fórmula vacía de contenido–, su ética trasciende la mera fórmula del imperativo categórico y apunta hacia donde Paton advirtió: el respeto ilimitado hacia la humanidad donde quiera que ésta se encuentre, ya sea en mi persona o en la persona de los demás. Así pues, el propósito de este trabajo es mostrar que la ética kantiana es, ante todo, la ética de la intersubjetividad¹.

Con otras palabras: mi objetivo será mostrar que la ética kantiana *no* es una ética encerrada en el sujeto –prácticamente solipsista– sino que, por el contrario, tiene la mira puesta en el establecimiento de un conjunto de principios que permita la relación armoniosa entre seres racionales. Es por ello que el presente trabajo hace una transición

desde la deducción de la ley moral como ley de la voluntad libre –deducción que parte del sujeto y que arroja una ley formal– hasta el establecimiento del *contenido* de dicha ley –el cual apunta hacia la interacción de sujetos racionales y arroja deberes concretos–. Sobre todo me interesa mostrar que la ética kantiana no es una fantasmagoría ajena al mundo terrenal; por ello aterrizo los principios kantianos en una de las relaciones humanas fundamentales: la amistad.

El trabajo consta de dos capítulos. En el primero, dividido en dos partes, expongo y reconstruyo dos variantes del argumento kantiano a favor de la ley moral como la ley de la libertad que aparece en la tercera sección de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*: explico cómo el formalismo de la ley es el punto clave que le permite a Kant enlazar libertad y moralidad. En la segunda sección hago la transición del formalismo del imperativo categórico a su contenido –la humanidad como fin en sí mismo– mediante la exposición de los argumentos a favor de la necesidad de hallar algo con valor incondicionado. A continuación indago en la manera en que el contenido de la ley moral se traduce en deberes concretos hacia los demás y hacia uno mismo, y en el modo en que dicho contenido constituye la base de las relaciones interpersonales.

En el segundo capítulo aplico consistentemente el principio de la humanidad como fin en sí mismo, y los deberes que de él emanan, a un caso concreto: la amistad. Argumento por qué es un error pensar que una ética universalista como la kantiana es incompatible con el aprecio por la particularidad que es la esencia de la amistad. Me propongo demostrar, además, que la amistad no es un terreno aparte del territorio moral, sino que, al contrario, constituye la más alta realización de los ideales de éste.

Precisamente por ello, porque la amistad es el esplendor de la relación moral básica –aquella en que dos personas se tratan como tales–, los principios kantianos derivados del imperativo categórico –bajo la fórmula de la humanidad– sirven como guías para transitar desde las condiciones mínimas que han de cumplirse para que dos personas se reconozcan como tales hasta la excelencia en la observancia de los mismos que desemboca en la amistad.

De esta forma espero lograr lo que Paton proponía: trascender el rigorismo –en este caso el formalismo– de la ética kantiana para arribar a su aspecto fundamental: la visión de la ética como la disciplina que posibilita la *relación* entre personas libres o, en otras palabras, la ética como la permanente defensa de la humanidad.

¹ Onora O’Neill describe con estas palabras la acusación de formalismo contra la ética kantiana: “Es la aserción de que Kant ha fallado rotundamente en su objetivo de mostrar cómo la razón puede ser práctica [esto es, cómo puede guiar la conducta]. El imperativo categórico, supuestamente el principio supremo de la razón práctica, es acusado de no rendir ningún fruto. Para mostrar que éste no es el caso es necesario diseñar una lectura del imperativo categórico ... en la que se ofrezcan, por un lado, razones para pensar que es un principio puramente racional y, por otro, razones que apuntalen la creencia de que las distinciones que arroja son en realidad moralmente significativas” (“Kant tras la virtud”: 155). El propósito de mi trabajo es bosquejar una respuesta a la acusación de formalismo siguiendo ambas líneas. Así, en el primer capítulo argumento a favor del origen exclusivamente racional del imperativo categórico, sugiriendo que es el principio constitutivo de la voluntad libre (la cual es, para Kant, razón práctica); mientras que en el segundo explico cómo se derivan de él exigencias concretas que nos guían en la tarea ética fundamental: el trato con personas. Por ello sostengo que mi intención es hacer el tránsito del formalismo a la intersubjetividad (¿y cuál es la relación por antonomasia entre sujetos –o, mejor, entre personas– sino la amistad?).

Capítulo 1: La libertad y la moralidad

Este capítulo consta de dos partes: en la primera, dividida también en dos, reconstruyo el argumento que ofrece Kant en la tercera sección de la *Fundamentación* a favor de la idea de que la ley de la libertad es la ley moral, esto es, el imperativo categórico, y reconstruyo el argumento que Christine Korsgaard llama “el argumento de la espontaneidad” a favor de la misma conclusión. En la segunda parte, asimismo con dos subdivisiones, explico en primer lugar cómo es que una ley formal como el imperativo categórico es capaz de determinar contenidos éticos específicos, es decir, deberes y, más generalmente, cómo una ley formal se transforma en la exigencia irrenunciable de respeto hacia la humanidad. En segundo lugar expongo la división kantiana de los deberes: deberes hacia uno mismo y hacia los demás.

Proemio: los dos puntos de vista, el teórico y el práctico

Antes de comenzar el análisis de los argumentos éticos de Kant vale la pena precisar el punto de vista desde el que son enunciados. Uno de los resultados fundamentales de la *Crítica de la razón pura* (cf. A776/B804; A797/B825 y ss.) es la división de los usos de la razón en dos: el uso teórico y el uso práctico o, respectivamente, el explicativo y el decisivo. Ambos usos dan lugar a dos puntos de vista o maneras de concebir el mundo.

Desde el punto de vista explicativo (que también puede ser llamado “el punto de vista del observador” o “de la tercera persona”) el mundo consiste en una serie de eventos conectados entre sí por leyes deterministas. Es este punto de vista el que se adopta en las ciencias. Por su parte, el punto de vista práctico (del agente o de la primera persona) es el que adoptamos los seres racionales al momento de actuar y de deliberar cómo actuar.

Kant sostiene que los agentes racionales, al momento de la acción, deben *necesariamente* concebirse como libres, esto es, independientes de las leyes deterministas que rigen el punto de vista explicativo. Más adelante ofrezco un par de argumentos a favor de la necesidad de la asunción de la libertad.

A pesar de que el punto de vista práctico, por su misma esencia, no pretende *explicar* cómo es el mundo sino *guiar* al agente racional que se pregunta qué debe hacer, este punto de vista requiere ciertos *postulados* (así los llama Kant) o asunciones que le dan coherencia. Así, por ejemplo, el agente racional debe presuponer que su voluntad es libre para que tenga sentido siquiera la pregunta que se hace a sí mismo, “¿qué debo hacer?”; más aún, debe presuponer que tiene una *voluntad*, esto es, que su razón es práctica o capaz de guiar la acción (más adelante abundo en la aseveración kantiana de que la voluntad es razón práctica).

Ahora bien: el postulado de que los seres racionales poseen una voluntad implica que ellos mismos son capaces de iniciar una cadena causal o ser la causa primera de una serie de eventos subsecuentes. El evento que procede de la voluntad se le denomina *acción*. En consecuencia, si los agentes racionales se conciben a sí mismos como capaces de producir acciones, es indispensable que *asuman* que poseen una voluntad, la cual, por lo dicho antes, ha de ser concebida como un tipo de causalidad (una causalidad no determinada por nada anterior a ella, es decir, libre). El punto central es que las asunciones del punto de vista práctico (libertad, voluntad como causalidad) *no son aseveraciones fácticas* del tipo que constituyen las ciencias naturales. Son postulados *necesarios* que deben asumir los seres racionales para hacer coherente el punto de vista práctico, es decir, para poder concebirse como agentes. Lo importante es, desde luego,

argumentar por qué son necesarios. A lo largo del trabajo se ensayan argumentos destinados a ese fin.

En la Dialéctica de la razón pura de la *Crítica de la razón pura*, en particular en la denominada “tercera antinomia” (A445/B473), Kant sostiene que los postulados del punto de vista práctico no deben contradecir las verdades necesarias que rigen el punto de vista teórico. La tercera antinomia se ocupa de la cuestión de si existe libertad en el mundo o si, por el contrario, todos los eventos están determinados por una cadena causal que se remonta al infinito. Es ahí donde Kant sostiene que los seres racionales, para salvar las ideas tanto del conocimiento (que implica el determinismo) como de la agencia (que implica la libertad), adoptan los dos puntos de vista mencionados anteriormente. El postulado de la libertad, indispensable para el punto de vista práctico, no entra en contradicción con la causalidad determinista que rige al teórico porque, precisamente, los seres racionales utilizan ambos puntos de vista para tareas distintas: las leyes deterministas explican el mundo; la libertad y su ley guían la acción. Así pues, los postulados prácticos no deben, en ningún momento, confundirse con aseveraciones acerca de cómo es el mundo; son, para decirlo nuevamente, actitudes racionales (no meros inventos) sin las cuales la agencia es imposible.

Finalmente, otro de los postulados prácticos que se discute a continuación es el de la idea de *máxima*. Por razones que expongo más adelante, la voluntad como causalidad de los seres racionales se concibe como libre de las leyes del mundo natural pero, en tanto causalidad, requiere una ley. La concepción de la ley que rige su voluntad es, para un agente racional, la máxima de su acción. Así pues, toda la discusión subsiguiente acerca de la necesidad de las máximas y los principios debe seguirse con esta idea en mente: la

psicología moral kantiana *no es una teoría empírica*, sino una serie de argumentos *a priori* que dan sustento a la idea de agencia. Los seres racionales, para Kant, se conciben a sí mismos, necesariamente, actuando según máximas.

Ello no quiere decir, por supuesto, que los postulados prácticos puedan estar en franca contradicción con lo que sucede de hecho. Éste es un punto complicado que sólo dejaré apuntado: la justificación de los postulados prácticos es *a priori*, pero ello no quiere decir que estén desligados por completo de la experiencia. A diferencia de las categorías del entendimiento, cuya justificación es también *a priori* pero su función es darle forma a la experiencia y a la explicación científica de la misma, los postulados prácticos no tienen, como quedó dicho, una función explicativa; a pesar de ello, el mundo no debe desmentirlos, esto es, la experiencia debe dejar intacta su posibilidad.

De este modo la libertad, la voluntad como causalidad y el postulado de psicología moral de que los agentes racionales actúan según máximas deben ser, cuando menos, *posibles*. En la Dialéctica de la razón pura (cf. A538/B566 y ss.) Kant cree haber asentado esta posibilidad. Sin embargo, es vital recordar que los postulados no conforman una teoría empírica de la agencia y, en consecuencia, no pueden ser desmentidos por vía experimental. Ésta es la ambivalencia de los postulados prácticos kantianos: no requieren la aprobación de la experiencia pero no pueden desentenderse de ella. Me conformo, dado el propósito del presente capítulo –reconstruir los argumentos prácticos más que ahondar en su posibilidad–, con señalar este aspecto de la teoría kantiana. Paso ahora a la exposición de los argumentos mismos.

I La equivalencia de libertad y moralidad

1 El argumento de la voluntad como causalidad

... Si se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad junto a su principio se sigue de ello por el simple análisis de su concepto (*Fundamentación*: Ak. IV, 447).

Esta cita fundamental es la que me interesa analizar en esta sección. Cuando Kant afirma que el imperativo categórico (el principio de la moralidad) se obtiene por simple análisis del concepto de libertad, quiere decir que, en el fondo, aquel imperativo y este concepto son exactamente lo mismo. Éste es, sin duda, uno de los puntos más controvertidos de la doctrina moral kantiana; en lo que sigue reconstruiré el argumento a favor de esta equivalencia.

El argumento kantiano está contenido en la primera página de la tercera sección de la *Fundamentación*, que abre con las siguientes afirmaciones:

La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la *determinen*... (Ak. IV, 446).

Unas líneas más adelante, Kant reconoce que esta definición de libertad es negativa, pues no esclarece qué es propiamente la libertad: se contenta con afirmar que una voluntad libre es aquella que no está *determinada* por ninguna causa ajena a ella misma. Para Kant, cualquier elemento no racional (inclinaciones, sentimientos, deseos) cuenta como una causa ajena a la voluntad. Ello *no* quiere decir, por supuesto, que las acciones de los seres humanos cuyo motivo es un deseo son irracionales; lo que debe entenderse por la

definición de libertad negativa es que la voluntad racional no se ve *impelida* a actuar por deseos, inclinaciones o sentimientos sino que, cuando actúa de acuerdo con ellos, es porque ella los ha *adoptado* como motivos (la voluntad ha *determinado* que son razones suficientes para la acción). Así, por ejemplo, el deseo de comer no es la *causa* de que me levante en medio de la clase por un bocadillo. El análisis correcto, según la psicología moral kantiana, es que yo *decidí* tomar mi deseo de comer como una razón suficiente para abandonar la clase. No fue el deseo el que movió mi voluntad (como una bola de billar choca con otra) sino mi voluntad la que adoptó el deseo como motivo para la acción. La distinción pudiera parecer artificiosa, pero no lo es: la libertad (negativa) de la voluntad radica precisamente en el hecho de que los elementos no racionales no la mueven por sí mismos.

Ahora bien, cuando Kant escribe que la libertad negativa es la propiedad de la voluntad de ser causa eficiente “independientemente de causas ajenas que la determinen” quiere decir “independientemente de *leyes* ajenas a ella misma que la determinen”. Para comprender por qué es preciso considerar lo siguiente.

La causalidad y las leyes

Kant postula unas líneas más adelante este principio: “...el concepto de una causalidad conlleva el de leyes según las cuales mediante algo que llamamos causa ha de ser puesta otra cosa, a saber, la consecuencia” (*Fundamentación*: Ak. IV, 446). El concepto de causalidad implica el de *ley*, puesto que un evento es señalado como causa de algún otro cuando la relación entre ambos no es meramente fortuita o accidental. En otras palabras, sólo hablamos de causalidad entre dos eventos cuando la relación entre ellos es necesaria,

es decir, cuando está regida por una ley (para Kant las dos notas esenciales de una ley son la universalidad y la necesidad).

Ahora bien, la voluntad es la causalidad propia de los seres racionales. Si bien esta causalidad es libre en sentido negativo (no está regida por leyes ajenas a ella misma, esto es, leyes naturales), en tanto es una causalidad no puede carecer por completo de ley, pues si de un evento dado puede seguirse arbitrariamente cualquier otro no podría afirmarse que entre ellos existe una relación causal. Entonces la voluntad requiere una ley que la rija pero, como quedó dicho, esa ley no puede ser dada por algo que no sea la voluntad misma, pues ésta es libre en sentido negativo.

Libertad y autonomía

Esa ley no puede ser una ley natural (psicológica) del tipo siguiente: “los seres humanos necesariamente buscan satisfacer todos sus deseos, dándole prioridad a los más fuertes”. ¿Por qué no? Porque si esa fuera la ley de la voluntad, ella estaría *determinada* por algo ajeno a sí misma, a saber, por la ley natural de satisfacer los deseos más fuerte y, a fin de cuentas, no podría decirse que ésta es la ley propia de la voluntad (la ley que en tanto libre –cuando menos– en sentido negativo se da a sí misma). De acuerdo con la hipótesis de la que partimos –la voluntad es libre en sentido negativo– es imposible que ella esté determinada por algo ajeno a sí misma. En consecuencia, la voluntad debe darse a sí misma la ley que va a regirla. Esto es, la voluntad es *autónoma*: ella es una ley para sí misma.

Hemos llegado, pues, a una primera equivalencia: la libertad (negativa) de la voluntad es autonomía¹. Cabe aclarar que éste es un sentido débil y meramente *nominal*

de autonomía: la *capacidad* de la voluntad de darse a sí misma una ley. En el tercer capítulo de la *Fundamentación* (Ak. IV, 449 y ss.) Kant expone un sentido *sustantivo* de autonomía, según el cual ésta no es tanto una capacidad sino el *estado* en el que se halla quien ha adoptado *cierta* ley en particular, a saber, la ley moral; esa autonomía puede ser denominada *autonomía sustantiva*. Ahora bien, dado que la voluntad es causalidad, y la causalidad se rige por leyes, el hecho de que la voluntad de los seres racionales sea libre – en sentido negativo– implica no que carezca de ley, sino que, por el contrario, esa ley ha de provenir de la voluntad misma. Falta por ver qué clase de ley es la que la voluntad se da a sí misma, esto es, cuál es, según Kant, la más *auténtica* ley de la voluntad racional (la que constituye la libertad propiamente dicha, es decir, en sentido positivo). Puede adelantarse que ésa es la ley moral; el punto relevante será, pues, la justificación de la aseveración.

Es preciso recordar lo dicho en el proemio acerca de los dos puntos de vista: la aseveración de que la voluntad es autónoma no debe entenderse como la descripción de un hecho; es, por el contrario, un postulado práctico indispensable para hacer coherente la idea de agencia racional. Si la voluntad produjera sus acciones de acuerdo a leyes ajenas a ella misma –leyes naturales–, esto es, si fuera heterónoma, entonces sería sólo un eslabón más en la cadena causal que produjo cierto evento. Pero, de ser éste el caso, si la voluntad fuera indistinguible de cualquier otro eslabón de la serie, ¿en qué sentido podría decirse que ella precisamente, más que cualquier otro eslabón, es la causa de la acción (que más bien sería un evento)? Dado que, por el contrario, los seres racionales conciben su voluntad como una causalidad *sui generis* ya que inicia siempre una nueva cadena causal, es decir, es siempre causa primera, lo cual se sigue del hecho de que se conciben a

sí mismos como la causa de sus acciones, entonces es necesario que piensen su voluntad como autónoma. Pues únicamente de esta manera, si la voluntad determina la forma en que opera –la ley que va a regirla–, puede el agente racional atribuirse los eventos que produce, convirtiéndolos así en acciones (sobre la distinción entre acciones y eventos, ver nota 7).

Autonomía y moralidad

La proposición “la voluntad es en todas sus acciones una ley para sí misma” –el principio de la autonomía–, es equivalente al principio de actuar conforme “a ninguna otra máxima que aquella que también pueda ser una ley universal” (*Fundamentación*: Ak. IV, 447) –el imperativo categórico o principio de la moralidad–. ¿Por qué? Porque la voluntad opera conforme a máximas.

Una *máxima* “es el principio subjetivo del querer” (*Fundamentación*: Ak. IV, 401). Para comprender esta definición es preciso considerar el siguiente pasaje: “Cada cosa de la naturaleza opera con arreglo a leyes. Sólo un ser racional posee la capacidad de obrar *según la representación* de las leyes o con arreglo a principios del obrar, esto es, posee una voluntad” (*Fundamentación*: Ak. IV, 412). Todos los sucesos del mundo se encuentran determinados por leyes. Los seres racionales, en tanto objetos del mundo natural, no son la excepción, es decir, pueden ser investigados como cualquier otro objeto o criatura natural y, según la creencia de Kant, su comportamiento podría ser explicado (y predicho) desde el punto de vista teórico, si llegáramos a conocer todas las variables relevantes, de acuerdo con leyes deterministas (ver nota 12).

Sin embargo, desde el punto de vista práctico los agentes racionales se consideran a sí mismos como libres de la determinación de las leyes naturales (más adelante argumento por qué). Pero según Kant ello no implica que consideren su comportamiento como exento de la ley en general. Por el contrario, los agentes racionales se piensan a sí mismos como actuando según leyes que ellos mismos se han dado. Las leyes según la representación de las cuales actúan los seres racionales son denominadas por Kant “principios”. Los principios del obrar de un ser racional son, pues, las leyes que rigen su voluntad. En la sección siguiente, al discutir “el argumento de la espontaneidad” de Korsgaard, abundo en la explicación de qué es un principio. Pero puede preguntarse ahora: ¿por qué asevera Kant que los seres racionales deben pensar su propia voluntad como regida por principios? Mi respuesta adopta la forma de una reducción al absurdo: si la voluntad careciera por completo de principios, las acciones que emanaran de ella no podrían, a fin de cuentas, atribuírsele. Veamos por qué:

Supongamos que mi principio de acción es “haré mi fin obtener todas aquellas cosas que deseo”. Este principio rige mi voluntad en el sentido de que me hace percatarme qué acciones son relevantes para mí o, mejor dicho, qué *incentivos* debo tomar en cuenta y cómo he de responder a ellos. Los principios, en efecto, cumplen una doble función: determinan *qué* incentivos son relevantes para el agente y *cómo* ha de actuar cuando se encuentra frente a uno de ellos. El principio citado me permite identificar mis deseos como la clase de incentivos relevante para mí y, además, me indica qué hacer con ellos, a saber, convertirlos en los fines de mis máximas. Por ejemplo: el deseo de comer un helado es un incentivo para realizar las acciones que promuevan su satisfacción; por el contrario, ayudar a quien lo necesita no es, en caso de que no desee

ayudar, un incentivo para la acción (siempre según aquel principio). Más aún: los principios moldean la manera en que percibimos el mundo: si mi principio es satisfacer mis deseos, y dentro de ellos no se encuentra ayudar a los demás, es posible que ni siquiera me percate cuando alguien necesita ayuda (de hecho solemos reclamar a quien no percibe la ocurrencia de una situación en la que debería ayudar a otro).

Ahora bien: si la voluntad careciera por completo de principios, ¿cómo sabría cuándo y cómo actuar? Una voluntad sin ningún principio que la guiara actuaría azarosamente: no habría ninguna razón que explicara por qué hizo esto en vez de aquello. Pues, en efecto, los principios de acción exponen las razones que tiene un agente para realizar cierta acción: la razón por la cual compré un helado es porque lo deseaba, ya que mi principio es satisfacer mis deseos, los cuales, por ello, se convierten en razones suficientes para la acción. Las razones, y los principios de los cuales se derivan, son el vínculo que une la voluntad con sus acciones. Una voluntad carente de razones y principios no puede verse como la causa de sus actos, esto es, no puede verlos como suyos. Y una voluntad que no puede adjudicarse ciertos eventos como propios, como producidos por ella, no es una voluntad en absoluto. En conclusión: una voluntad, para ser tal, debe operar según principios.

Los principios son generales: determinan qué incentivos son relevantes para la voluntad (en la sección 2 abundo en este punto). Para que la voluntad lleve a cabo acciones concretas sus principios deben traducirse en máximas. Una máxima es la aplicación del principio que rige la voluntad a la situación específica a la cual se enfrenta. Por ello la definición kantiana requiere un pequeño ajuste: máxima es la *aplicación* del principio subjetivo del querer a la situación específica que se tiene delante.

La máxima indica el acto a realizar y el fin por el que se realiza o el propósito que se busca alcanzar mediante él: “mentir para obtener dinero fácil”, “ir a la barbería para cortarme el pelo”, “comprar flores para regalar a mi novia”, “bailar por el puro placer de bailar” son todos ejemplos de máximas. La voluntad opera conforme a máximas porque, de acuerdo con Kant, toda acción tiene un propósito (que no tiene por qué ir más allá de la acción misma, como en el caso de bailar por el gusto de hacerlo), y la acción humana se caracteriza por el hecho de que el agente tiene una concepción de lo que está haciendo, esto es, actúa según una noción de qué acto realiza y con qué fin. Esta característica de la acción humana es la que se ve recogida en la máxima, la cual describe la concepción que el agente tiene de su propia acción (evidentemente esa concepción puede ser errónea: “voy a la barbería a cortarme el pelo” es una máxima y describe la concepción del agente acerca de su propia acción, aun cuando el lugar al cual entra sea, en realidad, una tienda de abarrotes)².

Como quedó dicho en el proemio y tres párrafos arriba, la razón por la cual los seres racionales conciben su voluntad operando bajo máximas y principios es una razón *a priori*: sólo una voluntad con esas características puede atribuirse ciertos eventos como propios, es decir, ser un tipo de causalidad y, a fin de cuentas, una voluntad. Pero, como dije en el proemio, los postulados *a priori* deben tener cierto apoyo empírico. En este caso, el apoyo empírico es justamente la autoconciencia que caracteriza la acción racional: los agentes tienen una concepción del acto que llevan a cabo y del fin que persiguen con él; este hecho hace plausible (pero no justifica) la aseveración de que la voluntad racional opera según máximas.

Así pues, si la voluntad opera según máximas, y ella es además en todas sus acciones una ley para sí misma (pues es autónoma y, en tanto causalidad, debe contar con una ley), se sigue que las máximas de la voluntad son legaliformes³, esto es, son susceptibles de constituir leyes universales para la voluntad de cualquier ser racional. Pero el principio de actuar según máximas que puedan ser leyes universales es, precisamente, el principio de la moralidad. Así pues, la ley de la voluntad libre *en sentido positivo* (aquella que se da a sí misma su ley y es *plenamente racional*) y la ley de la moralidad son exactamente la misma: “por lo tanto, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo” (*Fundamentación: Ak. IV, 447*).

La libertad positiva consiste, pues, en obedecer la ley que uno se da a sí mismo *en tanto voluntad racional* (y esa ley es una sola, la ley moral), lo cual equivale a decir que la libertad *positiva* es autonomía (sustantiva); y, puesto que el principio de la autonomía sustantiva es la ley moral, se sigue que la autonomía es moralidad. En conclusión: si la libertad es autonomía, y la autonomía es moralidad, se sigue que la libertad es moralidad. La seres racionales trascienden la libertad negativa (que, en tanto racionales, les es dada) y acceden a la libertad positiva cuando conforman su voluntad a los dictados de su propia y auténtica ley, la ley moral.

Tres aclaraciones al argumento: en primer lugar, el argumento asume que la voluntad de la que se habla es una voluntad cuyas máximas *siempre* son legaliformes o capaces de constituir leyes universales. En el caso de voluntades como la nuestra, esa *descripción* se transforma en un *imperativo: debes* actuar de tal modo que la máxima de tu acción pueda constituir una ley universal. En segundo lugar, la oración “la libertad positiva consiste en obedecer la ley que uno se da a sí mismo” puede prestarse a

confusiones. Ella no implica que *cualquier* cosa que uno elija para regir su voluntad permita, mientras uno se apegue a ella, que uno sea libre⁴. La ley de la que se trata aquí es la ley de la voluntad, la cual es razón práctica (*Fundamentación*: Ak. IV, 412). Y la ley de la razón práctica es una sola: actuar de acuerdo con máximas que puedan constituir una legislación universal. En tercer lugar, es importante señalar que Kant afirma en la *Fundamentación* (tercer capítulo, Ak. IV, 450), después de exponer el argumento que he reconstruido en los párrafos anteriores, que la reciprocidad de los conceptos de libertad, autonomía y moralidad conduce a un *círculo vicioso*, descrito de la manera siguiente:

Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a esas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad, ya que la libertad y la propia legislación de la voluntad son en ambos casos autonomía, o sea, conceptos intercambiables.

Mucho se ha escrito acerca de este supuesto círculo vicioso, sin que los comentaristas logren ponerse de acuerdo en qué consiste o, incluso, si hay tal. El punto importante, de acuerdo con mi interpretación, es que Kant tiene la esperanza de poder deducir la libertad positiva *con independencia* de la moralidad, y por ello se embarca en la discusión de los dos puntos de vista según los cuales se conciben las personas, el sensible y el inteligible, para concluir que la libertad es una característica de las personas cuando se ubican en el segundo. Ello lo conduce a otro tema, a saber, qué interés pueden tener los seres racionales en adoptar el punto de vista inteligible.

Por exceder los propósitos de este trabajo no discutiré más acerca del círculo vicioso, la posibilidad de deducir la libertad sin hacer referencia a la moralidad, los

puntos de vista sensible e inteligible y lo que Kant llama “el interés inherente a las ideas de la moralidad” (*Fundamentación*, Ak. IV, 448), o sea, el interés para adoptar el punto de vista inteligible. Cada uno de estos temas constituye en sí mismo un tema para tesis. Mi propósito en esta sección se agota en la exposición de la ley moral como un corolario necesario a la presuposición de que los seres racionales son libres en sentido negativo. Sin embargo, no está de más anotar que la equivalencia de libertad y moralidad es reivindicada por Kant en una obra posterior, la *Crítica de la razón práctica*, donde renuncia a la posibilidad de deducir la primera independientemente de la segunda (cf. la nota al pie en Ak. V, 4, en el prólogo).

2 El argumento de la espontaneidad

En su artículo “Moralidad como libertad”, Korsgaard reconstruye a su manera el argumento kantiano que acabo de exponer, el cual tiene por objetivo mostrar que la ley moral es la única concepción positiva de la libertad. A continuación ofrezco una interpretación de dicha reconstrucción, con el fin de explorar otra vía para arribar a la equivalencia de libertad y moralidad.

Kant sostiene que “Como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere una *razón*, la voluntad no es otra cosa que razón práctica” (*Fundamentación*: Ak. IV, 412). Los seres racionales, según señala Kant en el mismo pasaje, poseen la capacidad de obrar según la representación de las leyes, lo cual quiere decir que su voluntad cuenta con un principio o ley que determina qué cuenta como una razón para la acción. Una voluntad absolutamente racional está regida por la ley moral, el imperativo categórico. Para nosotros, seres imperfectamente racionales debido al influjo de los incentivos de la

sensibilidad en nuestra voluntad, la ley moral *debe* ser la ley o principio que rijan nuestra voluntad, pero no necesariamente lo es. No obstante, siempre que actuamos está presente algún principio. Por ejemplo:

Veo que te detienes frente a una heladería. Te pregunto qué haces y me respondes “entré a la heladería para comprar un helado”. “¿Y por qué quieres comprar un helado?”, pregunto yo. “Simplemente porque lo deseo”. “¡Ah!, entonces desear un helado es para ti una razón para comprar uno”. “En efecto, mi principio de acción es ‘haré mi fin obtener las cosas que deseo’”. “¿Y por qué quieres satisfacer tus deseos?”, presiono yo, metiéndote en una encrucijada, ya que mi pregunta inquiere la razón por la cual has escogido el principio de satisfacer tus deseos y, por ello, exige saber cuál es el principio que está detrás de tu principio. Tú no puedes apelar, como quedó dicho en la sección 1, a una ley de la naturaleza que diga “un ser humano necesariamente persigue las cosas que desea”, pues ello equivaldría a negar que tu principio de acción fue elegido libremente y, en consecuencia, que tus acciones son libres. Tampoco puedes responder que tu principio fue elegido al azar, por ninguna razón, pues ello es incompatible con la idea de que la voluntad es, precisamente, razón práctica.

Como señala Korsgaard: “Parece como si la voluntad debiera escoger su principio por una razón y por ello siempre sobre la base de un principio ulterior” (“Moralidad como libertad”: 164). Nos hallamos, pues, frente a una variante del problema general de la justificación de las razones y de las creencias: si toda razón o creencia se apoya en otra razón o creencia, la justificación debe tener un límite o, de lo contrario, nos enfrentamos con un regreso al infinito que amenaza con socavar la justificación misma. Esto es así porque, según la Dialéctica de la *Crítica de la razón pura* (A333/B390 y ss.), la razón

humana no descansa hasta encontrar lo que Kant denomina “lo incondicionado”: un principio indubitable que apuntala toda una serie de creencias o razones. La solución, en el caso particular de la justificación de las razones para actuar, radica en encontrar “un principio acerca del cual sea imposible, innecesario o incoherente preguntar por qué una persona libre lo habría escogido” (“Moralidad como libertad”: 164). El objetivo del argumento de Kant en la tercera sección de la *Fundamentación* es mostrar que el imperativo categórico es un principio de este tipo: precisamente porque no se supedita a ningún otro principio o razón es incondicionado o categórico. Korsgaard lo reconstruye a través de lo que denomina “el argumento de la espontaneidad”.

El argumento inicia con un experimento mental: imaginemos que la voluntad libre se halla justo en el momento en que debe decidir qué principio hará suyo, es decir, qué ley la regirá. El principio que elija determinará que cuenta como una razón para la acción, y puesto que todavía no lo ha elegido, parece que no hay ninguna razón para que la voluntad escoja un principio u otro. Korsgaard indica que “Kant llama esta característica de la voluntad su espontaneidad” (“La moralidad como libertad”: 165), es decir, el hecho de que la voluntad permanezca ininfluenciada al momento de tomar sus decisiones.

En este momento del argumento parece como si la voluntad libre pudiera escoger cualquier principio. Por ejemplo, el principio de perseguir todas aquellas cosas hacia las cuales tiene aversión. No obstante, en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (Ak. VI, 23–4; 44) Kant sostiene que, para los seres humanos, sólo existen ciertos “candidatos” o *incentivos* entre los cuales elegimos como razones para la acción. Y tener aversión a algo no es un incentivo para nosotros. Por el contrario, la voluntad ha de escoger entre dos clases de incentivos: los deseos e inclinaciones sensibles por un lado y,

por el otro, el respeto por la ley moral. Así pues, la voluntad en el momento de la espontaneidad, cuando ha de elegir qué principio la regirá, debe escoger entre algunos de los candidatos que se le presentan en forma de incentivos.

Kant señala en la *Religión* (Ak. VI, 30; 36) que es imposible para los seres humanos no ser movidos en absoluto por incentivos, y que nuestra libertad consiste en escoger el orden de *precedencia* entre los distintos tipos de incentivos a los cuales estamos sujetos, a saber, los incentivos sensibles (inclinaciones, deseos, sentimientos) y el incentivo moral (repito: la elección concierne a la precedencia de los incentivos, *no* a una disyunción entre ellos). Así las cosas, la voluntad en el momento de la espontaneidad debe elegir entre la máxima del amor propio, que subordina los incentivos morales a los incentivos de la inclinación, y la máxima moral, que hace lo opuesto. Korsgaard señala (“Moralidad como libertad”: 165) que la máxima del amor propio diría: “Haré lo que deseo, y lo que es moralmente requerido si no interfiere con mi amor propio”. La máxima de la moralidad, por su parte, diría: “Haré lo que es moralmente requerido, y lo que deseo si no interfiere con mi deber”, lo cual equivale a “Sólo actuaré de acuerdo con máximas que pueda elegir como leyes universales”, es decir, al imperativo categórico, ya que éste determina tanto lo que es moralmente requerido como lo que es moralmente permitido o indiferente (en esta categoría entran todas las cosas que deseo y que no colisionan con el deber)⁵.

Pareciera en este punto que el dilema para la voluntad libre es encontrar una razón para inclinarse por la máxima del amor propio o por la máxima de la moralidad; sin embargo, la voluntad en el momento de la espontaneidad no ha definido aún qué cuenta como una razón. Éste es el punto crítico del argumento: ¿por qué Kant sostiene que el

principio de la voluntad libre es el imperativo categórico y no la máxima del amor propio? Para ver por qué, consideremos lo siguiente:

En el momento de la espontaneidad la voluntad ha de elegir una ley o principio que rija sus operaciones. Nada proporciona ningún contenido para dicha ley. *Pero tiene que ser una ley* (“Moralidad como libertad”: 166). Supongamos que la voluntad elige el imperativo categórico, bajo la fórmula de la ley universal. Esta formulación sólo nos constrañe a elegir una ley. El enunciado “Actúa de tal modo que puedas querer la máxima de tu acción como una ley universal” no impone ningún *contenido* específico a la decisión, pues es un principio *formal*; sólo indica que nuestra máxima debe servir al mismo tiempo como ley, es decir, que debe ser legaliforme o tener la *forma* de una ley (ver nota 3). Al tomar como su principio el imperativo categórico la voluntad retiene la posición de la espontaneidad, ya que conserva su independencia respecto a cualquier cosa que pudiera influir en sus decisiones.

O, mejor aún, el argumento muestra que la voluntad libre no necesita hacer nada para elegir la fórmula de la ley universal como su principio: ya es su principio. Así vemos que el imperativo categórico resulta ser la ley de la espontaneidad. En este sentido, la fórmula de la ley universal sólo describe la tarea de la voluntad autónoma. La ley moral no impone una constrañción a la voluntad, únicamente dice qué tiene que hacer para ser una voluntad autónoma: tiene que elegir una ley. (“Moralidad como libertad”: 166).

Por otro lado, si la voluntad se inclinara por la máxima del amor propio para funcionar como su principio, entonces abandonaría la posición de la espontaneidad y se pondría al servicio de algo ajeno a ella, la inclinación. De ese modo la voluntad misma habría restringido su capacidad de elección⁶.

La conclusión del argumento de la espontaneidad es que las máximas del amor propio y de la moralidad no son realmente opciones que estén en pie de igualdad frente a la voluntad espontánea. La voluntad que toma como su principio el imperativo categórico reafirma su independencia frente a todo excepto frente a la ley en general. Y, como vimos en la sección 1, la dependencia de la voluntad frente a la ley en general es una consecuencia de su esencia misma, a saber, ser un tipo de causalidad⁷. De esta manera nos percatamos de que “La moralidad es la condición natural de la voluntad libre” (“Moralidad como libertad”: 167)⁸.

Conclusión

Mi reconstrucción del argumento que aparece en la tercera sección de la *Fundamentación* y la reconstrucción de Korsgaard, el argumento de la espontaneidad, arriban al mismo punto: la libertad y la moralidad son equivalentes. O, mejor, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo (*Fundamentación*: Ak. IV, 447)⁹.

El argumento complementario es aquel que expone Kant en la tercera sección de la *Fundamentación* bajo el rótulo “La libertad tiene que ser presupuesta como atributo de la voluntad en todos los seres racionales”, cuyo objetivo es mostrar que los seres racionales son, desde el punto de vista práctico, efectivamente libres *en sentido negativo*. Dice Kant que “No basta con adjudicar libertad a nuestra voluntad por el motivo que fuere, si no tenemos una razón suficiente para atribuir esa misma libertad a todos los seres racionales” (Ak. IV, 447). La razón de ello es que la moralidad debe valer para todo ser racional (no sólo para los seres humanos) y, puesto que la libertad es el requisito para la existencia de moralidad, entonces también la libertad ha de ser una propiedad de los

seres racionales en general y no sólo de los humanos en particular. En este punto Kant afirma que

Todo ser que no puede obrar sino *bajo la idea de la libertad* es por eso mismo realmente libre, esto es, valen para él todas las leyes que se hallan indisociablemente vinculadas con la libertad, tal como si su voluntad también fuese dada por libre en sí misma y fuese válida en la filosofía teórica (*Fundamentación*: Ak. IV, 448).¹⁰

Los seres racionales, *en el momento de la acción y de la decisión para la acción*, nos consideramos libres en sentido negativo, es decir, como poseedores de una voluntad que no está *determinada* por deseos, inclinaciones o sentimientos¹¹. Es fundamental observar que esto es así únicamente desde el punto de vista del agente, desde la primera persona. Desde el punto de vista del observador o de la tercera persona, las acciones humanas pueden considerarse como un engranaje más en el mecanismo de la naturaleza, esto es, como no libres y determinadas por leyes naturales (y psicológicas)¹². ¿Por qué desde el punto de vista del agente éste debe *necesariamente* pensarse como libre al momento de la acción? Bosquejaré dos argumentos:

El primero tiene que ver con la atribución de la acción al agente. Retomemos el ejemplo de la persona que compra un helado. El incentivo para la acción es el deseo de comprar un helado, pero ello no quiere decir que el deseo haya *causado* mi acción. Si la acción es causada por algo que no soy yo, entonces no es mi acción. La acción tiene que provenir de mí como un todo y, evidentemente, un deseo particular no soy yo¹³. La acción se convierte en mía cuando *decido* actuar siguiendo el deseo que me asalta, es decir, cuando considero que dicho deseo es una razón para la acción. Esto es: cuando he

hecho mi máxima actuar siguiendo ese deseo. Pero entonces ya no puede decirse que el deseo causó mi acción, sino que yo decidí satisfacerlo al convertirlo en razón para la acción. El deseo era tan solo un incentivo que yo podía seguir o desechar. El punto es que los seres racionales, para poder considerar como propios nuestros actos, debemos vernos a nosotros mismos, en cuanto agentes –desde la primera persona–, como entidades que están por encima de sus incentivos para la acción. Los incentivos proponen y yo, como un todo –como agente–, dispongo. Y ello equivale a actuar bajo la idea de la libertad: yo como agente soy independiente de los incentivos para la acción, es decir, soy libre.

El segundo argumento tiene que ver con las posibilidades al momento de decidir cómo actuar. Supongamos que dos cursos posibles de acción se abren ante mí y debo deliberar cuál tomaré. Desde mi punto de vista, la perspectiva del deliberador, dos opciones se abren ante mí, y me tomo el trabajo de deliberar precisamente porque pienso ambas opciones como cursos de acción posibles. De lo contrario, si desde mi perspectiva no se abriera más que una acción posible, la deliberación sería superflua (mejor dicho, ni siquiera podría tener lugar). ¿En qué consiste la deliberación? Precisamente en ponderar los motivos, las inclinaciones y los deseos que me impelen hacia un lado y hacia el otro. Estos elementos *influyen* mi voluntad –son incentivos– (tener ciertos deseos, por ejemplo, es lo que me ha abierto quizá uno de los dos caminos –pero no todos los caminos se abren por deseos¹⁴) pero no la *determinan*, pues si lo hicieran, la deliberación, nuevamente, sería superflua. Yo, el agente deliberador, soy quien determina cuál de esos motivos, inclinaciones o deseos convertiré en *razón* para la acción. Es por ello que, desde la perspectiva práctica, desde que me coloco en la posición del deliberador, concibo mi voluntad como libre de la determinación causal de los motivos, inclinaciones y deseos,

pues de otro modo la deliberación misma es imposible. Es en este sentido que Kant afirma que la elección sólo es posible ejercerla bajo la idea de la libertad (negativa)¹⁵.

Concluyo esta primera parte con todo lo necesario para seguir adelante: he reconstruido el argumento que muestra cómo la ley formal de la moralidad, el imperativo categórico, se deduce por simple análisis del concepto de libertad, y por qué la libertad es un presupuesto necesario para la acción de los seres racionales. El objetivo de la segunda parte será mostrar cómo esa ley formal debe contener, después de todo, un elemento material que permita determinar cuáles son mis deberes.

II Tránsito de la formalidad de la ley a los deberes de virtud

1 La materia de la ley moral: la humanidad como fin en sí mismo

En la segunda sección de la *Fundamentación* Kant afirma que “si la *razón por sí sola* determina la conducta ... ha de hacerlo necesariamente *a priori*” (Ak. IV, 427). Ésa es otra manera de preguntar por la realidad del imperativo categórico: si la voluntad racional debe regirse por dicho imperativo, entonces la razón puede determinar *a priori* la conducta. Esto es así porque el imperativo categórico es un principio racional, no empírico, y por ello al actuar de acuerdo con él la voluntad es determinada sólo por la razón.

Quedó establecido en la primera parte que el imperativo categórico, bajo la fórmula de la ley universal, es un principio formal, en el sentido que ordena que las máximas de la voluntad tengan cierta forma, a saber, la forma de una ley. Sin embargo, una característica propia de la acción de seres racionales hace necesario agregar a la ley moral una *materia*. Esta característica es la siguiente: “La naturaleza racional se exceptúa

de las demás por fijarse a sí misma un fin” (*Fundamentación*: Ak. IV, 437), lo que equivale a decir que toda máxima de acción incluye el fin o propósito que se busca alcanzar mediante la acción. Es por ello que una máxima moral, construida según el imperativo categórico, no puede prescindir de un fin. Necesitamos, pues, descubrir cuál es el fin o *materia* apropiada para constituir la ley moral (la *forma* que ha de tener ya la conocemos, es la universalidad).

En la *Metafísica de las costumbres*, en la parte de la Doctrina de la Virtud, Kant expone otra razón por la cual la razón práctica ha de proporcionar un fin o materia *a priori* a la voluntad, si es que ha de existir un imperativo categórico:

Dado que las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (la materia de la elección), que pueden oponerse al deber, la razón legisladora no puede contrarrestar su influencia sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto, que tiene, por tanto, que estar dado *a priori*, con independencia de las inclinaciones (Ak. VI, 381)¹⁶.

La razón práctica, para no quedar a merced de los incentivos sensibles que pueden desviar nuestra voluntad, necesita un fin racional que pueda oponérseles. En la segunda sección de la *Fundamentación* Kant se lanza en su búsqueda.

Los fines que un ser racional se propone arbitrariamente como *efectos* de su acción ... son todos ellos relativos, pues sólo su relación con una peculiar capacidad desiderativa del sujeto les confiere algún valor ... De ahí que todos esos fines relativos sólo sean el fundamento de imperativos hipotéticos (Ak. IV, 428)

Los fines cotidianos que me propongo (comer un helado, bailar, estudiar) tienen un valor relativo, en el sentido de que valen para mí porque me apetece llevarlos a cabo, pero no puedo afirmar que su valor es absoluto o que son fines en sí. Puesto que su valor es condicionado (a que yo los quiera), son el fundamento únicamente de imperativos hipotéticos: “si quiero comer un helado, entonces debo obtener dinero”, “si quiero bailar, entonces debo conseguir zapatos cómodos”, “si quiero estudiar, entonces debo faltar a la fiesta”. El deber expresado en la segunda mitad de estos enunciados no es categórico, debido a que sólo se constituye como tal en la medida en que los fines expresados en la primera parte son deseados. Si ya no quiero un helado, entonces el deber de obtener dinero se desvanece.

No obstante, la ley moral es incondicionada o, en otras palabras, el deber que expresa no depende de lo que yo quiera o deje de querer. El imperativo categórico sólo ordena “Haz esto” o “No hagas aquello”, sin importar cuáles sean mis fines particulares¹⁷. En consecuencia, el fin que constituye la materia de la ley moral debe ser uno con valor objetivo, no relativo. Debe ser un fin que pueda imponerse a cualquier ser racional como contenido *a priori* de su máxima, sin importar la peculiar disposición de su “capacidad desiderativa”. Es por ello que Kant dice que

Suponiendo que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo que como *fin en sí mismo* pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica (*Fundamentación*: Ak. IV, 428).

La propuesta de Kant es que la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. A continuación explicaré el significado de esta afirmación: inmediatamente después del

pasaje que acabo de citar, Kant expone un argumento que podríamos llamar “regresivo”¹⁸ para hallar la *fuerza del valor*. Reitera primero que los objetos de las inclinaciones (aquellas cosas que deseamos) poseen sólo un valor relativo al sujeto que los desea; si el deseo desaparece, también el valor de su objeto. Por su parte las inclinaciones mismas carecen de valor absoluto, por la razón de que no toda inclinación es deseable; piensa en alguna ocasión en que hayas dicho “ojalá no tuviera ese deseo”. Los deseos e inclinaciones son buenos cuando consentimos con ellos, pero no son buenos por sí mismos. Sólo nos resta considerar el conjunto de los deseos e inclinaciones o, mejor dicho, la satisfacción ordenada y racional de los deseos e inclinaciones –eso que Kant identifica con la felicidad– como candidato a poseer valor absoluto. Ésta es nuestra mayor tentación: pensar que la felicidad posee valor absoluto.

En la primera parte de la *Fundamentación*, la dedicada al conocimiento moral popular, Kant sostiene que los seres racionales juzgamos impropio que alguien que no es moralmente bueno sea feliz. Ello es para Kant un indicio de que incluso las personas sin ninguna instrucción filosófica piensan, aunque sea recónditamente, que la felicidad, por más apetecible que resulte (incluso para nosotros, seres finitos, *necesariamente* apetecible por naturaleza), no tiene valor absoluto. La felicidad es buena sólo condicionalmente. Pero ¿cuál es la condición de la que depende la bondad de la felicidad? La moralidad, desde luego, que, como quedó dicho, ofrece razones incondicionadas para actuar y por ello se dice que manda categóricamente. Sólo la felicidad de quien es moralmente bueno es juzgada como buena, pero no, por supuesto, absolutamente, sino siempre supeditada al valor incondicionado de una buena voluntad.

Así llegamos al final del argumento regresivo para hallar la fuente del valor: la voluntad racional, en tanto capaz de convertirse en una voluntad moralmente buena, es aquello que posee valor absoluto o es fin en sí mismo. En consecuencia, las cosas son buenas cuando son el objeto de una elección racional.

Recuérdese que por “elección racional” no ha de entenderse una decisión muy meditada y serena. Para Kant, toda decisión hecha por una persona, por más impulsiva que sea, es una decisión racional, puesto que es producto de una máxima y las máximas son construidas por la razón práctica. Aun cuando el deseo que me impulsa a la acción sea el deseo de cometer una estupidez, para que la acción sea en verdad mía *yo* debo consentir ese deseo y, en esa medida, adoptarlo dentro de mi máxima como una razón para la acción¹⁹. Es importante evocar nuevamente lo dicho en el proemio: la tesis de que toda decisión es racional es una tesis práctica: no describe algo que sucede de hecho sino la forma en que los agentes se conciben a sí mismos. Puesto que los agentes conciben sus decisiones como regidas por máximas, y dado que la construcción de máximas requiere el concurso de la razón, se sigue que los agentes conciben sus propias decisiones como racionales. Pero esto no es una tesis empírica, sino práctica: es indispensable para hacer coherente la idea de agencia racional.

Korsgaard señala, en su artículo “La fórmula kantiana de la humanidad”, que “La idea de Kant es que la elección racional tiene lo que podría llamarse un estatus de otorgador de valor (*value-conferring status*)” (122). Los objetos de las inclinaciones, así como las inclinaciones mismas, tienen un valor sólo relativo o condicionado, lo cual quiere decir, desde la perspectiva kantiana, que una fuente de valor incondicionado ha de estar detrás de su valoración. Si tal fuente no existiera sobrevendrían dos consecuencias:

en primer lugar, se produciría un regreso al infinito en cuanto a la determinación del valor, pues todo valor sería condicionado; no obstante, como vimos, Kant sostiene que la razón humana, en todas sus tareas, no descansa hasta encontrar lo incondicionado. En segundo lugar, y como resultado de lo anterior, no habría nada que como fin en sí mismo pudiera fungir como materia de la ley moral pues, como quedó dicho, dicha materia no puede tener un valor meramente relativo, sino incondicionado. En consecuencia, la ley moral misma sería una quimera.

Kant sostiene que el ser humano *necesariamente* se representa su propia existencia como fin en sí mismo (*Fundamentación*: Ak. IV, 429), esto es, como un ser cuyas decisiones confieren valor a sus objetos. La expresión “fin en sí mismo” indica que algo tiene valor intrínseco y, por ello, puede conferir valor condicional a otros entes. Así, por ejemplo, decimos “el arte es valioso”, “la naturaleza es valiosa”, “la comida es valiosa” no, según Kant, porque estas cosas valgan por sí mismas, sino porque son juzgadas valiosas por las personas. La alternativa a la concepción kantiana del valor diría que éste es una cualidad efectivamente presente en ciertos objetos, la cual es “captada” por los seres humanos. Al “percibir” que algo es valioso, éstos se abocan a conseguirlo.

Dejando de lado la cuestión, no menor, de cómo captaría el ser humano el valor presente en los objetos, el problema con esta teoría, que podríamos denominar “intuicionista”, es que ubica en el terreno teórico un asunto que es eminentemente práctico, a saber, la deliberación y decisión acerca de qué cuenta como valioso para los agentes. Cuando algo es valioso para una persona, lo relevante no es la *creencia* de que cierto objeto posee valor sino la *actitud* que tomará hacia aquello que determinó como valioso. Cuando consideramos un objeto como valioso no adquirimos un pedazo de

información fáctica acerca de cómo es el mundo que puede o no tener repercusiones sobre la acción; por el contrario, cuando una persona se dice “esto es valioso” adquiere automáticamente *un motivo* para actuar. Por ello el concepto de valor es eminentemente práctico: el valor está indisolublemente ligado con la motivación para actuar. Decir que algo es valioso equivale a decir que ese algo proporciona una razón suficiente para actuar.

Finalmente, la postura kantiana respecto a la condicionalidad del valor permite incluir a éste dentro de los aspectos regulados por el razonamiento práctico. Dado que son las personas quienes confieren valor a las cosas mediante su capacidad de decisión racional, y puesto que ésta se encuentra regida por la ley que regula el uso de la libertad (la ley moral), de ahí se sigue que las exigencias prácticas se aplican también a la determinación de qué es valioso. Lo bueno o valioso depende de las decisiones humanas pero ello no implica que sea arbitrario, pues la capacidad de elección misma –el ejercicio de la libertad– no lo es. Dicha capacidad es una capacidad racional y, por ello, la razón dicta ciertos lineamientos para su correcto uso.

El ser humano se atribuye la categoría de fin en sí mismo en virtud de su poder de decisión que, como vimos, es siempre decisión racional. Así que si cada persona se atribuye el estatus de otorgador de valor en virtud de su capacidad de decisión racional, debe reconocer el mismo estatus a todo ser que cuente con la misma capacidad. Esto implica a su vez que aquello que convierto en “bueno” al hacerlo objeto de mi decisión – al otorgarle valor– debe ser consistente con lo que cualquier otra persona *podría* calificar del mismo modo²⁰. En palabras de Korsgaard: “Lo bueno es un objeto racional consistente y armonioso compartido por todos los seres racionales” (“La fórmula kantiana de la humanidad”: 123).

Ello no quiere decir, por supuesto, que todas las personas debamos compartir los mismos *gustos*. Lo que quiere decir es que lo que yo considero bueno o deseable debe ser algo que tú *podrías considerar* bueno también²¹. ¿Cómo podemos determinar si éste es el caso? Realizando la prueba de universalización de las máximas propuesta por el imperativo categórico bajo la fórmula de la ley universal o su equivalente, la prueba del respeto al fin en sí mismo contenida en la fórmula de la humanidad: si para conseguir aquello que considero bueno debo *necesariamente* utilizar a otra persona como mero medio, entonces el objeto de mi elección no es bueno en absoluto (véase más adelante el ejemplo de la promesa falsa). En palabras de Kant: “En cuanto seres racionales deben ser apreciados siempre al mismo tiempo como fines, o sea, *como seres que también habrían de poder albergar en sí el fin de esa misma acción*” (*Fundamentación*: Ak. IV, 430. Mis cursivas). Esto es: debo elegir mis máximas de tal modo que el fin contenido en ellas pudiera ser aceptado por cualquier otra persona.

Tenemos, pues, el ente con valor intrínseco, el fin en sí mismo, que sirve como fundamento para la ley moral en tanto fin dado *a priori* por la razón. Y podemos saber qué formulación tiene dicha ley enfocada desde este punto de vista: Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio (*Fundamentación*: Ak. IV, 429)²². Ello es consecuencia de la naturaleza del fin en sí mismo: en tanto otorgador de valor –la fuente del valor– no puede ser subsumido bajo ningún fin con valor meramente relativo, pues ello equivaldría a una *subversión* de los valores. Ahondaré en esto más adelante.

En esta formulación del imperativo categórico Kant introduce el término “humanidad” para referirse al fin en sí mismo. Después de lo discutido arriba no puede prestarse a confusiones a qué se refiere Kant con él: humanidad quiere decir la capacidad de decisión racional de las personas. Pero la humanidad no es un fin como cualquier otro que, al elegirlo, debe ser *promovido* (en el sentido de que es preciso actuar para hacerlo realidad); la humanidad ya existe y el deber de los seres racionales es protegerla tratándola como fin en sí mismo en todas sus decisiones. Es, pues, primariamente, un fin *restrictivo*:

... la humanidad no es representada (subjetivamente) como fin de los hombres, esto es, como un objeto que uno se fije realmente de suyo como fin, sino como fin objetivo que, cuales fueren los fines que queramos, debe constituir en cuanto ley la suprema condición restrictiva de cualquier fin subjetivo, teniendo que provenir por lo tanto de la razón pura (*Fundamentación*: Ak. IV, 431).

El *respeto* a la humanidad como fin en sí mismo²³ constituye la suprema condición restrictiva de nuestra libertad y, por tanto, de nuestras máximas de acción. Retomemos el ejemplo del hombre que promete en falso para obtener dinero para analizar cómo puede utilizarse como mero medio la humanidad o capacidad racional de decisión:

Para salir de aprietos económicos me apresto a pedir dinero a sabiendas de que no podré pagarlo y aun así prometo su restitución. Mi máxima es “Haré una promesa falsa para obtener dinero”. Supongamos que voy contigo y te digo “Préstame 500 pesos, te los devolveré la semana próxima”. Al oír esto, supones que mi máxima de acción es “Haré una promesa para obtener dinero”. Tú podrías aceptar o rechazar mi promesa pero, claramente, el fin de mi acción –obtener dinero mediante la promesa de su restitución–

podría ser aceptado por ti. Sin embargo, yo te dije una mentira, puesto que no pienso pagarte el dinero; escondo cuál es el verdadero fin de mi acción –obtener dinero mediante una promesa falsa–. Yo sé que si te digo mi verdadera intención no accederás al préstamo y, por ello, te digo algo que sé que sí *podrías* aceptar. Utilizo tu capacidad racional de decisión como un instrumento –un medio– para mis fines, pues reconozco que tú no podrías albergar el fin de mi verdadera máxima. “Si yo le digo esto, quizá acceda al préstamo” pienso yo, manipulando tu capacidad de decisión como si fuera una *cosa* que puedo utilizar a mi conveniencia.

Aquí se aprecia esa subversión de los valores que mencioné arriba. El dinero que pienso obtener no vale por sí mismo, sino porque mi decisión de obtenerlo le ha conferido valor (como algo bueno de tener). Implícitamente reconozco que la capacidad de decisión racional que anida en mí (la humanidad en mi persona) es la fuente del valor. No obstante, para obtener ese fin con un valor relativo utilizo la humanidad de otra persona –la fuente misma de todo valor– como medio, subsumiendo así el valor incondicionado –el fin en sí mismo– bajo un valor relativo, lo cual es contradictorio. Ello prueba que mi acción no es racional y, en consecuencia, que es inmoral²⁴.

Conclusión

Las máximas de acción tienen una *forma* y un *contenido*. Por esta razón la ley moral, que es la ley para construir máximas, debe tener a su vez una forma y un contenido. La primera está expresada en la fórmula de la ley universal del imperativo categórico, la cual demanda que las máximas tengan la forma de una ley universal. El segundo queda establecido en la fórmula de la humanidad, la cual proporciona un fin *a priori* contra el

cual no debe obrarse jamás, constituyendo la restricción para la adopción de cualesquiera otros fines. Ese fin, cuyo valor es absoluto e incondicionado, es la capacidad de decisión racional o *humanidad* que anida en las personas. De esta manera, la ley moral ordena que todas nuestras máximas de acción tengan la forma de la universalidad y que su contenido no atente contra el fin en sí mismo, la humanidad.

Así como la condición de que la voluntad elija aquellas máximas que puedan ser leyes universales no suponía una restricción a la voluntad (como quedó dicho al final de la sección 2 de la primera parte), y era sólo una consecuencia de la esencia de la voluntad, a saber, ser un tipo de causalidad que, en cuanto tal, ha de regirse por leyes; del mismo modo la condición de que la voluntad construya sus máximas atendiendo al respeto que le debe a la humanidad como fin en sí mismo no implica tampoco una constrictión *externa*, sino que es consecuencia, nuevamente, de su esencia misma. Veamos por qué.

La voluntad, en cuanto que es la capacidad de decisión racional o razón práctica, determina que los objetos de sus decisiones tienen un valor, a causa, precisamente, de ser objetos de aquéllas. Pues de lo contrario, esto es, si las cosas tuvieran valor independientemente del que les confiriera la voluntad, y sólo por ello se determinara ésta a perseguirlos, entonces quedaría encadenada a aquello que vale con independencia de ella y, en consecuencia, no sería libre, esto es, perdería su espontaneidad. En efecto, la espontaneidad de la voluntad consiste en que ella no depende de nada para tomar sus decisiones, excepto de la concordancia de éstas con su propia ley.

En cambio si, como de hecho ocurre, la voluntad es la que otorga valor a las cosas al determinarse a perseguirlas, entonces conserva su independencia –su espontaneidad– frente a todo influjo externo que constriña sus decisiones²⁵. Sin embargo,

como resultado de su libertad y de esta manera de fijar el valor de los objetos, la voluntad debe considerarse a sí misma como la *fuentes del valor* o el valor incondicionado pues, de no hacerlo, se produciría un regreso al infinito en la pregunta por el origen del valor –una vez convenido que éste no se halla en los objetos mismos–; regreso que la razón humana, según Kant, no puede consentir. Pero si la voluntad es el origen del valor, debe respetar esta condición en la construcción de sus máximas mediante la preservación del fin en sí mismo –ella misma– como tal, so pena de caer en contradicción consigo. Así pues, la fórmula de la humanidad no impone tampoco una limitante externa a la voluntad, sino que simplemente preserva su funcionamiento de acuerdo con su propia esencia.

2 La *humanidad* como el origen de los deberes

En esta sección explicaré cómo utiliza Kant la fórmula de la humanidad para determinar cuáles son los deberes concretos que emanan del imperativo categórico –en particular los deberes hacia los demás– y, de esa manera, avanzar en el tránsito de la formalidad de la ley moral a las exigencias que rigen el trato entre las personas.

En la Doctrina de la Virtud, segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, Kant expone cuáles son los deberes concretos que se derivan de su teoría ética. Es interesante el hecho de que la deducción de los mismos la lleve a cabo a partir exclusivamente de la fórmula de la humanidad del imperativo categórico²⁶, pues refuerza la idea de que el *contenido* de la ley moral pasa necesariamente por el reconocimiento de la humanidad como el fin en sí.

Las virtudes y la libertad interna

¿A qué se refiere Kant con virtud? La doctrina de ésta viene precedida por la Doctrina del Derecho, donde el objeto a tratar es la regulación del ejercicio externo de la libertad. Al Derecho le conciernen las acciones externas de los sujetos, sin importar cuáles sean los fines que determinen esas acciones. En el ámbito jurídico lo relevante es que el ciudadano pague sus impuestos, sin importar si lo hace por convicción (porque de esa manera contribuye al mantenimiento de la sociedad), por miedo (a ir a la cárcel) o por costumbre. Es por ello que la Doctrina del Derecho se encarga de regular la libertad externa: lo importante es la manifestación visible de la libertad, no sus resortes ocultos.

Por el contrario, la Doctrina de la Virtud se encarga de la libertad interna (Ak. VI, 380). En ese apartado Kant define la tarea de la ética como la determinación de qué fines es un deber adoptar. Y, en efecto, la adopción de fines es un acto interno del sujeto²⁷, cuya manifestación en el mundo fenoménico no es inequívoca. Mi acción objetiva es pagar los impuestos, pero nadie, con sólo ver mi acción, puede determinar cuál es el fin que persigo con la misma (evitar la cárcel o mantener la sociedad); mi acción objetiva es dar de comer a un indigente, pero la acción por sí misma no revela si el fin que me impulsó a realizarla fue la preservación de la humanidad del otro o la obtención de un lugar en el cielo²⁸. Así pues, la libertad interna se ejerce en la adopción de fines y éste es el ámbito regulado por la ética.

Puesto que las exigencias éticas se derivan del imperativo categórico, y éste es un principio *a priori* de la razón, dichas exigencias deben ser asimismo independientes de la experiencia, en el sentido de que su *justificación* no puede provenir de ella: no puede apelarse a características contingentes de la naturaleza humana ni a características de la

sociedad para apuntalar los deberes éticos. Surge la pregunta: ¿qué clase de fin –el material de las exigencias éticas– puede provenir de la razón pura? La respuesta la conocemos: el fin de la humanidad es el único que vale incondicionadamente para todo ser racional y, por ello, podemos asegurar que proviene de la razón pura. Es por ello que la fórmula de la humanidad es la indicada para deducir los diferentes deberes éticos, es decir, los fines que debemos adoptar o *virtudes* que podemos alcanzar²⁹.

La capacidad de decisión racional o *humanidad* es aquello que tiene valor incondicionado o es un fin en sí mismo. En la *Fundamentación* Kant señala que es un fin restrictivo, contra el cual no se debe atentar jamás al tratarlo como mero medio. No obstante, en cuanto la humanidad también puede ser definida como la capacidad de proponerse fines (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 392) –puesto que toda decisión racional los implica–, resulta que también es un deber *promover* dicha capacidad, es decir, perfeccionarla. Asimismo hemos visto que, puesto que los objetos de mis decisiones son valiosos en virtud de mi capacidad racional de elección, debo considerar que los objetos de las decisiones de cualquier otro ser racional son también valiosos por la misma razón. En consecuencia: “... los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también *mis* fines en la medida de lo posible, si aquella representación debe surtir en mí *todo* su efecto” (*Fundamentación*: Ak. IV, 430). Las máximas de nuestras acciones no sólo no deben contradecir a la humanidad como fin en sí mismo, sino que deben *concordar* con ella.

Partiendo de esta triple manera de entender la relación de las máximas con la humanidad (preservarla, promoverla y concordar con ella), Kant expone cuáles son los fines morales que debemos proponernos o *deberes de virtud*: la propia perfección –

deberes hacia uno mismo— y la felicidad ajena —deberes hacia los demás—. (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 385)^{30 31}.

La propia perfección consiste, por un lado, en el desarrollo de las capacidades físicas e intelectuales que permiten aumentar la potencia de mi humanidad —entendida como la facultad de proponerse toda clase de fines— y, en ese sentido, implica promover la humanidad en mi persona. Ello implica el deber de no cometer suicidio (Doctrina de la Virtud: § 6), de evitar “la deshonra de sí mismo por la voluptuosidad” (§ 7), así como “el aturdimiento por el uso inmoderado de la bebida o la comida” (§ 8). Kant divide (§ 19) las facultades intelectuales que debemos desarrollar en facultades del espíritu (aquellas que se requieren para dedicarse a las ciencias) y del alma (memoria e imaginación), y señala que el cultivo de las facultades corporales “consiste en cuidar lo que constituye en el hombre el *instrumento* sin el que sus fines se quedarían sin realizar” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 445). Por otro lado, el deber de la propia perfección incluye el cultivo y la práctica de la moralidad: “La máxima perfección moral del hombre consiste en cumplir con su deber y precisamente por *deber* (en que la ley no sea sólo la regla sino también el móvil de las acciones)” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 392). En esa medida implica la preservación de la humanidad en mi persona.

El fin moral de la felicidad ajena se compone también de dos elementos. Por un lado, está el deber de adoptar como fin de mis máximas la promoción del *bienestar natural* de los demás; por medio de este deber éstas *concuerdan* con la humanidad como fuente de valor, tal como expliqué arriba. Debo, pues, en la medida de lo posible y mientras sean lícitos, adoptar como propios los fines de los demás, pues sólo de esa manera reconozco en la práctica el estatus de otorgador de valor que tiene la humanidad

donde quiera que se encuentre, sea en mi propia persona o en la de los demás. Por otro lado, el fin moral de la felicidad ajena se traduce en el deber de preservar el *bienestar moral* de mis semejantes –su humanidad–, es decir, en abstenerme de tratarlos como meros medios. En la medida en que tratar a alguien como medio mengua su autoestima y le inflinge malestar, abstenerme de hacerlo contribuye a su felicidad (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 394). El bienestar moral incluye el deber de no inducir a otros a realizar actos por los cuales pudieran sentir remordimiento más tarde, es decir, el deber de no inducir a otros hacia el mal (394).

Los deberes hacia los demás son denominados más adelante “deberes de amor” y “deberes de respeto” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 448; 462). Los primeros son los relativos a la adopción de los fines de los demás y en esa medida son deberes positivos, pues instan a *hacer* algo (Kant los denomina deberes de beneficencia; su contraparte son los deberes de gratitud, los cuales consisten en “*honrar* a una persona porque nos ha beneficiado” –Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 454–). Los segundos tienen que ver con el tratamiento y preservación de la humanidad como fin en sí mismo y son por ello deberes negativos, pues demandan *abstenernos* de tratarla como mero medio (en este apartado se incluye el deber de evitar la soberbia, la maledicencia y la burla, así como el paternalismo). Mi propuesta es que ambas clases de deberes (de amor y de respeto) constituyen la base de la *relación moral básica*, aquella en la que dos *personas* interactúan tratándose como tales. En el segundo capítulo explicaré esta aseveración tomando como ejemplo el *ideal* de la relación moral básica: la amistad. De esa forma concluiré el tránsito desde la formalidad y abstracción de la ley moral (tal como se

presenta en el argumento de la espontaneidad) hasta la puesta en práctica de la misma en la interacción entre personas.

Notas

¹ Thomas E. Hill, Jr. afirma, con razón, que la conexión entre libertad y autonomía no presupone en absoluto la moralidad. A pesar de ello, sostiene que dicha conexión basta para probar que la voluntad “necesita reconocer principios racionales de conducta más allá de aquellos que prescriben eficiencia en la satisfacción de los deseos o la toma de los medios para los fines que deseamos ... Si esto es así, entonces independientemente de cuál sea nuestra opinión acerca de la moralidad debe haber razones prácticas que no sean imperativos hipotéticos” (“El argumento kantiano a favor de la racionalidad de la conducta moral”, 104), lo cual implica que la ley de la autonomía debe ser un principio de acción incondicionado, esto es, un imperativo categórico, tal como Kant sostiene.

² El punto importante es que la máxima contiene la concepción que el agente tiene de su propia acción y no la descripción objetiva de la misma. Kant piensa que todo agente racional es autoconsciente y, por ello, puede dar cuenta de lo que está haciendo. Él no discute casos de autoengaño, y por ello me parece infundada, en el contexto de la teoría kantiana, la duda de T. C. Williams respecto a la posibilidad de atribuir máximas a todas las acciones: “Puede haber factores psicológicos que hagan difícil atribuir máximas a todas las acciones. Por ejemplo, a un hombre cuya mente esté nublada por un prejuicio respecto a cierta cuestión le podría resultar imposible, incluso después de una rigurosa introspección, llegar a conocer las máximas reales de ciertas acciones” (*El concepto del imperativo categórico*: 16). Supóngase que voy a una fiesta pensando en que mi único motivo para ir es divertirme. Según yo, mi máxima es “iré a la fiesta para divertirme”. Al día siguiente, mi psicoanalista me dice que el verdadero motivo que me impulsó a ir a la fiesta era encontrarme con una cierta mujer y que por ello mi verdadera máxima fue “iré a la fiesta para encontrarme con esta mujer”. Ello no cambia las cosas por lo que respecta a la teoría de Kant, pues a la ética le conciernen los motivos y máximas conscientes (la concepción que tengo de mi acción) y no los inconscientes.

³ El que una máxima sea legaliforme quiere decir lo siguiente: la relación entre el acto a realizar y su fin o propósito debe ser tal que pudiera mantenerse en caso de que esa relación se diera universalmente. Siguiendo el ejemplo clásico: “prometer en falso para obtener dinero” propone una relación entre el acto a realizar y un determinado fin. Ahora bien: ¿podría esa relación mantenerse en caso de que *todo el mundo* actuara de acuerdo con ella? En otras palabras: ¿podría yo actuar *siguiendo* mi máxima (“prometer en falso para obtener dinero”) en el mundo en el cual la relación propuesta es una práctica universal (todo aquel que busque dinero prometerá falsamente devolverlo)? Claramente no: en un mundo tal nadie da su dinero a cambio de una promesa, pues sabe que es falsa; en consecuencia, yo no podría actuar según mi máxima, esto es, obtener dinero mediante una promesa falsa. Por lo tanto, la máxima bajo consideración no es legaliforme, esto es, el fin contenido en ella no es una *razón suficiente* para llevar a cabo el acto en cuestión. El imperativo categórico es la prueba de suficiencia de las razones para actuar, y ello se determina a través de la *forma* de la máxima. La nota 58 del artículo de Korsgaard “El análisis kantiano de la obligación” (75) es útil al respecto: “La ‘forma’ de una cosa descansa en la relación entre sus partes, y las partes de una máxima de acción son el acto a realizar y el propósito a alcanzar mediante él”. A continuación, Korsgaard presenta dos triplas de máximas en las que se aprecia intuitivamente en qué consiste la legaliformidad de una máxima:

- (A) Empujaré a Alex para quitarlo del camino de una bala que viene hacia él.
- (B) Empujaré a Alex para desahogar mi mal humor.
- (C) Golpearé una pera de box para desahogar mi mal humor.

- (A) Evitaré visitar a mi abuela en el hospital para no contagiarme de una enfermedad a la cual soy muy susceptible.
- (B) Evitaré visitar a mi abuela en el hospital para no ver cosas desagradables.
- (C) Evitaré ver televisión para no ver cosas desagradables.

“En cada tripla –señala Korsgaard– las máximas A y B contienen el mismo acto u omisión, sin embargo la máxima A es permitida o incluso buena, mientras que la B está mal. No obstante, esto no es simplemente debido al propósito de la máxima B, ya que la máxima C, que contiene el mismo propósito, es nuevamente permitida. Lo que está mal con la acción cuya máxima es B no radica ni en el acto a realizar ni en el

propósito por el cual es realizado, sino en la relación entre los dos. Y la relación entre las dos partes de la máxima es la forma de ésta”.

Así pues, una máxima es legaliforme o tiene la forma de una ley cuando la relación entre sus partes pasa la prueba de la universalidad, a saber, “¿podría ser una ley universal que todos llevaran a cabo el acto *x* por el propósito *y*?” Si la respuesta es positiva, entonces el propósito contenido en la máxima es una razón suficiente para llevar a cabo el acto postulado en la misma. Así, por ejemplo, cuando Kant sostiene que la máxima “cometeré suicidio para evitar sufrimientos futuros” está prohibida (*Fundamentación*: Ak. IV, 422), ello no implica que el suicidio está prohibido del todo, sino que la máxima entera, suicidarse para evitar sufrimientos futuros, está prohibida. Es decir, evitar sufrimientos futuros no es una razón suficiente para suicidarse. Por el contrario, en la Doctrina de la Virtud (Ak. VI, 423–4), Kant deja abierta la cuestión de si está permitido suicidarse para salvar a la patria de un gran peligro, lo cual demuestra que salvar a la patria *podría* ser una razón suficiente para suicidarse, que el suicidio no está prohibido por sí mismo y que, en consecuencia, la prueba del imperativo categórico no evalúa actos, sino razones para actuar.

⁴ Pienso, por ejemplo, en un código de honor. El hecho de que yo lo acepte como mi ley y me comporte rigurosamente siguiendo sus mandatos no hace a mi voluntad autónoma. La ley que la voluntad debe seguir para ser libre en sentido positivo es *su propia ley*, aquella que no la obliga a aceptar la determinación de causas ajenas. En el caso de un código de honor, la ley se basa en algo ajeno a la voluntad, a saber, el deseo de conservar el honor. Es una ley condicional: “si deseo conservar el honor, debo hacer esto o aquello”. La ley de la voluntad es incondicionada, pues es la ley de la libertad; un agente no puede pensar: “si deseo ser libre, debo hacer esto o aquello”, pues para realizar una elección debe presuponer su libertad. Según Kant, los agentes racionales *necesariamente* actúan bajo la idea de la libertad (*Fundamentación*: Ak. IV, 448). Más adelante explico por qué.

⁵ Henry Allison señala (*La teoría kantiana de la libertad*: 209–10) que esto implica que la conformidad de las máximas con el imperativo categórico es condición necesaria y suficiente de su justificación. Es condición suficiente porque del hecho de que una máxima sea válida para todo ser racional –por no contradecir la ley moral– se sigue que es válida para mí; es condición necesaria puesto que la regla para la justificación de máximas debe ser universal –aplicarse a todo ser racional– y formal –aplicarse a ellos independientemente de cuáles sean sus deseos particulares– y el imperativo categórico es, precisamente, una regla de este tipo. Allison rebate, en el mismo pasaje, a quienes sostienen que hacer del imperativo categórico condición necesaria de la justificación de las máximas implica decir que sólo las máximas morales están justificadas: “Lo que esta lectura olvida es la distinción fundamental para Kant entre lo permisible y lo obligatorio. Olvida, además, que la ley moral es un criterio para determinar tanto lo primero como lo segundo”.

⁶ El argumento de la espontaneidad de Korsgaard trabaja con la voluntad pura que ha de elegir su máxima fundamental; en el caso de las personas, por supuesto, no elegimos nuestra máxima fundamental antes de comenzar a hacer elecciones. Al respecto Henry Allison señala: “Las máximas fundamentales no han de ser vistas como adoptadas ya sea en una misteriosa forma pre o intemporal o ya sea por medio de un proceso deliberativo autoconsciente. Más bien, a través de la reflexión nos damos cuenta de que hemos estado comprometidos todo el tiempo con una máxima u otra [de la moralidad o del amor propio], compromiso que se refleja en una orientación fundamental de la voluntad hacia los requerimientos morales” (*La teoría kantiana de la libertad*: 208). Reflexionando acerca de la historia de nuestras elecciones podemos darnos cuenta de si hemos puesto la moralidad por encima de nuestros deseos particulares o si hemos hecho lo contrario y, de esa manera, nos percatamos de cuál ha sido nuestra máxima fundamental.

⁷ Sin embargo, de acuerdo con H. J. Paton “No hay necesidad de hacer depender la conexión entre la voluntad libre y la ley en el concepto de causalidad. La definición de voluntad previamente dada era ‘la capacidad de un ser racional de obrar según la representación de las leyes o con arreglo a principios del obrar’. De ser esto así, una voluntad libre anómica no sería en absoluto una voluntad: sería una contradicción en los términos” (*El imperativo categórico*: 211–2). Thomas E. Hill Jr. es de la misma opinión (“El argumento kantiano a favor de la racionalidad de la conducta moral”, n17: 108). A pesar de ello, sigo pensando que la explicación del concepto de voluntad a través del concepto de causalidad esclarece la necesidad que tiene la primera de adoptar una ley, pues subraya el hecho de que las acciones, para diferenciarse de los eventos, deben guardar cierta relación con un tipo especial de causa, a saber, la voluntad, la cual, en tanto causa, debe ligarse con su efecto mediante una relación necesaria –es decir, una

ley-. Acerca de la distinción entre acciones y eventos ver el artículo clásico “De la acción” de Donald Davidson, en especial la página 65.

⁸ Usualmente se piensa que la libertad consiste en la posibilidad de elegir entre el bien y el mal respecto al modo de conducir nuestras acciones. Kant rechaza tajantemente esta interpretación de la libertad. H. J. Paton indica que “El poder de elegir actuar en contra de la ley no es una característica de la libertad. Kant piensa que un poder tal en un ser racional es ininteligible, y de hecho lo es; él sostiene incluso que no es un poder, sino más bien una incapacidad. La libertad en relación con la capacidad de la razón de darse leyes es, propiamente hablando, lo único que constituye un poder” (*El imperativo categórico*: 214).

⁹ H. J. Paton se pregunta si de esta afirmación se sigue que sólo una voluntad moralmente buena (que siempre obedece la ley moral) es libre, mientras que una moralmente mala está determinada. Responde, correctamente desde mi punto de vista, negativamente: “Kant expresamente distingue entre una voluntad ‘bajo leyes morales’ y una voluntad que siempre las obedece. Estar bajo leyes morales es reconocer el imperativo categórico, pero no necesariamente obedecerlo” (*El imperativo categórico*: 213).

¹⁰ H. J. Paton señala que: “Es un craso error sugerir que Kant está tratando de explicar cómo la razón pura puede ser práctica o cómo la libertad puede ser posible. No sólo Kant se ha abstenido de contestar estas preguntas: él afirma contundentemente que contestarlas va más allá del poder de la razón humana” (*El imperativo categórico*: 205). Lo que esto quiere decir es que, desde la filosofía teórica, es imposible contestar a la pregunta “¿es libre la voluntad de los seres racionales?”. Los argumentos que se exponen a continuación en el cuerpo del texto demuestran la necesidad de que el agente, desde la primera persona y sólo por lo que toca a la acción –no a la explicación–, presuponga o actúe bajo la idea de la libertad.

¹¹ Thomas E. Hill, Jr. señala correctamente que esta premisa no equivale a decir que los agentes racionales “nos sentimos libres” al momento de actuar. “Sea esto cierto o no (que nos sintamos libres), este hecho sería una premisa empírica contingente, incompatible con la insistencia de Kant en el método *a priori*; lo que es preciso es una verdad necesaria acerca de la agencia racional” (“El argumento kantiano a favor de la racionalidad de la conducta moral”: 117). Los dos argumentos que doy a continuación en el cuerpo del texto pretenden establecer, precisamente, verdades necesarias acerca de la agencia racional.

¹² El propio Kant señala que, de conocer todas las variables que determinan la acción humana, ésta podría predecirse con la misma certeza con la que se predice el resto de los fenómenos naturales: “Si pudiéramos investigar a fondo todos los fenómenos de la voluntad humana, no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas” (*Crítica de la razón pura*, A550/B578). En relación con el tema de la distinción entre la persona como agente y la persona como objeto del mundo natural Thomas E. Hill, Jr. afirma lo siguiente: “La idea es que para ser un agente, o un ser racional con voluntad, uno debe ser capaz de hacer que las cosas sucedan de tal modo que la explicación apropiada sea la referencia a los principios, leyes o razones por los cuales actuó la persona. Los principios y leyes entran en la explicación de por qué un agente racional hizo algo (la cual es distinta a la explicación de por qué el cuerpo del agente se movió)...” (“El argumento kantiano a favor de la racionalidad de la conducta moral”: 106). El autor está en lo correcto al afirmar que los principios bajo los cuales actúa un agente son distintos a las leyes que sirven para explicar su movimiento como un objeto entre otros del mundo natural, pero está equivocado al enfocar aquellos principios dentro del ámbito de la explicación. Los principios y leyes prácticas no explican, sino que guían las decisiones de los agentes; Thomas E. Hill, Jr. parece olvidar la distinción entre el punto de vista del observador y el punto de vista del deliberador. Aun así, es preciso matizar que la explicación de la conducta de los seres racionales no tiene por qué basarse exclusivamente en deseos; por el contrario, una manera de explicar por qué un agente racional llevó a cabo cierta acción puede perfectamente ser: porque consideró que era su deber realizarla, esto es, que el motivo de su acción fue el respeto por la ley moral.

¹³ Piénsese en los casos de movimientos involuntarios, como los tics. Una parte de mí es la que se mueve, no soy yo quien decide el movimiento y, por ello, un tic no es una acción de un agente, sino un evento.

¹⁴ El respeto a la ley moral, es decir, actuar como lo manda el deber, es un incentivo para la voluntad y, por ello, “abre” posibles cursos de acción.

¹⁵ Ambos argumentos podrían ser denominados “trascendentales”. Un argumento trascendental es, dentro de la doctrina kantiana, aquel que determina las condiciones de posibilidad de un fenómeno cuya realidad se da por sentada. Así, el primer argumento parte del hecho de que los agentes racionales se atribuyen como propios ciertos eventos e indaga las condiciones que tienen que cumplirse para que esta noción sea coherente. El segundo argumento parte del hecho de que los agentes racionales deliberan acerca de cuál de los posibles cursos de acción que se abren ante ellos seguirán y rastrea los supuestos detrás de la noción de

deliberación. La condición de posibilidad tanto de la atribución de eventos a un agente –convirtiéndolos así en acciones– como de la deliberación es la libertad o, mejor dicho, la idea de la libertad bajo la cual actúa todo agente racional. H. J. Paton señala que la deducción trascendental de la libertad, como cualquier deducción de ese tipo, “descansa no en la experiencia, sino en la introspección de la razón en su propia actividad necesaria” (*El imperativo categórico*: 217). Añade que la *idea* de la libertad, como cualquier otra idea de la razón, es un concepto que no describe un estado de cosas, sino que guía la acción: “La función de las ideas es prescribir una regla que la razón, en virtud de su propia naturaleza, debe obedecer, y fijar un ideal al cual debe tender” (218). La idea de la libertad implica, como hemos visto, la moralidad y, por ello, funciona como guía para la acción: nos dice cómo actúa un ser libre, y nos obliga a hacerlo del mismo modo –puesto que no tenemos otra opción que pensarnos como libres al actuar, el imperativo categórico nos da la pauta para el uso correcto de la libertad–. En el segundo capítulo retomo el tema de las ideas en Kant.

¹⁶ Faviola Rivera explica por qué los seres humanos necesitamos proponernos fines en general. Ella afirma que, debido a la naturaleza finita de los seres humanos, “concebimos nuestra existencia en el tiempo y, por ello, siempre actuamos bajo la representación de fines a realizar en el tiempo” (*Virtud y justicia en Kant*: 94). El problema con esta interpretación es que atribuye la necesidad de fines a una característica particular de los seres humanos –la finitud–, mientras que en la *Fundamentación* Kant sostiene que *la naturaleza racional* –en general– se distingue (de la irracional, presumiblemente) por proponerse fines. El problema desaparece si consideramos el pasaje que acabo de citar en el cuerpo del texto. Ahí Kant señala una característica particular de los seres humanos –las inclinaciones sensibles– como la causa por la cual la razón debe proporcionar ella misma un fin; pero ese pasaje pertenece a la Doctrina de la Virtud. Así pues, puede suponerse que de la *Fundamentación* a la Doctrina de la Virtud hay un cambio en el “protagonista” de la obra: del ser racional en general al ser humano en particular (ver la cita de Rivera en la nota 26).

¹⁷ Ésta es otra manera de expresar que el principio del amor propio debe ser subordinado al principio moral.

¹⁸ Ésta es la sugerencia de Korsgaard. Cf. “La fórmula kantiana de la humanidad” (120).

¹⁹ Este aspecto de la doctrina de Kant es pasado por alto por T. C. Williams, quien sostiene que “Kant, con su concepto de ‘actuar con base en máximas’, distingue entre la acción humana impulsiva por un lado y la acción humana reflexiva o racional por el otro” (*El concepto del imperativo categórico*: 17–8), como si actuar con base en máximas equivaliera a una decisión reposada y tranquila exclusivamente. Ésta no es la postura de Kant, y la prueba de ello está en que afirma explícitamente que toda acción tiene un fin (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 385) y, como hemos visto, los fines siempre están contenidos en máximas. Por ello a toda acción de un ser racional puede atribuírsele una máxima.

²⁰ “El argumento de Kant se basa en las ideas de que fijarse un fin implica afirmar que es objetivamente bueno y de que nosotros consideramos que esta cualidad se origina exclusivamente en el hecho de que lo hemos escogido racionalmente. La idea *no* es que todo lo bueno es subjetivo (porque depende de la elección de quien se fija un fin y lo considera bueno), sino, al contrario, que la elección racional de fines es el acto a través del cual entra al mundo lo bueno objetivo” (Allen Wood, *El pensamiento ético kantiano* 129).

²¹ Más aún: ello implica que lo que yo considero bueno (los fines que me he fijado) es normativo para ti, es decir, te impone el deber de contribuir a su realización en la medida de tus posibilidades. Pero para que tú puedas contribuir a la realización de mi fin éste debe ser elegido de tal modo que pueda ser aceptado por ti, es decir que, al elegirlo, debo respetar la humanidad en tu persona como un fin en sí mismo. Pero ésta es justamente la exigencia que se desprende de la fórmula de la humanidad. Aquí se aprecia, pues, cómo el imperativo categórico funciona como guía en la toma de decisiones.

²² David Ross indica que “Es importante notar que Kant no comete el error de decir que nunca debemos tratar al hombre como medio. Es obvio que en el transcurso de la vida humana hacemos y debemos hacer esto. Cada vez que un hombre hace un pacto con otro, le encarga hacer ciertas cosas que quiere que haga y en ese sentido lo trata como medio. En lo que Kant insiste es en que al tratar al otro como medio debemos tener consideración también por sus derechos e intereses” (*La teoría ética kantiana*: 49). Creo que esta interpretación es errónea, y que Kant mismo, al añadir la cláusula “y nunca *simplemente* como medio” a la fórmula de la humanidad, es parcialmente responsable del error, pues parece dar a entender que *podemos* tratar a otra persona como medio si, además –de alguna manera–, lo tratamos como fin. Sin embargo, tratar a alguien –en una y la misma acción– como fin y como medio es contradictorio, y ahí es donde se encuentra el error de Ross. A un peluquero, por ejemplo, yo le pago para que me corte el pelo, pero no por eso lo utilizo como medio para traer el cabello corto, pues existe el acuerdo –implícito– que yo le pagaré a

cambio de que él haga lo que quiero, y la existencia misma de un acuerdo –aunque sea implícito– presupone que ambos nos damos el tratamiento de fines, ya que ambos acordamos los términos en que sucederá cierto hecho (el cual es producto, por así decirlo, de una voluntad unificada. En el segundo capítulo toco el tema de las acciones concertadas, las cuales pueden verse como resultado de la unificación de dos –o más– voluntades en una). En cambio, si después de que él terminó su trabajo yo salgo huyendo sin pagar, entonces sí lo habré utilizado como medio, pues manipulé su capacidad de decisión haciéndole creer que acordábamos algo cuando, en realidad, yo tenía en mente otro plan de acción –al que él, obviamente, no habría dado su aprobación–. Es preciso conceder que el propio Kant, en las *Lecciones de ética*, sostiene que sí es posible que las personas se traten a la vez como medios y como fines; por ejemplo, en el caso del matrimonio. No obstante, pienso, como ya dije, que ello es contradictorio, y que la existencia de un acuerdo (aun implícito) impide que se trate al otro como medio, incluso cuando superficialmente – como en el caso del peluquero– parece que eso sucede. Véase el ejemplo que aparece más adelante en el cuerpo del texto para profundizar en la explicación de en qué consiste tratar a otro como medio.

²³ Usualmente pensamos que el respeto es algo que debe ser *ganado*, ya sea mediante una conducta moralmente buena o mediante logros sobresalientes en alguna actividad (así, por ejemplo, respetamos más a quien tiene más poder, riqueza, conocimiento, bondad, carisma, etc.). Kant, por el contrario, sostiene que debemos respeto *incondicional* a cualquier persona por el simple hecho de poseer *humanidad* (que, en cuanto a la *capacidad* de alcanzar una voluntad moralmente buena, es lo único que posee *dignidad* – *Fundamentación*: Ak. IV, 435) y, dado que el valor de ésta es absoluto, no puede verse menguado o aumentado por lo que la persona haga (para bien o para mal) en cualquier ámbito (incluyendo el moral). Es por ello que Kant insiste en que los criminales no pueden ser tratados como si carecieran de valor (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 463–4). Allen Wood lo explica así: “El requerimiento de que el respeto sea ganado implica sostener que las personas debe ser respetadas en parte por lo que las *distingue* unas de otras; coloca el respeto directamente en la concepción comparativa–competitiva del valor propio” (*El pensamiento ético kantiano*: 135). En cambio, Kant piensa que lo que *identifica* a las personas entre sí –la capacidad de decisión racional– es lo que las hace merecedoras de respeto –y por ello todas valen por igual–.

²⁴ La relación entre inmoralidad e irracionalidad es explicada por Thomas E. Hill, Jr. de este modo: “Si asumimos que los agentes racionales autónomos están comprometidos con el principio moral en tanto racionales y autónomos, entonces los actos inmorales serían irracionales no sólo porque son contrarios a los compromisos del agente, sino también porque son contrarios a un principio que el agente reconoce como racional” (“El argumento kantiano a favor de la racionalidad de la conducta moral”: 104). En este caso, el agente se reconoce (aunque sea implícitamente) como la fuente del valor en tanto ser racional y, en consecuencia, cuando coloca algo con valor relativo –el dinero– por encima de aquello que tiene valor absoluto –la capacidad de decisión racional–, su acto es contrario a un principio que (aunque sea implícitamente) reconoce, a saber, que la decisión racional es, en tanto fuente del valor, lo único con valor incondicionado.

²⁵ Este aspecto de la ética kantiana –lo bueno o valioso es aquello que es objeto de la decisión racional– es el que le ha granjeado el calificativo “constructivista” (cf. John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*: 253 y ss.). Esto significa que Kant no comienza su ética exponiendo una concepción sustantiva de lo bueno para después indagar cuáles son los principios de conducta que nos conducen hacia ello, sino al revés: partiendo de los principios constitutivos de la razón práctica (la ley moral), lo bueno se *construye* posteriormente como aquello que es producto de una elección que siguió dichos principios (una elección cuya máxima respeta la humanidad como fin en sí mismo y, en consecuencia, una cuyo fin particular puede ser compartido por los demás seres racionales al ser, precisamente, bueno). Por ello Kant afirma que “*Moralidad* es la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la legislación universal posible gracias a sus máximas” (*Fundamentación*: Ak. IV, 439) (ver nota 19, cap. 2). Se *arriba* a la moralidad mediante la determinación de un procedimiento de elección (la legislación universal de la voluntad a través de sus máximas); no se *parte* de la moralidad para después especificar los mecanismos que conformarían nuestras elecciones con ella, como haría un método *intuicionista* (cf. Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*: 259) La ventaja del método constructivista es, como lo señalo en el cuerpo del texto, que la voluntad conserva su autonomía: ella decide racionalmente qué es bueno y, en consecuencia, qué vale la pena perseguir. Cabe señalar que el método constructivista *no es* subjetivista; al contrario, es un método para arribar a la objetividad (Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*: 261) (ver nota 20).

Korsgaard expone el constructivismo de esta forma: “El enfoque kantiano nos libra de evaluar la racionalidad de una elección mediante la tarea aparentemente ontológica de evaluar la cosa elegida: no tenemos necesidad de identificar fines *especialmente* racionales. Por el contrario, es el razonamiento involucrado en la elección misma –los procedimientos para la justificación completa– el que determina su racionalidad y certifica por tanto la bondad de su objeto. Así, la bondad de los fines escogidos racionalmente es un asunto de las exigencias de la razón práctica más que un asunto de la ontología” (“Dos distinciones de lo bueno”: 261). Por “bondad” debe entenderse, simplemente, la cualidad de ser bueno –es decir, la cualidad de ser el objeto de una elección plenamente racional, esto es, acorde a las exigencias del imperativo categórico–.

²⁶ En la Doctrina de la Virtud Kant enuncia el “principio supremo de la doctrina de la virtud”: obra según una máxima de *fin*es tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal” (Ak. VI, 395). Dicho principio se deriva del imperativo categórico del siguiente modo: toda máxima contiene un fin, y si ese fin es obligatorio (dado por la razón), entonces adoptar la máxima que lo contiene es también una obligación. Pero una máxima obligatoria es aquella que puede erigirse como ley universal, esto es, aquella que satisface el imperativo categórico –bajo la formulación de la ley universal–. Faviola Rivera señala que “el principio supremo de la virtud expresa la exigencia contenida en el imperativo categórico de tal manera que logre dirigirse a seres finitos” (*Virtud y justicia en Kant*: 94) (ver nota 16). Mi afirmación de que todos los deberes que aparecen en la Doctrina de la Virtud se derivan de la fórmula de la humanidad se sostiene, ya que sólo de ella pueden deducirse aquellos fines que es obligatorio tener, a saber, aquellos que concuerdan, promueven o preservan la humanidad como el fin en sí mismo. Esto último lo explico más adelante en el cuerpo del texto. Korsgaard (“La fórmula kantiana de la humanidad”: 124) y Allen Wood (*El pensamiento ético kantiano*: 139 y ss.) tocan el punto de la derivación de los deberes de virtud a partir de la fórmula de la humanidad.

²⁷ Sin embargo: “Una condición necesaria de la adopción de cualquier máxima es la realización del acto exterior contenido en ella. Si bien la elección de una máxima es lo que Kant llama ‘un acto interior’, la autenticidad de la resolución de elegir una máxima depende necesariamente de lo que uno hace” (Rivera, *Virtud y justicia en Kant*: 95–6). Así pues, si bien la intención moral es lo que hace que una acción sea moral, la pura intención no basta; es preciso llevar a cabo la acción (o, por lo menos, intentarlo).

²⁸ En este sentido Faviola Rivera afirma que “Una conducta contraria a la moralidad es manifestación de máximas inmorales o por lo menos de la ausencia de máximas éticas; en cambio, una conducta conforme a la moralidad no es manifestación inequívoca de máximas morales” (*Virtud y justicia en Kant*: 92). Puesto que la adopción de máximas –y de fines– es un acto interno, la manifestación externa de la conducta no es una guía segura para determinar cuál es la máxima que sigue cierto agente, sobre todo en el caso de máximas morales. Kant sostiene que “Resulta absolutamente imposible estipular con plena certeza mediante la experiencia un solo caso donde la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, descansa exclusivamente sobre fundamentos morales...” (*Fundamentación*: Ak. IV, 407). La ética kantiana está dirigida al agente que debe *decidir* qué hacer y no al observador que *juzga* la conducta de los demás –o de sí mismo–; su objetivo es proporcionar reglas para guiar la conducta, no para juzgarla (esto es, no para determinar si los demás –o uno mismo– son verdaderamente morales).

²⁹ Más precisamente: “La virtud, de acuerdo con Kant, consiste en el *progreso* en la adopción de máximas éticas mediante la práctica constante” (Rivera, *Virtud y justicia en Kant*: 87). Y más adelante: “... la virtud no es la culminación de un proceso de adquisición de disposiciones morales, sino que consiste en el proceso mismo” (93). Las palabras de Kant son: “La *virtud* es la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 394). Dado que esta fuerza se expresa en la constante superación de los obstáculos que se interponen en el cumplimiento del deber –las inclinaciones sensibles–, la virtud puede entenderse como progreso, es decir, como la progresiva disminución de la influencia de dichos obstáculos.

³⁰ Kant explica ahí mismo por qué no podría ser al revés, esto es, que nuestro deber fuera promover la propia felicidad y la perfección ajena. Obtener y conservar la felicidad es el fin *natural* que todas las personas tienen de por sí, y por ello es imposible que exista la exigencia ética de adoptar como fin algo que viene dado con nuestra naturaleza (pues a la ética le concierne la adopción racional de fines). Alcanzar la perfección, sobre todo la perfección moral, es un asunto que concierne a cada uno de nosotros individualmente, puesto que implica cumplir con el deber por mor del deber mismo, es decir, adoptar como móvil de nuestras acciones la ley misma, y no el miedo o la inclinación. Y al ser éste un acto de la libertad interna, yo no puedo tener el deber de hacer por los demás algo que sólo ellos, en su fuero interno, pueden

hacer. Al respecto Faviola Rivera señala: “El razonamiento no es convincente del todo ya que, aunque sepamos que no podemos lograr que otra persona efectivamente adopte fines morales, podemos proponernos, sin caer en el absurdo, fomentar que los adopte, por ejemplo mediante la educación, la cual comprende el ejemplo y el convencimiento razonado” (*Virtud y justicia en Kant*: 100).

³¹ Faviola Rivera sostiene que “La enunciación de estos dos fines morales presupone el argumento de la *Fundamentación* que establece el mandato moral de tratar a la humanidad siempre como un fin y nunca como un mero medio: tratar a la humanidad como un fin en la persona de los demás es adoptar el fin de promover su felicidad: hacerlo en la propia persona es proponerse el fin de la propia perfección” (*Virtud y justicia en Kant*: 97). Esta cita refuerza lo dicho más arriba en el cuerpo del texto: los deberes de virtud derivan de la fórmula de la humanidad del imperativo categórico.

Capítulo 2: La amistad como la perfección de la relación moral en Kant

Este capítulo consta de dos partes. En la primera expongo la breve caracterización que Kant hace de la amistad en la *Metafísica de las costumbres*. Dado que en ella son esenciales los conceptos de amor y respeto, éstos son expuestos también. También explico la diferencia entre la *idea* de la amistad, esto es, el ideal inalcanzable que es un deber perseguir y la amistad tal como puede darse en el mundo fenoménico. La segunda parte está dedicada a explorar la relación entre la amistad y la moralidad. Primero refuto el lugar común de que la amistad es incompatible con una ética universalista como la kantiana, a causa de la supuesta exigencia de imparcialidad que aquélla impone en el trato con todas las personas. Después explico por qué la amistad constituye la realización (siempre parcial) del ideal ético en lo que concierne a las relaciones entre las personas, esto es, por qué la amistad, lejos de ser un territorio aparte del moral, constituye su perfeccionamiento. Finalmente, en las conclusiones argumento por qué es falso que la amistad pueda existir separada de la bondad y, también, por qué es una ilusión que la amistad exija en ocasiones apartarse de la moralidad.

I La amistad en Kant

En el § 46 de la Doctrina de la Virtud Kant define la *idea* de la amistad como “la unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos” (Ak. VI, 469). Para Kant una idea es un concepto de la razón que no nos dice cómo es el mundo sino cómo debe ser, es decir, funciona como una guía para la acción (*Crítica de la razón pura* A316–7 /B373–4)¹.

Hay ideas que guían la acción política (la idea del Estado, del contrato social original), la acción ética (la idea del sumo bien) y las relaciones interpersonales; la idea de la amistad cumple esta última función: la amistad (en su perfección) es el más alto grado al que puede ser llevada una relación moral entre dos personas. Kant añade a la definición de la idea de la amistad lo siguiente: “es un ideal de comunicación y participación en el bien de cada uno de ellos [de los amigos], *unidos por una voluntad moralmente buena*” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 469, énfasis mío). Con esto último deja claro que el dominio de la amistad y el dominio de la moral no son en absoluto dominios distintos y, menos aún, excluyentes; al contrario, como ya señalé, aquél representa el dominio moral llevado a su máxima expresión en lo que concierne a las relaciones entre las personas. Dado que los dos elementos esenciales en la amistad son el amor y el respeto es conveniente explicarlos antes de seguir adelante.

Amor y respeto

Amor y respeto tienen dos significados distintos: por un lado, nombran las dos clases de deberes de virtud que tenemos hacia los demás, por otro, “son los sentimientos que acompañan a la práctica de estos deberes” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 448)². El deber de amar al prójimo, dice Kant, “es el deber de convertir en míos los *fines* de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales)” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 450). Dado que todos los deberes de virtud rigen las máximas de las acciones –mediante la obligación de adoptar ciertos fines–, el amor que es un deber no puede ser un sentimiento sino, precisamente, una máxima. A esta clase de amor Kant la denomina “amor práctico” y se manifiesta en máximas de benevolencia (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 449). El amor

que es un mandato no es, pues, un afecto que consiste en la mera complacencia con el bien de los demás, sino que es la *tarea* de contribuir a ese bien.

Lo mismo dice Kant por lo que toca al respeto en sentido práctico: no es el sentimiento “que surge al comparar nuestro propio *valor* con el de otro ... sino sólo una máxima de restringir nuestra autoestima por la dignidad de la humanidad en la persona de otro” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 449). La fuente del respeto es la *dignidad* que toda persona posee en cuanto ser racional por ser un fin en sí mismo, lo cual implica la prerrogativa de exigir ser tratada como tal. Por tanto, faltas de respeto práctico son tanto las máximas que tratan a otra persona como mero medio para mis propios fines (en el caso del engaño y la mentira), como las máximas en que la capacidad de otro para la decisión autónoma es ignorada (en el caso del paternalismo).

Así pues, mientras el amor práctico exige hacer nuestros los fines de otros, el respeto práctico exige dejar a su propia decisión qué fines adoptarán para sí mismos. El deber del amor nos exige adoptar ciertas máximas (aquellas que contribuyen a la realización de los fines de los demás) mientras que el deber del respeto nos exige evitar otras (aquellas que no respetan la autonomía de los demás). Los deberes de amor y respeto provienen del imperativo categórico en la formulación de la humanidad: en el sentido más directo, ésta ordena respetar a la humanidad de los demás tratándola siempre como fin, es decir, abstenernos de usar a los demás como medios (respeto); pero si la representación de la humanidad de los demás ha de cobrar en nosotros pleno significado, dice Kant en la *Fundamentación* (Ak. IV, 430), es indispensable que adoptemos los fines de los otros, en la medida de lo permitido, como nuestros (amor), pues considerar a otro como fin en sí mismo implica considerarlo como *fuentes de valor*, es decir, que sus decisiones confieren valor a sus objetos y por ello vale la pena contribuir a realizarlos.

Pero amor y respeto son también los sentimientos que surgen como *efecto* de haber adoptado en nuestras máximas el valor de la humanidad en su pleno significado. Esto es: tras una larga práctica de hacer nuestros los fines de los demás, el *sentimiento* de amor se hará presente en nosotros; lo mismo ocurre con el respeto: la consecuencia de adoptar máximas que tengan siempre presente la autonomía de los demás como fin restrictivo será la aparición del *sentimiento* de respeto hacia la humanidad en los demás (y en uno mismo)³.

El punto central es que ambos sentimientos son la consecuencia de la práctica de los deberes y no el fundamento de ésta: puesto que los deberes de virtud conciernen al fundamento de la adopción de máximas, si el sentimiento es la base de su adopción entonces pierden todo valor moral; es decir, las máximas del respeto y del amor deben adoptarse por deber y no con base en una inclinación o sentimiento.

La amistad ideal y la amistad moral

Una vez explicado en qué consisten los sentimientos de amor y respeto podemos retomar la descripción de la amistad ideal. Ésta es “la unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos”. ¿Por qué piensa Kant que esta clase de amistad es inalcanzable en la práctica (pues en tanto idea de la razón no puede haber un objeto de la experiencia que le corresponda cabalmente)? Él ofrece dos razones (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 470):

La primera es que resulta imposible establecer la efectiva igualdad en el amor y el respeto recíprocos presentes en la intención de cada uno de los amigos. Es decir, ¿cómo saber si ambos se respetan en la misma medida o si la *intención* de ambos es igual por lo que respecta a la benevolencia? La igualdad en la intención no puede ser establecida en la experiencia y, sin embargo, es exigida por la idea de la amistad. La segunda razón es la siguiente: ¿cómo podría cada uno de los amigos establecer si en él mismo los *sentimientos*

de amor y respeto guardan la proporción justa, proporción que es necesaria para la amistad perfecta? Uno de ellos podría temer, dice Kant, que el amor que siente por su amigo supere al respeto que siente por él y que, a consecuencia del ardor de su amor, pierda ante el otro algo del respeto que éste le debe. Esta inquietud surge en Kant por la peculiar función que adjudica al amor y al respeto: “Porque se puede considerar al amor como atracción y al respeto como repulsión, y si el principio del primero ordena aproximarse, el del segundo exige mantenerse a una distancia conveniente” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 470).

Aun los amigos más íntimos deben mantenerse “a una distancia conveniente” y es imposible saber, en el mundo de la experiencia, si la proporción entre atracción y repulsión es la adecuada (y, sobre todo, recíproca), esto es, si el amor no ha traspasado los límites del decoro. Éstas son las dos razones que explican por qué la amistad ideal, en la cual la reciprocidad de la intención y el equilibrio de los sentimientos son perfectos, es inalcanzable en el mundo fenoménico.

Sin embargo, en tanto idea de la razón, la amistad ideal impone una meta que debe ser perseguida por las personas en general y por los amigos en particular; es decir, perseguir (no alcanzar) la amistad perfecta es un *deber*, “pero no común, sino digno de honra” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 469). En primera instancia puede parecer absurdo que la amistad constituya un deber pero, nuevamente, es una indicación de la postura kantiana según la cual la relación de amistad es una relación moral. Este tema será tratado en la segunda parte.

La amistad ideal es inalcanzable en su perfección, pero ello no quiere decir que la amistad misma sea imposible, sino que las amistades que se dan en el mundo fenoménico son participaciones imperfectas (en el sentido platónico) del ideal. La amistad que sí puede

ser alcanzada en la tierra la denomina Kant “amistad moral” (Doctrina de la Virtud: §47), y el tránsito de la amistad perfecta hacia la amistad moral se efectúa del siguiente modo:

La amistad ideal se caracteriza por “la dulzura del sentimiento de posesión recíproca, que se acerca a la fusión en una persona” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 471). No obstante, por las razones antes expuestas, es imposible cerciorarse en la experiencia de la absoluta reciprocidad de sentimientos y, en consecuencia, de que esta fusión de dos voluntades en una sola se da efectivamente. Por ello es preciso poner a la base de toda amistad fenoménica “principios o reglas que eviten la vulgaridad y que limiten el amor recíproco con exigencias de respeto” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 471), para de esa manera impedir la ruptura de la amistad. Estas reglas son innecesarias en la amistad ideal porque, precisamente por ser ideal, está exenta de la posibilidad de la ruptura. En su caso el lugar de las reglas lo ocupa aquel sentimiento de posesión recíproca, el cual, al crear una sola voluntad a partir de las voluntades individuales, permite sortear las desavenencias y la vulgaridad.

Los principios o reglas son necesarios en la amistad fenoménica porque ésta es un tarea constante, un esfuerzo por perfeccionar la reciprocidad, es decir, una tendencia hacia aquella unidad de la voluntad; mientras que la amistad ideal es ya la plenitud consumada, en la cual los deberes mutuos se han hecho hasta tal punto parte de cada uno que constituyen una segunda naturaleza y, por eso, el sentimiento que proviene de ellos puede regir la relación. Confieso que esta interpretación del ideal de la amistad no está exenta de problemas, pues una amistad regida por el puro sentimiento moral parece ser contraria a la virtud, que exige siempre que el deber sea el fundamento de las máximas de las acciones⁴. Sin embargo, me apoyo en una afirmación de Korsgaard en su artículo “Creando el reino de los fines”: “Kant sostiene que el ideal de la amistad es ... una relación en la cual las dos

actitudes básicas que nos debemos unos a otros en tanto seres morales [amor y respeto] *son puestas en práctica mediante un sentimiento natural espontáneo*” (190, énfasis mío).

En la amistad ideal, como dije arriba, la *tarea* que imponen el amor y el respeto está espontáneamente cumplida por el sentimiento de fusión de la voluntad entre dos personas que *saben* (o sienten) que la reciprocidad está presente en su relación y que, por ello, no hay lugar para la excesiva familiaridad ni para la benevolencia no correspondida.

Por su parte, como quedó dicho, la amistad moral requiere reglas y principios que guíen la tarea de la construcción de la voluntad unificada, esto es, la construcción de la reciprocidad. Kant define la amistad moral del siguiente modo: “es la confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sentimientos íntimos, en la medida en que puede coexistir con el respeto recíproco” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 471). Los principios que guían la amistad son, naturalmente, los deberes del amor y el respeto mutuos. Sin embargo, en la Doctrina de la Virtud el énfasis está puesto en el respeto, puesto que el amigo ha de saber guardar e interpretar las confidencias que se le hacen y, por ello, su principal tarea es resguardar la dignidad del otro.

En efecto, en la Doctrina de la Virtud Kant enfatiza que la razón por la cual queremos amigos es porque necesitamos *abrirnos* con alguien, es decir, comunicar a otra persona nuestros pensamientos, sentimientos y secretos más íntimos. Por otro lado, en el artículo citado (“Creando el reino de los fines”:191) Korsgaard hace referencia a pasajes de las *Lecciones sobre ética* en los cuales es patente que allí Kant resalta el amor como fundamento de la amistad, pues sostiene que ésta consiste en el intercambio de los proyectos de felicidad de los amigos entre sí y que, por ello, exige la máxima reciprocidad de amor pues ambos deben estar seguros de que el otro lo ama a él como a sí mismo.

En la Doctrina de la Virtud la situación cambia: “Sin embargo, también es una gran carga sentirse encadenado al destino de otros y agobiado por la necesidad ajena. De ahí que la amistad no pueda ser una unión que persigue la ventaja recíproca, sino que tiene que ser puramente moral...” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 470). Kant afirma después que, si bien es bueno saber que el amigo está siempre presto a ayudar, uno desea ocultarle en la medida de lo posible las necesidades propias para evitar poner a prueba en la práctica la benevolencia que uno supone en la intención. De todos modos, la sentencia “tiene que ser puramente moral” es misteriosa y será discutida más adelante.

Así pues, la amistad moral se basa fundamentalmente en la comunicación irrestricta de los pensamientos y sentimientos íntimos. Ello no está exento de peligros y por eso afirma Kant que una persona apta para esta clase de amistad es *rara avis*. Los peligros son de varios tipos: indiscreción, mal uso de los secretos confiados, falta de franqueza en una de las partes, malicia en la interpretación de las confesiones del otro, etc. Las dos cualidades que según Kant deben hallarse juntas en un sujeto para conjurar aquellos peligros y ser candidato a ser amigo son la nobleza (en el pensamiento, o sea, caridad en la interpretación de los secretos del otro) y la discreción. Habría que añadir, por supuesto, la franqueza. Cuando dos personas que poseen estas cualidades se encuentran y comparten además un modo similar de juzgar las cosas, entonces es posible que entre ellas surja la amistad moral⁵ en la cual un hombre puede “desahogarse”, lo cual quiere decir que “no está totalmente *solo* con sus pensamientos como en una cárcel” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 472). Kant concluye que esta amistad sí es alcanzable en el mundo fenoménico: “Esta amistad (únicamente moral) no es un ideal, sino que a veces (el cisne negro) existe realmente en su perfección” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 472).

Para terminar esta sección es conveniente analizar la frase citada más arriba, a saber, “De ahí que la amistad no pueda ser una unión que persigue la ventaja recíproca, sino que tiene que ser puramente moral”. Es claro que si dos personas buscan en su relación solamente ciertas ventajas que el otro puede ofrecerle, entonces ambos se utilizan como medios para sus fines privados⁶. Así que la expresión “puramente moral” quiere decir: en la amistad se busca al otro *por sí mismo* y no por las ventajas que su compañía pueda traer.

No obstante, si esto es correcto, parece que en la amistad kantiana, tanto la de las *Lecciones de ética* como la de la Doctrina de la Virtud, se utiliza al amigo como medio: en el primer caso, para conseguir la felicidad; en el segundo, para dar expresión a los pensamientos íntimos. La razón por la cual esto no es así es la *reciprocidad* que caracteriza a toda verdadera (aunque imperfecta) relación de amistad: cuando mi amigo toma mis fines como suyos, promoviendo su consecución cada vez que se le presenta la oportunidad, él no se convierte en un medio para mi felicidad precisamente porque yo hago lo mismo con sus fines: los adopto como míos y hago todo lo posible para contribuir a su realización. Ninguno de los dos se convierte en medio porque el intercambio de fines es recíproco y la reciprocidad apunta a lo siguiente: lo que se busca en la amistad no es el simple beneficio que el otro pueda darme ni el beneficio que yo pueda darle a él; la amistad no es el intercambio de beneficios por mor del intercambio mismo, sino que este intercambio es la expresión del hecho que sustenta la amistad, a saber, la importancia que damos a la *persona* del otro. Porque la otra persona es importante en tanto fuente de valor, como fin en sí mismo, los fines que elige valen también y por ello los adopto como míos. Así pues, mi amigo y yo intercambiamos beneficios *porque* valoramos mutuamente la humanidad en cada uno de nosotros y no al revés, es decir, no valoramos al otro en virtud de los beneficios que su compañía nos trae.

Lo mismo ocurre con la amistad moral delineada en la Doctrina de la Virtud: en primera instancia podría pensarse que una persona usa a la otra como receptáculo de sus confidencias, es decir, como medio para desahogarse. Pero nuevamente la reciprocidad que sustenta la amistad muestra que esto no es así: los amigos se comunican recíprocamente sus juicios y sentimientos íntimos y ello conlleva hacerse responsable por la dignidad del otro, por su *persona*, es decir, tratarlo como fin en sí mismo al exhibir las cualidades de la nobleza de pensamiento y la discreción. La confesión franca y desinhibida sólo puede darse entre dos personas que se ven como tales y que están dispuestas a actuar en consecuencia (a cuidar la dignidad del otro como si fuera la suya), y por ello la humanidad de ambos queda preservada.

II Amistad y moralidad

En la primera parte cité dos afirmaciones de Kant con respecto a la amistad que claramente la ligaban con la moralidad. La primera fue: “[la amistad] es un ideal de comunicación y participación en el bien de cada uno de ellos [de los amigos], *unidos por una voluntad moralmente buena*” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 469, énfasis mío). Y la segunda: que perseguir la amistad perfecta es un *deber*, “pero no común, sino digno de honra” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 469). Además, puesto que las dos clases de deberes que tenemos hacia los demás son los del amor y los del respeto, y dado que la amistad es la unión de dos personas a través de los sentimientos derivados de aquellos deberes, es claro que para Kant la amistad debe ser concebida dentro del ámbito moral.

Sin embargo, hay filósofos (como Bernard Williams en “Personas, carácter y moralidad” o Thomas E. Hill, Jr. en “El reino de los fines”) que piensan que la amistad es

incompatible con la ética kantiana, debido a que la exigencia de universalidad que fundamenta a esta última implica, supuestamente, el deber de tratar imparcialmente a todos los seres humanos, lo cual, concluyen, es contrario a la amistad, cuya esencia misma es la parcialidad o la preferencia que se da a una persona sobre todas las demás⁷. En esta segunda parte mis objetivos serán mostrar por qué este razonamiento es equivocado y por qué la amistad no puede hallarse fuera del territorio moral (en particular, del kantiano); más aún: por qué constituye la realización de los ideales de éste.

Universalidad e imparcialidad

La ética kantiana está basada en la exigencia de universalidad de las razones para actuar (en lenguaje kantiano, de las máximas). Sólo son compatibles con la moralidad aquellas máximas que pueden ser universalizadas, en el sentido de que pueden ser compartidas por todos los seres racionales. Una máxima puede ser compartida por todo ser racional cuando el fin que contiene no requiere para su realización atentar contra la humanidad en la persona de quien la formula o de cualquier otro. Esto es: una máxima universalizable, una máxima que puede ser compartida por todos y una máxima en la que la humanidad es tratada como fin en sí mismo son una y la misma cosa. Es por ello que el imperativo categórico puede formularse como prueba de la ley universal (universalización), como fórmula de la humanidad (fin en sí mismo) y como legislación en el reino de los fines (máxima susceptible de ser compartida por todos) (*Fundamentación*: Ak. IV, 428–34)⁸.

La exigencia fundamental de la ética kantiana –la exigencia de universalidad– es idéntica a ésta: elegir mis máximas de modo tal que reflejen un respeto por la humanidad (la autonomía de la capacidad racional de elección) en donde quiera que se presente, ya sea en mí mismo o en los demás. Es decir, lo que se exige de cada uno de nosotros es tratar a

los demás –y a nosotros mismos– como *personas*. Pero esta exigencia no implica imparcialidad, si por ello entendemos una supuesta exigencia de tratar a todos *indistintamente*, es decir, como si fueran la *misma* persona. El error en el razonamiento de Williams y Hill radica en confundir la exigencia de tratar a todos como personas (universalidad) con la (supuesta) exigencia de tratar a todos como si fueran la misma persona (imparcialidad)⁹. Ellos creen equivocadamente que el seguimiento de la ética kantiana nos convierte en réplicas de la efigie de la justicia: figuras con los ojos vendados para no poder hacer distinciones entre las personas y, de ese modo, tratar a todas por igual. A pesar de lo que ellos creen, el agente kantiano puede ver y darse cuenta de que, si bien quienes le rodean son todas personas y ha de tratarlas como tales, algunas le son más *cercanas* que otras¹⁰.

Además, olvidan una distinción fundamental entre los deberes meritorios o amplios y los deberes obligatorios o estrictos. Por lo que toca a los deberes hacia los demás la división es como sigue: los deberes de amor son amplios, porque el mandato es adoptar como propios los fines de los demás, pero no precisa cuánto debe hacerse a favor de otros ni a quiénes se ha de beneficiar preferentemente (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 390). La exigencia se limita a conminarnos a contribuir a la realización de los fines de los demás en la medida de nuestras posibilidades y siempre que esos fines no sean inmorales. Por su parte, los deberes de respeto son estrictos porque exigen *abstenernos* de atentar contra la humanidad de otro, es decir, de tratar a otra persona como medio pasando por alto la autonomía de su capacidad racional de elección. Esta clase de deberes impone una *prohibición*: especifica exactamente qué es lo que no debemos hacer.

Quienes piensan que la ética kantiana es incompatible con la amistad piensan fundamentalmente en los deberes de amor, pues seguramente concederían que el respeto

debe ser distribuido uniformemente (como veremos, en la amistad también se alcanza un *maximun* de respeto, no sólo de amor). Y, olvidando que para Kant los deberes de amor son amplios, afirman que la amistad implica ayudar a unos (los amigos) más que a otros y que eso es incompatible con la exigencia kantiana de universalidad, la cual, como quedó dicho, implica para ellos imparcialidad (imparcialidad en la adopción de fines de los demás). Pero, al ser deberes amplios, los deberes de amor son perfectamente compatibles con la *preferencia* por los más cercanos y, por supuesto, por los amigos. Por el contrario, los deberes de respeto, al ser estrictos, exigen tratar a todos por igual, *en el sentido de no tratar nunca a nadie como mero medio*; pero de esto no se sigue que tratar a todos como fines en sí mismos implique ayudar a todos por igual, es decir, no hacer distinción de personas al momento de elegir qué fines de otros adoptaré como míos.

J. David Velleman, en su artículo “El amor como emoción moral”, sostiene una opinión similar:

Esta teoría moral [la kantiana] es malinterpretada por aquellos que afirman que entra en conflicto con el espíritu del amor. Por ejemplo, se ha dicho que la ética kantiana requiere que uno dispense a los demás “igual consideración” en un sentido que implica “darle igual peso a los intereses de todos”, lo que parecería incompatible con preocuparse por unas personas más que por otras. Sin embargo la igual consideración en la ética kantiana consiste en considerar a todos como teniendo igual acceso a las justificaciones para actuar, lo que equivale a considerar los derechos de todos como iguales, no sus intereses. Preocuparse por unas personas más que por otras puede ser perfectamente compatible con reconocer que todas tienen iguales derechos (340).

La amistad y la ética de principios

Sin embargo, los filósofos objetantes pueden sostener que la amistad (y el amor) es incompatible con la ética kantiana no tanto por su vocación universalista, sino por exigir que el agente actúe siempre según principios, lo cual podría cerrarle vías de acceso a la comprensión de los demás. Los sentimientos, sostienen, son una mejor base para las relaciones interpersonales: la amistad, según ellos, se basa en sentimientos y no en principios, y por ello la representación de la amistad y el amor en una ética de principios como la kantiana está necesariamente equivocada. Un ejemplo de esta manera de pensar es el artículo de Julia Annas “Amor y ética kantiana en *Effi Briest*”.

Effi Briest es una novela realista escrita en el siglo XIX por el alemán Theodor Fontane, en la cual se retrata la rigidez de las costumbres en la Prusia finisecular a través de la historia de la infidelidad de una muchacha. Julia Annas sostiene que este libro muestra las consecuencias negativas que trae para el carácter de una persona actuar como lo manda la ética kantiana, en particular cómo su seguimiento de ésta le impide relacionarse adecuadamente con los demás. Annas se centra en el personaje del marido de Effi, Innstetten, para argumentar que actuar según principios puede ser nocivo en extremo.

Antes de seguir adelante vale la pena explicar en qué sentido la kantiana es una ética de principios. Como expuse en el primer capítulo, Kant sostiene que los seres racionales actúan bajo la representación de leyes que rigen su voluntad, es decir, según principios. Un principio es, pues, la concepción que tiene el agente de la ley que rige su voluntad. Para Kant todos los agentes racionales se conciben a sí mismos actuando según principios, ya que éstos son constitutivos de la acción y la decisión racionales. Así pues, el modo en que Kant usa el término “principio” difiere del sentido que usualmente le damos cuando decimos “Fulano es un hombre de principios”. Al usar esta expresión queremos dar a

entender que determinada persona rige su conducta de acuerdo con reglas fijas que aplica en toda clase de situaciones (reglas del tipo “siempre decir la verdad” o “no robar”); es una expresión que se aplica a ciertas personas. Por el contrario, según Kant, todos los agentes racionales son “personas de principios”. La ética kantiana nos insta a guiar nuestra conducta de acuerdo con un principio específico, aquel que Korsgaard denomina “la máxima moral”: haré lo que es moralmente requerido, y lo que deseo si no interfiere con mi deber.

La interpretación de Annas de lo que significa que la kantiana sea una ética de principios es ésta: Kant pide al agente racional que al determinar cómo actuar no preste atención a las inclinaciones sensibles, sino que se apegue a principios que no estén basados en sentimientos. Annas parece pensar que la ética kantiana exige que el agente se apegue a un principio, cualquiera que éste sea, siempre y cuando ese principio no apele a sentimientos. Lo anterior es claro por el supuesto central de su artículo, a saber, que el personaje de Innstetten es profundamente kantiano. Annas reconoce que el contenido del principio que guía la conducta de Innstetten no es el recomendado por Kant, pues la preocupación esencial de aquél no es el respeto por la moralidad sino la preservación del honor. El principio de acción de Innstetten sería algo como “haré todo cuanto sea necesario para preservar mi honor (mi buen nombre), y lo que deseo si no pone en peligro mi reputación”.

Si bien el contenido del principio no es kantiano en absoluto, Annas afirma que el *modo* en que Innstetten lo sigue sí lo es. O, en otras palabras, la forma del principio, no su contenido, está apegada a los estándares kantianos. Según Annas, esto es así porque el principio permite a Innstetten derivar razones para actuar exclusivamente a partir de sus dictados, sin tomar en cuenta sentimientos e inclinaciones sensibles. Cada vez que debe

tomar una decisión apela a su principio, no a sus deseos o sentimientos; tampoco a los deseos o sentimientos de las personas que quiere. Este aspecto del carácter de Innstetten le basta a Annas para sostener que su comportamiento es plenamente conforme, si no con el contenido, sí con el espíritu de la ética kantiana, y para atribuir todas las desgracias que su modo de actuar le acarrea a su afán por atenerse a un principio.

En el artículo citado Annas se enfoca específicamente en la razón por la cual ser un “hombre de principios” arruina la capacidad de Innstetten de relacionarse con aquellos que ama, en particular con su esposa, Effi. La situación que la novela plantea es la siguiente: tras varios años de casados, Innstetten se entera que en los primeros años de matrimonio Effi le fue infiel con el Mayor Crampas. Innstetten ama profundamente a su esposa y, debido a que el incidente tuvo lugar varios años atrás, no siente celos ni deseos de venganza. No obstante, su principio de acción le indica que, para conservar su honor, debe divorciarse de Effi y retar a duelo a Crampas. Y así lo hace. Lo escalofriante del asunto no es tanto, según Annas, que mate a Crampas en ausencia de cualquier sentimiento de animadversión (pues a fin de cuentas tampoco albergaba por él ningún sentimiento amistoso), sino que se separe de la persona que ama por la sola razón de que así lo exige su principio de acción, sin tomar en cuenta sus sentimientos por ella ni los de ella por él. Annas piensa que la conducta de Innstetten o, mejor, sus razones para la acción, son, por lo menos formalmente, profundamente kantianas: su fuente es un principio –según Annas– formal y no sentimientos o inclinaciones sensibles.

El hecho de que Innstetten descarte los sentimientos de su esposa como razones para la acción acarrea, apunta Annas, una consecuencia devastadora en lo que concierne a su capacidad de relacionarse con ella. Innstetten piensa que sólo las razones que se derivan de su principio son válidas y que sus sentimientos o los de Effi deben descartarse pues, de lo

contrario, las acciones resultantes serán malas al condescender con el reprobable motivo del amor propio. Pero, se pregunta Annas, ¿cómo puede Innstetten aglutinar tanto sus sentimientos como los de su esposa bajo el rótulo de “amor propio” y, al mismo tiempo, hacer justicia al hecho de que su esposa es una persona real, independiente de él? Annas piensa que no puede. La dicotomía que rige la vida moral de Innstetten (actuar según principios –lo cual produce acciones buenas– o actuar por sentimientos –que equivale a actuar de manera egoísta y, en consecuencia, mal–) lo obliga a pensar que si toma en cuenta los sentimientos de su esposa (quien está arrepentida de haberlo engañado y quien, además, lo ama sinceramente) y actúa en consecuencia (olvidar el asunto y continuar su vida en común) habrá traicionado su principio en aras de su amor propio; pero ello equivale a olvidar que los sentimientos de su esposa provienen de una persona real, cuyas demandas y deseos no pueden equipararse sin pérdida a los propios.

Annas concluye que el problema con Innstetten no es el contenido específico del principio que rige su conducta, sino el hecho mismo de que un principio esté detrás de cada una de sus acciones. El amor que tiene por su esposa exige que tome en cuenta sus sentimientos; su principio de acción que descarte cualquier motivo que no provenga de él. Sólo hace falta que atribuya a éste el estatus de categórico para que Innstetten destruya del todo su capacidad de *percibir* a los demás. Así pues, de acuerdo con esta interpretación, actuar bajo principios, como lo exige la ética kantiana, choca directamente con el amor y, en general, con la posibilidad de entrar en contacto con otra persona, pues empuja al agente a ver únicamente su principio y no las necesidades de los otros. La salida natural es, piensa Annas, confesar que la amistad y el amor son asuntos de sentimientos y no de principios: para poder percibir los deseos, necesidades, anhelos y requerimientos de los demás, en especial de nuestros amigos y amantes, debemos confiar en nuestros sentimientos hacia ellos

y dejarnos guiar por los que ellos albergan hacia nosotros. Los principios entorpecen nuestra visión y nos alejan de los demás: interponen reglas rígidas entre ellos y nosotros.

¿Qué responde un kantiano a los argumentos de Annas? Una buena respuesta se halla en el artículo de Marcia Baron “¿Fue Effi Briest una víctima de la moral kantiana?”. Ella comienza cuestionando la validez del supuesto central del artículo de Annas, a saber, Innstetten es un kantiano. Si bien la propia Annas reconoce que dicho personaje sólo sería kantiano en cuanto a la manera en que se apega a un principio y no en cuanto al contenido del mismo (que, como vimos, tiene como propósito preservar el honor y no la moralidad), Baron asevera que el espíritu de la ética kantiana no se ve honrado en absoluto por un seguidor obstinado de *cualquier* principio.

En primer lugar, el principio que rige la conducta de Innstetten no es en absoluto formal (como sí lo es el imperativo categórico) y no puede contraponerse a los sentimientos e inclinaciones sensibles. En la nota 4 del primer capítulo utilicé precisamente el caso de un código de honor para señalar que *no* es la ley moral. Ésta manda categóricamente, sin importar cuáles sean los deseos particulares del agente, en virtud del simple hecho de que éste es racional; por ello admite una deducción puramente formal como la que presenta Korsgaard en el argumento de la espontaneidad. Por su parte un código de honor, y el principio de quien lo sigue, son siempre condicionales. Ambos se aplican sólo bajo la condición de que el agente que los siga tenga un deseo particular, a saber, el deseo de conservar su honor. Aún más importante para diferenciar el principio de conservar el honor del principio moral es el hecho de que un código de honor está basado en reglas y convenciones sociales que pueden ser irracionales e inducir a la persona que las obedece a cometer un crimen, tal como sucede con Innstetten.

El principio que tan celosamente obedece el personaje de Innstetten no es formal ni racional, si este último término implica una contraposición con lo sensible. Así pues, el hecho de que Innstetten desoiga sus sentimientos o los de su esposa no convierte su principio de acción en racional, pues éste depende de un deseo. Ello implica que la afirmación de Annas de que la conducta de este personaje se asemeja por lo menos al espíritu de la ética kantiana no puede sostenerse. Como mencioné en la misma nota 4 del capítulo 1, la ley que la voluntad se da a sí misma, aquella que la mantiene autónoma y espontánea, es una sola: la ley moral. Que un agente se aferre obstinadamente al principio de conservar el honor no lo hace libre; al contrario, lo ata a un deseo particular enturbiando su razón e impidiéndole, como sucede con Innstetten, discernir cuáles son verdaderamente sus deberes. Más aún: las convenciones sociales que dan sustento al código de honor al que se adhiere el personaje jamás son cuestionadas por éste. La ética kantiana, por el contrario, está basada en la reflexión del agente, quien puede preguntar a su razón por la legitimidad de la ley moral y recibir una respuesta racional, no una dogmática (como suelen ser las respuestas a la pregunta por la legitimidad de las convenciones sociales, a saber, “porque así lo hacen todos” o “porque así lo esperan todos de ti”).

El espíritu de la ética kantiana se ve honrado menos aún por alguien que cree que su deber es matar al ex amante de su esposa y abandonar a ésta por una acción de la cual está sinceramente arrepentida. Como recuerda Baron, Kant sostiene en varios lugares (por ejemplo en *Doctrina de la Virtud*: Ak. VI, 464; 447) que, debido a su incapacidad para conocer a ciencia cierta cuáles son las máximas que rigen su voluntad y la de los demás (esto es, si albergan o no contenido moral), el agente racional debe abstenerse de juzgar la conducta de los otros y, en consecuencia, debe estar dispuesto a perdonarlos cuando muestran sincero arrepentimiento.

De esta manera queda claro que la razón por la cual Innstetten pierde la capacidad de ser receptivo a los sentimientos y las demandas de quienes ama no es, como piensa Annas, su adhesión a un principio, sino, por el contrario, su obsesión por satisfacer un deseo (el de preservar el honor). El problema con Innstetten es que su principio de acción lo vuelve irreflexivo, mientras que Kant enfatiza que la moralidad no es un asunto de costumbre y mucho menos de satisfacer obsesiones, sino de reflexión: el comportamiento moral exige la participación activa del agente y, por ello, éste no puede conformarse con hacer mecánicamente lo que siempre hace ni con seguir ciegamente un deseo.

Así pues, es falsa la acusación, sustentada por Annas en el personaje de Innstetten, de que una ética de principios convierte a los agentes en mónadas aisladas de sus semejantes. En ningún pasaje afirma Kant, ni se sigue tampoco de alguna de sus afirmaciones, que tomar en cuenta los sentimientos de los demás, incluidos por supuesto los de quienes nos son más cercanos, equivalga a actuar por amor propio.

Una objeción más penetrante es la ofrecida por Bernard Williams en “Personas, carácter y moralidad”. Él no afirma, como Annas, que actuar bajo principios categóricos impide a la persona que lo hace tomar en cuenta las demandas de los demás, pero sostiene que seguir una ley del tipo propuesto por Kant (que exige la universalidad de las razones para actuar) conduce al agente a responder a aquéllas equivocadamente. Williams expone esta tesis mediante el ejemplo siguiente: un matrimonio se encuentra a bordo de una embarcación, cuando ocurre un accidente. Varios pasajeros, incluyendo la esposa del protagonista, caen al agua; el marido, kantiano de corazón, se percata de que sólo puede salvar a una persona. ¿A quién elegirá? A su esposa, por supuesto.

Williams no dice, como quizá diría Annas, que tomar en cuenta las necesidades de su esposa equivale, a los ojos del marido, a actuar por motivos egoístas. Lo que sí asevera

es que, como buen kantiano, el marido no actúa jamás en contra de la ley moral, por lo que antes de salvar a su esposa reflexiona para asegurarse que preferir a su esposa a cualquier desconocido no atenta contra aquélla. Como salvar a su esposa no es inmoral, el marido actúa en consecuencia. Williams no dice que la motivación del marido sea exclusivamente el permiso otorgado por la ley moral y que éste sea insensible a los sentimientos o necesidades de su esposa; sostiene que está motivado por ambos (las necesidades y el permiso), pero que incluir el permiso de la ley moral es, en este caso, actuar por el motivo equivocado. En palabras de Williams, “Esta construcción [el permiso de la ley moral] le proporciona al agente un pensamiento de más: quizá algunos podrían haber esperado (por ejemplo, su esposa) que su idea motivante, descrita en su totalidad, fuera la idea de que se trataba de su esposa, y no de que se trataba de su esposa y de que en situaciones de este tipo es permisible salvar a la esposa” (“Personas, carácter y moralidad”, p. 33).

Williams ilustra con este ejemplo su tesis de que las consideraciones morales no pueden ser el motivo supremo para una persona; otras consideraciones, como las simples necesidades de quienes ama, le proporcionan motivos de no menor importancia. Williams piensa que no hay ninguna razón convincente para afirmar que las exigencias morales del tipo kantiano sean categóricas, esto es, que funcionan como censores de los demás motivos. En consecuencia, él pensaría que no hay, tampoco, razón alguna que sustente la idea de que es mejor una amistad basada en principios que en sentimientos. Más bien a la inversa: una amistad (o una relación de pareja) basada en principios es defectuosa porque asume arbitrariamente que las razones que provienen de éstos tienen una importancia superior a las que provienen de sentimientos producidos por la interacción entre los amigos (o amantes). Volviendo al ejemplo: el marido sí deriva razones para actuar de las necesidades de su esposa; sólo que, según Williams, aquél piensa que esas razones deben ser validadas

por la ley moral, la cual, en consecuencia, adquiere una jerarquía superior en la escala de sus motivaciones para actuar.

¿Qué responde en esta ocasión el kantiano? Empieza por replantear la objeción de Williams en los siguientes términos: la persona que actúa siguiendo un principio moral categórico actúa por el motivo equivocado cuando se trata de relaciones personales íntimas, como la amistad o las relaciones de pareja, debido que subordina los “motivos directos” – que surgen de la preocupación por el otro– al “motivo indirecto” proporcionado por la ley moral, a saber, el permiso que ésta otorga para actuar por motivos directos –en caso de que no sean inmorales–. La consecuencia de esta subordinación es que el agente comprometido con una moral categórica se preocupa más por respetar sus dictados que por las necesidades y deseos de las personas que ama, lo cual será naturalmente resentido por éstas (como lo sugiere el ejemplo de la esposa náufraga). Por lo tanto, una moral de principios categóricos como la kantiana exige al agente que vaya contra la esencia misma de las relaciones personales íntimas –a saber, la preocupación por el otro– y, además, subestima su importancia en la vida de las personas, pues ordena que éstas asuman como fin supremo el respeto por la ley moral como si ella fuera lo más valioso. No obstante, las relaciones personales no sólo “corren el riesgo” de ofender el “punto de vista imparcial” –es decir, el moral–, sino que ellas son esenciales para la vida de las personas:

... a menos de que tales cosas existan [relaciones profundas], no habrá suficiente sustancia o convicción en la vida de un hombre para imponer su lealtad hacia la vida misma. La vida tiene que tener sustancia para que cualquier cosa tenga sentido, incluso la adhesión al sistema imparcial; pero si tiene sustancia, entonces no puede otorgarle una importancia suprema al sistema imparcial, y la influencia que tiene dicho sistema en la vida será, en las peores circunstancias, insegura (“Personas, carácter y moralidad”, 33-4).

A esta objeción el kantiano responde, en primer lugar, que es una reconstrucción errada de lo que quiere decir que la moral sea categórica. El respeto por la ley moral no es un motivo de orden superior que se interpone entre el agente y las necesidades de la persona que ama. El marido en la historia del naufragio está motivado directamente por el apremio en que se halla su esposa; su motivación es salvarla, no respetar “el sistema imparcial”. Una objeción muy similar a la de Williams ha sido presentada por innumerables comentaristas en relación con el ejemplo más famoso de la *Fundamentación*, el de los dos filántropos.

Kant afirma (Ak. IV, 397) que es especialmente complicado determinar si uno actuó por deber en determinada acción obligatoria cuando uno tiene además una inclinación directa hacia ella. Para ilustrar el punto pone el ejemplo de dos hombres que ayudan al prójimo siempre que pueden; la diferencia entre ellos es que uno ayuda por inclinación – porque siente satisfacción al hacerlo– y el otro por deber –a pesar que por particularidades de su carácter no tiene la inclinación de ayudar–. Kant pregunta cuál de las dos acciones alberga valor moral; responde, desde luego, que la realizada por quien ayuda por deber.

Para no malinterpretar el ejemplo es vital recalcar lo que Kant *no* dice: que una acción tiene valor moral cuando es realizada en contra de las inclinaciones sensibles. Si Kant dibuja al filántropo por principios (el que ayuda por deber) carente del deseo de ayudar es simplemente para contrastar con claridad la diferencia entre sus motivos y los del filántropo por inclinación. Pero esta diferencia no implica que el fin de la acción del primero sea distinto del fin de la acción del segundo; el fin de ambos es ayudar: las necesidades de los otros los motivan directamente a la acción. La diferencia entre ellos radica en el modo en que responden a esas necesidades: el filántropo por inclinación busca dentro de sí el deseo de satisfacerlas, mientras que el filántropo por principios juzga que

acudir en auxilio de quien lo requiere se impone como una necesidad práctica, independientemente de que tenga o no el deseo de hacerlo o sentimientos de compasión.

Puesto que el fin de ambos filántropos es ayudar al prójimo, resultaría absurdo que quien resultara beneficiado de esta ayuda se quejara por el principio que seguía quien lo auxilió –si el principio del deber o el principio de actuar según los deseos que se tengan (a quien sigue éste lo he llamado el filántropo por inclinación a pesar de que, como he repetido, en la teoría de Kant todo agente actúa por principios)–. Lo mismo sucede en el ejemplo de la esposa naufraga: el fin de su marido es ayudarla; él responde, sin mediación alguna, a sus necesidades, y por ello no puede decirse que su deferencia hacia la ley moral sea una barrera entre él y su mujer.

Además es preciso recordar que el *contenido* de la ley moral es *precisamente el deber de tomar en cuenta al otro siempre como fin en sí mismo*. Por ello, muy al contrario de encerrarnos en nosotros mismos, la ley moral nos conmina a tomar en cuenta a los demás como personas tan reales como nosotros (ése es el significado de la exigencia de tratar a los demás como fines en sí mismos), y en modo alguno implica un egoísmo moral del tipo “antes de tomar en cuenta a los demás, asegúrate que hacerlo no impedirá que te mantengas moralmente puro”. Como señalé en la introducción, la ética kantiana es ante todo la ética de la intersubjetividad, y una clara señal de ello es precisamente el contenido de la ley moral.

La segunda respuesta del kantiano a la objeción planteada por Williams es que, si bien para Kant las exigencias morales son categóricas, ello no implica que la importancia de las relaciones personales íntimas sea desdeñada, ni que éstas queden relegadas a un segundo plano en la vida de las personas. Como expuse arriba, la amistad es indispensable, según Kant, para que el hombre “no est[é] totalmente *solo* con sus pensamientos como en

una cárcel”. La compañía del amigo permite a las personas sentirse libres, en el sentido de que pueden externar sus más íntimos pensamientos, opiniones, sentimientos y deseos. La vida de las personas no está completa sin relaciones personales que alcancen un alto grado de intimidad (amigos, amores); Kant jamás sostiene que la moralidad constituya la totalidad de lo que seres finitos como nosotros consideran bueno. Más aún: como expliqué en el primer capítulo, la materia misma de la ley moral es el respeto irrestricto a la humanidad que anida en todas las personas y, por ello, es absurdo acusar a Kant de que privilegia la moralidad por encima de éstas.

Finalmente, el kantiano responde a Williams que la amistad por principios no sólo no descuida al amigo (por las razones expuestas arriba) sino que, por el contrario, es una relación más sólida que la amistad basada (solamente) en sentimientos. En una amistad íntima pueden presentarse situaciones en las que se crea necesario actuar mal “por el bien del amigo”: el amor que *sentimos* por él puede persuadirnos de que es necesario suspender el respeto que le debemos para preservar su propia felicidad. Más adelante discuto un ejemplo en que esta problemática queda de manifiesto. Por el momento, basta señalar que actuar por principios permite al agente mantener una “política” de acción que trascienda las veleidades de los sentimientos; en efecto, éstos pueden llegar a ser malos consejeros. La moral kantiana aplicada a la amistad permite, como se verá a continuación, trazar lineamientos categóricos para la relación entre amigos sin que ello implique mengua alguna en el cariño que los une. En una amistad por principios se quiere al amigo cabalmente, pero se tiene presente que por amor no está permitida cualquier cosa. Pues, en efecto, hay ciertos actos que aun realizados en su nombre pierden, como se verá en el ejemplo, la cualidad de actos dignos de hacerse entre amigos (ver la cita de O’Neill en la nota 15).

La amistad como el esplendor de la relación moral básica

La exigencia de universalidad en la adopción de máximas implica, como vimos, que esas máximas puedan ser aceptadas por todos, y ello a su vez conduce al reconocimiento universal de los demás como personas, como seres autónomos a los que es preciso tratar siempre como fines en sí mismos. Pero la exigencia de tratar a todo ser racional como fin en sí mismo, contenida en la fórmula de la humanidad del imperativo categórico, es susceptible –como se dijo en la primera parte– de dos interpretaciones, una negativa y una positiva¹¹: de acuerdo con la primera, mis máximas deben ser tales que en ellas la humanidad sea el supremo fin *restrictivo*, es decir, el fin contra el que nunca se debe atentar tratándolo como mero medio; esta exigencia implica que mis máximas deben poder ser aceptadas por todos¹². De acuerdo con la segunda, tratar a la humanidad como fin en sí mismo significa reconocer que ella es fuente de valor donde quiera que se encuentre (en mi persona o en la de los demás) y, en consecuencia, que confiere valor a los objetos de sus elecciones. Si esto es así, debo en la medida de lo posible contribuir a su realización adoptando los fines de otros como míos, pues sólo así reconozco en su plena significación el hecho de que los fines (legítimos) de un ser racional tienen valor universal. En este sentido la humanidad es algo con lo que mis máximas deben *concordar*.

En estas dos interpretaciones de la fórmula de la humanidad están contenidas las dos clases de deberes que tenemos hacia los demás: la interpretación negativa da lugar a los deberes de respeto, la interpretación positiva a los deberes de amor. Así pues, la *relación moral básica* entre seres racionales está regida por ambas clases de exigencias, las cuales guían la manera en que hemos de comportarnos hacia la humanidad de los otros (y nos dan la pauta del trato que hemos de esperar de los demás). Pero esas exigencias definen, además, el elemento central de las relaciones morales: la *reciprocidad*: “Entonces debo

tomar como mías tus razones y tus fines, y debo escoger las mías de tal modo que puedan ser adoptadas por ti. Pero justo esto es reciprocidad” (Korsgaard, “Creando el reino de los fines”: 193). El intercambio de fines y razones es recíproco porque yo escojo los míos pensando en que puedan ser adoptados por ti y, para que a mi vez pueda adoptar los tuyos como propios, tus fines y razones deben ser elegidos bajo la misma consideración. De esta manera, al elegir nuestras máximas pensamos recíprocamente en el otro.

En la exigencia de reciprocidad están contenidas las tres formulaciones del imperativo categórico: la universalidad de las razones, el respeto por la humanidad como fin en sí mismo y la elección de máximas de acuerdo con una posible legislación universal en el reino de los fines (el conjunto de los seres racionales). La exigencia de tratar a los demás como personas y de demandar de los demás el mismo trato es, pues, una exigencia de reciprocidad. La relación moral básica se da entre dos personas que comparten razones que aspiran a la universalidad, es decir, al asentimiento recíproco. Por ello la demanda de reciprocidad es la esencia del trato moral entre las personas, la esencia de la relación moral básica.

¿Es la amistad una relación de un *tipo* distinto de la relación moral básica? Mi propuesta, siguiendo a Korsgaard, es que ambas relaciones son del mismo tipo y difieren solamente en el grado. Son del mismo tipo porque su esencia es la reciprocidad; son diferentes en grado porque la exigencia de reciprocidad es mayor en una que en otra:

Mi punto es sólo que las relaciones morales y personales no son relaciones de un tipo distinto. La diferencia entre ellas es la diferencia en el grado de reciprocidad que es *requerido* de nosotros en tanto seres humanos que se relacionan entre sí, y el grado de reciprocidad del que somos capaces

cuando nuestras relaciones alcanzan su punto más alto. (Korsgaard, “Creando el reino de los fines”: 193-4).

De acuerdo con este punto de vista, la amistad, lejos de ser opuesta a la relación moral básica, constituye su perfeccionamiento, y una amistad perfecta constituye su máximo esplendor. La amistad *perfecta* es un ideal, pero ya en una *buena* amistad los deberes de amor y respeto, que rigen las relaciones entre personas, se satisfacen en un alto grado:

Cualquiera debe decir la verdad cuando las circunstancias lo requieran, pero entre amigos existe la presunción de intimidad, franqueza y confianza. Cualquiera debe ayudar a un semejante menesteroso, pero los amigos promueven mutuamente sus proyectos con la misma avidez con que promueven los propios. Cualquiera debe abstenerse de conducir a otros hacia el mal, pero los amigos se ayudan entre sí para ser buenos (Korsgaard, “Creando el reino de los fines”: 194).

Como vimos arriba, los deberes de amor son amplios y por ello es fácil comprender por qué pueden elegirse (legítimamente) los fines de los amigos como aquellos fines de otros que ayudaremos a promover en mayor medida. Sin embargo, en el caso de los deberes de respeto, por ser estrictos y limitarse a prohibir ciertas máximas, no queda tan claro cómo en la amistad pueden cumplirse en un grado mayor. No puede ser en el mismo sentido que los deberes de amor, pues no tiene sentido decir que respetamos más la humanidad de un amigo que la de un desconocido con quien nos cruzamos por azar, como sí puede decirse que ayudamos más a un amigo que a cualquier otra persona. Los deberes de respeto exigen tratar a la humanidad como fin, es decir, nunca tratarla como mero medio, donde quiera que la encontremos (en un amigo o en un desconocido).

No obstante, sí hay un sentido en el cual puede decirse que en la amistad el respeto puede alcanzar un grado mayor que en las relaciones ordinarias. Esto es así porque en la amistad, sobre todo en una muy íntima, la tentación de hacer excepciones al respeto que le debemos a la humanidad del otro puede ser muy grande; y por ello, porque el respeto a la humanidad está en peligro, el esfuerzo por cumplir el deber es aún mayor. Digo que en una amistad muy íntima el respeto por el otro está en peligro, que hay la tentación de hacer excepciones, no porque a veces se le desprecie (en una verdadera amistad esto no puede ocurrir) sino porque *se le puede amar demasiado*.

El deber de respetar al otro incluye la exigencia de respetar su autonomía, su capacidad para elegir sus propios fines y la manera de perseguirlos. El amor en una amistad puede ser tan grande que a veces se cree necesario hacer una excepción al respeto por la autonomía del otro por su propio *beneficio*. El peligro siempre latente en la amistad es, pues, el paternalismo¹³.

En los escritos políticos Kant rechaza el paternalismo por ser incompatible con la dignidad de las personas (de los ciudadanos), pues un gobierno que adopte esa actitud hacia sus ciudadanos los trata como niños (como seres aún incapaces de decidir por sí mismos)¹⁴. Como cabría esperar, Kant sostiene que ninguna consideración a favor del *beneficio* de alguien puede sobrepasar la exigencia *moral* de tratarlo como fin, es decir, de respetar su capacidad para decidir por sí mismo en qué consistirá su felicidad. Ésta es otra manera de decir que la moral es incondicional y que la felicidad es buena sólo condicionalmente, en la medida en que sea compatible con aquélla.

Considérese el siguiente ejemplo: mi mejor amigo ha terminado la licenciatura y está sopesando dos universidades para estudiar la maestría en el extranjero. Una de ellas es objetivamente la mejor en cuanto a nivel académico: se encuentran ahí los profesores más

calificados del mundo en el área que más interesa a mi amigo. La otra tiene a su favor los bellísimos paisajes naturales que la rodean, así como una brillante vida cultural. Yo pienso que mi amigo debe decidirse por la primera opción, no sólo porque es la mejor en cuanto a nivel académico sino porque sé que mi amigo, a largo plazo, preferiría el nivel académico a la belleza y a la cultura. “Yo lo conozco mejor de lo que él se conoce a sí mismo”, me digo, “y sé que lo que más le conviene (y lo que él a largo plazo preferiría) es elegir la primera opción”. Nótese que no hay en este razonamiento ninguna consideración egoísta: la razón por la que quiero que elija la primera universidad no es que me conviene más a mí (por ejemplo porque, de elegirla, estaría más cerca de donde yo vivo y así podría verlo más seguido), sino que estoy seguro que le conviene más a él. Así pues, es la preocupación por lo que yo pienso constituye la verdadera felicidad de mi amigo lo que me conduce a la tentación de engañarlo: él me pide que averigüe la fecha en la que hay que presentar los documentos para la bella y bulliciosa universidad y yo, traicionando su confianza, *pero por su propio bien*, decido darle deliberadamente una fecha equivocada para que pierda la oportunidad de entrar a esa universidad y deba ingresar a la otra.

Es, pues, el precario equilibrio entre amor y respeto lo que me induce a hacer una excepción a favor del primero en detrimento del segundo. Es muy fácil decir (con razón) “si en verdad lo amas, respetarás su decisión”; pero es innegable que la tensión entre amor y respeto es constitutiva de toda amistad¹⁵ y que aumenta proporcionalmente al grado de intimidad, porque mientras más se intima con alguien más se lo quiere y más se desea su felicidad¹⁶, y es difícil ser siempre fiel al *dictum* kantiano de que la felicidad es sólo condicionalmente buena. Es por ello que en una amistad íntima el esfuerzo por respetar la autonomía del otro es mucho mayor que en una relación ordinaria y, en ese sentido, puede decirse que en la amistad también el respeto (como el amor) alcanza un grado mayor y que

por eso ésta constituye el perfeccionamiento de la relación moral básica. El amor y el respeto se potencian en la amistad mediante una curiosa dialéctica:

Mientras que el amor te mueve a perseguir los fines del otro, el respeto te recuerda que él debe determinar cuáles son esos fines; mientras que el amor te lleva a preocuparte por la felicidad del otro, el respeto te exige que te preocupes también por su carácter (Korsgaard, “Creando el reino de los fines”: 191).

Así pues, la amistad sólo difiere en grado de la relación moral básica: en el grado de compromiso con los deberes de amor y respeto y en el grado de reciprocidad que es exigido. Esos deberes son una guía para que la relación entre personas sea efectivamente eso, una relación entre dos (o más) personas y no entre un objeto y una persona (lo cual ocurre cuando una de las dos falta a la reciprocidad y, al tratar al otro como medio para sus fines, lo cosifica, lo vuelve un instrumento). Son guías, pues, para que la relación entre las personas sea una relación *moral* (basada en razones) y no una relación basada en el engaño o la violencia; establecen las condiciones mínimas de moralidad en las relaciones interpersonales.

Pero en la amistad el amor y el respeto son llevados más allá: en ella se pasa del mínimo requerido a la aspiración a un máximo; de la reciprocidad indispensable para tratar con personas a la reciprocidad necesaria para tratar con amigos. Pero las “condiciones de posibilidad” de la amistad son las mismas que las condiciones de posibilidad del trato moral entre personas. Más aún: una verdadera amistad desemboca en el mismo punto al cual tiende la ética (kantiana), el reino de los fines. Dice Korsgaard: “Ser amigos es crear un barrio (*neighborhood*) donde el reino de los fines es real” (“Creando el reino de los fines”:

194). El reino de los fines es el ideal de una comunidad de seres racionales en la cual la humanidad es respetada como fin en sí mismo, la reciprocidad es absoluta y las únicas máximas con base en las cuales se actúa son aquellas a las cuales todos los miembros pueden dar su aprobación¹⁷. La amistad es una aproximación a este ideal y, dado que la tarea humana es precisamente aproximarse a los ideales sin nunca alcanzar a realizarlos del todo, en el esfuerzo mismo por lograrlo se certifica (humanamente) su cumplimiento, y por ello en la *actividad* de la amistad se hace realidad el reino de los fines en la tierra.

Conclusión: por qué la amistad sólo puede darse entre los buenos

El objetivo de la argumentación anterior fue mostrar que la amistad no sólo no es incompatible con una ética universalista como la kantiana, sino que constituye su realización en la medida en que ésta puede darse en el mundo fenoménico. La razón que di acerca de por qué alguien podría sostener aquella incompatibilidad fue la confusión entre universalidad e imparcialidad. Pero quien sostuvo la incompatibilidad podría reformular el problema: el objetor diría que el precio que se paga por mostrar que amistad y moral no son incompatibles es demasiado alto, a saber, relacionarlas *demasiado* estrechamente; y que la incomodidad que suscita la estricta relación entre amistad y moralidad no surge solamente con la ética kantiana, sino también con éticas como la de Platón y Aristóteles. La incomodidad puede expresarse de este modo: ¿por qué están tan confiados estos tres filósofos de que la amistad, la verdadera amistad, se da únicamente entre los buenos? ¿Por qué la bondad, y con ella la moralidad, tendrían que estar a la base de la amistad?

Korsgaard afirma que tanto Aristóteles como Kant definen la amistad en términos de reciprocidad, y que ambos sostienen que es precisamente la reciprocidad la razón por la cual la amistad se da sobre todo entre las personas buenas (“Creando el reino de los fines”:

190)¹⁸. En efecto: la reciprocidad, que es la esencia de la amistad, sólo puede darse entre los buenos. ¿Por qué? Porque, a su vez, la esencia de la reciprocidad es la bondad. Analicemos por qué.

Como vimos, reciprocidad significa conducirse con otro únicamente en términos de razones a las que pueda asentir y, a la vez, tomar en cuenta sus razones confiando en que las ha elegido bajo el mismo criterio. Reciprocidad significa, pues, universalidad de las razones para actuar. Ahora bien, la tarea de un ser racional, aquella según la cual puede ser calificado de bueno o malo, es precisamente la de elegir sólo aquellas máximas que puedan ser universalizables, válidas para todos¹⁹. Es por ello que quien elige sólo máximas universales es bueno (bueno como ser humano, esto es, en la tarea propia de los seres humanos) y, a la vez, por conducirse de esta manera, susceptible de establecer relaciones de reciprocidad con otras personas. En conclusión: si la amistad implica reciprocidad, y la reciprocidad implica bondad, se sigue que la amistad implica bondad (esto es, la bondad es condición necesaria de la amistad).

La pregunta que aún queda por plantear es: ¿por qué alguien podría sentir incomodidad ante la aseveración de que la bondad es condición necesaria de la amistad? O en otras palabras: ¿por qué alguien supondría que a veces la amistad (no creo que alguien sostenga que siempre) exige (o puede) ir en contra de la moralidad? Me parece que hay dos razones que explican esta ilusión:

La primera de ellas ya ha sido expuesta en el ejemplo del sujeto que pretende engañar a su amigo por lo que considera su propio bien: a veces la felicidad (el bienestar, la preservación) del amigo parece exigir la suspensión del respeto por su autonomía. La respuesta a esto es la siguiente: hay casos *extremos* en que efectivamente la felicidad (pero, como veremos, más bien la preservación) del amigo exige suspender el respeto por su

autonomía, pero esos casos, precisamente por ser extremos, se hallan en el límite de la ética.

Korsgaard, en su artículo “Tomando la ley en nuestras manos: Kant y el derecho a la revolución”, sostiene que esas situaciones límite existen efectivamente y analiza cómo la teoría kantiana podría explicarlas. Afirma que son situaciones de dos tipos: en el ámbito político, cuando la legislación vigente ataca aquello que debería preservar (los derechos de los ciudadanos); en el de las relaciones personales, cuando el uso que una persona da a su propia autonomía amenaza con destruirla (por ejemplo, en el caso de un drogadicto). Puesto ante una situación semejante, el hombre virtuoso se percatará perplejo de que su razón no puede indicarle claramente qué debe hacer; después de reflexionar, llegará a la conclusión de que muy a su pesar debe *tomar la ley* (jurídica o ética) *en sus propias manos para preservarla*. En el primer caso, organizará una revolución cuyo objetivo será salvar el Derecho de la perversión a que fue sometido; en el segundo, suspenderá el respeto que debe a la autonomía de la otra persona con el fin de preservar esa misma autonomía, es decir, con el fin de preservar aquello de donde emana la propia ley moral.

Así pues, el hombre virtuoso toma la ley en sus propias manos porque se halla en una situación extrema en la cual la ley no puede servirle de guía, lo cual implica que no hay criterios certeros que le indiquen cuándo una situación desagradable se ha convertido en una situación extrema y, por lo tanto, cuándo debe intervenir. Sin embargo, la *prudencia* parece indicar que los casos extremos, en el caso de las relaciones personales, son preferentemente aquellos en los que está en juego la vida o la muerte (es decir la *preservación* de la persona, como en el ejemplo del drogadicto), y no aquellos en los que no se está de acuerdo con la decisión que alguien toma con respecto a su futuro (como en el ejemplo de las dos universidades, en donde lo que está en juego es la *felicidad* del amigo).

Los casos en los que la amistad parece exigir ir en contra de la moral son casos extremos, ubicados en los lindes de ésta, y por ello no pueden extrapolarse para negar que la bondad y la moralidad están a la base de la amistad. Más aún: como quedó dicho, en esos casos la amistad llama a suspender temporalmente el respeto por la moralidad con el único fin de preservar al ser que la hace posible.

La segunda de las razones por la cual alguien podría pensar que la amistad puede ir en contra de la moralidad es la siguiente: en ocasiones los fines que nos proponemos en conjunto con nuestros amigos son fines contrarios a la moralidad. Si la bondad es condición necesaria de la amistad, ¿cómo explicar que existan amigos (porque no se pone en duda que sean tales) que se proponen realizar acciones malas? La respuesta en este caso la encontramos en el libro I de la *República*. En 351c Sócrates pregunta si un grupo de personas podría cometer una acción injusta si éstas fueran completamente injustas entre sí: Sócrates y sus interlocutores convienen en que la injusticia produce incapacidad para obrar en conjunto. A continuación aquél trata de explicar la apariencia de que, por lo menos en ciertas ocasiones, quienes son malvados logran realizar sus fechorías en conjunto:

... los injustos no pueden hacer nada juntos: y si decimos que algunas veces, aun siendo injustos, hacen algo juntos en común y con vigor, no diremos la verdad en ningún sentido. En efecto, si fueran completamente injustos, no se habrían abstenido de enfrentarse entre sí, sino que evidentemente anidaba en ellos algo de justicia, lo que les impedía atacarse entre sí mientras cometían injusticias contra otros, y gracias a ella han hecho lo que han hecho (352c).

Los malhechores logran hacer fechorías juntos porque adoptan entre ellos un principio distinto al que adoptan con respecto a los demás. Imagínese a una pareja de asaltabancos planeando un robo: en la medida en que planean una *acción concertada* es

indispensable que presten atención a las observaciones y consejos del otro respecto a cuál es la mejor manera de efectuar el atraco. Ya en la escena del crimen cada quien debe proceder según lo acordado, pues de lo contrario el fin común no podrá realizarse. Así pues, para lograr actuar juntos, los ladrones deben *respetar* los acuerdos a los que han llegado, y si quieren que la acción sea lo más efectiva posible más les vale *tomar en cuenta* las observaciones del otro. Con respecto a las víctimas del asalto la pareja de ladrones adopta actitudes muy distintas: ni respetarán sus pertenencias ni tomarán en cuenta sus ruegos; poco les importará que ellas no puedan asentir a la máxima que guía su acción. La pareja de ladrones trata a las víctimas como cosas (injustamente), pero entre sí, por lo que a la acción concertada del robo se refiere, éstos deben tratarse como personas (justamente).

Es evidente que el trato de personas que se dan entre sí los ladrones es sólo un medio para conseguir el fin que comparten, a saber, la acción concertada de robar el banco, y que por ello no puede decirse que el fin de su máxima sea el respeto a la humanidad del otro. Ellos no albergan ningún compromiso con la moralidad, pero aun así la acción concertada sólo es posible en la medida en que, para efectuarla, la pareja de ladrones *imita* el trato de quienes sí se respetan, de quienes sí tienen un compromiso con la moralidad. Y esta imitación ha de ser *recíproca* si el asalto ha de prosperar: si uno de los dos traiciona al otro, adoptando la máxima injusta también con él, la acción concertada que planeaban fracasará. En efecto, los “amigos” ladrones pueden cometer injusticias con los demás en la medida en que son justos entre sí; en la medida, pues, en que a la base de su persecución conjunta de fines malvados haya un resto de reciprocidad y de (imitación de) bondad que haga posible que actúen juntos. Así que, después de todo, la bondad sigue siendo condición necesaria aun para la amistad cuyo objetivo es realizar fines inmorales.

Sin embargo, cabe preguntarse si quienes se reúnen para cometer fechorías merecen el nombre de amigos. Yo pienso que no, por la siguiente razón: quienes, como los asaltabancos de mi ejemplo, deciden respetar la humanidad del otro sólo porque ese respeto es el medio para conseguir un fin malvado, exhiben un desprecio por partida doble hacia ese misma humanidad: por un lado, el respeto que manifiestan es sólo temporal y pragmático, es un medio para otra cosa y por ello es inevitable concluir que a fin de cuentas tratan también al otro como medio (porque el deber de respetar a la humanidad aplica para la manifestación de ésta en cualquier persona, y el ladrón de bancos, al tratar a sus víctimas como cosas, demuestra que en realidad no le importa la humanidad misma como fin; por lo tanto, tampoco la humanidad en su compinche). Por otro lado, no sólo utilizan la humanidad de otro como medio, sino que la utilizan de ese modo para sembrar aún más injusticia; para tratar a más personas como cosas (en este caso, a las víctimas del asalto).

Por el contrario, los amigos son tales por tratarse entre sí, en alto grado, como personas, como fines en sí mismos; y cuando dos personas se tratan de esta manera no permitirán que su amistad pierda su valor al utilizarla para rebajar a otros a la categoría de cosas. Por ello quienes se dicen amigos por el simple hecho de cometer fechorías juntos no merecen ese honroso nombre, sino simplemente el de cómplices.

Notas

¹ El que una *idea* –en sentido kantiano– indique cómo debería ser el mundo no quiere decir que su fuerza *normativa* (esto es, por qué es una exigencia para nosotros, seres imperfectamente racionales) provenga de que *describe* cómo (supuestamente) *es* un mundo perfectamente racional o el modo en que (supuestamente) se comportan seres perfectamente racionales. La acusación de que un filósofo sostiene que las ideas prácticas (como la del reino de los fines, que explico más adelante en el cuerpo del texto) y, en general, los principios de acción (como el imperativo categórico) son normativos para nosotros porque describen el modo en que se comportan seres perfectamente racionales es denominada “utopismo” por Thomas E. Hill, Jr., quien la dirige a Kant (en su artículo “El utopismo kantiano”): “Una teoría es utópica si describe un estado ideal de cosas para después inferir ilegítimamente, a partir de esta descripción, proposiciones acerca de lo que nosotros, en un mundo lejos del ideal, debemos hacer” (71). “Kant infiere ilegítimamente lo que debemos hacer en este mundo imperfecto de premisas acerca de lo que seres perfectamente racionales harían en un mundo ideal” (67). Si esto fuera cierto, la ética kantiana sería heterónoma en vez de autónoma, pues la razón por la cual deberíamos seguir ciertos principios de acción sería que así lo hacen *otros*, a saber, seres perfectamente racionales a los que por alguna razón deberíamos imitar. Pero la kantiana es eminentemente la ética de la autonomía: debemos seguir el imperativo categórico porque es la ley de *nuestra* voluntad. Somos seres imperfectamente racionales debido a que las inclinaciones sensibles *pueden* constituir (si las adoptamos en nuestras máximas) razones para actuar en contra del imperativo categórico, y por ello, porque no necesariamente obedecemos la ley de nuestra voluntad, ella se convierte en un *imperativo* (impuesto por nosotros mismos). En varios pasajes de la *Fundamentación* (véase por ejemplo Ak. IV, 414) Kant hace, en efecto, referencia a que seres perfectamente racionales seguirían indefectiblemente la ley moral, lo cual puede dar sustento a la equivocada interpretación de que nosotros *debemos* seguirla porque así lo harían ellos. Sobre cuál es el método de Kant para justificar autónomamente la moralidad (y sus exigencias) véase la nota 19.

² “En la psicología moral kantiana, los sentimientos morales son meras reacciones psicológicas frente a la representación de conceptos o acciones morales, la realización de estas últimas y la percepción de situaciones con rasgos moralmente relevantes” (Rivera, *Virtud y justicia en Kant*: 115). Por ser reacciones subjetivas, los sentimientos morales no son evaluables moralmente (no se puede calificar a alguien de malo sólo porque ayudar a otros no le produce placer), pero sí son indicadores del tipo de carácter que posee una persona, es decir, si posee o no una *disposición* a la virtud.

³ La virtud, como quedó dicho en el primer capítulo (nota 29), es “la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber” (Doctrina de la Virtud: Ak. VI, 394), y esa fuerza se manifiesta en el control de los obstáculos sensibles que impiden al hombre adoptar una máxima plenamente moral. Faviola Rivera señala que “Este control consiste, como Kant lo señala, en la transformación de nuestra sensibilidad de tal manera que se vuelva favorable a la moralidad; específicamente, en la adquisición de la disposición a actuar moralmente, así como de sentimientos morales” (*Virtud y justicia en Kant*: 95). La virtud es, pues, en parte, el esfuerzo de la parte activa de nuestro ser –la razón– por *moldear* la parte pasiva –la sensibilidad–.

⁴ “Kant se opone a la habituación irreflexiva, pero favorece la habituación reflexiva guiada por máximas éticas ... Pienso que, estrictamente, la habituación a la realización de acciones éticas ... es imposible ya que, por definición en la ética kantiana, una acción moralmente buena está guiada por una máxima ética y, en esa medida, está basada en la reflexión” (Rivera, *Virtud y justicia en Kant*: 114).

⁵ Esta manera de explicar el surgimiento de la amistad moral *parece* implicar que las personas investigan *primero* si el candidato a ser amigo posee las virtudes de franqueza, discreción y nobleza de pensamiento *antes* de entregarle su amistad. No creo que ésta sea la explicación correcta. Conuerdo con Allen Wood en que “La virtud moral entra en la descripción kantiana de la amistad *no* (como en la de Aristóteles) a través del hecho de que *debes ser virtuoso* para que yo tenga razones [para ser tu amigo]. Entra más bien a través de la percepción de que *yo debo procurar ser virtuoso y actuar virtuosamente contigo* para ser *merecedor* de la confianza y la benevolencia que espero me otorgarás como amigo” (*El pensamiento ético kantiano*: 277). Pero la razón por la cual sentimos atracción mutua para ser amigos no es moral: “Esta base general de la amistad [el respeto por la humanidad] no puede explicar por qué soy amigo de este individuo y no de aquel otro” (Wood, *El pensamiento ético kantiano*: 276).

⁶ Por lo dicho en la nota 22 del primer capítulo está claro que esto no puede ser correcto del todo: si dos personas pactan llevar a cabo ciertas actividades para su mutuo beneficio no puede afirmarse que se tratan como medios, puesto que hay un acuerdo al que ambos han consentido. Para hacer justicia a lo dicho por Kant

de que la *amistad* debe ser puramente moral, quizá sea mejor sostener que quienes sólo se reúnen para obtener beneficios mutuos no son amigos, sino socios (lo que no implica, obviamente, que ser socios sea inmoral, sino simplemente que ser amigos es distinto de ser socios). Para profundizar en los problemas que conlleva el consentimiento mutuo como parámetro para juzgar el tratamiento del otro como persona, véase el artículo de Onora O'Neill "El consentimiento entre adultos".

⁷ En su artículo "Personas, carácter y moralidad" Williams afirma lo siguiente: "El asunto es que en algún momento ... se llega a la necesidad de que cosas tales como relaciones profundas con otras personas se expresen en el mundo de maneras que no pueden incluir al mismo tiempo el punto de vista imparcial, y que también corran el riesgo de ofenderlo. Corren ese riesgo si existen en absoluto ..." (33). Como el propio Williams señala antes y después de esta cita, el "punto de vista imparcial" hace referencia a éticas universalistas como la kantiana.

⁸ Sobre la cuestión de la equivalencia de las tres formulaciones del imperativo categórico, véase el artículo de Onora O'Neill "Leyes universales y fines en sí mismos".

⁹ Otro claro ejemplo de la confusión de universalidad e imparcialidad es el artículo de Thomas E. Hill, Jr. "El reino de los fines": "Cuando uno legisla como miembro del reino de los fines es como si fuera ignorante de sus particulares rasgos y circunstancias" (60). Una forma alternativa de expresar la confusión de la cual son víctimas Hill y Williams es que ellos suponen que la universalidad es incompatible con la especificidad. Onora O'Neill, por el contrario, afirma que "Si la razón ha de ser práctica, esto es, si ha de guiar la acción, tiene que estar conectada de alguna manera con las particularidades de las personas, situaciones y vidas. Lo que llevamos a cabo, a final de cuentas, es siempre un acto muy particular ... la posibilidad de la razón *práctica* descansa para Kant en la posibilidad de lograr que la razón se ocupe de lo que es más local y particular en las propuestas de acción" ("Kant tras la virtud": 150). Y la manera en que la razón se ocupa de las particularidades de las acciones es mediante las máximas. Por ello las máximas de acción, aunque universales, han de ser muy específicas: "En la teoría de Kant, cualquier [característica] de la situación que sea relevante para la decisión debe incluirse en la máxima, y esto significa que nuestra máxima puede ser muy específica a la situación que tenemos delante ... Las razones son [y las máximas que las contienen deben ser] universales, y la universalidad es compatible con –de hecho requiere– un alto grado de especificidad" (Korsgaard, *Autoconstitución: Acción, identidad e integridad*, segunda conferencia, p. 20). Como expliqué en la nota 3 del primer capítulo, el requerimiento de universalidad de las máximas apunta a la forma de las mismas, esto es, a la relación entre el acto a realizar y el fin por el que se lleva a cabo. Cuando dicha relación es universalizable, ello quiere decir que el fin propuesto constituye una razón suficiente para realizar el acto. Pero para que el test de universalización tenga sentido y pueda guiar las acciones particulares las máximas deben ser lo más específicas posible. Así pues, el requisito de universalidad de las máximas no está peleado con la particularidad de las mismas; tampoco lo está el formalismo del que parte la ética kantiana con la inabarcable profusión de detalles que caracteriza a la vida moral (o simplemente a la vida).

¹⁰ Onora O'Neill sostiene un punto similar en "El consentimiento entre adultos": "Nos importa no sólo ser tratados como personas –como cualquier persona– sino también, hasta cierto punto, ser tratados como las personas particulares que somos. No somos meramente adultos que posiblemente pueden otorgar su consentimiento, sino amigos, colegas, clientes, rivales, amantes, vecinos..." (111). O'Neill, a diferencia de Williams, no piensa –como queda de manifiesto en el resto del artículo citado– que la exigencia kantiana de tratar a todos como fines en sí mismos colisione con la exigencia de respetar su identidad particular.

¹¹ Paso por alto, por aplicarse sólo a los deberes hacia uno mismo, la tercera interpretación del respeto a la humanidad que expuse en la segunda sección de la segunda parte, capítulo 1, a saber, la *promoción* de la capacidad racional de elección mediante el perfeccionamiento de las facultades físicas e intelectuales.

¹² En otras palabras, cualquier persona ha de poder albergar en sí (aceptar) el fin contenido en la máxima que me propongo llevar a cabo (*Fundamentación: Ak. IV, 430*).

¹³ Onora O'Neill añade otro gran peligro siempre latente en las relaciones íntimas: la manipulación. "El manipulador se aprovecha del hecho de que el otro no es meramente un adulto posiblemente dispuesto a consentir, sino uno cuyos deseos particulares conoce y pueden depender en parte de sus propios deseos" ("El consentimiento entre adultos": 120). Como se verá más adelante, el paternalismo y la manipulación son extremos opuestos: en el primero, se falta el respeto del otro en aras de lo que se piensa son *sus* "verdaderos" deseos; en la segunda, el respeto que debemos al otro es pasado por alto para obtener beneficios *propios*.

¹⁴ Véase por ejemplo la parte II del ensayo "En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'", especialmente las páginas 27 y 28 (ed. cit.).

¹⁵ Onora O’Neill sostiene que esta tensión es fundamental en las relaciones interpersonales en general y se pregunta qué posible solución habría. Su respuesta es que sólo “faltas de respeto no fundamentales [sus ejemplos son: hacer por otro un compromiso al que él gustosamente accedería y el sacrificio de Sonya Marmeladovna –en *Crimen y castigo*– de trabajar como prostituta para alimentar a sus hermanos] pueden conciliarse con acciones de amor, pero donde la falta de respeto es fundamental, la supuesta acción amorosa no sería tal” (“El consentimiento entre adultos”: 116). El problema está en determinar cuándo una falta de respeto es o no fundamental. Actuar por otro de un modo en que suponemos le gustaría puede ser, como vimos en mi ejemplo, una enorme falta de respeto. Aunque quizá sea más preciso decir que la falta de respeto en mi ejemplo no es la de hacer por otro algo que él –hipotéticamente– querría, sino la de engañarlo con respecto a una específica petición suya.

¹⁶ “La intimidad ... altera las relaciones de dos maneras relevantes. En primer lugar, quienes intiman adquieren un conocimiento detallado y profundo (pero incompleto) de la vida del otro, de sus deseos y su carácter. En segundo lugar, cada quien forma ciertos deseos que incorporan o se refieren a los deseos del otro y, consecuentemente, su propia felicidad se vuelve dependiente de la satisfacción de los deseos del otro” (Onora O’Neill, “El consentimiento entre adultos”: 119–20).

¹⁷ En su artículo “El reino de los fines” Thomas E. Hill, Jr. vuelve a levantar la acusación de utopismo contra Kant, en específico contra la idea del reino de los fines: “Exige [esa idea] que determinemos nuestros principios de conducta indagando cuáles elegirían legisladores racionales para una comunidad de ciudadanos perfectamente racionales, ignorando en el proceso el hecho de que debemos vivir en un mundo de hombres imperfectamente racionales. *El problema es que actuar en este mundo bajo reglas concebidas para otro puede ser desastroso*” (66, mis cursivas). El punto de la ética kantiana no es que imitemos (porque sí) con nuestro comportamiento el orden de un mundo perfectamente racional, sino que mediante las máximas de nuestras acciones hagamos lo que está en nuestras manos para *transformar* el mundo fáctico, esto es, para convertirlo progresivamente en un sitio más racional. La oración que subrayé de la cita de Hill muestra una confusión respecto a la tarea de los ideales de conducta, la cual es adecuar progresivamente el mundo a ellos y no, por el contrario, adecuarse ellos mismos al estado actual de las cosas. Sobre la función de la ética kantiana como transformadora del mundo véase la nota 2 de la conclusión general. Por otro lado, la preocupación de Hill respecto a la peligrosidad de aplicar ideales de conducta en un mundo en donde no son la norma puede leerse, más caritativamente (en el mismo artículo hay bases para esta interpretación), como la preocupación legítima por la situación de indefensión en la que queda quien obedece un ideal de conducta mientras sus congéneres lo pasan por alto. Korsgaard se ocupa, en su artículo “El derecho a mentir: Kant lidiando con el mal”, de esta cuestión, a saber, cómo ha de actuar un kantiano en una situación en la que el mal ya está presente (y no por culpa suya).

¹⁸ Allen Wood opina de manera distinta: “Aristóteles sostiene aparentemente que sólo las personas buenas pueden arribar al mejor tipo de amistad, porque las personas malas no son merecedoras de ella. Para Kant ello equivaldría a aniquilar toda amistad entre seres humanos, dado que bajo ese estándar nadie sería apto para la amistad” (*El pensamiento ético kantiano*: 277). Creo que Wood confunde el requerimiento de bondad que es indispensable para la amistad con la supuesta exigencia de que sólo las personas que ya son buenas (en general) pueden aspirar a la amistad. Faviola Rivera afirma que “la virtud no es la culminación de un proceso de adquisición de disposiciones morales, sino que consiste en el proceso mismo” (*Virtud y justicia en Kant*: 93), y lo mismo puede decirse de la adquisición de una buena voluntad: este concepto es un ideal que guía la acción y, en tanto ideal, irrealizable en su perfección. Por ello sostengo que también para Kant la amistad sólo puede darse entre los buenos, y aquí “buenos” no debe entenderse, como lo hace Wood, como la buena voluntad encarnada. Para evitar confusiones, es mejor decir –como hago a continuación en el cuerpo del texto– que la *bondad* es condición necesaria para la amistad. Y las personas podemos ejercer la bondad de maneras bastante discretionales: aunque sorprendentes, no son increíbles aquellas historias que consignan las relaciones de amistad o amor de gente malvada. Ello no quiere decir que el ideal de conducta kantiano puede atomizarse hasta la esquizofrenia (como si fuera legítimo decir “soy malo con todos pero bueno contigo”), sino sólo abona al punto que trato de establecer en el cuerpo del texto –la bondad es condición necesaria de la amistad– mediante la indicación de que al menos cierta *simulación* de bondad es indispensable para lograr un trato entre personas (ahondo en el asunto de la simulación más adelante).

¹⁹ Aquí se aprecia nuevamente el constructivismo que, según Rawls, caracteriza a la ética kantiana (ver nota 25 del primer capítulo). El punto de partida de ésta no es una concepción sustantiva de la persona buena (la que elige esto o aquello, la que hace o se abstiene de hacer tal o cual acción), sino los procedimientos mediante los cuales elige una voluntad racional (como la nuestra). Partiendo de éstos se arriba posteriormente

al concepto de un ser racional bueno: aquel que desempeña adecuadamente su tarea fundamental, a saber, la elección racional. De los principios que rigen la elección racional se desprenden también, con la ayuda del fin *a priori* proporcionado por la razón –la humanidad–, los deberes concretos o fines que debe proponerse un ser racional bueno para ser tal (deberes de virtud). Éste es, justamente, el camino que he seguido en el presente trabajo. Respecto al constructivismo kantiano alguien podría objetar que los resultados que arroja son prácticamente los mismos que los de una ética sustantiva (como la cristiana) y, que en ese sentido, no es más que un amplísimo rodeo para arribar al mismo punto. La respuesta es la siguiente: la ventaja de un método constructivista no es que arroja concepciones sustantivas inéditas, sino que muestra cuál es la justificación de dichas concepciones. Tomemos como ejemplo el deber de no mentir, común a la ética kantiana y a los Diez Mandamientos. Aunque la exigencia es la misma, la justificación para obedecerla es completamente distinta, es decir, la respuesta a la pregunta “¿Por qué debo acordar mi voluntad con ella? (¿Por qué debo obedecerla?)”. La respuesta bíblica es: “Porque lo ordena Dios”. Mientras que la kantiana es: “Porque lo ordena tu propia voluntad”. La primera es la ética de la heteronomía; la segunda, de la autonomía, es decir, de la libertad. Cuando Kant afirma que “*Moralidad* es la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la legislación universal posible gracias a sus máximas” (*Fundamentación*: Ak. IV, 439), ello implica que la justificación para ser morales es que un comportamiento tal es una exigencia de la propia ley de la voluntad (de su autonomía). Así pues, la respuesta a la pregunta “¿por qué debo ser moral?” es, nuevamente, “Porque lo ordena tu propia voluntad”. Kant no inventa la moralidad; propone una *justificación* novedosa, lo que de paso puede mostrar que ciertos supuestos deberes no son tales y, viceversa, que ciertas acciones que considerábamos moralmente indiferentes son obligatorias.

La prueba más contundente de que Kant no sostiene haber descubierto *qué es* la moralidad es la estructura de la *Fundamentación*: ella comienza precisamente con el “conocimiento moral común” y después, en sucesivas etapas, progresa hasta hallar el principio moral supremo y, finalmente, su justificación. Otra es esta nota al pie en la *Crítica de la razón práctica*: “Queriendo reseñar algún defecto de este trabajo [la *Fundamentación*], un crítico acertó más de lo que él mismo se imaginaba, al afirmar que no se erigía en él ningún principio nuevo de la moralidad, sino sólo una *nueva fórmula*. Pues, ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar ésta por vez primera?, como si el mundo hubiese permanecido hasta él ignorante de lo que sea el deber o hubiese estado sumido en un continuo error a este respecto. Sin embargo, quien sabe lo que significa para el matemático una *fórmula*, la cual determina con entera exactitud y sin equivocarse todo cuanto se ha de hacer para resolver un problema, no tendrá por algo insignificante y superfluo una fórmula que haga eso mismo con vistas a cualquier deber en general” (Ak. V, 8). Mi lectura es que aquello que la “fórmula” (el imperativo categórico) ofrece –la determinación “con entera exactitud y sin equivocarse” de todo cuanto significa resolver un problema (moral)– es, además de un procedimiento para aceptar o rechazar posibles máximas de acción, precisamente la *justificación* de la exigencia de actuar de un modo u otro.

Conclusión

La ética kantiana, vista en su conjunto, trasluce a cada momento la certeza que la impulsa: libertad es moralidad. Como la vida de los seres racionales en general, y de las personas en particular, transcurre dentro del ámbito de la libertad, no hay ámbito de la vida que, para Kant, esté más allá de la ética. La manera en que la ética kantiana permite hablar de la amistad desde la moralidad confirma esta intuición.

Quizá para algunos (Bernard Williams, nuevamente, es el ejemplo más claro) la omnipresencia de la ética en la vida humana resulte asfixiante. “Si la ética –como la concibe Kant–, con su conjunto de reglas y normas que indican lo que debe hacerse, lo abarca todo, ¿dónde queda la libertad?”, preguntan¹. La respuesta kantiana no es ninguna sorpresa: sólo somos verdaderamente libres cuando somos morales por convicción, porque sólo de esa manera actuamos bajo nuestra propia ley –cuando hemos adoptado en todas nuestras máximas el respeto irrestricto a la humanidad, dondequiera que ésta se encuentre, en mi persona o en la de los demás–. Utilicé la amistad para ejemplificar la puesta en práctica de la ética kantiana porque, precisamente ahí donde nos sentimos más libres, en compañía de una *persona* querida, el compromiso con la humanidad, lejos de volverse un estorbo, es lo que permite que nos hallemos, justamente, frente a una persona y no frente a una cosa.

En el segundo capítulo afirmé que hay filósofos que piensan que la ética kantiana, como consecuencia de su raíz formalista y universalista, es radicalmente incompatible con la individualidad; que en su afán de hallar la justicia –el trato igual para todas las personas– pierde lo que de irrepetible se encuentra en el trato diferenciado que se prodiga a los amigos. Ahí mismo esgrimí varios argumentos para demostrar que están

equivocados. Aquí me permito ofrecer otro que va un paso más allá, y cuya conclusión es la siguiente: el trato que ordena dispensar la ética kantiana a las personas es el único camino que permite acceder, precisamente, a la irrepitibilidad que anida en cada ser humano.

“En el reino de los fines –dice Kant en la *Fundamentación*– todo tiene o bien un *precio* o bien una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad” (Ak. IV, 434). La capacidad de decisión racional o humanidad es, como hemos visto, en tanto lo único en el mundo que confiere valor a las cosas, un fin en sí mismo o aquello que posee valor incondicionado. La humanidad es, pues, aquello que en el reino de los fines posee dignidad, y lo que distingue a una *persona* de una *cosa*. La ley moral, expresada en la fórmula de la humanidad, indica el modo en que debemos conducirnos, con nosotros mismos y con el resto de los seres racionales, para hacer efectiva su *personalidad* –la cualidad de ser una persona–. Obviar esas indicaciones implica convertir a los demás –y a mí mismo– en un medio, en un instrumento para determinados fines; esto es: *cosificarlos*. Ahora bien: las cosas son el tipo de entes que tienen un precio y, como se afirma en el pasaje citado, en lugar de lo que tiene un precio puede colocarse algo equivalente. Las cosas, como aquellos entes que tienen un precio, son *sustituibles*; ninguna es irrepitible: cualquier objeto que funcione tan bien como éste –o sirva para los mismos propósitos– puede ser colocado en su lugar. En cambio, en el lugar de una persona no puede colocarse nada que la sustituya. Pero la realización efectiva de la humanidad del otro –la actualización de su personalidad– depende de *mí*: al tratarlo como persona, *lo convierto en una persona*. La

ética kantiana es, ante todo, la ética de la intersubjetividad: la personalidad es algo que *creamos* los seres humanos al dispensarnos, *recíprocamente*, cierta clase de trato². Y las reglas del trato que deben dispensarse los seres racionales para actualizar y preservar su personalidad están contenidas en la fórmula de la humanidad del imperativo categórico. Cuando me conduzco con los demás guiado por ella doy un paso más allá del mundo de las cosas y me adentro en el mundo de las personas: el reino de los fines. La fórmula de la humanidad me abre, pues, la posibilidad de encontrarme ante personas, lo único irrepetible que hay en el mundo.

La conclusión del argumento puede parecer demasiado fuerte: sólo la ética kantiana permite acceder a la irrepetibilidad del otro, a su personalidad. Sin embargo, la conclusión no implica que *conscientemente* estemos siguiendo el imperativo categórico cada vez que estamos ante un amigo en particular, o ante una persona en general. Lo que implica es que, lo sepamos o no, cada vez que *logramos* hallarnos frente a una persona los postulados de la ética kantiana están siendo observados, y por ello puede afirmarse que no hay ámbito de la vida humana –la vida que *debe* transcurrir entre personas– que esté más allá de la ética.

¹ Ésta no es exactamente la pregunta que formula Williams en “Personas, carácter y moralidad”, pero sí afirma algo que, desde mi punto de vista, conduce a ella: “La vida tiene que tener sustancia para que cualquier cosa tenga sentido, incluso la adhesión al sistema imparcial; pero si tiene sustancia, entonces no puede otorgarle una importancia suprema al sistema imparcial, y la influencia que tiene dicho sistema en la vida será, en las peores circunstancias, insegura” (34). Por lo que dice en el resto del artículo, la libertad (la posibilidad de hacer elecciones “espontáneas”, más allá de las reglas éticas) es una de las cosas que constituyen la “sustancia” de la vida, y de ahí que su afirmación pueda replantearse en la pregunta apuntada en el cuerpo del texto.

² Ésta es otra característica esencial de la ética kantiana: los conceptos éticos (libertad, personalidad) son *normativos*, no *descriptivos*, lo cual quiere decir que no describen cómo es el mundo sino cómo *debe* ser –y cómo *puede* llegar a ser si así nos lo proponemos los seres racionales–. Al regirnos por esos conceptos los hacemos realidad: si trato a los demás –y a mí mismo– como personas, los convierto –y me convierto– en personas; si actuamos como seres libres –siguiendo la ley de la libertad, el imperativo categórico–, entonces nos convertimos en seres libres. La ética, como la concibe Kant, es esencialmente una actividad transformadora del mundo: mediante sus mandatos *creamos* un orden racional más allá del orden natural que nos es dado. Allen Wood describe de este modo el objetivo de la ética para Kant: “La ética kantiana

trata de la oposición entre el conflicto social que es natural a los seres humanos y su esfuerzo racional hacia la concordia y la comunidad. Trata del proceso de ilustración que permite formarnos una idea de las leyes y principios de una comunidad tal y de la esperanza de que gradualmente, a través del progreso histórico de la razón, quizá podamos superar el conflicto que es connatural a nosotros y progresar hacia el ideal del reino de los fines en la tierra” (*El pensamiento ético kantiano*: 335). Encontramos en esta cita dos elementos fundamentales de la ética kantiana: el ímpetu transformador que ella se encarga de guiar (proponiendo ciertos ideales de conducta) y la intersubjetividad como la diana hacia la que apuntan los conceptos éticos. Ambos se funden en el ideal del reino de los fines: una comunidad en la que el orden racional (las leyes autoimpuestas) ha sustituido al conflicto natural que priva en las sociedades humanas (la insociable sociabilidad).

Sirva este pasaje de la *Crítica de la razón práctica* para confirmar esta interpretación: “No obstante, gracias a la razón nosotros cobramos conciencia de una ley a la que se ven sometidas todas nuestras máximas, como si merced a nuestra voluntad tuviese que surgir al mismo tiempo un ordenamiento de la naturaleza. Por lo tanto, esto tiene que suponer la idea de una naturaleza no dada empíricamente y pese a todo posible mediante nuestra libertad, tratándose por consiguiente de una naturaleza suprasensible a la que otorgamos realidad objetiva cuando menos en el ámbito práctico, al considerarla como objeto de nuestra voluntad en cuanto seres puramente racionales. Así pues, la diferencia entre las leyes de una naturaleza respecto a la cual *la voluntad se halla sometida* y las de una *naturaleza que se ve sometida a la voluntad* (en lo tocante a esa relación que dicha naturaleza guarda con las acciones libres de la voluntad) estriba en que, mientras para el primer caso los objetos han de ser causas de las representaciones que determinan a la voluntad, para el segundo la voluntad debe ser causa de los objetos, de suerte que esta última causalidad encuentra su fundamento determinante tan sólo en la pura capacidad racional, que por eso mismo puede recibir también el nombre de ‘razón pura práctica’” (Ak. V, 44). El hecho de que Kant hable en este pasaje de la creación de una naturaleza mediante las decisiones de la razón práctica no debe confundirnos: con ese término se refiere a una comunidad de seres racionales sustentada en la ley moral, es decir, el reino de los fines. Una variante de la tercera formulación del imperativo categórico reza: “Todas las máximas de la propia legislación deben concordar a partir de una legislación propia con un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza” (*Fundamentación*: Ak. IV, 436). Mi opinión es que Kant hace la analogía entre el reino de los fines y el reino de la naturaleza para reforzar la idea de que mediante la razón práctica podemos crear un mundo (racional, no empírico), con “objetos objetivos” (los fines racionalmente buenos que todos pueden albergar en sí, es decir, perseguir o ayudar a que otros lo hagan) y leyes (las máximas de los miembros de un mundo tal). En efecto, Kant define naturaleza como “la existencia de las cosas en cuanto se ve determinada según leyes universales” (*Fundamentación*: Ak. IV, 421). En el caso del reino de los fines, la existencia de los fines plenamente buenos o racionales está determinada por las elecciones cuyas máximas pueden ser leyes universales.

Bibliografía

La traducción de los libros y artículos en inglés que cito a lo largo del trabajo es mía; por ello pongo entre corchetes el título de los mismos que aparece en el trabajo. Las obras de Kant están citadas según la nomenclatura canónica. Por ejemplo: Ak. (edición de la Academia de Berlín) IV (número de volumen de las obras completas), 412 (página del volumen). La *Crítica de la razón pura* tiene su propia notación canónica. Por ejemplo: A371/B423, donde A y B corresponden a la primera y segunda ediciones.

- Allison, Henry, *Kant's theory of freedom [La teoría kantiana de la libertad]*. Nueva York, Cambridge U. P., 1990.
- Annas, Julia, “Personal love and Kantian ethics in *Effi Briest*” [“Amor y ética kantiana en *Effi Briest*”], en Neera Kapur Badhwar (editora), *Friendship. A philosophical reader*. Nueva York, Cornell U.P., 1993.
- Baron, Marcia, “Was Effi Briest a victim of Kantian morality?” [“¿Fue Effi Briest una víctima de la moral kantiana?”], en Neera Kapur Badhwar (editora), *Friendship. A philosophical reader*. Nueva York, Cornell U.P., 1993.
- Davidson, Donald, “De la acción”, en *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Traducción de Olbeth Hansberg, Margarita Valdés y José Antonio Robles. México, UNAM–Crítica, 1995.
- Hill Jr., Thomas E., “The kingdom of ends” [“El reino de los fines”], “Kant’s utopianism” [“El utopismo kantiano”], “Kant’s argument for the rationality of moral conduct” [“El argumento kantiano a favor de la racionalidad de la conducta moral”] en *Dignity and practical reason in Kant’s moral theory*. Ithaca, Cornell U. P. 1992.

- Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- _____, *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- _____, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- _____, *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1978.
- _____, Doctrina de la Virtud en *La metafísica de las costumbres*. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid, Tecnos, 1999.
- _____, “En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”. Traducción de Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, Tecnos, 2000.
- Korsgaard, Christine, “Morality as freedom” [“La moralidad como libertad”], “Kant’s formula of humanity” [“La fórmula kantiana de la humanidad”], “Creating the kingdom of ends: reciprocity and responsibility in personal relations” [“Creando el reino de los fines”], “The right to lie: Kant on dealing with evil” [“El derecho a mentir: Kant lidiando con el mal”], “Two distinctions in goodness” [“Dos distinciones de lo bueno”], “Kant’s analysis of obligation” [“El análisis kantiano de la obligación”] en *Creating the kingdom of ends*. Nueva York, Cambridge U. P., 1996.
- _____, “Taking the law into our own hands: Kant on the Right to Revolution” [“Tomando la ley en nuestras manos: Kant y el derecho a la revolución”] en *Reclaiming the history of ethics*, Ch. Korsgaard et. al. (eds.). Nueva York, Cambridge U. P., 1997.

- _____, *Self-constitution: Action, identity, and integrity* [*Autoconstitución: Acción, identidad e integridad*]. Disponible en la página de la autora: <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/>
- O'Neill, Onora, "Between consenting adults" ["El consentimiento entre adultos"], "Universal laws and ends in themselves" ["Leyes universales y fines en sí mismos"], "Kant after virtue" ["Kant tras la virtud"] en *Constructions of reason*. Nueva York, Cambridge U. P., 1989.
- Paton, H. J., *The categorical imperative* [*El imperativo categórico*]. Londres, Hutchinson's University Library, 1947.
- Platón, *República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1985.
- Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Traducción de Andrés de Francisco. Madrid, Paidós, 2001.
- Rivera, Faviola, *Virtud y justicia en Kant*. México, Fontamara, 2003.
- Ross, Sir David, *Kant's ethical theory* [*La teoría ética kantiana*]. Oxford, Clarendon Press, 1954.
- Velleman, J. David, "Love as a moral emotion" ["El amor como emoción moral"], en *Ethics* 109 (enero 1999), 338-374.
- Williams, Bernard, "Personas, carácter y moralidad" en *La fortuna moral*. Traducción de Susana Marín. México, UNAM, 1993.
- Williams, T. C., *The concept of the categorical imperative* [*El concepto del imperativo categórico*]. Oxford, Clarendon Press, 1968.
- Wood, Allen, *Kant's ethical thought* [*El pensamiento ético kantiano*]. Nueva York, Cambridge U. P., 1999.