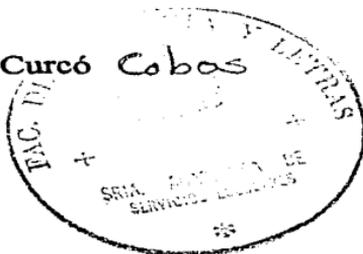


7
2er.

Felipe Curcó

Cobas



**Entre el Deber de Kant y el Deber de
Hume: Una manera de Leer a Rawls**

Tesis que se presenta para obtener
el grado de Licenciado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
México, 1997

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



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.

Yo no soy el filósofo

El filósofo dice: Pienso... luego existo.

Yo digo: Lloro, grito, aúllo, blasfemo... luego existo.

**Creo que la filosofía arranca del primer juicio. La
poesía,**

**del primer lamento. No sé cual fue la palabra primera que
dijo el primer filósofo del mundo. La que dijo el primer poeta
fue ¡Ay!**

[...]

**Porque la diferencia esencial entre el poeta y el filósofo no
está, como se ha creído hasta ahora, en que el poeta hable
con verbo rítmico, cristalino y musical, y el filósofo con
palabras abstrusas, opacas y doctorales, sino en que el
filósofo cree en la razón y el poeta en la locura.**

El filósofo dice:

Para encontrar la verdad hay que organizar el cerebro.

Y el poeta:

**Para encontrar la verdad hay que reventar el cerebro, hay
que hacerlo explotar. La verdad está más allá de la caja de
música y del gran fichero filosófico.**

León Felipe. [Fragmento]

AGRADECIMIENTOS

Este es un trabajo que debe mucho a mucha gente. Mi mayor deuda es, desde luego, con el Dr. Fernando Salmerón. Aquello que pueda haber de rescatable en este ensayo, atañe, sin duda, principalmente a él. Pero, por sobre todo, tengo que agradecerle la libertad y la confianza que me dio para llevar a cabo un proyecto en el que él apenas intervino, como no fuera únicamente para asesorarme y brindarme en todo momento su invaluable apoyo. Va para él, pues, mi agradecimiento más sincero, así como mi reconocimiento a la inagotable paciencia que mostró siempre a lo largo de nuestras interminables discusiones, al tono discreto y moderado al que uno nunca podía negarse y en el que siempre hacía todas sus peticiones, comentarios e inteligentes observaciones. Gracias, en fin, por la enorme cantidad de cosas que me aportó y que aquí no viene al caso enumerar.

Con muchísimo afecto y cariño tengo que agradecer a todos los que de un modo u otro ayudaron a la elaboración de esta tesis. A Efraín Lazos y a Paulette Dieterlen, por la enorme generosidad con que me atendieron sin escatimar tiempo ni atenciones cada vez que requerí su apoyo, consejo, opinión y valiosísima ayuda. A Isabel Cabrera porque le hice leer mi tesis en más de una ocasión, y porque me hizo ver, con sus detalladas anotaciones y pláticas, cosas que yo mismo no había notado y que, a la larga, me sirvieron para poner un poco más en claro mis propias ideas. Quiero, asimismo, externarle mi gratitud a Pedro Stepanenko y a Dulce María Granja. A esta última, le debo sus estimulantes comentarios y la gran gentileza que mostró siempre hacia mí.

Me sirvió mucho la beca que para realizar esta tesis me dio la Universidad Nacional Autónoma de México. El apoyo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad y la Facultad de Filosofía y Letras. Le agradezco particularmente a Maribel Cobos. Sin su aliento y respaldo incondicional, todo habría sido mucho más difícil.

Finalmente le agradezco a Adriana. Su presencia y amor han sido indispensables, no nada más para la realización de este trabajo, sino para todo lo que hago en la vida. Gracias a ti.

A mis padres, en agradecimiento y recuerdo a tantos momentos difíciles, tristes, alegres y hermosos, así como al infinito número de cosas maravillosas que me dejaron y no se irán nunca.

Tú quisiste, papá, morir enteramente,
La carne y la gran alma. Tú quisiste
Entrar en la otra sombra sin el triste
Gemido del medroso y del doliente.
Te hemos visto morir. Vimos tu ánimo de
padre ante las balas. Roja Guerra que te
hizo morir nublado y ciego.
Como si nada esperaras ver del otro lado,
Pero tu sombra acaso ha divisado
Los Arquetipos que Platón el Griego
Soñó y que, tal vez sin conocerlo ni
saberlo, sabías y me enseñabas. Nadie
entiende de que puerta fue tu fortaleza
llave. Nadie sabe que cosa inapreciable se
derrumbará mañana. En especial a tí.

Jorge L. Borges [Paráfrasis Libre]

Índice

Introducción	i-v
Capítulo 1 <i>La Fundamentación kantiana</i>	1
Capítulo 2 <i>La Teoría de la acción moral en Hume: un fundamento diferente</i>	39
Capítulo 3 <i>Hacia una moral del contrato</i>	67
Bibliografía	103

Introducción

Esta tesis tiene por objeto discutir el tipo de razones o motivos* que pueden influir en un hombre para que éste decida conducir, o no conducir, su vida y su actuar, conforme a principios que obedezcan a señalamientos de índole moral.

A pesar de que resulta muy claro que hay personas que otorgan mucho más significado a lo ético que otras, lo curioso es que aun en los casos de quien no duda con respecto a la necesidad de resaltar en todo momento la importancia de un comportamiento correcto, encontramos casi siempre una falta de consenso para decidir justamente, el curso de consideración que deberíamos de tomar en cuenta para atribuir o restar valor moral a una conducta.

Ante esta dificultad, la mayoría de nosotros se enfrenta a dos intuiciones más o menos opuestas entre sí: sentimos que el mérito real de cumplir con ciertas exigencias éticas -p.ej no mentir, no robar, no ser hipócrita-, consiste en que la razón o el motivo que nos impongan para así hacerlo, no dependa de nuestro interés o de nuestro provecho. Y es por esto que solemos considerar mejor persona a una que no miente porque está convencida de que la mentira es algo en sí mismo pernicioso,

* A lo largo de mi trabajo se verá que Kant utiliza el término de "determinación" de la voluntad, para referir a cualquier tipo de *motor* o causa que sea capaz de *mover* a ésta a actuar. Cuando yo haga uso de nociones como "razón, motivo, inclinación; etc.", lo haré también bajo esta acepción global, en base a la idea de que cualquier cosa que pueda provocar una acción es un motivo (en el significado de *móvil*), ya sea que se trate de móviles objetivos (razones, deberes) o subjetivos (deseos, intereses, inclinaciones). Cuando, en cambio, haga uso de la palabra "motivo", refiriéndome a su significado más restringido (como deseo o inclinación subjetiva), lo aclararé explícitamente, diciendo que se trata de motivos o determinaciones subjetivas, individuales, particulares, egoístas; etc.

que a otra que tampoco lo hace, pero que con ello busca hacerse fama de honesta o franca para intentar sacar alguna ventaja. Sin embargo, también sentimos que bajo cualquier circunstancia que nos imaginemos, debe haber cuando menos un móvil nacido en nuestra sensibilidad o en nuestra facultad de desear que nos mueva u orille hacia esa misma acción. Si no es en base a un interés, un deseo o una necesidad, ¿a partir de que otro tipo de motor podríamos explicar el origen de la motivación?. ¿Qué debemos entonces esperar de una reflexión que intente hacer justicia a ambos tipos de intuiciones?. En una mano tenemos que la satisfacción de las exigencias éticas y morales, adquiere valor en la medida en que dicha satisfacción no dependa de inclinaciones, deseos o apetitos. Mientras que en la otra, tenemos una dificultad para concebir qué es aquello que, en ausencia de afectos y propensiones subjetivas, sería capaz de motivar o generar en nosotros un comportamiento. Si para observar una conducta moral, hay que cumplir desinteresadamente con ciertas obligaciones, ¿cómo voy a cumplir con obligaciones que no me interesan o que no me van a beneficiar en ningún sentido y bajo ninguna perspectiva?.

En filosofía estas interrogantes se han permeado a todo el campo de la ética y han encontrado, en mi opinión, dos tipos principales de respuesta que, en su momento, serán explicadas con detalle a lo largo de mi trabajo. Una de estas respuestas la ubico en Kant. La otra, básicamente, en Hume, pero también en otros filósofos como Aristóteles, Locke, Stuart Mill o, más recientemente, Philippa Foot y John Rawls.

Mis razones tratarán de hacer sugerente la idea de adoptar una alternativa semejante a la expuesta por este último grupo de filósofos. A partir de esta duda: "¿qué motivos hay, si es que los hay, para que yo me muestre decidido a someter mi conducta a los principios morales?", ensayaré una argumentación que se interne en un ámbito paralelo al que Max Black recorre para buscar dar respuesta a una interrogante escéptica similar: ¿por qué debiera yo ser racional?.

En su ensayo sobre "Moralidad y Racionalidad",²² Salmerón explica el camino que recorre esta solución: Black sostiene, nos dice el propio Salmerón, que la respuesta sólo puede darse si se toman en

²²Salmerón, F. "Moralidad y Racionalidad". En: *Antología de Ensayos Filosóficos*, SEP; 1988

cuenta, en primer lugar, nuestras necesidades de vida social. Hasta llegar a mostrar como los hombres erigimos, sobre el fundamento de aquella necesidad básica, una estructura superior más elaborada que nos rinde más beneficios prácticos que aquellos que pudieran resultar de su abandono. Trasladando el peso de la cuestión epistemológica y racional, a la cuestión ética, considero que puede defenderse la moralidad de un modo muy semejante, mostrando como es que su adopción casi siempre contrae para el interés subjetivo más ventajas que pérdidas. En este sentido, se verá que mi intención estará siempre centrada en esta línea de argumentación, si bien no dejaré de insistir, tal y como lo hace Rawls, en la importancia de conservar ciertos aspectos esenciales de la filosofía moral de Kant que resaltaré a lo largo del tercer capítulo.

Es así como el interés de mi tesis se centra básicamente en dos grandes inquietudes: 1) la convicción de que tanto en la vida cotidiana como en filosofía moral, los problemas morales no se suscitan en relación a la adopción de los criterios o principios éticos, sino en función de las razones en que éstos se fundamentan y justifican; y 2) la apreciación de que a lo largo de la historia de la filosofía, los fundamentos en que se ha tratado de soportar a la moral, se han desarrollado básicamente en dos direcciones opuestas: una, de raíz aristotélica, que argumenta la moral desde el principio de la felicidad, el interés y la necesidad. Y la otra, de origen racionalista, que intenta la vía contraria. Fundamentar la moral a partir de sí misma y con independencia de cualquier principio utilitario, hedonista o práctico: es la alternativa que encuentra a su máximo representante en Kant.

El objetivo de este trabajo será hacer un breve análisis de ambas opciones. En mi opinión, el impacto de la filosofía moral kantiana a lo largo del desarrollo histórico de la ética posterior al siglo XVIII, ha sido tan fuerte y ha ejercido una influencia tan poderosa, que en la actualidad la idea de que los deberes morales no pueden derivarse de imperativos hipotéticos ha llegado a parecer una verdad indiscutible. Aquí me propongo dudar un poco de esta aseveración. Me interesa ante todo, reflexionar en torno a la posibilidad de concebir un sistema moral en el que los deberes y las obligaciones tengan como origen, motivos sustentados en compromisos prudenciales. Deseo, por tanto, recuperar la

noción de imperativo hipotético, como fuente de moralidad orientada a fines que evalúen correctamente la importancia del bien común. De este modo, espero mostrar que puede ensayarse una explicación del amplio y complicado fenómeno de lo moral, a partir de un sistema inspirado en la tradición del contrato. No pretendo desechar una moral ordenada conforme a imperativos categóricos. Sólo intento sugerir que una opción alternativa puede ser igualmente consistente.

Para el fin que me propongo conseguir, utilizaré al principio como hilo conductor, la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, cuyo tema consiste, justamente, en brindar un fundamento para la moral. Lo escojo también, porque ahí se encuentra lo esencial de la ética kantiana presentado en una forma estrictamente sistemática, concisa y nítida, como no aparece en ninguna otra obra que yo conozca. Pero la razón principal es que considero que el texto ofrece una perspectiva amplia en torno a toda la problemática. Tiene el doble atractivo de, por un lado, mantener un diálogo permanente con la tradición opuesta y anterior a Kant, representada principalmente en Hume. Mientras que por el otro, remite positivamente a la propia postura kantiana, así como a las principales críticas, dudas y motivos de rechazo a la opción opuesta. Es pues un texto, que permite de modo extraordinario la interlocución entre una y otra alternativas. A la *Crítica de la Razón práctica* me referiré tan sólo secundariamente y lo haré nada más en una ocasión, a propósito del capítulo que ahí se desarrolla sobre *los motores de la razón pura práctica*.

El camino que recorreré será el siguiente: en primer lugar expondré de manera global los pasos que guían a Kant hacia el imperativo categórico, el tipo de prueba mediante la cual llega a él, y el camino que recorre para dar una definición de "lo bueno". En el segundo capítulo intentaré analizar la teoría de la acción moral en Hume, a partir básicamente, de dos textos: *El tratado de la Naturaleza Humana*, y *Las Investigaciones Sobre la Moral*. En base a ambos, ofreceré una alternativa a la teoría de la acción kantiana, mostrando las obscuridades en que ésta cae a la hora de explicar el origen de la motivación moral

En el último capítulo haré un muy breve recuento de los dos anteriores. Señalaré que la dificultad kantiana para explicar el carácter

motivacional de los juicios morales, equivale a la dificultad humeana para explicar el carácter obligatorio de los mismos. Conforme a ello y a la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, espero concluir que un sistema ético debe reunir dos condiciones: ser capaz de decirnos por qué una norma moral *obliga* y por qué una norma moral *motiva*. Mi propuesta será una ética basada en motivos prudenciales, dispuesta a ofrecer un tipo de solución, que previendo la inserción de las máximas o motivos que nos mueven a actuar en el contexto social, -lo que constituye, en mi opinión, la aportación histórica más importante hecha por Kant a la ética-ofrezca a la vez, un fundamento práctico que permita dar cuenta de la naturaleza motivacional de los juicios morales. Esta propuesta la ubicaré de lleno en la doctrina de Rawls. Resta decir, por último, que todos los señalamientos que haga en esta parte final de mi trabajo, tendrán más el carácter de sugerencias que de conclusiones definitivas.

La *Fundamentación* kantiana

La moralidad no es un producto de las reflexiones humanas, sino algo bellamente natural ofrecido al hombre de una manera innata.

J.P. Eckermann [*Conversaciones con Goethe*]

Anotaciones Previas.

La *Fundamentación* kantiana de la *metafísica de las costumbres* —en lo sucesivo FMC—, es un importante texto de tres capítulos en el que se aprecian, básicamente, dos estrategias lógicas de argumentación. En el capítulo primero Kant aclara, explícitamente, que su método consiste en revelar la presencia del imperativo categórico, mediante el análisis de los juicios morales ordinarios que la gente común suele hacer bajo circunstancias normales. De esta manera, la primera forma de argumentación consiste en mostrar que los juicios morales presuponen una serie de principios generales intuitivos, mismos que son susceptibles de englobarse y hacerse explícitos mediante la enunciación del imperativo categórico.

La segunda parte de la estrategia comienza en el segundo capítulo, y está dirigida a las personas que no están dispuestas a admitir la existencia de algún tipo de compatibilidad entre nuestras intuiciones y juicios morales. Estudiando las condiciones de la razón volitiva y la razón práctica, Kant intenta mostrar que el principio descubierto en el primer capítulo es, en realidad, una condición necesaria de la vida moral. Es esta segunda sección, según veremos, la que intenta dar un argumento trascendental y a priori del principio supremo de la moralidad.

Dado que el peso fuerte de la argumentación recae en el segundo y el tercer capítulo de la FMC, la primera sección podría parecer a primera vista ociosa o inútil. García Morente¹ defiende, sin embargo, un tipo de lectura que me parece interesante puesto que resalta la importancia del primer tipo de argumento. Si se piensa, por ejemplo, que la causa de que los filósofos moralistas hayan fracasado en su intento de diseñar un bosquejo de los preceptos adecuados a los que tiene que someterse toda acción, se debe al hecho de que generalmente han fijado modelos normativos, que no obedecen a los principios ideales de conducta que animan realmente a la conciencia colectiva; es posible explicar, entonces, el porqué de que ningún sistema ético haya logrado conquistar, nunca, el suficiente arraigo en la moral de los pueblos.

Que lo anterior ha sido así, se aprecia fácilmente a través de la historia, piensa Morente, en los múltiples y conocidos desacuerdos que en ella se han suscitado. Sin duda, la tradicional prescripción de ideales morales comúnmente divergentes y opuestos, ha contribuido a crear un ambiente escéptico frente a la esperanza de lograr algún día un piso seguro para cimentar la ética. Escepticismo que, por cierto, sostiene él, se manifestó ya desde la época de Kant bajo la forma de un sutil pesimismo -expresado por Schopenhauer² y algunos otros-, haciendo dibujar de modo incierto hasta la fecha, el rumbo de la ciencia que se ocupa de nuestra vida práctica.

¹ Cfr. García Morente, M. *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Espasa-Calpe, Madrid; 1966. Considero que la lectura de la FMC hecha por Morente es, además de cuidadosa -según se verá más adelante-, sumamente útil para cualquier seguimiento que busque adentrarse en el verdadero espíritu que motiva a la filosofía moral kantiana; esto es, un intento por hallar un fundamento sólido y consistente para la moral. Una posición exactamente contraria a la que García Morente le atribuye a Kant, puede hallarse en Hilary Putnam. Cfr. Putnam, H. *Meaning and the moral sciences*. London; Routledge & Kegan Paul; 1978. p.p. 83-94. En donde se sostiene que el fin de la filosofía moral, debe consistir en "imaginar" o "concebir" modelos ideales de vida.

² Me refiero a la aseveración que Schopenhauer hace en su conocido ensayo sobre el fundamento de la moral y que a la letra dice: "es deprimente la consideración de que a la ética, esa ciencia que afecta inmediatamente a la vida, no le haya ido mejor que a la física y que, trabajada siempre desde que Sócrates la fundó, todavía busque su primer principio" p.143. Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Ed. S.XXI; 1993. Trad. Pilar López.

De lo anterior puede entenderse en Kant la necesidad de redefinir el problema de un modo muy simple: los ideales prescritos han vivido tan sólo en la mente de sus creadores, mas nunca han podido reflejar el verdadero ánimo moral popular. Es por ésto que, de acuerdo al pensador alemán, la misión del filósofo moral no puede consistir en otra cosa que en interpretar el sentido vulgar, determinando los ideales morales mediante el desentrañamiento de los verdaderos sentimientos que animan a la conciencia colectiva; lo que abre el desarrollo correspondiente al primer capítulo.

Así es como Morente explica el hecho de que en la FMC, el análisis de las condiciones morales inicie con un estudio analítico acerca del significado que términos como "obligación" y "deber" tienen en el lenguaje vulgar. Lo que posteriormente permite a Kant mostrar, que aquello a lo que el entendimiento común le imprime el sello de ser algo bueno en sí, representa, en realidad, un contenido con valor moral absoluto, necesario para explicar la posibilidad de la vida ética y sus presupuestos principales: la autonomía y la libertad. Siendo ésta la parte que corresponde a los siguientes capítulos.

La estrategia seguida por Kant se puede explicar aún de otra forma. Bajo un consenso general, se entiende que un valor moral absoluto implica la existencia de algo que es considerado bueno de por sí y que, justamente porque no supedita su valor ni su vigencia a ningún otro precepto o cosa, no cabe fundamentar ni derivar sin que ello signifique inmediatamente, situar aquel valor moral absoluto en el plano de lo condicionado. De este modo Kant parece sostener un parangón que a la larga resulta sumamente interesante: al igual que en la matemática y en la lógica, es necesario partir de algunas proposiciones ciertas pero indemostrables, de la misma forma, para el caso de la ética, es necesario partir de un conjunto de ideales y valores morales absolutos que se *intuyen* como ciertos, pero que tampoco se pueden demostrar. Sin embargo, Kant no se conforma con esta afirmación. Ciertamente, si por prueba entendemos la derivación de una consecuencia particular a partir de un principio de orden más general o fundamental, al ser el imperativo categórico el principio más fundamental de todos, no puede ser susceptible de un tipo de prueba según este sentido. Lo que, como ya he dicho, obliga a otro modo de argumento que de forma indirecta induce la

necesidad de su aceptación. En este sentido, la mejor garantía que puede darse del imperativo categórico, es un argumento trascendental que muestre la necesidad de postular dicho principio. De otro modo, sería imposible resolver aporías y contradicciones morales que no se podrían comprender sin su enunciación. En otras palabras: el imperativo categórico se vuelve un principio indispensable para dar congruencia interna a un sistema que da cuenta cabal del intrincado mundo ético. En qué consiste y cómo desarrolla Kant este tipo de prueba, es algo que abordaré en el cuarto apartado de este capítulo.

De esta manera, veremos que el imperativo categórico consta de dos puntos de apoyo. Por un lado, el ya mencionado argumento trascendental en su favor, y por el otro, un tipo de sentimiento especial que nos *mueve* o *motiva* a aceptarlo, reconocerlo y conducirnos conforme a él. Éste constituye un ideal moral que no aspira a tener como punto de apoyo o fundamento, ninguna realidad física, ninguna experiencia; sino tan sólo el sentimiento o la intuición personal, puramente subjetiva, y la prueba o demostración trascendental completamente objetiva.

He afirmado que en la FMC se exploran dos modelos de caminos con recorridos argumentativos diferentes, dirigidos a distinto tipo de audiencias. Así, encontraremos que el primer capítulo recorre la ruta del análisis de nociones implicadas en el uso del lenguaje vulgar. El segundo capítulo recorre la ruta de la argumentación trascendental.

Ello permite a Kant replantearse el lugar de la filosofía moral. Es Cassirer³ quien, con toda claridad, ha desarrollado este replanteamiento a la luz de la doctrina global en el sistema kantiano. Al igual que en el caso de la ciencia y frente a la crítica del problema lógico del conocimiento, la filosofía kantiana no se proponía descubrir verdades teóricas y universales, sino determinar las condiciones que hacen posible el conocimiento de ellas; de igual suerte, la ética no tiene ahora por objeto, dirá Cassirer, determinar ningún ideal moral específico, sino definir las condiciones que hacen posible un ideal moral en general. La crítica de la razón pura, pone de manifiesto que la objetividad del conocimiento no puede tener su fundamento en los datos materiales de los sentidos, puesto que la sensación es por sí misma caótica y varía

³Véase. Cassirer, Ernst. *Kant, Vida y Doctrina*. FCE; 1993.

según los diversos estados de sujetos concretos e, inclusive, de un momento a otro en un mismo individuo. Por eso es que, para que podamos hablar de experiencias con contenido de validez general, necesitamos suponer que más allá de los fenómenos totalmente indeterminados, existen ciertos tipos fundamentales de engarce⁴ que, siendo de suyo constantes, establecen la unidad objetiva del conocimiento y fundamentan su objeto. Es fácil apreciar que la introducción del problema ético guarda, para Kant, -tal y como sugiere Cassirer- una estrecha relación con el proyecto central de la crítica al conocimiento. Si en un caso se busca dar con las condiciones que garantizan la objetividad en la experiencia y el conocimiento, en el otro, en el terreno práctico de la ética -el terreno de las inclinaciones y los actos-, lo que se intenta es encontrar los factores que imprimen a aquellos el carácter de vigencia objetiva. De ahí que lo que Kant busque, sea dar con las condiciones que todo código de reglas prácticas debe llenar para poder sujetar la voluntad a leyes que no tengan su raíz en el contenido real de lo que se quiere, sino en una peculiar forma de dirigir

⁴ A estas formas primeras de toda objetividad en general, Kant dió el nombre de conceptos puros del entendimiento, y también categorías. Son, en efecto, conceptos, puesto que constituyen las unidades de enlace fundamentales a las que referimos las impresiones. Esos conceptos, son puros, debido a que no señalan objetos empíricos determinados, sino solamente la condición o el supuesto que nos sirve de base para organizar nuestras impresiones y obtener objetos empíricos reales. Se distinguen de las "formas" de la intuición pura, en tanto que estas últimas, definen las primeras condiciones lógicas bajo las cuales todo dato empírico en general, puede presentarse. En la crítica de la razón pura, en la parte correspondiente a la estética trascendental, Kant argumenta a favor de que las formas puras de la experiencia -espacio y tiempo- deban de suponerse como formas precisamente puras -anteriores a la experiencia- y no como propiedades pertenecientes o derivadas de los fenómenos del mundo real. Para ello, Kant se enfrenta a la dificultad de demostrar que el espacio es una intuición y que ésta es pura, demostración que más tarde se aplicará al caso del tiempo. Los argumentos son principalmente cuatro y se pueden resumir en lo que sigue: a) el espacio es intuición porque no se puede definir ni descomponer en otros términos más simples. Por eso mismo el espacio es la intuición de un sólo espacio y es la condición indispensable de toda geometría; de ahí que b) sepamos que todo está contenido en un espacio más grande del que percibimos y por tanto infinito, y dado que el infinito no puede ser captado por los sentidos, ha de haber una noción pura de él anterior a la percepción; c) la intuición del espacio ha de ser pura, puesto que es posible concebir el espacio sin objetos más no objetos que no ocupen ningún espacio, además de que d) cualquier percepción empírica supone una relación entre el sujeto que la tiene y algo exterior a él, lo que implica un lugar en el espacio donde estén el sujeto y la cosa.

el querer que, a su vez, permita fundamentar la objetividad de la ética; esto es, mostrar la validez general de los principios morales. Ello orillará a Kant a considerar como infundados los principios éticos hedonistas y eudomonistas, -cualquiera que sea la forma o el matiz bajo que se presenten- dado que el placer ocupa el mismo grado de validez que la percepción sensorial desorganizada, en el sentido en que ambos presentan el mismo carácter inestable y caótico al no estar sujetos a leyes y fundamentos objetivos. Y como precisamente lo que se busca, es descubrir un contenido idéntico en el que puedan encontrar unidad y coincidencia las diferentes voluntades individuales, este contenido idéntico no lo podrá buscar Kant más que en la justificación y la validez que los valores morales tienen por sí mismos, al ofrecer un fundamento determinante universal capaz de someter y dirigir todas las tendencias dispares y caóticas, en una objetividad ética con un valor moral verdaderamente independiente e indeterminado. Cómo llega Kant a tan importante resultado, es algo que considero conviene empezar a ver en los primeros capítulos del texto de la FMC.

II

En el prefacio de la FMC, Kant señala cuál será el método de la primera parte del libro que le permitirá llegar a la delimitación del modelo ideal de la moralidad anunciado ya al inicio de estas notas: partir analíticamente del conocimiento ordinario de la moral, hasta llegar al descubrimiento o la determinación del principio supremo que implícitamente subyace a este conocimiento intuitivo moral común.

El primer paso que emprende Kant en la consecución de su análisis, consiste, pues, en investigar que es lo que generalmente la gente entiende por una "buena voluntad"; esto es, cuáles son las condiciones que hacen que una voluntad subjetiva sea considerada bajo cualquier situación común como "buena". Y por último: en qué consiste el principio bajo el cual una voluntad así actúa, permitiéndonos encontrar de este modo, la naturaleza del buscado principio supremo de la moral.

Para desenvolver el concepto de una buena voluntad, tal y como ésta se presenta y encuentra en el "sano entendimiento natural"⁵ -por lo que no necesita ser enseñado sino tan sólo explicado; esto es, no necesita ser *prescrito* sino tan sólo *descrito*-, Kant pasa a analizar un concepto íntimamente relacionado con el de bondad: el concepto de deber. El deber opera bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos que permiten que resalte y sobresalga, apareciendo con gran claridad, el principio que gobierna una "buena voluntad". Pero para que ello sea evidente, es preciso entender primero los principios generales bajo los cuales actúa cualquier sujeto; es decir, es preciso que Kant se comprometa con un determinado modo de explicar la acción del que posteriormente desprenderá consecuencias importantes. Tal y como lo hace C.M. Korsgaard en su excelente artículo *The Argument of Foundations*⁶, es posible esquematizar la teoría de la acción kantiana resumiendo los tres modos de determinación o motivación que Kant toma en cuenta para definir cualquier tipo de impulso en una voluntad. Así tenemos que:

"Uno puede actuar por deber (hacer lo correcto porque es lo correcto), por una inclinación directa (llevar a cabo una acción porque uno la disfruta), o por una inclinación indirecta (llevar a cabo una acción como medio para llegar a lograr un fin ulterior"⁷

Kant ilustra perfectamente cada una de estas motivaciones: el mercader que cobra lo justo a la clientela, mas no porque piensa que *deba* hacerlo, ni porque le orille a ello alguna especie de natural simpatía

⁵Kant, I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Tr. Paton, H.J. New York. Harper & Row; 1964. P.64. Escojo esta traducción básicamente por dos razones. En primer lugar, porque se considera que es cuidadosa, clara, y fiel al texto original alemán. En segundo lugar, porque va precedida de un excelente análisis temático hecho por Paton. Además, en todas las hojas se cuenta con la referencia al número de página que corresponde a la edición de la academia. Pero lo más importante sea, tal vez, que, sin alterar en absoluto el contenido de la *Fundamentación*, Paton organizó por temas los párrafos del propio texto kantiano, siendo esto de gran utilidad para el lector.

⁶Korsgaard, C. "Kant's analysis of obligation: the Argument of *Groundwork* I". En: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press; 1996. p. 55

⁷*Ibid.* p.321

o predisposición hacia sus compradores, sino porque, simplemente considera que su provecho así lo exige, representa un claro ejemplo de alguien que espera obtener algún beneficio a través de su acción: en tal circunstancia, estaríamos hablando de una acción inspirada en un motivo que cae dentro del tercer caso, una inclinación indirecta. No así sucede, con quien encuentra un placer íntimo en distribuir alegría en torno suyo, regocijándose en el contento de los demás en tanto que posee una inclinación natural a servir a los otros. En semejante situación, se trata de un sujeto al que le mueve una predisposición espontánea: por lo que su conducta es provocada por una inclinación natural, directa. Finalmente, se hallan los casos que se ubican dentro del primer tipo, los actos que se llevan a cabo *por* deber. Kant pone como ejemplo al filántropo al que ningún tipo de inclinación o predisposición natural le empuja a ser desprendido con los demás, pero que a pesar de ello -incluso de no sentir simpatía por nadie- realiza la acción benéfica; sólo por ser ésta la acción correcta:

"un hombre a quien la naturaleza haya puesto en el corazón poca simpatía; un hombre que, siendo, por lo demás honrado, fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos, si entonces, cuando ninguna inclinación le empuja a ello, sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber, entonces y sólo entonces, posee esta acción su verdadero valor moral"⁸

Es de esta forma como Kant intenta hacer saltar a la vista la diferencia entre una voluntad que se determina por condiciones empíricas, y otra que lo hace por la pura consideración del deber. En efecto, el concepto de "deber", piensa Kant, por el que la conciencia moral popular se halla dominada y presidida, expresa una diferencia esencial con respecto al resto de las determinaciones que motivan los actos bajo la influencia de inclinaciones directas e indirectas. Así, decimos que un acto "se ajusta a deber" cuando se elimina de él toda idea del provecho que de su realización pueda esperarse, para retener, como fundamento exclusivo, la orientación hacia la generalidad de una

⁸Kant, I, *Op Cit.* p.66

ley -veremos qué tipo de ley- que pone coto a todas las reacciones fortuitas y particulares.

Un principio que se funda solamente en la condición de receptibilidad de un placer o de un dolor, radica, sin duda, en la facultad interior de desear, por lo que no puede ser valedera para todos los hombres -cuyo bienestar no tiene siempre el mismo objeto. Pero además, hace depender a la voluntad de determinaciones contingentes y de sentimientos subjetivos volubles: quien hace el bien por inclinación, puede dejar de tener la inclinación. Quien hace el bien como un medio para obtener un fin ulterior, puede cambiar de estrategia. Es así como Kant busca que se vaya apreciando qué es lo que en realidad está de fondo en todo este tipo de determinaciones: la *razón* que me mueve a actuar, lo que determina a la voluntad a buscar un fin a través de la realización de una acción. La diferencia entre la persona benévola, la calculadora, y la que actúa por deber es, pues, el motivo que los impulsa. De manera que el placer que la persona altruista toma en ayudar a otros, o el provecho que la persona calculadora espera obtener como consecuencia de su acción, "no es -en palabras de Korsgaard- un propósito ulterior, sino la *razón* o el fundamento de la adopción de su propósito"⁹.

Lo anterior va orillado a mostrar que el valor de una acción no reside en el fin que persigue, sino en su máxima¹⁰-racional (objetiva) o subjetiva- es decir, en la enunciación de las razones en base a las cuales una acción y su fin es elegido. Lo correcto viene a ser así, una propiedad de la acción, o al menos, una relación de la acción con una situación

⁹ Korsgaard, C. *Op. Cit.* p.56

¹⁰ En la FMC no se encuentra ninguna aclaración explícita de lo que es una máxima en general. Encontramos tan sólo dos notas a pie de página en los dos primeros capítulos que explican la diferencia entre lo que es una máxima objetiva (primer capítulo) y una subjetiva (segundo capítulo). No obstante, esta aclaración requerida sí se encuentra con toda precisión al inicio (primer párrafo) del libro primero de la Crítica de la razón práctica. Ahí Kant no deja lugar a dudas de lo que entiendo por una máxima: un enunciado que encierra una determinación de la voluntad. Dicho de otra manera: una manifestación explícita de la razón, el motivo o fin que me mueve a actuar. La máxima es subjetiva, cuando la razón o la condición sólo es válida para mi voluntad, y es objetiva cuando la razón o condición es válida universalmente, para cualquier. De modo que una acción es objetivamente necesaria, cuando se funda en máximas objetivamente válidas para todos.

discernida por la razón. De donde se desprende que si el valor moral de una acción radica únicamente en las razones que la producen, la bondad de una "buena voluntad" no deriva de los resultados que logra, sino de la máxima que la anima:

"La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. [...] Aún cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad, a pesar de sus mayores esfuerzos, sacar adelante su propósito"¹¹

Es posible apreciar aquí, cómo es que del mismo modo en que para Kant la verdad de una idea no consiste en la correspondencia entre ésta y una cosa externa trascendente, sino en que su contenido mantenga con otros elementos homogéneos una conexión completa y consistente regida por leyes, de igual suerte, el predicado de bueno corresponde tan sólo a aquellos actos no gobernados por un impulso o motivo fortuito y aislado, sino ejecutados bajo la mira de un principio que garantice la coincidencia interior de todas las demás máximas. Así tenemos que para la acción moral, no importa cuál sea el fin propuesto -ni la consecuencia lograda-, siempre que el motivo para escogerlo sea hacer lo racionalmente correcto. Naturalmente que no basta la pura intención de hacer lo correcto. Es necesario, además, "hacer acopio de todos los medios que estén en nuestro poder"¹², tanto para llevarla a cabo, como para prevenirla.

Hay, no obstante, todavía un argumento más para no aceptar que en la búsqueda del actuar correcto sean las pasiones las que nos determinen: supongamos que en la vida orgánica cada órgano tiene un propósito, o una función, para la cual es el más adaptado o el más eficiente. Si en un ser con razón e instintos el propósito a buscar fuera la felicidad individual, éste sería un objeto para el cual la razón saldría sobrando -puesto que, sin duda, aquéllos constituyen mejor guía-; o en todo caso, al menos, no sería la razón quien pudiera oponerse a la tendencia de las

¹¹ Kant, *l. Op. Cit.* p.62

¹² *Ibid.* p.62

inclinaciones; dejando así al instinto la facultad precisa de elegir sus medios y sus fines como sucede en el caso de los animales¹³. De ahí que la razón tenga que tener una finalidad mucho más digna que alcanzar la felicidad. Esa finalidad más digna que la felicidad, para la cual nos ha sido concedida la razón, tiene que ser el de producir una buena voluntad.

Lo anterior permite concluir a Kant el siguiente resultado: una máxima de una acción moralmente buena, es la que se sustenta en razones con validez no meramente subjetiva -esto es, con el contenido material de la satisfacción de los propios deseos. No importa cuál sea la máxima de una acción, siempre y cuando su contenido material -los motivos y las razones particulares en que consista- sea *formalmente válido en toda subjetividad*, es decir, cumpla con el "requisito" formal de ajustarse a un espacio intersubjetivo. Paton lo expresa así:

"Kant parece sostener que si la máxima de una acción moralmente buena es una máxima formal (y no una máxima material que contempe la satisfacción de los deseos propios), ésta debe ser una máxima para actuar razonablemente; esto es, para actuar sobre la base de una ley que sea válida para todos los seres racionales en cuanto tales, independientemente de sus deseos particulares."¹⁴

¿Pero cómo puede un individuo, desde sí mismo, saber cuando una razón o máxima para actuar es válida objetivamente o no?. Kant nos da una sencilla fórmula para saberlo:

" Para saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno, no necesito ir a buscar muy lejos una penetración especial. Inexperto en lo que se refiere al curso del mundo; incapaz de estar preparado para los sucesos todos

¹³ Desde luego que el argumento presupone una naturaleza organizada teleológicamente. Ello no debe extrañar si se tienen en cuenta otros textos de Kant en los que éste, argumenta a favor de dicho presupuesto. Tal es el caso, por ejemplo, de la "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" en: *Filosofía de la Historia* FCE (1987). Ahí Kant se pronuncia a favor de una concepción teleológica de la historia y de los antagonismos naturales que en ella se dan, alegando que, a la postre, las leyes fenoménicas tienden a trascender la mecanicidad en favor del desarrollo de las potencialidades del hombre.

¹⁴ Paton, H.J. *The Metaphysic of Morals*. Tr. And analysed by H.J. Paton. New York, Harper & Row; 1964. p. 21

que en él ocurren, bástame preguntar ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal?"¹⁵

De este modo puede mi entendimiento dejar de estar expuesto al curso contingente del mundo. No necesito tener un conocimiento especial ni profundo sobre el devenir y el rumbo futuro de la realidad, para saber cuando una norma es reprochable y cuando no. Basta que me pregunte: ¿puede convertirse mi máxima en un ejemplo de ley universal?, para saber de antemano que si la respuesta es negativa, puedo estar seguro de que la razón que motiva mi acción, es una causa reprochable, no por el perjuicio individual que pueda causarme, sino porque no puede convenir como legislación universal.

Así es como Kant establece, la norma fundamental y el principio supremo de la moralidad: lo bueno, lo único que tiene valor en sí mismo, es aquello que resulta ser universalmente válido para cualquiera. Por eso, la voluntad que se guía tan sólo por razones intersubjetivamente legítimas, es buena sin restricciones, bajo cualquier circunstancia. Y lo es, porque obtiene su valor de sí misma, independientemente de su relación con cualquier tipo de interés subjetivo:

"Es [...] bueno lo que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón, y consiguientemente, no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que *son válidos para todo ser racional como tal*"¹⁶

Desde luego que, para Kant, el ajuste de nuestras máximas a la validez universal, no es el único bien, aunque sí el único de carácter incondicionado. Cualidades tales como el valor, la decisión, la perseverancia, el poder, la salud, la riqueza, la honra e incluso el placer, son en muchos aspectos buenos, pero pueden llegar a ser también extraordinariamente malos si la voluntad que los guía o que hace uso de ellos no se conduce correctamente. Así tenemos que estas cualidades:

¹⁵Kant, I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Loc. Cit. p.71

¹⁶ *Ibid.* p.81. El subrayado es mío.

"son favorables a esa buena voluntad y pueden facilitar mucho su obra; pero sin embargo, no tienen un valor interno absoluto, sino que siempre presuponen y derivan de una buena voluntad"¹⁷

De ahí que para Kant, la búsqueda de la propia felicidad o el placer no deje de tener un valor evidente. Si las inclinaciones generosas predisponen el ánimo para realizar buenas acciones es, entonces, nuestro deber cultivarlas. Paton se refiere a esto con mucha claridad:

"Kant nunca titubea con respecto a la creencia de que las inclinaciones generosas ayudan a realizar buenas acciones. Además de ésto, debería también tomarse en cuenta que, lejos de despreciar la felicidad, Kant sostiene que tenemos al menos un deber indirecto de buscar nuestra propia felicidad."¹⁸

Resulta claro, por tanto, que asegurar la felicidad propia es recomendable, al menos de modo indirecto, puesto que un estado de contento en relación con las propias necesidades ayuda a vencer la tentación de infringir los deberes.

Hay no obstante en al menos una parte de la literatura sobre la filosofía moral kantiana, tanto lecturas e interpretaciones que no dan completa importancia a este aspecto central¹⁹, como textos que reivindicán el verdadero lugar que Kant otorgó a las emociones. Korsgaard²⁰, una verdadera autoridad en el tema, advierte sobre estos contrastes. Es común -nos dice-, la teoría que le adjudica a Kant una cruda doctrina hedonista acerca de todos los motivos que no son morales. De acuerdo a esta teoría, Kant pensaría que todas las acciones -excepto las morales- son hechas en busca del propio placer y que, por tanto, resultan ser igualmente egoístas y sin valor moral. Korsgaard piensa, sin embargo, que esta lectura pierde la diferencia que Kant claramente hace,

¹⁷ *Ibid.* P.61

¹⁸ Paton, H.J. *Op. Cit.*

¹⁹ Un ejemplo de ello sería Philippa Foot, quien en relación a este punto establece: "Kant era, de hecho, un hedonista psicológico con respecto a todas las acciones, excepto respecto a aquellas que se hacen por respeto a la ley moral". *Cfr.* Foot, P. "Morality as a System of Hypothetical Imperatives. En: *Virtues and Vices and other essays in Moral Philosophy.* p.165.

²⁰ Korsgaard, C. *Op. Cit.* p.56

entre las acciones hechas por una inclinación directa y las llevadas a cabo por una inclinación indirecta. En la FMC, es insistente el elogio a las acciones que son emprendidas bajo la motivación de cierto tipo de inclinaciones directas, calificándolas de “amables” y “respetables”. Haciendo justicia a Kant, no debe soslayarse pues, que el hacer los actos *por* deber -como motivación predominante-, no excluye el tener además la predisposición natural a así hacerlo. Lo importante es únicamente la razón última de la acción. De modo que la diferencia entre la persona benévola y la que actúa por deber, no consiste en el fin buscado a través de la acción -por ejemplo ayudar a otros-, sino en la causa o los motivos por los cuales se decide a llevar a cabo ésta -una por el placer que obtiene al ayudar a otro, y la otra por, además o no de ésto, apearse al deber. Siendo justamente esta posible similitud de fines, lo que hace que Kant caracterice las acciones que caen dentro del primer caso como “respetables”, pese a su falta de valor moral.

Nancy Sherman²¹ insiste también en el significativo papel que para Kant tienen las emociones en la expresión del carácter moral. Ya que si bien, según su opinión, Kant no enfatizó la necesidad de someter las emociones patológicas a control, sí sostuvo, al menos, la necesidad de derivar una responsabilidad indirecta en lo concerniente al cultivo de las inclinaciones y sentimientos “delicados” y generosos. Ross sugiere que lo principal es rescatar el interés de Kant por resaltar la importancia de las máximas en función del ajuste o no que éstas tengan a la ley de validez universal, sin que ello conlleve a perder de vista el papel que el propio Kant concede a los sentimientos patológicos:

“Es importante y a la vez difícil llegar a darse cuenta exacta de lo que Kant está diciendo. Comunmente se ha interpretado que él sostiene que el llevar a cabo un cierto acto bajo el impulso de una inclinación directa, significa que este acto no puede tener valor moral. Pero Kant no dice tal cosa, no es ese el sentido de lo que quiere afirmar. A lo que él se refiere es a que un acto, no obstante nuestro deber de realizarlo, no sea hecho por el sentido del deber *cuando* es hecho por inclinación; siendo este el caso en que carece de valor moral.”²²

²¹ Cfr. Sherman, Nancy. *The Place of Emotions in Kantian Morality*. pp. 149-168

²² Ross, D. *Kant's Ethical Theory*. Oxford University Press. p.15

Así, inclinación y deber no se repelen más que cuando entre ellos se evidencia una relación antagónica. De modo que obedecer la inclinación signifique desobedecer el deber y a la inversa. Sin que ello implique la existencia de una relación connaturalmente opuesta entre una y otro.

Aclarado lo anterior, Kant cierra un paso importante de su trabajo: pasar analíticamente del conocimiento vulgar del deber y la "buena voluntad", a la determinación del principio supremo de la moralidad. Lo que ahora habrá de mostrar es cómo este principio supremo se justifica a sí mismo de modo a priori, y cómo es que se hace posible su aplicación sintética en la vida práctica. Lo que inaugurará la segunda parte de la FMC.

III

En el capítulo uno de la FMC, Kant concluye un diálogo con un primer tipo específico de audiencia. Es Wolff²³, quizá, quien más agudamente ha distinguido estas diferencias entre el público al que van dirigidas cada una de ambas secciones. Mientras que los argumentos del capítulo uno de la FMC se sustentan básicamente, en las convicciones fundamentales que Kant considera compartidas por la generalidad del entendimiento moral común, en el dos, en cambio, éste dirige sus argumentos a quienes podrían admitir la importancia y el significado del discurso moral, pero sin aceptar las consideraciones y los juicios sobre los cuales el primer capítulo descansa. Así, Kant intenta en esta segunda parte desarrollar un argumento que refute el escepticismo moral, representado en todas aquellas personas que simplemente niegan que exista algún tipo de razón para alabar, culpar o establecer cierto tipo de responsabilidades.

²³ Cfr. Wolff, P.R. *The Autonomy of Reason: a commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Véase el capítulo titulado: "Passage from Popular Moral Philosophy to a Metaphysic of Morals". Harper & Row, 1973. p.p 93-100.

Lo que Kant quiere, en último término, es volver a los argumentos dados en el prólogo en favor de una filosofía moral pura a priori. En ese lugar se había expresado ya, tanto la distinción entre la filosofía empírica y la filosofía pura²⁴, como la necesidad de estudiar a la física y a la ética a partir de ambas perspectivas, separando el estudio de los factores empíricos que inciden en la voluntad, del estudio de los fundamentos a priori que pueden definir a ésta.

Las razones para proponer dicha escisión entre ambos tipos de filosofía, las deja muy claras Kant, al retomar el análisis del término "deber", todavía en los párrafos que corresponden al prólogo de FMC:

"Que tiene que haber una filosofía moral [pura] se advierte con evidencia por la idea común del deber y de las leyes morales. Todo el mundo ha de confesar que una ley, para valer moralmente; esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta; [...] y que, por tanto, el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias en que aquél esté puesto, sino exclusivamente en conceptos de la razón pura y a priori"²⁵

²⁴ Véase prólogo a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. (Ak:387-390) Ahí se explica: La f. empírica, es aquella que arraiga sus fundamentos en la experiencia, mientras que la f. pura es la que se caracteriza por derivar sus teorías a partir de principios a priori. Esta última, todavía se divide en dos más: formal (lógica) y metafísica. La metafísica se encarga de estudiar aquellos objetos del pensamiento carentes de contenido empírico y, por ello mismo, conocidos únicamente mediante sus determinaciones y fundamentos a priori. Mientras que la lógica se ocupa tan sólo de las formas del entendimiento y la razón en sí mismos, así como del estudio de las reglas universales del pensar. La física y la ética se deben estudiar tanto desde la perspectiva de una f. empírica como desde la perspectiva de una f. pura. Desde una perspectiva empírica, debido a que la física busca determinar las leyes de la naturaleza como un *objeto de experiencia*. La ética, por su parte, busca determinar las leyes de la voluntad del hombre, en cuanto que ser afectado por la naturaleza -mediante inclinaciones, pasiones; etc. Pero, de igual forma, cada una de estas disciplinas necesita de fundamentos a priori no derivados de la experiencia y, por tanto, a priori. Por lo que, al igual que en el caso anterior, deben de ser investigadas desde la perspectiva de una filosofía pura. Esto abre la puerta a una necesidad importante. La de separar el estudio de las leyes empíricas de la voluntad -correspondientes a la antropología- del estudio de los principios y fundamentos a priori de ésta: lo que corresponde a la ética o, recordando la diferencia entre lógica y metafísica, a una metafísica de la moral.

²⁵ Kant, I. *Op. Cit.*, p.57

Al margen de otro tipo de razones que Kant esgrime a su favor, -como que los errores más frecuentes en ciencia ocurren cuando los investigadores especializados mezclan o confunden esferas de estudio- el argumento se puede resumir a la conocida interrogante planteada ya en la tradición por Hume: ¿Cómo derivar un conocimiento necesario a partir de la experiencia? Interrogante que sólo encuentra un tipo de respuesta: La experiencia nos da información acerca de cómo las cosas han ocurrido en el pasado, más no acerca de cómo *deberán* de ocurrir necesariamente en el futuro. Y eso es justamente de lo que se ocupa la ética: de las leyes de lo que *debe* suceder. Por lo que la ética no puede basar su ciencia en los meros datos empíricos.

Este antecedente permite a Kant, iniciar el segundo capítulo de su FMC con una clara advertencia al lector desatento: el hecho de que en el capítulo primero el concepto del deber sea sacado del uso vulgar de la razón práctica, no debe interpretarse como un intento por extraer la noción de deber mediante un método puramente inductivo; esto es, mediante una mera generalización de los casos o ejemplos particulares. De ser este el caso, se estaría cayendo en el principal error contra el cual quiere justamente prevenir Kant: si las leyes morales se infirieran mediante casos empíricos, su origen sería particular y, por ello, tendrían significación y alcance para tal o cual voluntad, pero no serían nunca, como tales, valderas para todo el mundo. Conformarían quizás ciertos preceptos de sabiduría, completamente distintos a los principios morales puros en los que Kant desea fundamentar la ética.

“Descender a los conceptos populares es muy plausible -afirma literalmente Kant en la FMC (Ak:409)- cuando previamente se ha realizado la ascensión a los principios de la razón pura”. Por lo que primero se debe fundar y justificar la teoría de las costumbres de modo *a priori*, para luego mostrar su aplicación en la práctica moral cotidiana; lo que constituye de hecho, la metodología de todo el texto de la FMC. Es aquí donde el uso de los ejemplos sirve para ilustrar la aplicación sintética de los principios puros a la vida práctica; pero no a la inversa: para deducir éstos de aquéllos. Hacerlo así, esto es, tomar como punto de partida las nociones populares para hacer depender de ellas la exactitud de todos los principios, es algo que resulta para Kant totalmente absurdo,

ya que da lugar a una mezcla de observaciones mal integradas y principios no rigurosos.

Pero todavía habría algo más que decir sobre esto: los principios de la moralidad no pueden ser deducidos de ejemplos particulares, porque cualquier caso particular que se presente de ella, presupone ya el conocimiento de los principios generales que sirven como criterio para saber si dicho caso cae o no dentro del concepto mismo de moralidad. El argumento es dado por Kant en el segundo capítulo de la FMC, y es, ciertamente en mi opinión, uno de los mejores:

"cualquier ejemplo que se me presente de [moralidad] tiene que ser a su vez juzgado según principios de la moralidad, para saber si es digno de servir de ejemplo originario: esto es, como modelo"²⁶

La consideración de todo este tipo de argumentos, le abre a Kant la posibilidad de iniciar un nuevo proceso metodológico, a través del cual, llegará a la determinación del principio supremo de la moralidad gracias al análisis *puro* del concepto de deber. Lo primero que hay que decir con respecto a este concepto, es que no remite a algo que *es*, sino a algo que *debe* suceder en la experiencia pero que, sin embargo, puede no ocurrir nunca en ella. Por ello mismo, no expresa un estado *real*, sino un estado ideal al que según se piensa, tienen que ajustarse ciertas situaciones o

²⁶*Ibid.* p. 76. Desde luego, Hume o cualquier otro filósofo empirista podría responder a Kant diciendo que, así como hace falta un criterio o principio general para poder discernir entre casos particulares, de igual forma, no es fácil ver cómo podríamos llegar al conocimiento de tales principios o criterios generales, sino es a través de un ejemplo particular que nos sirva como modelo. Este círculo ha sido utilizado, por lo general, como argumento por los escépticos en favor de su doctrina. Para mí es importante porque a lo largo de mi trabajo, intentaré argumentar que la única manera de deshacerse de él es concediendo algo al escéptico: aceptando que la adopción de un principio, siempre implica una decisión más o menos arbitraria. Por supuesto, aunque, tal y como he explicado al inicio de este capítulo, Kant asume que los principios primeros de su doctrina pueden *intuirse* como ciertos mas no demostrarse, de ninguna manera ello significa que la adopción del imperativo categórico obedezca a un criterio meramente arbitrario. Por el contrario, éste es un principio que se hace *necesario* adoptar para dar coherencia interna a todo el sistema. Para la explicación clara y estupenda de este asunto. *Cfr.* "Chisholm, R. "The problem of the criterion". En: *Foundation of Knowing*. University of Minnesota Press; 1962.

prácticas. Por eso, si lo que generalmente llamamos reglas o normas de acción, constituyen el marco de un conjunto de principios que se nos presentan como obligaciones o deberes, es debido justamente a que los preceptos morales no son otra cosa que principios *ideales* de conducta.

Ahora bien, como lo *ideal* nunca se presenta por definición, en la experiencia, no puede ser conocido mediante la forma típica de todo conocimiento; consistente en la expresión de síntesis reales de sujetos y predicados mediante juicios teóricos. De ahí, sostiene Kant, que la forma del conocimiento moral sea el *imperativo*. Todos los imperativos se expresan por medio de un "debe ser" y muestran así, la relación de una ley *ideal* a la que aspira la razón, con una voluntad que por su constitución subjetiva puede o no ser determinada por esa ley. Y al igual que en el conocimiento teórico hay diferentes clases de juicios, en el conocimiento práctico hay diferentes clases de imperativos.

La primera referencia en torno a la conocida división kantiana de los imperativos, en hipotéticos y categóricos, la encontramos en el segundo capítulo de la FMC²⁷. Ahí se nos explica que todos los imperativos mandan hipotética o categóricamente. Los imperativos hipotéticos representan la necesidad práctica de una acción, como medio para conseguir lo que se quiere. Ordenan algo como medio para conseguir cierto fin. En cambio, los categóricos ordenan algo como fin absoluto sin condición alguna. Representan una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ninguna meta ulterior.

Para la consecución de su análisis, Kant continúa las siguientes líneas de la FMC, detallando los distintos tipos de imperativos hipotéticos²⁸. Lo importante en éstos es que el *deber ser*, no nace en nuestra voluntad, sino que es el resultado de un enlace causal mecánico conocido por el intelecto. La necesidad de los medios, por tanto, se impone mediante una exigencia puramente física: de modo que no podemos hablar aquí de una obligación moral, sino de una necesidad causal; no hay aquí un *deber ser* moral, sino una condición que se

²⁷ Kant, I. *Op. Cit.* En la página 82 de la traducción de Paton.

²⁸ Kant distingue dos tipos de i.hipotéticos: los hipotético-problemáticos y los hipotético-ascertóricos. En los primeros, el fin deseado es tan sólo un fin posible que yo puedo querer o no querer; p.ej. el deseo de escalar una montaña. En los segundos el fin deseado es un fin que puede ser considerado como un hecho real en la experiencia; p.ej. el deseo de vivir.

impone a través de un objeto deseado en la experiencia. Es así como se explica la posibilidad de los i.hipotéticos. En éstos, el querer un objeto como efecto mío, como efecto provocado por mi acción, implica ya, justamente, la realización de la acción que me conducirá a él. Lo que nos permite percatarnos de que lo que en tal caso tenemos, es una proposición analítica, ya que en el concepto de querer el fin, está implícito, el querer los medios para alcanzarlo. O tal y como lo dice Kant: "el imperativo saca el concepto de las acciones necesarias para un fin; del concepto de un querer ese fin"²⁹. De forma que lo único que podríamos decir acerca de este tipo de imperativos, es que lo son sólo en apariencia, ya que en realidad, constituyen un verdadero conjunto de juicios teóricos.

Un poco más difícil resulta, según reconoce el propio Kant, intentar responder a la pregunta acerca de la posibilidad de los imperativos categóricos o de la moralidad³⁰. La razón es que en una exigencia categórica, la acción ordenada por el imperativo no puede explicarse en término de un fin previamente propuesto. Además carecemos de evidencia alguna que nos permita suponer que éste se presente alguna vez en la experiencia, dado que nuestro insuficiente y limitado conocimiento del interior de la conciencia ajena, nos podría llevar a "dudar de si no todos los imperativos que parecen categóricos, podrían ser, en realidad, ocultamente hipotéticos"³¹.

Kant enfrenta esta dificultad continuando por el mismo camino. La noción de deber remite a la de imperativo. ¿Pero a qué tipo de imperativo?. Ciertamente, como ya vimos, no a los hipotéticos. No a ningún fin que sea percibido como medio para otro fin ulterior, pues en tal caso no estaríamos hablando de fines morales que sean propiamente queridos y conocidos como *debiendo ser*, sino conocidos científicamente

²⁹ *Ibid.* p.85

³⁰ Dificultad que proviene, principalmente, del hecho de que el i.categórico es una proposición sintética-a priori. Sintética en función de que éste no deriva analíticamente el querer una acción de un fin ulterior previamente propuesto. Y a priori, porque no es una proposición que derive de la experiencia. Para la ampliación de esta discusión Véase Wolff, P.R. "How are Categorical Imperatives Possible?". En: *The Autonomy of Reason. Op. Cit.*

³¹ *Ibid.* Párrafo 26. Debe ser claro, sin embargo, que la falta de evidencia de actos llevados a cabo por mero apego al deber, no es algo que preocupe a Kant, puesto que la ética se ocupa tan sólo de las leyes ideales de lo que *debe* ocurrir y no de lo que, de hecho, ocurre.

como *teniendo que ser* según la ley de causalidad. Pero bajo tal idea, todo fin que a la vez sea medio, recibe su necesidad del saber que tenemos de que es causa eficiente de otro fin superior, el cual a su vez, si es conocido como medio, habrá de tener otro fin más lejano, y así sucesivamente, hasta que lleguemos a un fin que sea querido en sí mismo por ser considerado el bien último del que todos los demás bienes derivan su valor. Sólo éste es el bien moral, y su deber ser se expresa en un imperativo categórico, un imperativo que manifiesta que la voluntad lo reconoce como debiendo ser, absolutamente y sin condición.

Si en el contenido del concepto de deber, afirmáramos como supremo valor cualquier fin o bien particular, nos tendríamos que plantear el problema de justificar esta preferencia de valor. Y cualquier intento de dar solución a este problema, daría a conocer enseguida, en esa justificación, un algo distinto y superior de lo proclamado originalmente como valor supremo. Por ello, piensa Kant, lo único que puede sustraernos a este dilema, es el concepto de ley general universal contenido en la idea de un imperativo categórico. Su razonamiento es como sigue:

“Cuando pienso en general un imperativo *hipotético*, no sé de antemano lo que contendrá; no lo sé hasta que la condición me es dada. Pero si pienso un imperativo categórico, ya sé al punto lo que contiene. Pues como el imperativo, a parte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario.”³²

Llegamos así a un punto en que Kant considera que tiene que cerrarse necesariamente el problema de justificar la preferencia por cierto tipo de bienes o fines. Si he de pensar en un imperativo categórico, en un fin que se justifique en sí mismo, debo pensar en un postulado incondicional cuya vigencia no tenga por qué derivarse ni se derive de la

³² Kant, I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals. Op. Cit.* p.88

de otro fin, sino que vaya implícita dentro de sí mismo, en la afirmación de un valor último y cierto intrínsecamente. Y este valor fundamental, no puede buscarse ya en ningún contenido específico de la voluntad, sino solamente en las leyes generales de ésta. Quedando a priori perfectamente definidos, por este sólo hecho, el contenido y el objeto del único imperativo categórico posible. "Obra solamente con arreglo a aquella máxima que al mismo tiempo puedas desear ver convertida en ley universal".³³

Que este imperativo categórico constituye el único valor incondicional, es algo que no puede probarse ni derivarse de ninguna otra proposición sin que, con ello, éste se convirtiera en uno de tantos imperativos hipotéticos —al ver su valor proclamado como incondicional, condicionado al fundamento del cual derivara. De hecho, hasta aquí, no poseemos más garantía de legitimidad para este tipo de aseveración que la que va implícita dentro de ella misma. La ética crítica no puede decirnos por qué el orden es preferible al caos, o por qué la libre supeditación al imperio general de una ley universal lo es al capricho de las apetencias individuales. Lo que si puede, es presentarnos estas preferencias como *evidentes*, asegurándonos la supremacía incondicional del principio supremo de la moralidad como algo *cierto* pero, en principio, indemostrable; debido justamente a su carácter de fundamento primero.

Esta es la razón de que a lo largo de la FMC, encontremos la aseveración expresa de que dado que el imperativo categórico constituye —según se dijo ya en una nota anterior—, un caso de proposición práctica sintética a priori, la cuestión de por qué esta proposición hubiera de ser considerada como necesaria, represente un problema cuya solución "no cabe hallar en los límites de la metafísica de las costumbres"³⁴. Siendo esta la forma en que Kant establece con toda exactitud, el no haber pretendido ni presumido tener en su poder, "una demostración" del principio supremo de la moral.³⁵ Me parece claro, sin embargo, que esta

³³ *Ibid.* p.30

³⁴ *Ibid.* p.112

³⁵ *Ibid.* Por esto es que un argumento trascendental en favor del imperativo categórico, sólo podrá encontrarse, según veremos más adelante, en el uso sintético posible de la razón pura

aseveración de Kant cobra sentido sólo si entendemos qué es lo que está queriendo entender aquí por prueba: una deducción consistente en derivar una consecuencia particular de un postulado o una serie de postulados fundamentales de orden general. Al ser el imperativo categórico el principio primero y más fundamental de todos, no es susceptible de una demostración bajo este significado. Pero si lo es en el sentido de ser una condición necesaria para explicar, veremos más adelante, la posibilidad de la libertad, elemento indispensable de la moralidad.

Debido a que, contrario a lo que sucede con los mandatos hipotéticos, la realidad del imperativo categórico no nos es dada en la experiencia, postular su posibilidad sirve, por tanto, para explicar ciertas posibilidades y fenómenos morales, "mas no para asentarlos o demostrarlos".³⁶ Kant parece mantener aquí, una de las ideas más características que ilustran la etapa de su ética precrítica. Esto puede apreciarse en el primer tratado publicado de Kant en el que se examinan temas decididamente morales, y en el que se exponen con toda claridad, las opiniones del filósofo prusiano en relación al tipo de fundamento en que pueden basarse los principios primeros de la moralidad; me refiero al *Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*.

Comúnmente, críticos e intérpretes han creído ver en este ensayo un ejemplo contundente de la influencia de los moralistas ingleses en el pensamiento kantiano. En un excelente texto sobre la ética precrítica de Kant, Arthur Schilpp³⁷ mantiene, no obstante, una postura que sin negar esta influencia, expresa puntos que pueden resultar sumamente significativos. En primer lugar, sostiene ahí mismo, habría que decir que "uno es "influido" por aquello que alimenta un fuego que ya arde"³⁸. Por lo que si bien, no hay duda de que la educación pietista recibida de niño tuvo que ser determinante en Kant para el posterior desenvolvimiento de

práctica, así como en la necesidad de postular la autonomía de la voluntad y, consiguientemente, la libertad.

³⁶ *Ibid.* p.87

³⁷ Schilpp, Arthur Paul. *La Ética Pre-crítica de Kant*. Centro de Estudios Filosóficos, UNAM; 1966. Trad. de Jerónimo Muñoz y Elsa C. Frost.

³⁸ *Ibid.* p.39

su pensamiento, el punto de vista de los empiristas ingleses, tampoco le pudo ser, en su origen, del todo extraño a su punto de vista con respecto a la ética, puesto que es muy poco factible creer que una persona puede recibir influencia de ideas totalmente extrañas a la dirección general del pensamiento propio. Así, el frío rostro del formalista racional que generalmente ha sido atribuido al sabio de Königsberg, tal vez no sea más que síntoma del énfasis que el mismo Kant sintió, era necesario hacer en la elaboración de su pensamiento posterior; pero no un olvido ni una negación radical de los muchos aspectos que él consideraba rescatables en los filósofos no continentales. Y uno de estos aspectos es referible, sin duda alguna, al tipo de sanción que los autores británicos preveían para el caso de los principios epistemológicos primarios.

Recordemos que, para Kant, todas las acciones que son prescritas como subordinadas a ciertos fines accidentales, no pueden llamarse obligaciones ni caer adecuadamente en el campo de la ética, puesto que este tipo de fines carecen de un carácter específico de necesidad. Por lo que sólo los fines que son "necesarios en sí", son absolutamente "obligatorios". Schilpp muestra que en la parte inicial de su ensayo, Kant intenta establecer con respecto a los principios epistemológicos axiomáticos, lo mismo que más tarde buscará llevar a los principios morales fundamentales, a saber, que los conceptos fundamentales, tanto formales como materiales, en cualquier campo, se encuentran más allá de cualquier demostración o prueba. Así, cita Schilpp a Kant, diciendo:

"Nos encontramos con que la regla suprema inmediata de toda obligación tendría que ser absolutamente indemostrable. Pues de ningún examen de cualquier concepto o cosa es posible saber o concluir lo que uno debe hacer, a menos que lo que se presupone sea un fin, y la acción sea un medio. Pero esto no debe ser; pues en tal caso no habría una fórmula de la obligación, sino sólo de la habilidad para utilizarla como se necesita"³⁹

³⁹Ibid. Kant, I. *Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*; citado por A. Schilpp, En: *Ética Preprítica de Kant. Op. Cit.* p.39

Esto muestra, ciertamente, un reconocimiento contundente de que la regla suprema inmediata de toda obligación es "absolutamente indemostrable", y de que hay razones para defender esta indemostrabilidad, recordando, no obstante, el sentido en que se habla aquí de prueba. El punto expresado en el *ensayo*, parece pues, del todo compatible con una idea muy importante de la FMC que ya hemos expuesto: si fuera posible dar una prueba en términos de otra regla de obligación más allá de la primera regla suprema inmediata, obviamente ésta no sería ni inmediata ni suprema. Así, explica, Schilpp: "Si se descubre la prueba de su necesidad en relación a consecuencias específicamente deseadas de la acción, la regla no es suprema ni obligatoria, ya que entonces no es la regla la que obliga, sino las consecuencias que se desean y se tienen presentes".⁴⁰ Siendo esto lo que finalmente permite que la elección moral de una conducta no sea una elección en virtud o en búsqueda de otra cosa, sino en virtud de sí misma. Por ello, también, la regla suprema de obligación -en este caso el imperativo categórico-, debe ser comprendida de inmediato, con un carácter obligatorio que implique una finalidad totalmente indemostrable. El *ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, llega así, a un principio moral supremo que hace sentir de manera inmediata su reclamo, hecho en el cual reside justamente, su ya mencionado carácter obligatorio. Es así como lo bueno es sentido directamente como bueno, más bien que *conocido* como tal por deducción o a partir de un principio o axioma más alto, lo que configura la base de nuestra confianza o certeza para guiarnos en base a él.

Este tipo de certeza evidente, tiene como punto de apoyo a su reconocimiento, pues, la capacidad psicológica de la intuición o el sentimiento. Siendo aquí el sentimiento, la capacidad de representarse lo bueno, al igual que el conocimiento es la capacidad de representarse lo verdadero:

"En nuestros días se comienza a entrecer, en efecto, que la capacidad de representarse lo verdadero es el *conocimiento* y la de representarse lo *bueno* el *sentimiento*, sin que se deban confundir el uno con el otro. Del mismo modo

⁴⁰ *Ibid.*

que existen conceptos indivisibles de lo verdadero, es decir, de aquello que se encuentra en los objetos del conocimiento cuando se les enfoca de por sí, existe también un sentimiento irreductible del bien [... por lo que] el juicio que formulamos al decir: tal cosa es buena, es totalmente indemostrable"⁴¹

Tal y como Schilpp lo sostiene, "a la luz del desarrollo posterior del pensamiento ético kantiano, se verá que esta idea tiene gran importancia."⁴² Puede sostenerse, incluso, según considero, que, al menos en este punto, no hay en el desarrollo tardío de la filosofía moral kantiana una ruptura, sino un desenvolvimiento y una reincorporación de lo originalmente planteado en la etapa precrítica. Así como una adición de la prueba trascendental en apoyo a esta conjetura. Hay que puntualizar, sin embargo, que Kant no aceptó sin juicio las teorías morales de los ingleses. El seguimiento de Schilpp es muy exacto en este punto⁴³. Pues si bien es cierto que Kant admite el sentimiento moral como un principio necesario en la determinación de las obligaciones morales, destaca al mismo tiempo la necesidad de determinar la naturaleza precisa del concepto de lo bueno por medio de la razón reflexiva.

Esto nos coloca, de algún modo, ante la vista de una aseveración ya insinuada en el Menón de los *Diálogos*⁴⁴ y que posteriormente serviría de

⁴¹ Kant, I. *Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, cuarta consideración, parágrafo 2 (II, 199s.); citado por A. Schilpp, En: *Ética Precrítica de Kant. Op. Cit.* p.48

⁴² *Ibid.*

⁴³ Schilpp explica de modo muy oportuno, que el hecho de que el propio Kant reconozca su deuda con los moralistas ingleses (principalmente Hutcheson y Hume), no significa que al hablar de sentimiento, Kant tenga que referirse exactamente a lo que éstos entienden por "sentido moral". Así, dice Schilpp, por "sentimiento irreductible de lo bueno", el sabio alemán parece querer referirse más a la naturaleza del todo sensorial y afectiva de la experiencia en general, que a un sentimiento por el cual lo "bueno" se distinga de lo "malo".

⁴⁴ Véanse. Plato, *Collected Dialogues*. Oxford classical texts. Me refiero al intento de Sócrates de convencer a Menón, de que la virtud no puede reducirse o identificarse con una propiedad o característica particular; esto es, lo útil, lo placentero, lo justo; etc.; ya que es un término que se aplica a un muy diverso universo de cosas. Razonamiento que, según se verá inmediatamente, desarrolla Moore para explicar lo que el dio en llamar: "falacia naturalista".

inspiración a una de las tradiciones más respetables en filosofía: la analítica. En efecto, la idea kantiana de que el supremo bien, o valor incondicionado de la moralidad, no puede ser *deducido* sino tan sólo intuído, es ya el punto de partida de uno de los grandes textos sobre filosofía moral: el *Principia ethica* de Moore.⁴⁵ Ahí su autor sostiene, como se sabe, una idea claramente relacionada con las cuestiones anteriormente esbozadas. El término “bueno”, en el tipo de juicios que forman la substancia de lo que comúnmente se supone ser el estudio de la ética, es un predicado indefinible, puesto que “bueno” es una noción simple que, tal y como Kant piensa, no puede ser descompuesta o analizada; ya que denota un objeto de pensamiento que no es susceptible de ser identificado o reducido a ningún otro. Las teorías éticas que hacen esta reducción cometen una falacia porque llevan a cabo una inferencia indebida. Moore la llama naturalista porque es el nombre que da a todas las teorías éticas que reducen aquella noción valorativa a enunciados fácticos, materia de las ciencias naturales o de la psicología. En cualquier caso, la tesis es que “bueno”, es una noción simple, tal y como lo es “amarillo”. Si “amarillo” no puede identificarse con sus equivalentes físicos, como el tipo de frecuencia u onda luminica, “bueno” no puede tampoco identificarse con alguna sólo de las propiedades naturales. Y en la misma manera que no es posible explicar a nadie qué es amarillo si éste no ha sido reconocido, tampoco es posible explicar qué es lo bueno, si ese valor no ha sido intuído.

De lo anterior puede notarse cómo es que tanto en Moore como en Kant, no tiene sentido dar ninguna justificación deductiva pertinente en favor de las respuestas dadas a las preguntas acerca de la bondad intrínseca. Por lo que su verdad no puede inferirse de ninguna otra verdad más que de la bondad misma.

Dentro de la misma tradición, creo útil señalar también a Wittgenstein. La teoría desarrollada en el *Tractatus*⁴⁶ acerca de lo que puede y no puede ser expresado por las proposiciones, remite a una investigación muy parecida a la kantiana: una tarea que quiere precisar

⁴⁵ Moore, G.E. *Principia ethica*, Cambridge University Press, reprinted; 1965. Véase el primer capítulo sobre el tema de la ética.

⁴⁶ Cfr. Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London; 1962. (4.115, 6.4, 6.41, 6.42 y 6.421)

las condiciones lógicas que hacen posible en el lenguaje la expresión de los hechos del mundo, sin recurrir a la descripción de realidades metafísicas. Pero esclareciendo, a la vez, las condiciones de posibilidad de todo enunciado valorativo que trascienda la realidad física verificable.

En un excelente artículo sobre la filosofía moral de Moore y Wittgenstein, Salmerón⁴⁷ explica de un modo estupendo la diferencia entre un postkantiano, como Moore, y el propio Wittgenstein; en la medida en que a este último puede atribuírsele un método inverso al seguido por el filósofo británico. Así mientras que, en el primer caso, la "intuición" aparece como el punto de partida para afirmar la imposibilidad de una prueba en relación con el ideal moral y la bondad intrínseca, en Wittgenstein por el contrario, la conclusión de que el intento por fundamentar o describir racionalmente los ideales morales carece de sentido, es resultado -nos explica Salmerón-, de su teoría del significado⁴⁸, así como del deslinde -ahí fijado- de lo que no puede decirse con sentido.

Kant guarda una relación doble con lo anterior. Con respecto a Moore, en la medida en que, por lo menos hasta este punto, la intuición o el sentimiento moral que Kant cree comparten la mayoría de los seres racionales, constituye un elemento importante para el reconocimiento *subjetivo* del imperativo categórico. No hay que olvidar, no obstante, que todavía hace falta ver un tipo de prueba que Kant da con independencia de cualquier sentimiento. Una vez explicada esta prueba, podrá verse con claridad como nuestros sentimientos morales constituyen una especie de

⁴⁷ Salmerón, F. "Intuición y Análisis. Los orígenes de la Filosofía Moral Analítica a partir de Moore y Wittgenstein". En: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Tomo 2. Concepciones de la ética* Ed. De Victoria Camps, Osvaldo Gariglia y Fernando Salmerón. Ed. Trotta, Madrid; 1993. p.p153-175

⁴⁸ Adentrarse en la explicación de dicha teoría, es algo que rebasa los límites de este trabajo. Basta decir que, como se sabe, Wittgenstein considera que el mundo se reduce a la totalidad de hechos enlazados mediante nexos causales no forzosamente necesarios. De igual forma, considera que el lenguaje se reduce a una totalidad de proposiciones que funjan como modelos o figuras de la realidad. Dado que los límites del mundo coinciden con los del lenguaje; y dado que en el primero sólo se dan una serie de enlaces naturales accidentales; no hay en el mundo, por tanto, ningún valor. Y si no puede haber ningún valor en él, tampoco hay proposiciones que lo describan. Por lo que las proposiciones de la ética no tienen lugar ahí, no expresan nada acerca del mundo y, por ello mismo, no se pueden verificar ni demostrar.

punto entre la demostración trascendental del imperativo categórico y el mencionado reconocimiento *subjetivo* del mismo. En este sentido, la intuición es un punto de partida. Pero análogamente a Wittgenstein, este punto de partida se justifica, en último término, por las conclusiones extraídas a partir de la integración total que define al sistema kantiano. El imperativo categórico se vuelve de este modo, una noción necesaria para la consistencia interna de todo el sistema, al lograr mantener, según se verá inmediatamente, la posibilidad de la autonomía junto con la posibilidad que brinda al sujeto de ejercer su libertad, permitiéndole sustraerse del mundo de los fenómenos que condicionan el comportamiento heterónomo. Así vemos que la supremacía y la vigencia de este imperativo, en tanto que expresión del único bien intrínseco, se infiere primero mediante el análisis de los juicios morales ordinarios hechos por la gente común en base a sus intuiciones, para, posteriormente, desprenderse como un resultado o una consecuencia lógica de la teoría epistemológica y ontológica subyacente al pensamiento global de Kant. Lo que finalmente permite dar con una justificación trascendental, que explica la necesidad de sostener la primacía de ley moral en tanto fundamento ético primero. En el siguiente apartado nos detendremos en esto último.

IV

Ya desde el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* (1787), Kant traza la distinción que le permitirá ofrecer un argumento trascendental en favor del i.categorístico. La distinción es ampliamente conocida y no me parece necesario detenerme en ella. Es suficiente con aclarar, únicamente, el sentido que aquí daré a la separación entre fenómeno y nómeno, debido a que a veces es entendida de otro modo. La palabra fenómeno significa literalmente para Kant, lo que aparece, aparición. Los objetos de la experiencia son, pues, apariciones o apariencias. Pero no en el sentido en que apariencia se opone a realidad, sino en el sentido de que sólo pueden ser objetos del conocimiento aquellos que puedan ser referidos a la unidad de la consciencia, es decir, aquellos que "aparezcan" en la intuición pura o empírica. Lo que no sea fenómeno, por tanto, no es objeto de conocimiento posible, o como dice Kant, de experiencia posible. Lo mismo sucede con la cosa en sí. La cosa en sí no es algo que se halle debajo de la naturaleza y que se oculte detrás de nuestra representación. La cosa en sí es tan sólo el pensamiento de todo el conjunto de verdades que se sostienen entre sí, a través de la totalidad de nuestra experiencia imaginable, misma que, como totalidad, no puede sostenerse a su vez en otra cosa más que en sí misma. Es incognoscible, debido a que no es intuible ni referible a objeto alguno, porque es la síntesis de todo lo posible en general y no tiene límites; a diferencia de los fenómenos que son siempre específicos y particulares.

La cosa en sí cumple una función teórica dentro del sistema kantiano: fijar los límites de nuestro conocimiento, pero mostrando al mismo tiempo, la posibilidad de tender siempre al desarrollo de un modelo de perfección por alcanzar, develando la posibilidad de que el conocimiento pueda aspirar constantemente a alcanzar nuevas formas de unidad y síntesis.

Lo anterior permite que un ser racional tenga dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo: el primero, en cuanto perteneciente al mundo sensible y sometido, por ello, a las leyes

naturales. Dentro de una *perspectiva*⁴⁹ que considera los sucesos mentales y físicos en un modo aislado, reductible a una serie de fenómenos particulares e individuales sometidos a relaciones de causalidad y determinismo. El segundo punto de vista considera que, tomados al modo de un conjunto absoluto, a partir de un conglomerado total de experiencias y verdades posibles infinitas, los sucesos no son susceptibles de subsumirse bajo leyes estrictas. Este es el sentido en que un ser puede pensarse, también desde la *perspectiva* de un mundo nouménico que, por ser absoluto, es indeterminado e ininteligible.

Como parte del mundo nouménico ningún ser está, por tanto, sometido a ley natural alguna. Como parte del mundo fenoménico, la consciencia, en cambio, se manifiesta como un órgano expuesto a las excitaciones materiales; viéndose afectada y determinada por ellas. Pero estas afecciones no bastan, desde luego, para fundamentar una norma objetiva de lo moral. Por lo que es necesario que se ponga de relieve una relación de la voluntad con su objeto, en la que, la finalidad de la razón, sea fijada por la razón sólo, y no por el deseo subjetivo.

Este contraste entre una voluntad sometida al curso fenoménico de la sensibilidad y una voluntad capaz de fijar sus finalidades a partir de sí misma, conduce a Kant a la "idea de la voluntad de todo ser racional en cuanto hacedora de una ley universal".⁵⁰

Si hemos de aceptar que hay obligaciones y deberes morales -no hacerlo, diría Kant, sería un absurdo-, ya vimos que éstos, no podrían derivar de los imperativos condicionados por el deseo o la inclinación, pues de aquéllos se originan únicamente exigencias instrumentales, más no obligaciones propiamente dichas. Si la voluntad tuviera que estar siempre a merced, por así decirlo, de los intereses e inclinaciones que forman parte de una serie causal determinada, no podría nunca fijarse sus propios fines; y no sería, por tanto, autónoma. Aceptar la heteronomía de

⁴⁹ Subrayo esta palabra para hacer énfasis en algo importante. Cuando Kant habla de que un ser racional puede ser considerado como perteneciente, al mismo tiempo, al mundo nouménico y fenoménico, no se refiere, desde luego, a una pertenencia ontológica, como quien tiene el pie izquierdo a un lado de la raya y el derecho en el otro. Sino todo lo contrario: quiere indicar únicamente los diferentes *puntos de vista* desde los cuales puede tomarse en cuenta a un individuo.

⁵⁰ Kant, I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals. Op. Cit.* p.98

la voluntad, conduce, pues, a aceptar también el supuesto de que la voluntad está sometida a leyes que no son el resultado de su propia legislación universal. Y es aquí donde Kant nos ofrece su argumento: una voluntad capaz de imponerse deberes morales, *presupone*, forzosamente, una autonomía, o dicho en otra forma, la libertad.

Ahora bien, la idea de autonomía contiene implícitamente la idea de un imperativo categórico, pues éste es el único principio que permite a la voluntad imponerse un fin último que no derive, a su vez, de un fin impuesto por la naturaleza. En este caso, tenemos el principio de obrar siempre de modo tal, que "la voluntad pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo, como hacedora de la ley universal de su propia máxima"⁵¹.

Desde luego que el concepto de la autonomía de la voluntad moralmente legisladora, no tiene sentido sin la distinción que apuntábamos líneas atrás, entre fenómeno y cosa en sí. En cuanto perteneciente al mundo sensible, un ser racional se halla sometido a la naturaleza. Pero como parte del mundo inteligible, puede someterse a leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón. Como parte del mundo sensible, el ser racional *se intuye* como sometido a la necesidad de la ley natural de los apetitos y las inclinaciones, y por tanto a la heteronomía de la naturaleza. Como miembro del mundo inteligible, el ser racional *se piensa* como inteligencia sometida a la ley de este mundo; esto es, de la razón, y por tanto de la autonomía de la voluntad. Los seres racionales nos sustraemos de algún modo a las leyes naturales del mundo sensible, sometiéndonos a las leyes racionales del mundo inteligible. Esto permite, pues, armonizar un *concepto* del entendimiento -relativo a la necesidad de la naturaleza-, con una *idea* de la razón, relativa a la libertad. Sólo bajo estas consideraciones, piensa Kant, es que se hace posible explicar la autonomía y la libertad necesariamente presupuesta en toda acción moral. Sólo así, también, se entiende la argumentación en favor del i.categórico: en el mundo fenoménico la voluntad se determina por apetitos y leyes sensibles. En el mundo inteligible, las acciones de la

⁵¹ *Ibid.* p.101

voluntad *deben* conformarse a las leyes racionales de dicho reino. Y ello sólo es posible, mediante la aplicación de dicho i.categorico.

En la FMC, Kant aborda esto mismo mediante el uso de los cuatro ejemplos que ilustran las primeras fórmulas de la moralidad⁵². En todos ellos se muestra la imposibilidad de que el deber estricto pueda expresarse en imperativos hipotéticos. Dado que el deber solamente puede expresarse correctamente mediante el imperativo categórico, este último constituye un elemento fundamental de la moralidad; ya que define los deberes que a su vez son materia de la ética. De esta manera, la noción de deber cobra pleno sentido únicamente bajo la noción de un imperativo categórico. Razonamiento que engloba la prueba trascendental. El argumento puede entenderse de un modo muy sencillo mediante un ejemplo. Al aceptar la posibilidad del deber moral; esto es, un deber que no sea únicamente consecuencia de un medio que se nos imponga como instrumento para alcanzar un cierto fin, aceptamos también, la necesidad de una obligación que no esté condicionada por los efectos que se espera obtener a través de su cumplimiento. Supongamos que un amigo nos confiesa que nunca nos ha estafado o robado, porque

⁵² Véase. Kant, I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals. Op.Cit.* p89-91. Se trata de los ejemplos del suicidio, la promesa falsa, el cultivo de los talentos, y el caso de la persona indiferente. En en el suicidio, tendríamos una máxima que no podría pensarse como ley universal sin contradicción, pues tendríamos una naturaleza que, por un lado, destruiría la vida con el fin de protegerla, mientras que, por el otro, la estimularía con el fin de defenderla y fomentarla. Además, quien se mata con el fin de escapar del dolor, se utiliza a sí mismo, como mero medio para librarse del sufrimiento (p.97, tercera fórmula). En el caso de la promesa falsa, no podemos querer ni pensar que la máxima: "cuando esté apurado pediré prestado y prometeré el pago, a sabiendas de que no podré cumplir mi promesa nunca". pueda convertirse en ley universal, puesto que la máxima destruiría la institución de la promesa, además de que iría en contra de nuestros propios fines. Lo que también implica, utilizar a los otros como meros medios para satisfacer nuestros propósitos.(p.97). La máxima de no cultivar los talentos y preferir la comodidad y el placer, puede ser pensada como ley universal, pero no puede ser querida, pues todo ser racional desea necesariamente desarrollar sus cualidades, para así cumplir no nada más con no infringir la ley moral, sino con llevarla a cabo. (p.97-98). Por último, la máxima de no ayudar a los otros, o de que cada quien se ocupe de sí mismo, puede ser pensada como ley universal, pero no puede ser querida, ya que todos necesitamos en alguna situación de la ayuda ajena. Además, esta máxima sólo cumpliría con un aspecto negativo de la tercera fórmula de la moralidad, (no tratar a los otros como medios), pero no cumpliría con el aspecto positivo (tratarlos como fines).(p.98)

hasta ahora, todavía no ha tenido la oportunidad de hallarnos desprevenidos o descuidados, es decir, no ha conseguido sorprendernos en medio de una situación en la que no seamos capaces de percatarnos del engaño. Sin duda alguna que en tal caso, pensaríamos que estamos frente a un bribón o un cínico, pero nunca frente a un amigo, puesto que una verdadera amistad demanda que los compromisos no estén condicionados por las ventajas o consecuencias negativas que sea razonable prever como resultado de su cumplimiento o de su abandono. Al hablar en estos términos, nos percatamos de que un deber sólo puede tener valor intrínseco (o moral) si no está condicionado por factores externos o heterónomos o, dicho en otras palabras, si cumple con la fórmula del mandato categórico.

Mediante estos recursos, Kant responde al desarrollo de la tercera antinomia de las ideas trascendentales, abordada en la parte correspondiente a la dialéctica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*. Así, las leyes mecánicas de la naturaleza se vuelven completamente compatibles con las de la libertad, desde el momento mismo en que la ley moral permite pensar al hombre bajo dos tipos de influencias: la del mundo de los fenómenos y la del mundo de la razón regido por dicha ley.

Todo lo anterior abre la posibilidad de un ideal: la existencia de un reino en el que todo acto "sería efectivamente realizado por máximas conformes con la ley prescrita por el i.categórico para todos los seres racionales; si esas máximas fueran seguidas universalmente"⁵³. En un reino así, los fines propios de cada ser racional serían obligatoriamente respetados. Nadie utilizaría los fines ajenos como medio para lograr los propios, puesto que una ley que obligara a cada quien a ver los fines de los demás como instrumento de satisfacción para lograr determinadas ambiciones, no podría pensarse ni quererse como ley universal. Con la aclaración de que, como todo ideal, para Kant, la idea de libertad y de un reino así organizado, no son nociones de algo real, sino nociones para organizar y comprender lo real. Lo ideal no puede ser realizado en la experiencia, pero sirve para que la vida humana se oriente -asintóticamente- hacia ello. Las ideas hacen posible todo juicio sobre el

⁵³ *Ibid.* p.105

valor o la falta de valor moral; sirven, por tanto, de base, de punto de referencia. Todo acceso al mundo de lo "inteligible" y lo incondicionado está, pues, vedado para nosotros. El punto de vista y las conclusiones extraídas del concepto de "deber", son la única garantía que poseemos de que exista una esfera de vigencia superior a la serie puramente fenoménica. La conclusión es que libertad e imperativo categórico se implican de tal suerte, que constituyen los presupuestos necesarios para la idea de moralidad. Lo que, en palabras de Kant, les hace ser:

"un presupuesto, que es necesario para el uso práctico de la razón, o sea, para la convicción de la validez de este imperativo [el categórico] y, por lo tanto, de la ley moral. Pero ninguna razón humana puede discernir cómo es posible este presupuesto mismo. Más suponiendo que la voluntad de una inteligencia es libre, entonces su autonomía, la condición formal esencial de su determinación, es una consecuencia necesaria"³⁴

V

A lo anterior, no obstante, habrá que sumar todavía el modo en que Kant da cuenta de un problema más. La cuestión de cómo es que el i.categórico, puede motivarnos a actuar.

En el caso de un ser perfecto, libre de inclinaciones, la determinación de la voluntad, como libertad absoluta, ocurre siempre de acuerdo con la objetividad de la ley moral. Los hombres, sin embargo, como seres finitos inevitablemente ligados a circunstancias empíricas, no pueden liberarse jamás de su sensibilidad. Es por esto que, en ellos, cualquier determinación de la voluntad debe ocurrir, no sólo en virtud de la objetividad de la ley moral, sino también, con base en los impulsos de la sensibilidad. Lo que Kant desea mostrar es que, dado que la determinación de la voluntad de los seres finitos se da, a la vez, por determinaciones o fundamentos *objetivos* y por fundamentos *subjetivos*, ésta debe tener, junto con el sustento objetivo que proporciona la ley, un

³⁴ *Ibid.* p.129

motivo o base *subjetiva* proveniente de la sensibilidad. El problema se plantea, pues, de este modo: ¿Cómo puede el i.categorico o la ley moral, ser fundamento *subjetivo* de determinación de la voluntad y, a la vez, ser capaz de determinar a la voluntad con independencia de los impulsos de la sensibilidad?

Kant da salida a este problema, tanto en la *Crítica de la Razón Práctica*, como en la *FMC*. En este último lugar, nos explica: ciertamente, aunque ningún interés *empuja* al hombre, en cuanto ser racional imperfecto, a someterse a la ley moral del i.categorico, éste, sin embargo, *toma* interés en ella, cuyo fundamento se halla en un *sentimiento moral*⁵⁵. En la *Crítica*⁵⁶, esta explicación se ve ampliada. La ley moral -se nos dice ahí-, determina primero *objetiva* e inmediatamente a la voluntad. Esta determinación reduce a todas las inclinaciones a la condición de observar la ley, produciendo un efecto en el sentimiento. Con esto quiere decirse que, cuando la ley moral determina *objetivamente* a la voluntad, se sobrepone a la sensibilidad en su intento por determinar a la voluntad -sumergida en la influencia de los impulsos y deseos-; lo que produce un efecto sobre ella. Este efecto de la ley en la sensibilidad se manifiesta de dos maneras. En primer lugar, la ley infliere un *daño* al egoismo del sujeto al negar los impulsos de amor propio provenientes de la sensibilidad, causando, por tanto, un sentimiento de constricción. En segundo lugar, y mucho más importante que lo anterior, al derrotar las inclinaciones patológicas, la ley produce un sentimiento de respeto -hacia la ley misma-; en la sensibilidad.

Este sentimiento de *respeto*, no es considerado por Kant *patológico*, como los impulsos de la sensibilidad. Y por lo mismo, es llamado un *sentimiento moral*. La justificación de esta diferencia consiste en que, mientras que el respeto es causado por la ley moral - mediante la constricción de las inclinaciones-, estas últimas tienen su

⁵⁵ *Ibid.* Véase el apartado del capítulo III titulado: *Del interés que reside en las ideas de la moralidad*. Página 116 de la traducción de Paton. Ahí se hace clara la diferencia que Kant quiere establecer: cuando la voluntad humana obra por interés; es decir, tiene el interés por motivo, entonces el interés es patológico, deriva de la sensibilidad. Cuando por el contrario, *toma* interés en algo pero no obra por interés; entonces, éste es práctico o moral.

⁵⁶ Véase, Kant, I. *Crítica de la Razón Práctica*. En especial el capítulo III titulado: "De los motores de la razón pura práctica", en el que Kant brinda con detalle esta explicación.

origen en la facultad de desear. Así, el *respeto* a la ley es un sentimiento que, aún proviniendo de la sensibilidad, se mantiene puro de los impulsos provenientes de la facultad de desear, gracias al hecho de estar solamente a las órdenes de la razón pura práctica; a las órdenes de la ley moral universal.

Gracias a ello, el respeto a la ley puede ser fundamento *subjetivo* por radicar en la sensibilidad. Pero está desligado de toda inclinación, puesto que es provocado por la ley moral. Kant encuentra, pues, la forma de que la ley moral pueda ser, a la vez, fundamento *subjetivo* y *objetivo* de determinación de la voluntad. Fundamento *objetivo* de manera inmediata y libre. Y fundamento subjetivo, a través del respeto, como *consecuencia* del efecto que la ley causa sobre la sensibilidad.

Kant llega así, al final de un camino. Mostrándonos que la libertad y la ley moral que se manifiestan en el imperativo categórico, a pesar de ser inescrutables, sirven de base y fundamento a la vida práctica moral. Nos señala que no es posible dar con el último "por qué" en relación a la razón por la cual, el imperativo categórico es considerado un valor supremo -expresión del único fin último conforme a lo que todo debe suceder. Pero al mismo tiempo, nos brinda una serie de razones tendientes a mostrar la necesidad de asumir este principio como un postulado, si bien indemostrable, sí al menos, necesario para dar con las condiciones de la vida moral. Por último, nos muestra como la creencia y la fe en la ley moral, pueden causar un efecto en nuestra sensibilidad que nos lleve a cumplir con los mandatos de la moralidad.

Analizar esta última explicación, en relación a una teoría de la acción alternativa a la kantiana, será el tema de discusión del siguiente capítulo.

La Teoría de la acción Moral en Hume: un fundamento diferente.

Juzgamos las cosas morales tal como juzgamos las cosas naturales.

Alexander Pope [*An Essay on Man*]

En la filosofía práctica de Kant hallamos un modo de explicar la acción, que básicamente consiste en hacer resaltar la posibilidad de que sea la razón quien, a través de la objetividad de la ley moral, pueda impulsar a la voluntad a actuar correctamente.

La explicación de cómo es esto posible ha sido ya abordada en el capítulo anterior, por lo que no vale la pena detenerse demasiado en ella. Basta únicamente con recordar que, según se dijo, Kant encuentra un principio de determinación de la voluntad capaz de ser al mismo tiempo fundamento *objetivo y subjetivo de la misma*. Subjetivo, porque consiste en un sentimiento interior de respeto hacia la ley moral. Pero objetivo, porque no tiene su origen en el capricho ni la contingencia de los contenidos empíricos variables que hay entre los distintos individuos - o, inclusive, en un mismo individuo a lo largo de intervalos de tiempo diferentes-; sino en la comprensión y la representación de una ley o principio supremo de acción constante que, en virtud de esa misma cualidad, somete todas las inclinaciones patológicas a una orientación estable e igualmente accesible para cualquier ser racional que se halle dispuesto a obrar de buena fe.

Gracias a ello, pues, el respeto a la ley puede ser también fundamento *subjetivo* por radicar en la sensibilidad. Pero está desligado de toda inclinación, puesto que es provocado por una facultad de la

razón que consiste en la capacidad de percibir la posibilidad de concreción de los conceptos puros de la moralidad, a través de una fórmula que permite reconocer las acciones correctas de las que no lo son. Tal fórmula la constituye el imperativo que expresa la necesidad de actuar y elegir fines conforme a máximas universales; esto es, el imperativo categórico. Lo que abre la posibilidad de que sea la razón la que fundamente y motive, de modo objetivo, la acción moral.

Esta consideración de Kant, no carece, desde luego, de un cierto arraigo en el sentido común. Que la pura razón es capaz de movernos a actuar es, aunque sea a primera vista, una afirmación que casi cualquiera estaría dispuesto a aceptar. Parece obvio que la enorme variedad de las acciones humanas, cuando menos las más importantes, son el resultado de un proceso racional de pensamiento. Para elegir una profesión, por ejemplo, pudieron concurrir horas de reunir información, de razonamiento hipotético y de deliberación, hasta que finalmente ocurrió la decisión. En general, parece que los hombres y las mujeres tratamos con frecuencia de conducirnos en nuestras acciones tan racional o tan razonablemente como podemos. De hecho, la idea de que la razón es, por sí sola, capaz de conducirnos, se mantiene a diario en muchas de nuestras expresiones cotidianas. Podemos ver, como muestra, que la importancia de la acción racional está consagrada en el precepto moral tradicional de que debemos mantener nuestras pasiones y emociones bajo el control de la razón. De igual forma, en las sentencias comunes que afirman que cuanto más se guía un hombre conforme a los dictados de la razón, tanto más virtuoso es; y así, sucesivamente, en muchos de los enunciados que intentamos aplicar en nuestra vida práctica.

Hume, sin embargo, sostiene que esta concepción de la razón y de su relación con la acción, es completamente errónea. En su opinión, las creencias fundamentales necesarias para la vida práctica no son conclusiones extraídas por el entendimiento de los argumentos racionales. Lo que no significa, por supuesto, que la gente no razone sobre sus asuntos prácticos; sino que las reflexiones y razonamientos de las mujeres y hombres ordinarios *presuponen actitudes*³⁷ *y disposiciones*

³⁷De aquí en lo sucesivo, asumiré una concepción de actitud de la que, según me parece, existe un cierto consenso en gran parte de la literatura filosófica. Así, en su texto sobre la

que no son a su vez fruto del razonamiento. Siendo Hume consciente, claro está, de que todos reflexionamos, razonamos y discutimos sobre problemas y decisiones morales, pero manteniendo que, en última instancia, las decisiones morales no se derivan de la razón sino del sentimiento.

No hay duda de que en Hume y en Kant encontramos un modo muy diferente de concebir la relación entre cierto tipo de consideraciones racionales, y nuestra disposición afectiva a conducirnos conforme a ellas⁵⁸. Hume establece una disociación muy clara entre *actitudes* y preceptos racionales, sosteniendo que éstos, *por sí mismos*, no son capaces de provocar la acción⁵⁹. Kant, por el contrario, identifica en el

filosofía y las actitudes morales. Salmerón define actitud como "una disposición a actuar de cierta manera en relación con un objeto o grupo de objetos". (p.134) Y aclara las notas complejas que la distinguen: sus características de selectividad, preferencia, categorización y tendencia a organizar al mundo por sectores. (p.133). De igual forma, Villoro en *Creer, saber, conocer*, entiende por actitud una "predisposición a responder frente a un objeto dado de una manera consistentemente favorable o desfavorable" (p.49). Ambos consideran que una actitud puede contener ingredientes cognoscitivos, y presuponer creencias con referentes reales o posibles. Lo que, tal vez, podría implicar que toda actitud o evaluación afectiva se acompañe de alguna creencia, más no a la inversa: que toda creencia se acompañe de una actitud valorativa. Alvin Goldman, por su parte, habla de una actitud tan sólo como "una inclinación constante hacia x", o "un sentimiento permanente hacia x". (p.49) Todos coinciden, por tanto, en que una actitud es una predisposición permanente de simpatía o aversión a un objeto. Cfr. Goldman, Alvin I. *A theory of human action*. Princeton University Press, New Jersey; 1976. Salmerón, F. *La filosofía y las actitudes morales*. Siglo XXI; México, 1991. Villoro, Luis. *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI; México, 1992.

⁵⁸Cfr. Salmerón, F. "Razones y Pasiones. Notas a Hume y a Kant". En: *Actas: I Simposio Hispano-Mexicano de filosofía. Vol I. Filosofía e História de la Ciencia*. Copilado por S.Alvarez, F.Broncano y M.A Quintanilla. Ediciones Universidad de Salamanca; 1984 pp.405-420. Salmerón explica así la radical oposición entre uno y otro modo de concebir la acción humana: "[Hume] piensa que la razón no mueve a la acción, aunque puede analizar creencias, medios y tácticas, y así tener una participación indirecta en relación a la tarea exclusiva de las pasiones. [Kant], en cambio, encuentra en la razón una primera causa, libre de pasiones y deseos y, en general, de toda influencia sensible.

⁵⁹Cfr. Aristóteles. *The Nicomachean Ethics*. Trad. Hippocrates G. A; Boston; 1975. Aristóteles es claramente, quizás, el primer filósofo en sostener que la acción es provocada en último término por nuestro deseo de bienestar. Por eso afirma con respecto a la felicidad que es "el fin de todos los actos posibles del hombre, la meta hacia lo que todo tiende" (1097 b20) y sostiene con respecto al bien que es "el objeto al que todas las cosas y todas nuestras aspiraciones tienden" (1094a 2-4)

reconocimiento de la ley moral, tanto un componente cognitivo como uno afectivo capaz de motivarnos, sin separarlos. El componente cognitivo se expresa en la apreciación, percepción o creencia⁶⁰ que tenemos de la ley moral; esto es, en la representación que nos hacemos del imperativo categórico. Mientras que el componente afectivo se expresa en una disposición emotiva a actuar de cierto modo, generada únicamente por la comprensión de la ley moral. Esto significa que desde el instante en que me percató de dicha ley, se produce en mí la intención de ajustar mis actos conforme a ella. Puesto que en el acto mismo de reconocerla, ya va implícito, como efecto, un sentimiento de respeto que surge como consecuencia de dicho reconocimiento y que inclina o predispone favorablemente a todo sujeto a conducirse bajo la forma ordenada a través del i.categórico. El caso de Kant puede entenderse como una concepción que sostiene la dependencia de las actitudes favorables hacia la moralidad (lo que Alan Goldman⁶¹ llama "coherentismo" [*coherentism*]), frente a las creencias y los razonamientos morales. El caso de Hume puede entenderse, en cambio, como una postura cuya principal característica consiste en reconocer la primacía de las inclinaciones frente a las creencias (lo que también Goldman llama "emotivismo" [*emotivism*]).

En cualquier caso, es evidente que la manera en que la relación actitud-representación racional sea concebida, depende del alcance y modo en que opere nuestra definición de ambos términos. De acuerdo a lo que vimos al final del primer capítulo, la representación de la ley moral es capaz de producir un efecto en la sensibilidad, que se manifiesta a través de un sentimiento de respeto que nos dispone favorablemente hacia la ley misma. Por esto, resulta obvio que aunque Kant no se ocupe explícitamente en especificar estas definiciones, considera el saber de la ley moral como una especie de creencia o representación en términos de

⁶⁰El sentido en el que puede hablarse de creencia es sumamente complejo, y discutirlo aquí rebasaría los límites fijados en este trabajo. Cuando hablo de creencia, deseo únicamente referirme a una representación de un objeto *p*, en donde *p* ha sido apprehendido por un sujeto *s* y es considerado por *s* como verdadero.

⁶¹Cfr. Goldman, Alan H. *Moral Knowledge*. Routledge, London; 1988. pp. 136-139

disposición a actuar⁶². Pero no se trata únicamente de una disposición a actuar frente a la ley moral en la medida en que esta creencia es considerada verdadera y cognoscible, sino de una disposición que genera ciertos estados volitivos o emotivos constantes que, como consecuencia de nuestra representación de la ley moral, nos predisponen hacia ella; en tanto que ésta despierta en nosotros un sentimiento afectivo favorable. De ahí que para Kant, adquirir una creencia mediante el razonamiento, en este caso la creencia en la ley moral, pueda significar que nuestra representación es, por sí sola, capaz de provocar en nosotros cierta "propensión". Lo que es posible gracias a una concepción kantiana que, al menos en este caso, coloca a la creencia y al sentimiento al interior de una misma especie indiferenciada. En las líneas restantes me preocuparé en mostrar cómo es que: 1) A diferencia de Kant, Hume sí establece un claro contraste entre las actitudes y las creencias adquiridas mediante la mera razón, sosteniendo que las propensiones prevalecen en todo momento sobre las creencias y las representaciones. Lo que le lleva a

⁶² Véase Villoro, Luis. *Crear, saber, conocer. Op. Cit.* A lo largo de la historia se encuentran básicamente dos concepciones de creencia. Una, sería la asumida por filósofos como Descartes, Locke y Hume, quienes coincidirían en un enfoque general, al ubicar la creencia como una ocurrencia mental. Así, explica Villoro, "para Descartes la creencia es un acto de voluntad, para Hume un sentimiento peculiar y para Locke un acto de asentimiento". (p.25). Pero esta concepción acarrea muchas dificultades, pues si se reduce la creencia a una cualidad específica dada en la conciencia, aquélla, en tanto que mera ocurrencia mental, queda reducida a la pura subjetividad, lo que dificulta enormemente el poder hablar de creencias compartidas u objetivas. Por eso, pese a que existen actos mentales de creencia, es necesario partir de ciertas características mínimas de objetividad, que permitan llegar a una definición aceptable de creencia. Ello conduce a la noción de creencia como *disposición*, esto es, una característica que atribuyo al sujeto para explicar ciertas ocurrencias. Una propiedad, que "dispone" a responder de determinadas maneras frente a ciertos objetos previamente aprehendidos. Lo que permite explicar la consistencia entre muchos comportamientos distintos ante circunstancias cambiantes. No obstante, a lo largo de este trabajo, intentaré mostrar la importancia de distinguir claramente entre la disposición hacia el objeto que genera la creencia y la disposición que genera una actitud, tal y como Villoro lo hace. Así, en la creencia, la disposición es cognitiva; esto es, la disposición está determinada por el objeto al que la creencia refiere, mientras que en la actitud, la disposición es afectiva; esto es, está determinada por, en palabras de Villoro, "un dinamismo "en favor" o "en contra" del objeto. En la creencia, pues, hay una disposición a actuar frente a un objeto proposicional, en la medida en que éste es considerado verdadero (real) o falso (irreal). En la actitud, hay una disposición a actuar frente a un objeto en la medida en que éste es considerado "favorable" o "dañino".

rechazar la posibilidad de que las creencias racionales puedan, *por sí mismas*, generar una acción⁶³. Y 2) Que esta distinción que Hume lleva a cabo, representa una visión de la estructura motivacional más consistente que la ofrecida por Kant; de donde puede resultar factible sostener la conveniencia teórica de un modelo frente al otro.

II

Hume es, en palabras de Stroud,⁶⁴ “un filósofo del hombre y de la naturaleza”. Por eso opina que lo que nos lleva a creer en la causalidad, tanto en el dominio de lo humano como en el de lo inanimado, es nuestra familiaridad con la regularidad de las relaciones y el carácter constante de los enlaces que rigen en uno y otro ámbito. Llegamos a creer que ciertos eventos físicos se encuentran enlazados necesaria o causalmente, cuando hemos observado en el pasado una conjunción constante entre los eventos de esas dos especies.

Pero al igual que en la naturaleza -piensa Hume-, en virtud del conocimiento que llegamos a alcanzar acerca de una persona, de sus motivos, propósitos; etc, sus acciones resultan con frecuencia tan regulares y predecibles como los eventos físicos inanimados. Por ello es que ninguna unión nos resulta más constante y cierta que la de algunos actos en relación con algunos motivos y caracteres. La observación de conjunciones constantes entre ciertas clases de deseos y disposiciones sobre tal o cual cosa que se dan en alguien, y ciertas acciones de esa misma persona, permite pues, al menos a Hume, llegar a la conclusión de que ambas clases de fenómenos están causalmente conectados. Si bien debe admitirse que esto no siempre sucede así, principalmente, por la

⁶³De modo que Hume no acepta la posibilidad de que una creencia racional pueda ser, al mismo tiempo, condición necesaria y suficiente para llevar a cabo algo; lo que, en cambio, Kant sí se ve obligado a aceptar, pues de otro modo, la representación del i.categorico no podría ser causa necesaria y suficiente de la acción moral..

⁶⁴Véase. Stroud, Barry. *Hume*. Routledge & Kegan Paul; 1977

gran complejidad de los factores que intervienen en la mayoría de nuestras acciones y a nuestro insuficiente conocimiento de ellos⁶⁵.

A pesar de esas insuficiencias, Hume sostiene, en base a lo anterior, que la unión entre motivos y acciones tiene la misma regularidad que cualquiera de las operaciones naturales. De modo que toda acción derivaría por necesidad de sus antecedentes, es decir, de la red causal de que se desprende. Como es sabido, existen sin embargo, varias tensiones en lo que respecta a esta idea del filósofo inglés y la doctrina de la libertad. Ya en el primer capítulo mencionamos el modo en que Kant resuelve la tensión⁶⁶ entre libertad y determinismo, desarrollada en la tercera antinomia de las ideas trascendentales, abordada en la parte correspondiente a la dialéctica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*. En Kant, no obstante, la solución a este conflicto encuentra una salida muy distinta a la dada por Hume. Como vimos en el capítulo anterior, la causalidad de acuerdo a la naturaleza, describe una definición del mundo de los fenómenos que ambos pensadores coinciden en aceptar. Con la diferencia de que para Hume no hay leyes ni categorías objetivas, sino sólo hábitos y costumbres que son los que determinan nuestro modo de interpretar los fenómenos naturales. Kant, por su parte, piensa que la razón ha de suponer la posibilidad de que sea la espontaneidad quien rijan cierto tipo de acciones racionales; pues la inteligencia resulta incapaz para alcanzar a cubrir la totalidad absoluta de las relaciones causales -totalidad que, en cuanto tal, corresponde a un absoluto indeterminado o "noumeno". Ello hace posible entender la

⁶⁵ Por ello creo que Hume hubiera descartado explicaciones que siguieran el modelo nomológico deductivo de Hempel o de cualquier otra teoría que, en el ámbito filosófico, matuviera la esperanza de definir las acciones humanas a partir de leyes universales equiparables a leyes físicas. Su afirmación parece incrédula con respecto a la posibilidad de que, dichas leyes, pudiesen llegar a ser conocidas, aunque, quizá, hubiera podido reservar esta posibilidad a alguna otra disciplina no filosófica.

⁶⁶ Véase J.W. Cornman, G.S. Pappas y K. Lehrer; *Problemas y Argumentos Filosóficos*, capítulo correspondiente al problema de la libertad y el determinismo. La tensión a la que me refiero es explicada ahí de un modo sumamente sencillo; el problema de libertad y determinismo, se nos dice, es un problema de contradicción interna en el sentido común; pues mientras que por un lado, todos pensamos que no puede haber ningún suceso sin causa, por el otro, también creemos que ciertos actos nuestros son espontáneos, libres de causa y, por ello mismo, libres.

facultad del hombre para determinarse a sí mismo en contra de las inclinaciones sensibles, manteniendo la independencia de la voluntad frente a la coacción de los impulsos.

Hume, en cambio, explora otra alternativa más dudosa. Al igual que Kant, piensa que la idea de que una acción es causada o necesaria en virtud de sus antecedentes, según las leyes naturales, es perfectamente compatible con la idea de que tal acción puede ser libre. Pero las razones que lo impulsan a sostener ésto, son completamente diferentes a las que hallábamos en el primer caso. Y consisten, básicamente, en señalar tres factores que llevan a la gente a suponer de modo incorrecto, que ambas cuestiones son irreconciliables, privilegiando a la libertad frente a la necesidad.

El primero y principal de estos factores radica en una confusión o malentendido común, sobre lo que es la libertad. Cuando actuamos bajo coacción; esto es, cuando nos sentimos obligados a hacer algo "contra nuestra voluntad" mediante la presión ejercida, supongamos, por amenaza o por violencia, todos coincidimos en aceptar que no podríamos decir, al menos bajo estas circunstancias, que actuamos libremente. De ahí que oraciones tales como "tuve que hacerlo" o "no pude haber hecho otra cosa", indiquen, claramente, negaciones de la libertad con respecto a la acción. Pero en el curso normal de los sucesos cotidianos, cuando, por ejemplo, decidimos movernos en lugar de quedarnos quietos sin que nada nos obligue, amenace, exija, o sugiera un rumbo particular de acción, es muy difícil pensar que no teníamos otra alternativa, que tuvimos que comportarnos de un modo en que no podíamos haber hecho otra cosa. Hume destaca el hecho de que en estos casos, hay una ausencia de aquello que en el primer ejemplo provocaba la carencia de libertad, es decir, algún tipo de fuerza o constricción. Y la conclusión que de este hecho extrae es que, cuando falta eso que hace que la libertad esté ausente, la libertad está presente.

A este tipo de libertad, producto de la falta de presión o imposición violenta en el curso de acción, Hume la denomina "libertad de espontaneidad". La espontaneidad de la acción tiende a confundirse, sin embargo, con algo muy diferente, a saber, "la libertad de indiferencia"; que supone la ausencia de causas, así como la

incompatibilidad de la necesidad y el libre albedrío. Esta confusión es, no obstante, piensa Hume, consecuencia de un modo inadecuado en el habla que no establece una distinción esencial. Cuando actuamos libres de injerencia actuamos espontáneamente; lo que no quiere decir que lo que hacemos sea completamente indeterminado -hecho sin antecedente alguno. Por eso hay que diferenciar entre la "libertad de indiferencia" -que supone la ausencia de causas- y la "libertad de espontaneidad" -que supone la ausencia de constreñimiento o coerción. Lo que nos lleva a entender por libertad, según nos dice el propio pensador británico en sus *Investigaciones sobre la Moral*, "un poder de actuar o no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad".⁶⁷

El argumento para sostener esta distinción entre "espontaneidad" e "indiferencia" consiste en lo siguiente. Cuando alabamos o censuramos a alguien, sólo lo hacemos por algo que él hace. La acción debe ser, por tanto, *su* acción, no la del azar o la de algún otro. Y para que una acción pertenezca a un sujeto; esto es, pueda ser realmente atribuida a él, debe ser consecuencia de su voluntad y de aquello que la determina: sus necesidades, intereses; etc. Si las acciones de un hombre no fueran causadas, no serían efectos de nada en absoluto, y por ello no serían producto de sus motivos, deseos o carácter. Por lo que el término libertad, cuando es aplicado correctamente, tiene que referir exclusivamente a la "espontaneidad"; o, dicho en otra forma, a la ausencia de condiciones coercitivas.

El peso contemporáneo de esta doctrina puede verse en "Freedom and Necessity"⁶⁸ en donde su autor, A.J. Ayer, resume idéntica postura

⁶⁷Hume, D. *Enquires concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*; L.A. Selby-Bigge. Oxford University Press; London, 1961. P. 95. El subrayado es mío. Deseo resaltar algo que a continuación abordaré con un poco más de detalle: la acción debe explicarse, en función de ciertas determinaciones de la voluntad, pues de otro modo, un acto sería algo completamente azaroso, carecería por completo de causalidad y no podría ser atribuido, por consiguiente, a sujeto alguno.

⁶⁸Véase. Ayer, A.J. "Freedom and Necessity", en: *Philosophical Essays*; Londres, 1954. Debo aclarar que, en mi opinión, una postura como la de Ayer o cualquier otra de inspiración humeana, no resuelve satisfactoriamente la paradoja entre libertad y determinismo. Su error consiste, básicamente, en no comprender el sentido que, en el contexto de la discusión, se da a palabras como "causa", "causado" o "determinado". La causalidad significa, aquí, la existencia de una serie de relaciones invariables entre

al sostener que de una acción determinada causalmente, no puede seguirse la imposibilidad de la libertad. Se trata, ahí, de un argumento muy similar al de Hume, según el cual el libre albedrío en lugar de ser incompatible con el determinismo, de hecho lo requiere; por lo que la libertad, lejos de ser incompatible con la causalidad la implica. Si es una cuestión de puro azar que un hombre actúe de una manera en lugar de otra, éste podrá ser libre, pero, de acuerdo a lo que sostiene Ayer, difícilmente será responsable. De este modo, y siguiendo a Hume, Ayer establece una diferencia entre causas, equivalente a la distinción humeana entre libertad de "espontaneidad" y libertad de "indiferencia"; diciéndonos: "no es cuando mi acción no tiene causa alguna, sino sólo cuando tiene un tipo especial de causa, que se reconoce que es libre."⁶⁹ Lo que lleva a la misma conclusión que, apenas un poco más arriba, encontrábamos en las *Investigaciones sobre la moral*: una acción que no está determinada no puede ser llamada propiamente una acción, por ser algo que le sucedió al agente más que algo que él hizo.

Resta todavía, explicar los demás factores que hacen a la gente suponer que la libertad se identifica con la no-causalidad. El segundo de estos factores se desprende del modo en como Hume describe en el *Tratado de la Naturaleza Humana* a la voluntad: "la impresión interna que sentimos y de que somos conscientes, cuando con conocimiento damos origen a un nuevo movimiento de nuestro cuerpo, o a una nueva percepción de nuestra mente"⁷⁰.

Esta impresión, puede tomarse a menudo como una falsa sensación o experiencia de la ausencia de necesidad o determinación en la acción, y así llevamos a concluir que ésta no existe. Líneas atrás decíamos que, según Hume, al observar la unión entre motivos y acciones en una

diferentes sucesos, conforme a la cual, ocurren todos los eventos en el universo. De forma que si la acción humana está sujeta a una ley universal de la causalidad de este tipo, para cualquier acción, habrá un conjunto de condiciones suficientes que puede ser rastreado hasta llegar a factores que están fuera del control del agente. Lo más que un argumento como éste puede llegar a probar es que una acción nunca está completamente explicada, a menos que se haya demostrado que está cubierta por una ley que la conecta con tal o cual rasgo de carácter.

⁶⁹Ibid. p.278

⁷⁰Hume, D. *Treatise of Human Nature*. Edición de L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford University Press; 1960. Volumen II p.181, parte III, sección I.

persona, podíamos apreciar la misma regularidad en esa unión que entre las causas y efectos de cualesquiera de los fenómenos naturales. Pero al *ejecutar* una acción, señala el propio Hume, pocas veces sentimos una determinación de esa índole; sino que, de hecho, a menudo creemos percatarnos más bien de cierta espontaneidad que permanece libre del influjo causa-efecto. Sin embargo, sea cual sea el origen de esta falsa impresión que suele estar unida a la ejecución de nuestros actos, ello no implica en modo alguno que las acciones humanas no sean causadas por los motivos, carácter y situación del agente. El que podamos "imaginar que sentimos una libertad dentro de nosotros mismos"⁷¹, no prueba que tengamos o no tengamos⁷² esa libertad en realidad. Y sólo porque de algún modo creemos equivocadamente que esta implicación es válida, es que a través de la experiencia de nuestra actuación llegamos a negar la doctrina de la necesidad; esto es, la idea de que todos nuestros actos obedecen a una causalidad necesaria y suficiente.

El tercer, y último, factor por el cual la gente se opone a aceptar la necesidad en la causalidad que determina sus acciones, es la religión y la moralidad. Es común pensar que la necesidad destruye totalmente todo mérito o demérito, y que, por tanto, la condición de todo deber u obligación moral y religiosa ha de ser la libertad. Pero, según quedó ya señalado, Hume opina justamente lo contrario: que la necesidad en la acción es indispensable para atribuir responsabilidades. No sólo porque la libertad y la atribución de responsabilidad son compatibles con la necesidad, sino porque, en realidad, lo exigen; no tendrían sentido sin ella. Si no aceptamos que una acción procede del carácter, las necesidades, los deseos, motivos; etc. de un hombre, entonces no puede establecerse la conexión entre dicha acción y el hombre que se afirma ha llevado a cabo.

Todo este tipo de consideraciones hacen pensar a Hume, que tiene buenas razones para creer que las acciones de una persona son eventos causados o derivados por necesidad de sus antecedentes. De modo que la plausible idea de que los deseos, creencias e intereses, son siempre causa necesaria de las acciones, parece fortalecer, según intentaré hacer ver

⁷¹ Hume, D. *Op.Cit.* Volumen II, p.408., parte III, sección II.

⁷² Tampoco prueba por tanto nada, para el punto que desea defender Hume.

más adelante, la teoría de la acción humeana, en la medida en que Kant adolece de una explicación clara para justificar el modo en que la *pura* razón podría motivar a la acción con independencia de inclinación patológica alguna.

Pero por otro lado, Hume no parece capaz de dar una salida satisfactoria al problema de la libertad. Los argumentos dados muestran o indican algunos aspectos que pueden llevar a la gente a creer erróneamente en la libertad -entendida ésta como la ausencia de una determinación necesaria-, más no prueban que su existencia sea, de hecho, irreal. No resulta claro que una ausencia de impedimento o constricción manifiestamente presente, no entrañe para el acto aparentemente "espontáneo", una determinación causal que a fin de cuentas, provoque, sin mostrarse abiertamente, el curso de una acción cualquiera. Si tenemos en cuenta, además, que por regla general, deseos, voliciones, interés, inclinaciones; etc, son considerados más como algo que se *padece* en lugar de como algo que se *elige*, la teoría moral de Hume carga con el problema de abandonar a la voluntad a la inercia de las pasiones. Habrá que ver, por tanto, cómo es que la razón y la pasión pueden actuar, sin invadir los respectivos terrenos que les corresponden según el lugar que ocupan en el ámbito moral.

III

Todo lo anterior conduce, pues a Hume, a delinear una teoría general de la acción y la moral, en la que el papel de la razón en la vida humana es discutido desde otro ángulo distinto al tradicional. Como ya quedó señalado, Hume considera que "la razón no puede nunca constituir un motivo de ninguna acción de la voluntad"⁷³, y mantiene que aquello que según se ha pensado, es un factor importante en la génesis de la acción, no es jamás, *por sí solo*, un elemento suficiente para provocar una conducta. Sin embargo, esta afirmación no constituye hasta aquí más que una tesis no demostrada que Hume busca sustentar a partir de la

⁷³ Hume, D. *Treatise of Human Nature*. Edición de L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford University Press; 1960. Volumen II p.413, parte III, sección III.

descripción psicológica de nuestra conducta, y la aclaración de los diversos aspectos que inciden en ella.

Así, de acuerdo con Hume, sólo hay dos especies generales de razonamiento: el demostrativo y el probable. Un ejemplo del primero son las matemáticas. Un ejemplo del segundo es el razonamiento inductivo en general. Ambos, son ciertamente útiles en casi todos los campos de la vida humana pero, en sí mismos, no tienen influencia alguna sobre la acción, ya que siempre se emplean para alcanzar "algún fin o propósito determinado"⁷⁴. Pueden usarse, y de hecho se utilizan, para dirigir nuestros juicios relativos a causas y efectos, aunque eso es todo. Si ya tenemos un fin o propósito, entonces podemos emplear cualquier especie de razonamiento que pueda ser útil para ayudarnos a descubrir los mejores medios para alcanzarlo. Pero la utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin, y si el fin nos fuera totalmente indiferente sentiríamos la misma indiferencia por los medios. Hume lo explica diciendo:

"Es claro que cuando esperamos dolor o placer de un objeto sentimos, en consecuencia de ello, una emoción de aversión o inclinación y somos llevados a evitar o a buscar lo que nos produce sufrimiento o placer. Es claro que esta emoción no se detiene aquí, sino que, haciéndonos dirigir la vista hacia todas partes, percibe todos los objetos que se hallan enlazados con el originalmente querido o rechazado, por la relación de causa y efecto. Aquí el razonamiento tiene lugar para descubrir esta relación, y del mismo modo que varía nuestro razonamiento, varía nuestra acción. Sin embargo, es evidente en este caso que el impulso no surge de la razón, sino que es sólo dirigido por ella"⁷⁵

Tal y como Stroud⁷⁶ señala en un excelente análisis con respecto al mismo pasaje, es obvio que esta explicación no puede ser concluyente. Desde luego que en ciertos casos como los descritos por Hume, resulta clara la existencia de una predisposición favorable o adversa que antecede a la razón, y cuya única función parece ser tener una participación indirecta en el curso que corresponde al acto mediante la

⁷⁴ Hume, D. *Op. Cit.* Volumen II p.414, parte III, sección III.

⁷⁵ Hume, D. *Ibid.*

⁷⁶ Stroud, Barry. *Hume. Op. Cit.* p.221

orientación del impulso. De modo que en las circunstancias descritas, sobresale el hecho de que ser movido a efectuar una acción implica tener una predisposición por el efecto al que según se cree se llegará a través de ella. También es cierto que con frecuencia encontramos casos en los que llegar a un descubrimiento mediante un razonamiento, no nos conduce en sí mismo y con independencia de nuestros "afectos", a llevar a cabo algo. Puedo enterarme mediante algunas muestras y estudios, del tesoro enterrado en la sala de seminario. Sé además, mediante el razonamiento, qué es lo que tengo que hacer para obtenerlo: venir mañana, traer un pico, una pala y solicitar permiso o ayuda para horadar el suelo. Mas es claro que todo ese conocimiento no basta para llevarme a hacer nada, sino me interesa el tesoro, ya sea para ser rico, para jugar con él, o para cualquier otra cosa. El problema es que estos ejemplos constituyen tan sólo eso; sucesos particulares que de ningún modo prueban la imposibilidad de que bajo alguna circunstancia, la razón pueda provocar cierto tipo de motivación sin la necesidad de las pasiones.

Sin embargo, lo que Hume quiere, no es mostrar que en *algunos* casos la razón no es suficiente para provocar la acción. Y su argumento, por lo pronto, únicamente enseña que existen ciertos casos de este tipo. Lo que a él le interesa es establecer una conclusión más fuerte acorde con la tesis ya mencionada, y que es: que en todos los casos posibles de acción humana, la razón no puede *nunca* producir una conducta.

Hume intenta probar lo anterior, afirmando de nueva cuenta que nuestro interés por llevar a cabo cualquier cosa, es en sí mismo algo que no puede ser resultado de un proceso de razonamiento. Sosteniendo que si las propensiones o las aversiones son la única causa posible de las acciones, al no poder la razón provocarlas, menos podrá lograr motivarnos. Para justificar ésto, Hume establece un contraste directo entre las propensiones y aversiones, a las que llama pasiones, y cualquier cosa que pueda alcanzarse mediante la mera razón. Si las disposiciones emocionales se identifican con las pasiones, perteneciendo por ello a una facultad distinta a la de la razón, entonces no pueden ser provocadas por ésta. Pero el problema es que, justo, es esta diferencia la que se halla a discusión, por lo que no puede ser asumida simplemente como principio.

Hume trata de explicarla diciendo que es capaz de probar que la sola razón no puede nunca desembocar en acción, y que una acción, en tanto que causada por pasiones, nunca resiste o se opone a la razón, mostrando que tanto una como otra no pueden, partiendo sólo de sí mismas, influenciarse entre sí. Por lo que, en algún sentido, han de pertenecer a ámbitos distintos sin confundirse. De lograr ésto, podría fundamentar su tesis aunque fuese de modo indirecto. Pues de ahí se seguiría, tal y como lo explica Stroud, que "cualesquiera que fuesen las causas de las acciones y cualquiera que fuese la "facultad" a la cual se asignaran las propensiones y aversiones, éstas no podrían incluirse en la clase de cosas que se alcanzan mediante la mera razón".⁷⁷

La explicación de cómo es posible lo anterior, la da Hume al inicio del Libro III del *Tratado de la Naturaleza Humana*. Ahí nos explica que una pasión es una "existencia original" o, si se prefiere, la "modificación de una existencia"⁷⁸ que no contiene la cualidad de representar objetos. Las ideas, en cambio, representan objetos y, de hecho, son consideradas como copias de éstos. La única manera en que algo puede oponerse a la razón o entrar en conflicto con ella, es mediante un desacuerdo entre ideas, o más bien, entre las ideas y los objetos que ellas representan. De modo que algo entra en conflicto o contradicción con una determinada proposición, sólo si difiere de esa proposición en cuanto al valor de verdad. Pero una pasión o una emoción; no es en absoluto una proposición que tenga en sí misma un valor de verdad. Por lo que cuando se dice que una pasión es irracional, se trata de decir algo distinto. Esta afirmación puede significar, en primer lugar, que la pasión está acompañada de algún juicio o proposición que es en sí mismo irracional o contrario a la razón, como por ejemplo, la creencia en un objeto que no existe. Y en segundo lugar, puede significar otro tipo de error relativo a una creencia falsa sobre los medios adecuados para alcanzar un fin. En

⁷⁷ *Ibid.* p.223-224

⁷⁸ Hume, D. *Treatise of Human Nature. Op. Cit.* P.415. Vol.II, Parte III, Sección III. Esta forma de entender las pasiones es mencionada antes en el segundo libro. Por "existencia original" o "modificación de existencia". Hume quiere expresar el hecho de que cuando tengo una pasión, ésta me provoca un estado particular; sufro cierta "modificación de existencia", que únicamente existe en tanto que es sentida; por eso, es inmediata, a diferencia de las proposiciones que median nuestro conocimiento.

este sentido, no es contrario a la razón "preferir la destrucción del mundo a rascarme un dedo"⁷⁹. Porque un bien insignificante o trivial puede, en ciertas circunstancias, producir un deseo mayor al que surge de un goce más valioso. Lo más que podríamos decir es que en un caso semejante, la pasión podría llamarse irracional en virtud de la equivocación o la falsedad de los supuestos en los que se sustenta -o los medios adecuados que trabajan para satisfacerla. Una pasión, por tanto, debe estar acompañada de algún juicio falso para que sea irracional; y aun entonces, no es la pasión propiamente hablando lo que es irracional, sino el juicio. Salmerón lo explica así en su ya citado ensayo sobre Hume: "cuando una pasión no se funda en creencias falsas, ni son erróneos los juicios acerca de los medios que nuestras acciones ponen en práctica, la pasión no puede ser llamada irracional; y el entendimiento, por sí mismo, no puede justificarla ni condenarla."⁸⁰

"La razón es el descubrimiento de la verdad y la falsedad. La verdad o falsedad consiste en la concordancia o discordancia con las relaciones reales de las ideas o con la existencia real y los hechos. Todo lo que, por consiguiente, no es susceptible de esta concordancia o discordancia es incapaz de ser verdadero o falso y no puede ser nunca un objeto de nuestra razón. Ahora bien; es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones, no son susceptibles de una concordancia o discordancia tal, por ser los hechos y realidades originales completos en sí mismos y no implicar referencia a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser estimadas como verdaderas o falsas y que sean contrarias a la razón o conformes con ella."⁸¹

Pero del mismo modo en que las pasiones no entran nunca en contradicción o conflicto con la razón; ésta tampoco es capaz, *por sí sola*, de evitar o detener el surgimiento de una volición o acción. Y en consecuencia, tampoco de producirla. Puesto que si un impulso que habiendo actuado sólo, fuera lo suficientemente fuerte para impedir o transformar una pasión, podría también generarla. Por eso nada puede

⁷⁹ Hume, D. *Ibid.* P. 416. Libro II, parte III, sección III

⁸⁰ Salmerón, F. "Razones y Pasiones. Notas a Hume y a Kant". En: *Op. Cit.* p.41.

⁸¹ Hume, D. *Treatise of Human Nature. Op. Cit.* p.458. Libro III, parte I, sección I.

oponerse o estorbar el impulso de las pasiones, que no sea otro impulso contrario pero de la misma naturaleza.

“Es pues manifiesto, que el principio que se opone a nuestra pasión no puede ser la razón, y se llama así tan sólo impropriamente. No hablamos de un modo estricto y filosófico cuando exponemos el combate de la razón y la pasión. La razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio más que servir las y obedecerlas”⁸²

Esto no significa que las acciones no lleguen a modificarse en aquellos casos en que la razón muestra la falsedad o la verdad de nuestras creencias. Convencerme de que las fieras son, en efecto, peligrosas, puede alejarme de mi deseo de tener un león en casa. Mas no es aquí mi creencia lo que en último término me aleja de dicho propósito, sino mi aversión al peligro. A las creencias o razones, por tanto, sólo las pueden contradecir otras razones, así como las pasiones sólo se pueden oponer entre sí mismas. Es imposible, pues, tratar de abarcar en el concepto de creencia el de actitud, dado que son conceptos que parece necesario distinguir.

No obstante, líneas atrás, veíamos que todo el problema consistía en mostrar si a las aversiones y propensiones, podía en realidad concedérseles cierta independencia con respecto a las razones; o bien, si en el tener razones o creencias no estaría incluido ya, -como desea Kant- un tomar cierta “actitud emocional” por parte nuestra hacia algunos objetos de “razón”. A Hume le interesaba ubicar unas y otras en un grupo de distinta especie. Pues de otro modo, colocar sentimiento y creencia en el mismo género, le privaría del contraste que desea establecer entre los sentimientos y las creencias que se adquieren mediante la razón. Y sin este contraste. ¿Cómo saber entonces que llegar a creer algo como resultado de un razonamiento, no es nunca por sí mismo causa de nuestras acciones?.

Una dificultad estriba en que Hume *fundamenta* la oposición que establece entre disposiciones emocionales y creencias alcanzadas mediante un proceso racional, en un modo particular de entender y

⁸² Hume, D. *Treatise of Human Nature. Op. Cit.* P.415 Libro II, parte III, sección III

definir las pasiones que ya presupone lo que se quiere probar: esto es, que actitudes y creencias no son capaces, a partir de sí mismas, de influenciarse u oponerse entre sí; y que la razón por sí sola, aislada, no puede crear alguna propensión o aversión en el sujeto.

Pareciera, pues, que tiene que existir una forma independiente de ver si las actitudes y las creencias cuando son consideradas de modo aislado -si es que pueden serlo-, a partir únicamente de sí mismas, constituyen en verdad aspectos distintos del sujeto⁸³. De ser así, puede resultar conveniente y hasta necesario, reducir el concepto de actitud a la dimensión afectiva y evaluativa de la disposición, distinguiendo su independencia y manteniéndolo aparte del de creencia. Por supuesto que la separación se da sólo mediante abstracción. En la vida cotidiana, creencias, conocimientos y sentimientos -o disposiciones afectivas- se entremezclan entre sí. Es claro que juntos configuran lo que Davidson⁸⁴ llama la "razón primaria" de una acción; definida por el conjunto motivacional que forman una actitud favorable y una creencia relacionada a ella. Diferenciarlas *en abstracto* permite sólo mostrar que,

⁸³ Véase. Fishbein, Martin y Raven, Bertram. *The AB scales: an operational definition of belief and attitude*. Véase también, Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer. Op.Cit.*; en donde se hace un excelente análisis del experimento emprendido por Fishbein y sus colaboradores. Dicho experimento intenta mostrar la utilidad de, cuando menos en algunos casos, distinguir con precisión los conceptos de "actitud" y "creencia", mediante un modo experimental. El ensayo consiste en seleccionar, por una parte, una serie de palabras que denotan grados de creencia en la existencia de un objeto (por ejemplo, "posible-imposible", "verdadero-falso"); mientras que por la otra, se escogen parejas de palabras que denotan actitudes favorables o desfavorables (por ejemplo, "benéfico-dañino", "bueno-malo"), hacia ese mismo objeto. Fishbein y Raven tomaron como ejemplo la "percepción extra-sensorial" o ESP, y pidieron a cuatro grupos que utilizaran las parejas de adjetivos para aplicarlos a él, según correspondiera a adjetivos de creencia o a adjetivos de actitud. De ahí obtuvieron una tabla de valores que utilizaron para aplicar la prueba a otros sujetos. Los resultados obtenidos fueron importantes puesto que, básicamente, lograron mostrar que las variables de creencia y actitud podían cambiar con independencia la una de la otra, no modificando las creencias a las actitudes e inversa. La importancia del estudio radica en que muestra que existe una comprensión intuitiva de los conceptos de creencia y actitud, así como una distinción y diferencia entre ambos términos, presupuesta en el uso precientífico del lenguaje común. La teoría de Hume, cuando menos, tendría la ventaja de coincidir con este uso cotidiano del lenguaje.

⁸⁴ Véase. Davidson, Donald. "Action, reasons and causes"; en: *Essays on Actions and Events*; Oxford University Press, Oxford; 1980.

consideradas en sí mismas, ninguna de ellas alcanza a explicar la causa suficiente de una acción. Faltará ver todavía, en el siguiente apartado, qué otros argumentos pueden esgrimirse en favor de la idea de que las razones no pueden abarcar ni causar, *por sí solas*, sentimientos afectivos.

Mientras tanto, hasta aquí debe quedar claro que, según Hume, en la producción de toda acción está involucrado un deseo o una aversión, por lo que su concepción de la moralidad tiene la consecuencia de que en la formulación de todo juicio moral está de algún modo involucrado, igualmente, un deseo o una aversión. Estos deseos o aversiones son en sí mismos afectos o sentimientos y, como tales, no son susceptibles de ser descubiertos mediante la mera razón. Las distinciones morales se fundan, así pues, en el sentimiento. El sentimiento o la impresión por el que se distingue lo correcto y lo virtuoso, es el de lo "agradable", mientras que, paralelamente, la impresión mediante la cual se distingue lo incorrecto y el vicio es la de lo "desagradable". Pero Hume matiza todavía esta afirmación. No todos los sentimientos placenteros o desagradables que tenemos al contemplar o llevar a cabo una acción, dan origen a un juicio moral referido a ella. El acto de estornudar o ver estornudar a otra persona, puede, por ejemplo, causarme un sentimiento placentero o de malestar. Y sin embargo, nadie consideraría un estornudo como algo en sí mismo "moral" o "inmoral". Tiene que haber, por lo tanto, alguna distinción entre los sentimientos específicamente morales y otros sentimientos de agrado o desagrado.

Una primera respuesta a esta cuestión, piensa Hume, consiste en afirmar que los únicos sentimientos de placer o dolor que corresponden al ámbito propiamente moral, son aquéllos que facilitan u obstruyen los intereses de alguien. Que me rasque o me corte un cabello, no es algo que fomenta o interfiera con los intereses reales de nadie y, por ello mismo, no es un acto propiamente moral. De ahí se desprende el que, a menudo, consideremos como "virtuosas" aquellas características de las personas que nos benefician o traen provecho, al igual que consideramos como "viciosas" las características del enemigo que se opone a nuestro interés.

No obstante, esta primera respuesta no es aún suficiente. Es indudable que muchas veces somos capaces de reconocer una diferencia

entre la oposición de un enemigo a nuestro interés, y el hecho de que, en realidad, sea vicioso o ruin. Si en un determinado momento, soy capaz de reconocer que un hombre que se opone a mi interés y me causa dolor es virtuoso a pesar de ello, no hay duda de que tengo hacia él dos sentimientos muy distintos que "puedo separar para alabar a quien lo merece"⁸⁵. Esta capacidad para separar lo que sentimos actual o momentáneamente, de lo que sentimos de forma más o menos estable o fija, es lo que caracteriza propiamente al sentimiento moral. De acuerdo con Hume, cuando somos capaces de juzgar y describir las cosas, no de acuerdo a nuestras impresiones y sentimientos inmediatos, sino conforme a un "punto de vista estable, fijo y general"⁸⁶, es cuando llegamos a hacer juicios que, en rigor, pueden ser considerados morales. Así, nuestra situación y nuestros estados emocionales están cambiando constantemente -como lo están, también, nuestras impresiones. No obstante ello, somos capaces de aplicar nuestros calificativos morales como si permaneciéramos en un mismo punto de vista; esto es, como si *estuviéramos* y *experimentáramos* una posición en la que sabemos que no nos encontramos actualmente. Nuestros juicios morales, pues, no siempre constituyen una expresión directa de nuestros sentimientos reales. Son más bien juicios sobre lo que nosotros, o acaso todos, sentiríamos al contemplar los objetos desde una perspectiva general. De modo que en la formulación de todo juicio moral está involucrado o aludido, si no un sentimiento real, al menos un sentimiento posible.

Desde luego que para llegar a descubrir qué es lo que *sentiríamos* bajo determinadas circunstancias hipotéticas o posibles, es necesario el concurso tanto de la experiencia como de la razón. Ello implica que al juicio moral se llega a través del sentimiento, pero también por medio de la razón. El que Hume divorcie nuestros juicios morales de nuestros juicios reales, y reconozca cierta influencia de las operaciones del entendimiento en la elaboración de los juicios morales, lo acerca, sin duda, a la posición de los racionalistas morales, en específico, a Kant. Si ahora volvemos al tercer apartado del capítulo anterior, podremos recordar como ahí también se habló de la influencia que tuvo en Kant el

⁸⁵ Hume, D. *Treatise of Human Nature. Op. Cit.* p.472. Libro III, parte I, sección II.

⁸⁶ *Ibid.* p-581-582.

pensamiento de los moralistas ingleses. El coqueteo de una postura hacia otra, lleva a pensar en la posibilidad de un centro intermedio. Ese será, después del último apartado de este capítulo, el tema que cierre este ensayo.

IV

Dijimos que hay todavía una vía más propuesta por Hume, para disuadirnos de que una acción no puede realizarse sin alguna disposición o sentimiento afectivo. Es la vía de la introspección. Así Hume descubre que a veces nos damos cuenta, por inspección directa, de que sentimos una emoción de aversión o propensión que podría indicar que somos conscientes del segundo y dominante factor de la causalidad en todas las acciones. A veces sentimos que tenemos una pasión incontrolable que nos domina y empuja a hacer algo abruptamente. Ante el peligro y la amenaza, por ejemplo, nuestras aprehensiones alcanzan una gran intensidad y producen una sensación violenta. Aunque es verdad que también muchas veces esta introspección o inspección directa no revela una pasión como causa de la acción. Sin embargo, Hume sostiene que, aun en estos casos en que no parece haber influencia de ninguna emoción, hay alguna pasión oculta que nos hace equivocarnos en nuestra apreciación. Lo que es posible, debido a que hay pasiones que, en realidad, producen "poca emoción en la mente".⁸⁷

Cuando estas pasiones calmadas, a pesar de estar presentes, no provocan ningún desorden en el alma, pasan fácilmente por ser determinaciones de la razón, lo que nos lleva a suponer que proceden de la misma facultad que juzga sobre la verdad y la falsedad de las cosas.

Lo anterior busca convencernos sobre la base de la persuasión. Pero existe otro intento por mostrar más directamente que la razón tiene que recibir el complemento de algo que no se derive de la razón para que la acción pueda tener lugar. Y consiste en afirmar que los fines últimos de las acciones humanas, en ningún caso, jamás, pueden ser explicados por la razón, sino que se sustentan a sí mismos enteramente en los

⁸⁷Hume, D. *Treatise of Human Nature. Op.Cit.* p.417. Libro II, parte III, sección III.

sentimientos de la humanidad -sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales. El argumento es dado en el primer apéndice de las *Investigaciones sobre la Moral*:

"Si preguntamos a un hombre por qué hace ejercicio, nos responderá que es porque desea la salud. Si entonces le preguntamos por qué desea salud, nos responderá rápidamente que es porque la enfermedad es dolorosa. Si llevamos nuestras averiguaciones más lejos y deseamos una razón de por qué odia el dolor, es imposible que pueda dárnosla. Este es un fin último y jamás se refiere a algún otro objeto. [...] Es imposible que pueda haber un progreso *in finitum* y que una cosa pueda ser siempre una razón de por qué otra es deseada. Algo debe ser deseable por sí mismo, debido a su inmediato acuerdo o conformidad con el sentimiento y el afecto humano"⁸⁸

De este modo Hume no niega que pueda yo llegar mediante el razonamiento a tener cierto deseo o propensión del que carecía antes de llevar a cabo el razonamiento. Si deseo tener salud, pero no sé cómo adquirirla, puedo descubrir mediante razonamiento hipotético que el ejercicio es lo que mejor me conducirá hacia ella, y así, llegar a desearlo. De esta forma, el razonamiento es lo que me produce la inclinación. Pero si desde un principio no hubiera deseado la salud, el descubrimiento de que el ejercicio mantiene la salud no habría tenido como resultado el deseo del ejercicio. Se necesita siempre, por tanto, un deseo previo, una actitud favorable o desfavorable para que el razonamiento proporcione un deseo. Dado que el razonamiento únicamente proporciona deseos o propensiones cuando previamente se tiene ya, algún deseo o alguna propensión, entonces, el razonamiento no puede proporcionarnos todas las disposiciones e inclinaciones que tenemos.

De aceptar ésto, nos enfrentaríamos al problema de no poder defender la necesidad del respeto a la ley moral según propone Kant, sin tener que acudir a un móvil moral que se anuncie por sí mismo, actúe positivamente, y, por consiguiente, anteceda al reconocimiento racional de la ley moral. El razonamiento de Hume va orillado a mostrar

⁸⁸Hume, D. *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*; L.A. Selby-Bigge. Oxford University Press; London, 1961. p.293

justamente lo anterior. Si, como según parece, el razonamiento no es capaz de despertar *por sí sólo* el interés en la acción más que a partir, justamente, de ciertas actitudes o inclinaciones supuestas ya en el proceso racional, la filosofía moral kantiana tiene, al menos, la obligación de explicar cómo sería posible que fuera la *pura razón* quien, a través de la objetividad de la ley moral, pudiera impulsarnos a actuar correctamente. La dificultad se agrava si tenemos en cuenta que el sentimiento moral del respeto, no puede ser explicado como un hecho de conciencia localizable por medio de sentimientos afectivos de satisfacción o culpa -provenientes, por tanto, de la sensibilidad-, pues ello definiría un estado de disposición adquirido, aprendido seguramente mediante castigos, premios, sentimientos de aceptación o rechazo; lo que privaría de inmediato a la ley del fundamento puro *a priori* que Kant desea establecer.

Si la moralidad no se fundamenta en motivos y pasiones naturales; es decir en inclinaciones patológicas, nos enfrentamos, entonces, a una ley incapaz de justificarse cómo es qué a partir de una norma meramente racional, puede llegar a la motivación de una conducta. Pero el hecho que más llama la atención, es que es el propio Kant, inclusive, quien ha tenido que ser calladamente consciente de la insuficiencia de un fundamento de la moral que no se sustente en la naturaleza y en las propensiones emocionales del agente. Así parece constatarlo el uso de ejemplos que él mismo utiliza en la FMC. Veamos lo que dice, en relación a la máxima de la indiferencia para con los otros:

“[...] aun cuando es posible que aquella máxima [la máxima de ser indistinto al dolor de los otros] se mantenga como ley universal es, sin embargo, imposible *querer* que tal principio valga siempre y por doquier como ley natural. Pues una voluntad que así lo decidiera se contradeciría a sí misma. *pues podrían suceder algunos casos en que necesitase del amor y compasión ajenos, y entonces, por la misma ley oriunda de su propia voluntad, veríase privado de toda esperanza de la ayuda que desea*”⁸⁹

⁸⁹ Kant, I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals. Op.Cit.* p.91

La contradicción de la voluntad a la que Kant se refiere, es una contradicción en el querer⁹⁰. Pero resulta claro que la contradicción, por sí misma, no es suficiente para motivar o detener el curso de una acción. Para ello hace falta, además, que exista por lo menos un reconocimiento o un interés previo por la congruencia y, sobre todo, un deseo o una disposición favorable a obtener ayuda de los otros. Sin este deseo previo, el deber moral carece de sentido, resultando ser un motor insuficiente. Mediante estos ejemplos se expresa, así, tan claramente como es posible, que la obligatoriedad moral se basa totalmente en una supuesta *reciprocidad*. Siendo, por tanto, tal y como Schopenhauer lo señala, "estrictamente egoísta ya que recibe su interpretación del egoísmo que bajo la condición de la *reciprocidad*, se presta prudentemente a un compromiso"⁹¹. Sobre esta base, llaman la atención los ensayos que intentan rescatar la noción de imperativo categórico como ejemplo fundamental de obligación jurídica. Tal es el caso, por ejemplo, del texto de Otfried Hoffe, titulado *El imperativo categórico como concepto fundamental de una filosofía normativa del derecho y del estado*⁹² Ahí

⁹⁰ De este modo, opina Kant, la validez del imperativo categórico se basa en el hecho de que no puedo ser consecuente si actúo de otro modo, puesto que un principio de conducta que no observa dicha restricción -la del imperativo categórico-; es contraproducente. Si, por ejemplo, mi comportamiento se guía por un principio que me permite mentir siempre que me conviene, entonces mi principio justifica las mentiras de todos los demás y, sin embargo, cuando todo el mundo tiene derecho a mentir, a nadie se le cree ya y ningún mentiroso logra su objetivo; en consecuencia, el principio se autodestruye. No obstante, no es del todo claro que en verdad exista alguna razón por la que estos principios tengan que tener validez universal, ni por la que yo tenga, por así decirlo, que imponer mis reglas a toda la humanidad. Leszecz Kolakowski, en su libro *Si Dios no existe...* defiende claramente esta idea. "No soy absolutamente inconsecuente -nos dice en ese lugar- si prefiero que otra gente siga reglas que yo no quiero cumplir. Si yo miento siempre que me apetece, pero quiero que todos los demás sean invariablemente francos, soy perfectamente consecuente". De modo que si alguien me arguye diciéndome: "Y si todos hicieran lo mismo", yo puedo responder con que quiero positivamente que los demás obedezcan las normas que yo me niego a observar. Lo que, en otras palabras, Kolakowski quiere decir, es que yo puedo claramente rechazar el imperativo categórico sin caer en contradicciones con mis propios fines, y ser así, coherente en mis propósitos. Véase. Kolakowski, L. *Si Dios no existe...* Ed. Red editorial Iberoamericana; México, 1982. p.189-190.

⁹¹ Cfr. Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética. Op.Cit.* p.184

⁹² Véase. Hoffe, O. "El imperativo categórico como concepto fundamental de una filosofía del derecho y del estado". En: *Cuadernos de Ética #7 (Junio 1989)*.

encontramos una postura que niega para el caso de las virtudes, la posibilidad práctica de distinguir entre máximas *legales* y máximas *morales*; pero que, a la vez, establece una concepción que mantiene la necesidad de aplicar la universalidad de los términos éticos. Sin embargo, justamente debido a que la noción de i.categorico en tanto que principio de obligatoriedad válida y sin restricciones, sólo cobra pleno sentido a la luz de una finalidad jurídica, frente a la motivación última que mueve a actuar conforme a su mandato, dicho imperativo únicamente puede fundamentarse en una legislación de coacción externa que premie y castigue, respectivamente, las buenas y malas acciones. En apoyo de esta idea, Hoffe acude precisamente a los ejemplos kantianos, -como el de la máxima de no hacer falsas promesas, sustentada en la conveniencia individual de que la institución misma de la promesa no desaparezca- y muestra cómo es que en éstos, Kant parece hablar, en realidad, de máximas que impulsan a actuar conforme a deber, pero que en último término se derivan de intereses egoístas y heterónomos, tal y como apenas un poco más arriba lo decía Schopenhauer.

En el capítulo siguiente, intentaré sugerir nuevos elementos tendientes a mostrar las ventajas de una ética sustentada en compromisos prudenciales. La primera de ellas parece ser, por lo pronto, una facilidad para explicar mejor la naturaleza de la motivación moral. Así mismo sugeriré el modo en que semejante ética tendría que incorporar el principio de universalidad kantiano, al igual que una teoría de la libertad semejante, expresada en términos contemporáneos.

Mientras, volviendo a Hume, creo que pueden rescatarse algunas conclusiones importantes. Al menos resulta claro que, para responder a cuestiones morales bien delimitadas, requerimos siempre de normas fundamentales o ideales de bien supremo que, precisamente por su carácter de cuestiones últimas, no pueden ser consideradas como decididas. El propio Kant acepta y reconoce que la proposición de que el imperativo categórico constituye el único valor incondicional, es algo que no puede probarse ni derivarse de ninguna otra proposición, sin que, con ello, éste se convirtiera en uno de tantos imperativos hipotéticos -al ver su valor proclamado como incondicional, condicionado al fundamento del cual deriva.

Mill coincide con ésto, en el primer capítulo de su libro sobre *El Utilitarismo*⁹³. Si se mantiene que existe una fórmula comprensiva que incluye todas las cosas que son buenas en sí mismas -nos dice en ese lugar-, y que todo lo bueno restante no lo es en cuanto fin sino en tanto que medio, la fórmula puede ser aceptada o rechazada, pero no depende de lo que normalmente se entiende por prueba o razonamiento alguno.

En atención a ésto, parecería más factible hacer depender la sanción última de una norma moral del sentimiento de aprobación que nos mueve a reconocerla; y no a la inversa: apoyar el sentimiento o la intuición que nos impulsa a aceptar un principio, en tanto principio último, de un razonamiento o creencia que no se halla, cuando menos en lo que respecta a la atribución motora que Kant otorga al imperativo categórico, enteramente justificada. De este modo, considero, se podría también responder al argumento escéptico que niega la posibilidad de dar con principios o criterios generales de moralidad sin caer en razonamientos circulares: pues así como hace falta -refutan los escépticos- un criterio o principio general para poder discernir entre casos particulares, de igual forma, no es fácil ver cómo podríamos llegar al conocimiento de tales principios, sino es a través de un ejemplo particular que nos sirva como modelo. Dificultad que, pienso, sólo encuentra una solución. Conceder algo al escéptico, reconociendo que la única manera de deshacerse del círculo es aceptando que la adopción de un principio siempre implica una decisión subjetiva más o menos arbitraria⁹⁴. Es aquí donde cobra pleno sentido el famoso apotegma escrito por Fichte en su *Primera introducción a la teoría de la ciencia*: "qué clase de filosofía se elige, depende de qué clase de hombre se es:

⁹³Cfr. *Mill's Ethical Writings*, Collier-Macmillan, New York; 1965, pp.275-280.

⁹⁴ Decir que esto se aplica también al imperativo categórico de Kant, sería una afirmación muy dudosa, ya que, de acuerdo a lo expuesto en el primer capítulo, dicho imperativo, constituye una condición necesaria para la posibilidad de la vida ética. No obstante, hago esta afirmación en otro sentido: en el caso de la ética, más allá de la consistencia interna que presenta un sistema, parece muy difícil encontrar medios o criterios que permitan establecer contrastes con hechos objetivos en base a los cuales pudiésemos establecer qué teoría es preferible o más apegada a la verdad que otra. Por eso considero que, suponiendo que sea posible mostrar que una moral basada en imperativos hipotéticos, puede ser tan consistente como una moral basada en imperativos categóricos, entonces, *ahí sí*, la adopción de una u otra, dependerá de una decisión con un cierto grado de arbitrariedad.

pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto que se puede dejar o tomar según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene".

Todas estas consideraciones representan algunas ventajas que he tratado de mostrar. Pero en último término la teoría desarrollada por Hume es fuerte, sólo en la medida en que la teoría racionalista parece ser débil para explicar el carácter activo de los juicios morales. Desarrollar la idea de una filosofía moral inspirada en un fundamento como el humeano, pero bajo un criterio de universalidad como el kantiano, será asunto del siguiente capítulo.

Hacia una moral del contrato.

Entre los shamanos de los Tunguses, los prelados europeos que gobiernan en la iglesia y en el Estado y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de su propio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros estén en la servidumbre y este último sea libre, sino en que los primeros tienen su señor fuera de sí, mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo. [...] Aquel que quiera reconstruir la totalidad del hombre, no puede elegir este camino que solo atañe al desgarramiento.

Hegel. [*Escritos de Juventud*]

En el primer capítulo expuse la teoría moral kantiana como una sistematización y un análisis de un cuerpo de convicciones generalmente compartidas, que revelaba las conexiones lógicas existentes entre ellas, y las mostraba como inferencias o aplicaciones derivadas de principios generales. A su vez, intenté hacer ver que estos principios se deducían a partir de las condiciones que era necesario suponer para no caer en el absurdo de negar la autonomía y la libertad: postulados básicos que, de acuerdo a Kant, definían la esencia de la moral.

Sin embargo, y pese a lo anterior, en el segundo capítulo quise mostrar que en base al análisis de ciertas páginas muy precisas escritas por Hume en su *Tratado*, era posible encontrar razones intuitivas fuertes para atreverse a poner en duda la posibilidad de que, de acuerdo a como lo pretendía Kant, pudiera ser la *sóla* razón quien, a través de la objetividad de la ley moral, impulsara a la voluntad a actuar

correctamente. De igual forma, y en apoyo a esta aseveración, presenté un argumento sumamente sencillo: en la medida en que bajo cualquier ejemplo que se cite, siempre será necesario acudir a un deseo previo o a una actitud favorable o desfavorable para explicar cabalmente la acción, las reflexiones o razonamientos siempre tendrán que *presuponer actitudes y disposiciones* que no sean a su vez fruto del razonamiento. Y dado que Kant considera que el *mero* reconocimiento racional de la ley moral, sin presencia de intereses o deseos algunos, es suficiente para movernos a actuar, me atreví a dudar de que ésta pudiera constituir una descripción adecuada y posible de la acción moral.

Esta apreciación que hago, ha sido reiteradamente mencionada por algunos autores que, pese a estar conscientes de la importancia del discurso kantiano, no aceptan como evidente la idea de que la razón constituya una primera causa de la acción. Foot, por ejemplo, al analizar la noción de obligación, coincide con uno de los dos usos que Kant hace del término "deber", pero no acepta el otro¹. Su objeción, a la que paso en seguida, resume, en términos muy claros, las reservas que yo mismo ya he manifestado en el capítulo precedente

Se recordará que al principio de este ensayo, mencioné que Kant reconocía al menos dos usos diferentes y exhaustivos en palabras como "debiera o debe", según correspondieran éstas al uso de imperativos hipotéticos o categóricos. En el primer caso, el *deber* se deducía de una conexión causal entre un fin deseado en la experiencia y los medios que eran necesarios para alcanzarlo. Así, si suponíamos, por ejemplo, que habíamos aconsejado a un viajero que debía ir a Cuernavaca que *debía* tomar cierto autobús, el "debe" se hallaba en conexión con la intención de la persona por llegar a cierto lugar. Si posteriormente nos enteráramos de que en vez de ir a Cuernavaca había decidido ir a Guadalajara, teníamos que retractarnos en nuestro consejo, puesto que el "debe" carecía ahora de apoyo y necesitaba de uno nuevo que se ajustara a los nuevos fines. Dado que aquí se decía al hombre lo que debía hacer porque deseaba algo, la exigencia estaba basada en su propio interés.

¹ Véase. Foot, P. "Morality as a System of Hypothetical Imperatives" y "Reasons for Action on Desires". En: *Op. Cit.*

Pero en cambio, pensaba Kant, el uso del "debe" en contextos morales es bastante diferente. En estas situaciones las exigencias se definen con independencia de nuestros intereses o deseos, distinguiéndose de las obligaciones hipotéticas por, como lo define Nagel, su "ineludibilidad"². Este es el sentido del deber que Foot pone en cuestión. Justamente, piensa ella, en el momento en que pretendemos que el término "deber" deje de guardar alguna conexión con algún tipo de interés o deseo, la obligación pierde su apoyo, y la explicación de su fundamento se torna difícil. Cualquier tipo de declaración en la que se pretenda una aplicación de deberes que no admita distinciones, en virtud de los deseos o intereses de las personas, orilla, por tanto, inclusive de modo casi irremediable, a asumir un tipo de escepticismo con respecto a la racionalidad o justificación de los mandatos. De ningún código normativo se puede asegurar *prima facie* que contenga lo que Foot llama una "fuerza automática dadora de razón"³. Afirmar ésto con respecto a la moral, equivaldría a asegurar lo mismo con respecto a los convencionalismos sociales o las normas de etiqueta, ya que al fin y al cabo, tanto una como otras, pretenden imponer reglas que se aplican por igual a todos, sin tomar en cuenta los fines o intereses particulares de los agentes. Decir que las exigencias que aparecen en las declaraciones normativas no hipotéticas de diversas clases, son capaces de brindar una razón intrínseca⁴ que mueva a actuar conforme a ellas, es una afirmación

² Nagel, T. *The possibility of altruism. Op Cit.* p.19

³ [Automatic reason-giving force] Véase. Foot, P. "Morality as a System of Hypothetical Imperatives" En: *Op.Cit.* p.161

⁴ Véase. Williams, B. "Internal and external reasons". En: *Moral Luck: philosophical papers 1973-1980*. Cambridge university; 1981. pp. 83-94. Ahí Bernard Williams distingue dos grandes vertientes en cuanto a la explicación de la acción moral se refiere, según el lugar que cada una de estas posturas le asigna a las razones en función del sujeto. A partir de un simple análisis de enunciados de las formas "A tiene una razón para ϕ " o "Existe una razón para que A haga ϕ " (en donde " ϕ " representa una acción), nos ofrece dos posibles tipos de interpretación para ellos. La primera interpretación, es la que sostiene que las acciones para actuar moralmente se ubican fuera de la acción, en motores que refieren a intereses internos del agente (creencias, necesidades, disposiciones, proyectos; etc). Williams llama a ésta, la interpretación "internalista". Su modelo más simple sería: A tiene una razón para hacer ϕ si A tiene algún deseo o interés que se verá satisfecho si hace ϕ . O al menos, algún deseo que A cree que se verá satisfecho si hace ϕ . Es fácil notar que la teoría

que no va acompañada de nuestras intuiciones morales y, debido a eso, amerita alguna modalidad de prueba.

La recriminación de Foot resulta, según mi modo de ver, grave: acusa a Kant de ser un cierto propiciador del escepticismo moral. Pero al mismo tiempo, según vimos, Kant lanza una advertencia que una posición como la de Foot podría dejar sin resolver: fundamentar los motivos que mueven a actuar correctamente, en la sensibilidad o en la facultad de desear del sujeto, conduce a que los deberes, al quedar condicionados a los intereses de cada individuo, pierdan su objetividad. De este modo, al igual que lo hizo con Hume, Kant podría responder a a Foot señalándola como propiciadora de un pesimista relativismo moral.

II

En los primeros capítulos nos enfrentamos a dos descripciones diferentes de la acción moral. Habiendo llegado hasta aquí, puede pensarse que la dificultad que el primer modelo sufre para explicar porqué una norma moral *motiva*, es equiparable a la dificultad que el segundo modelo experimenta para decir cómo es que una norma moral *obliga*. Debido a eso, es que al hablar de ambas teorías, señalando algunas de las explicaciones que parecen dejar pendientes, intento moverme hacia una nueva dirección: una interpretación que pueda darnos cuenta cabal de la doble naturaleza de la obligación moral: *motivación y obligación*.

Teniendo en mente todo lo dicho, me parece que queda propuesto el contexto que puede ir sentando las bases para sugerir la conveniencia de una conocida doctrina originada en la tradición del contrato social: la teoría de la justicia de John Rawls. Si pudiéramos encontrar en ella una explicación más o menos satisfactoria del origen y la naturaleza de la

de la acción moral de Hume y Aristóteles coincide con esta descripción. Por el contrario, la interpretación "externalista" es la que considera que la razón para actuar correctamente es intrínseca a la acción misma, lo que hace que la razón sea externa al sujeto. Su modelo sería: la razón que *A* tiene para hacer ϕ es ϕ misma. Esta interpretación es la que equivale, por supuesto, a la descripción de la acción moral hecha por Kant.

obligación y la motivación moral, creo que sería útil probar, tal y como el propio Rawls lo intenta, una relectura de Kant que evitara las complicaciones ya mencionadas. Aún más; considero que los paralelismos entre Rawls y Kant son tan llamativos, que inclusive la teoría de la Justicia que a continuación expondré es, de acuerdo a lo que el mismo Rawls declara, de "naturaleza sumamente kantiana"⁵.

Como es sabido, la idea del contrato social ha sido invocada históricamente con el fin de explicar o justificar la autoridad del estado. Pertenece a la tradición de los debates acerca de la naturaleza y sede de la soberanía, y se interesa, en consecuencia, por los problemas formales de la legitimidad de la autoridad. El tema común de las diversas teorías del contrato, es la aseveración de que la soberanía reside originalmente en los individuos, de modo que el traslado de ella a un portador que ha de ejercerla, requiere de un acuerdo colectivo entre aquéllos.

Desde el punto de vista de la teoría moral, yo conozco, al menos, dos tradiciones en torno al contrato. La primera, representada por Locke, admite una ley moral natural que puede descubrirse por la razón. Esta ley moral natural obliga en conciencia, independientemente del Estado y su legislación⁶. Pero a pesar de que en el estado de naturaleza todos están obligados a obedecer una ley moral común, no todos lo hacen. Esto hace necesario, por tanto, que haya una ley escrita para definir la ley natural, decidir las controversias, y establecer los castigos que han de sufrir los transgresores. En principio es fácil ver que la premisa fundamental del *Ensayo sobre el Gobierno Civil* es, si lo entiendo bien, una teoría moral de los derechos y deberes naturales reconocida de forma más o menos originaria o espontánea, desde la cual, puede derivarse la sustancia y validez del contrato.

La segunda tradición relativa al contrato procede de Hobbes. En contraposición a Locke, hay también aquí una teoría con respecto al estado de naturaleza, pero a diferencia del caso anterior, no rige en éste ley racional o moral alguna. Ello hace que el ingreso en la sociedad civil se dé a través de un compromiso social asumido libremente, mismo que, al operar una transformación moral sustantiva en los contratantes

⁵ Rawls, J. *Teoría de la Justicia*. F.C.E.; 1979. p.10

⁶ Véase. Locke, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Aguilar; 1981. Parágrafo 6.

originales, provoca un cambio de contenido y forma en el razonamiento moral de los hombres.

Me parece que la versión de la teoría del contrato social que Rawls invoca, se halla más en la línea de Locke o Rousseau que en la de Hobbes. También Rousseau, aunque optimista en lo concerniente a su teoría de la naturaleza humana -en esto difiere con Hobbes-, pensaba que el ingreso en la sociedad civil por medio del contrato provocaba en los individuos una transformación moral y psicológica. De este modo, al establecer el convenio, cada persona podía trascender su "voluntad privada" o egoísta y así adquirir la posibilidad de, por primera vez, tener o ejercer una voluntad general.⁷ Esta es exactamente la línea que considero guía a Rawls a lo largo de toda su teoría. Más adelante explicaré que en ella, permanece la idea de que en la medida que el hombre es capaz de desprenderse de sus egoísmos y particularidades, es que llega a ser capaz de adquirir un compromiso hacia ciertos principios, lo cuales, a su vez, concordando con sus propios juicios morales, lo dotan de autonomía, confiriéndole un carácter propiamente ético.

III

En el prefacio de su *Teoría de la Justicia*, John Rawls aclara que ha tratado de unir en una visión coherente las ideas expresadas en sus artículos a lo largo de doce años. Entre los textos publicados, menciona, entre otros, el de *Justicia como imparcialidad y Justicia distributiva*.

⁷ Es bien sabido que para Rousseau la voluntad general no significaba la voluntad de todos ni la suma de las voluntades individuales. El concepto de "voluntad general", refiere, más bien, a la capacidad intrínseca de la razón para alcanzar siempre un punto de vista objetivo y libre de parcialidades, en base al cual, es posible descubrir las leyes más justas y más verdaderas. Es un ente de razón que no sufre las vicisitudes de las voluntades humanas particulares y que, sin ser privativa de algún individuo en específico, está al alcance de todo ser racional que actúe con buena voluntad, una opinión ilustrada y un punto de vista objetivo. Esta explicación que expongo aquí brevemente, puede hallarse completamente desarrollada en Giovanni Sartori. *Véase. Teoría de la democracia. Tomo 2: Los problemas clásicos*. Alianza Universidad; 1991, pp. 382-392.

Ambos son considerados por R.P. Wolff⁸, un antecedente previo sumamente útil para entender el desarrollo por el que el pensamiento de Rawls transitó hasta llegar a la presentación final de su exposición. La ventaja de entender el producto acabado de las reflexiones de Rawls como un proceso de maduración que ha recorrido varias formas o modelos, ajustando premisas, afinando conclusiones, y respondiendo a cuestiones que pudieran haber sido señaladas como dudosas o polémicas, tiene el provecho, piensa Wolff, de hacernos sentir la responsabilidad de enfrentarnos a sus afirmaciones, sin olvidar que juntas tratan de una serie de reflexiones que se engloban en el conjunto total de un sistema.

Yo considero que *Teoría de la Justicia* es un texto que cumple por sí sólo, como veremos, con este objetivo. Aunque de modo a veces un poco repetitivo, la exposición de ideas observa siempre un orden específico, sin dejar de señalar nunca los casos en que un pensamiento se debe a la necesidad de superar otro. Su punto de partida es que, pese a los desacuerdos, o más bien por causa de ellos, todos los hombres entienden la necesidad de disponer un conjunto característico de principios que asignen derechos y deberes básicos capaces de cumplir con el cometido de establecer la distribución correcta de las cargas y beneficios de la cooperación social. Por ello, el objeto básico de la justicia lo constituye, precisamente, lo que Rawls llama "estructura básica de la sociedad"⁹, definida por el modo en que las grandes instituciones sociales determinan los derechos y deberes fundamentales, en base a los cuales se decide la división de ventajas provenientes de la cooperación colectiva.

De este modo, una concepción de la justicia social proporciona, en primera instancia, afirma Rawls, "una pauta con la cual evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad"¹⁰. Sin embargo, esta pauta no es suficiente para fijar los principios definitorios de todas las otras virtudes. La idea contractualista puede extenderse a la elección de un sistema ético más o menos entero; es decir, un sistema que

⁸ R.P. Wolff. *Para comprender a Rawls: Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia*. F.C.E.; 1981.

⁹ Rawls, J. *Teoría de la Justicia*. Op. Cit. p.20

¹⁰ *Ibid.* p.22

incluya principios para todas las virtudes y no sólo para la justicia. De manera que si bien, los principios de la justicia constituyen quizás la parte más importante de lo que debe ser una concepción ética y social íntegra, no bastan por sí solos, para delinear un ideal social completo; aunque sí para asentar sus fundamentos. La importancia de ocuparse de las condiciones necesarias que forman el ideal de una organización social, radica en la función que la teoría ideal cumple al ofrecer un apoyo magnífico para una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes y reales. En física, por ejemplo, entender las leyes de movimiento de los cuerpos bajo un modelo de condiciones ideales ficticio¹¹ -sin aire, fricción o fuerzas anómalas-, permite establecer las bases para el cálculo del movimiento de los cuerpos en circunstancias normales. De igual manera, en el caso que nos atañe, la descripción de los modos ideales de justicia indica la distancia existente entre la sociedad correctamente ordenada y la que no lo es, lo que nos lleva a vislumbrar los pasos que hemos de dar para zanjar la brecha. Esa es la razón de que *Teoría de la Justicia* se ocupe primero de la teoría ideal y de la obediencia total, para luego ocuparse de los modos de tratar la injusticia y los problemas relacionados a la desobediencia parcial (o civil).

Un punto interesante es que la estrategia de argumentación de Rawls es muy semejante a la de Kant. El razonamiento consiste en mostrar que, una vez que las personas son capaces de liberarse de sus particularidades y egoísmos, éstas se ven conducidas a adoptar una serie de principios que son inherentes a la posición imparcial desde la cual se eligen éstos -del mismo modo en que, según vimos, el i.categorico era inherente a la idea de un ser libre y autónomo. Una vez establecidos dichos principios, el paso siguiente consiste en probar su acomodo o concordancia con nuestras convicciones morales más firmes.

Desde luego que nuestras convicciones son puntos fijos provisionales. Y aún dentro de estos puntos fijos, puede haber unos

¹¹ Ahora sabemos que este conjunto de circunstancias ideales puede no ser ficticio, pues el hombre ha podido salir de la atmósfera terrestre y, aún incluso, lograr la recreación de vacíos casi absolutos en laboratorio. Sin embargo, en la época en que Newton estableció sus leyes, estas condiciones no podían ser consideradas como una posibilidad real.

todavía menos inamovibles que otros. Podemos, por ejemplo, estar seguros de que la intolerancia religiosa o la discriminación racial son injustas. En un caso así, pensamos que al juzgar con respecto a estas cosas, lo hemos hecho desde una posición que no se ha visto influenciada por la excesiva atención hacia nuestros propios intereses. Pero, quizás, sintamos mucha menos seguridad en lo que respecta al modo en que hemos juzgado con respecto a cuál es la distribución más correcta de la riqueza y la autoridad. Siendo en estos casos, precisamente, en donde se debe realizar el ajuste. De este modo, el análisis que Rawls sugiere, es flexible: empieza por proponer una situación idónea para elegir los principios que han de regir la justicia. Ve, entonces, si estos principios coinciden con nuestras nociones morales más significativas. En caso de que exista un desacuerdo, aconseja, ya sea revisar nuestras intuiciones y juicios morales ordinarios a la luz de los principios elegidos, o ya sea reajustar el conjunto de principios al conjunto de nuestras convicciones más sólidas. "Yendo hacia atrás y hacia adelante [...] -dice Rawls-, supongo que acabaremos por encontrar una descripción [...] que exprese condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente retocados y adaptados"¹². A este estado de cosas, Rawls lo denomina "equilibrio reflexivo". Equilibrio, porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y reflexivo, "puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación".¹³

Esto no significa que la intuición deba ser el único criterio al que estemos restringidos para sopesar entre juicios y principios. Si bien Rawls no cree que haya nada intrínsecamente irracional en la teoría intuicionista, considera que ésta, de hecho, no puede ser verdadera. El intuicionismo, en su versión más general, sostiene que una vez que se ha alcanzado un cierto nivel de abstracción, no es posible ir más allá en la justificación de nuestros principios, puesto que no existen criterios para determinar la competencia de éstos. Ello provoca que la única prueba a la que puedan ser sometidos sea su percepción. En filosofía moral, tal y como mencioné en el primer capítulo, una forma muy común de

¹² *Ibid.* p.32

¹³ *Ibid.*

intuicionismo es la que ha mantenido, por ejemplo, que los conceptos de lo justo y lo bueno no son analizables, señalando que los principios morales, cuando son apropiadamente formulados, tan sólo pueden expresar proposiciones evidentes acerca de ciertas pretensiones morales.

Sin embargo, el intuicionismo de este tipo, aunque coherente, piensa Rawls, consiste en una confesión del fracaso de la razón práctica que el propio Rawls no está interesado en mantener. Incluso al más honesto y bien intencionado agente moral que ante un conflicto de obligaciones se preguntara qué hacer, el intuicionista sólo podría aconsejarle: "consulta a tus intuiciones". Y, si como dice Wolff, mis intuiciones difieren del intuicionista, "él no podría presentar, literalmente, ninguna argumentación para convencerme, por muy dispuesto que yo estuviera a escucharle."¹⁴

Al enfocar el problema de la justificación de los primeros principios, la tarea consiste en reducir y no en eliminar totalmente el depender de los juicios intuitivos. No hay razón para suponer que se deba eliminar toda apelación a la intuición. El objetivo fundamental de la teoría de la justicia, señala Rawls, debe ser "formular una concepción de la justicia que por mucho que recurra a la intuición ética o prudencial, tienda a lograr que nuestros juicios [...] concuerden"¹⁵ Por eso, la prueba fuerte de Rawls, al igual que en Kant, no ha de buscarse en la apelación a las intuiciones. Dado que el único método para impugnar el intuicionismo, consiste en proponer criterios y formas de razonamiento que no tengan como fundamento último la apelación a la autoevidencia, ese es, precisamente, el camino que intenta ensayar la *Teoría de la Justicia*. Como ya dije, el razonamiento consistirá en mostrar que a partir de una disposición neutral que no busque privilegiar ningún tipo de interés particular, habrán de escogerse, de modo casi necesario por estar implicados en dicha disposición, los principios que en el quinto apartado veremos.

¹⁴ R.P. Wolff. *Para comprender a Rawls...* Op. Cit. p.20

¹⁵ Rawls, J. *Teoría de la Justicia...* Op. Cit. p.54

IV

Rawls piensa que todas las personas empiezan a relacionarse a partir de una serie de circunstancias compartidas, a las que él denomina "situación original". Las personas en la situación original son mujeres y hombres racionales que se hallan principalmente interesados en promover sus propios fines. Como son seres racionales, quieren a la vez, emplear los medios más eficaces que les permitan obtener los fines que juzgan más convenientes¹⁶. Pero puesto que el bienestar de cada uno, depende de un esquema de cooperación sin el cual nadie podría llevar a cabo una vida satisfactoria, desean una división de ventajas tal, que suscite la cooperación voluntaria de todos los que han de tomar parte en ella.

En la situación original, los contratantes comparten, pues, eso que Rawls llama las "circunstancias de la justicia"¹⁷. Estas circunstancias están igualmente caracterizadas, tanto por un conflicto de intereses, como por una identidad de los mismos. Existe una identidad de intereses, explica Rawls, dado que la cooperación social hace posible para la gente una vida mejor que la que cada uno podría tener si tuviera que tratar de vivir únicamente gracias a sus propios esfuerzos. Mas a la vez existe un conflicto de intereses, en virtud de que cada uno prefiere la mayor cantidad posible de ventajas que le permita promover sus propios fines al máximo. Estas situaciones, en la medida que refieren a los aspectos particulares de los sujetos de la cooperación, son consideradas como subjetivas. Pero a la vez, se dan otro tipo de circunstancias de tipo más bien objetivo. Por ejemplo, los individuos coexisten juntos, comparten un territorio geográfico limitado, y padecen una escasez moderada de recursos naturales y no naturales. En virtud de que estos recursos no son tan abundantes como para que los planes de cooperación se vuelvan superfluos, ni las condiciones son tan duras como para que toda empresa solidaria esté inevitablemente destinada al fracaso, los agentes se

¹⁶ Rawls aclara en los primeros párrafos de su libro, que interpretará el concepto de racionalidad en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica. según la cual, se emplean siempre los medios más eficaces para obtener los fines más adecuados.

¹⁷ Rawls, *J. Teoría de la Justicia...* Op. Cit. p.126.

percatan de la necesidad de lograr acuerdos allí donde existen intereses y pretensiones competitivas.

Esto sólo puede lograrse, si se proponen unas cláusulas razonables que permitan a las partes ponerse de acuerdo sobre cuáles han de ser los principios que han de sentar las bases equitativas que regulen las pretensiones de unos y otros. ¿Pero cómo un grupo de agentes prudencialmente racionales, cada uno de los cuales busca su interés racional propio, pueden llegar a ponerse de acuerdo alrededor de un conjunto de principios equitativos?. En otras palabras: ¿Cómo darán con estos principios?. ¿Qué solución cabe esperar?.

En lo que Wolff¹⁸ llama la primera fórmula de su modelo, expuesta en *Justicia como Imparcialidad* (1958), Rawls propone como solución, un juego de regateo en la que todos los jugadores tienen un derecho igual a tomar parte en la discusión de propuestas alternativas. Los participantes, son formalmente iguales en la facultad de adoptar decisiones y en el sentido de que ninguno puede utilizar frente a los otros, amenazas, fuerza o coacción con el propósito de inducir o lograr algún tipo de acuerdo. Sin embargo, los individuos saben que no son iguales en cuanto a capacidades y talentos, pues tienen un cierto conocimiento razonable con respecto a sus propias habilidades y las de los demás. Con esta información, llegan a ponerse de acuerdo en una serie de principios que pueden resumirse así:

- 1) Toda persona tiene derecho a la más amplia libertad compatible con una libertad igual para todos.
- 2) Las únicas desigualdades permisibles que, a raíz del proceso de distribución de bienes se generen, son aquéllas que actúen en beneficio de todos.
- 3) Las posiciones y oficios favorables deben estar abiertas a todos.

No obstante, Rawls enfrenta algunas dificultades con este modelo. En relación a la aplicación del principio tres, es de esperarse que las partes no logren ponerse de acuerdo con respecto al modo en que deben de abrirse las oportunidades. Es presumible suponer que los más capaces, por ejemplo, llegarán a la conclusión de que su interés se verá más

¹⁸ Wolff, R.P. *Para comprender a Rawls...* Op. Cit.

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

79

favorecido si los lugares se asignan mediante competición. Los menos favorecidos preferirán tal vez, por el contrario, recurrir al azar, deseando que las posiciones se concedan mediante sorteo. Esta oposición hundiría seguramente al juego del regateo en un atolladero.

En vista de la imposibilidad de que un grupo de participantes que saben demasiado acerca de sí mismos y de sus compañeros, logre alguna modalidad de convenio, Rawls abandonó pronto esta respuesta e introdujo una alteración importante en su teoría. Diríamos que la idea que motivó el cambio fue de este género: -mientras que la gente permanezca reducida a la dimensión subjetiva y parcial de sus intereses, será muy difícil que llegue a establecer reglas que, en principio, satisfagan las inquietudes y los intereses generales. Si hemos de ponernos de acuerdo en algo, tendremos, por tanto, que lograr acuerdos con validez universal. Llegado a este punto, Rawls vislumbró y pensó, seguramente, en rescatar una noción que él consideraba implícita al imperativo categórico kantiano: situar al sujeto en una posición desde la cual juzgue las leyes en virtud de una aplicación común, no únicamente en función de las consecuencias favorables o desfavorables para uno mismo.

Bajo tal inspiración, Rawls se percató de que el mejor modo de lograr que las personas trascendieran la perspectiva individual, era conducirlos a que llegaran a un punto de vista universal que les permitiera desprenderse de sus propias particularidades. A este ejercicio o trabajo de abstracción, consistente en esforzarse por lograr un punto de vista objetivo, es a lo que Rawls llamó, "tender el velo de la ignorancia".

La idea del velo de la ignorancia apareció por primera vez en *Justicia Distributiva* (1967) y no sufrió casi alteración al aparecer en *Teoría de la Justicia* (1971) como parte integrante de la "situación original" a la que ya me he referido. En ese último lugar, Rawls explica que la posición original de igualdad es un concepto que corresponde a lo que dentro de la tradición del contrato se ha entendido por "estado de naturaleza". Al mismo tiempo, aclara, que la posición original en ningún momento debe pensarse como un estado de cosas históricamente real o una situación primitiva de la cultura -lo que, ciertamente, constituye una posición diferente a la sostenida en el *Ensayo sobre el gobierno civil de*

Locke¹⁹. Más bien, se considera que es una situación puramente hipotética que, a través del ejercicio del velo de la ignorancia, conduce a cierta concepción de la justicia. El velo de la ignorancia, por su parte, no debe imaginarse como una asamblea general que pudiera llegar a incluir en un momento dado a todos aquellos que vivieran en un tiempo determinado. No es una reunión de todas las personas reales y posibles. La posición original bajo el velo de la ignorancia es, por el contrario, una guía para orientar nuestra intuición a la hora de juzgar con respecto a los principios de la justicia, de modo que en cualquier momento sea posible adoptar su perspectiva. Siendo indiferente, asegura Rawls, cuándo se adopta este punto de vista y quién lo hace: lo importante es que las restricciones impuestas conduzcan a la elección de los mejores principios.

El objetivo es, pues, anular la tentación que surge como efecto de conocer nuestras contingencias específicas e intentar explotar en nuestro propio provecho las circunstancias naturales y sociales que nos constituyen. Puede entenderse como la actitud que todo ser racional debe adoptar para hacer abstracción de los rasgos específicos de cada quien, de modo que ninguno sea capaz de delinear principios que favorezcan su propia situación. Pero la mejor descripción del lugar en que estarían ubicadas las personas que se asumieran bajo este velo, la da Rawls en su propio texto:

Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza; etc. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo. O su tendencia al pesimismo o al optimismo. Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización

¹⁹ Cfr. Locke, *J. Ensayo sobre el gobierno civil...* Op. Cit. Véanse los dos últimos párrafos (14 y 15) del segundo capítulo en donde Locke acude a los argumentos de Hooker para defender la idea de que el estado de naturaleza, tal y como es por él entendido, debió de existir históricamente, en tanto que estado primitivo anterior a la formación de las sociedades civiles.

que han sido capaces de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen.²⁰

Estas amplísimas restricciones al conocimiento, colocan a cada uno en posición adecuada, tanto para juzgar en relación a principios existentes y con vigencia actual, como para decidir con respecto a posibles normas que habrán de instaurarse. Dado que todos están situados de manera semejante y ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, ello hace que el tipo de rumbo que guíe hacia los principios de la justicia, sea el resultado de un acuerdo o convenio equitativo. El puro hecho de que las partes decidan someterse a una simetría de relaciones, nos dice mucho con respecto a la buena fe y el carácter moral de quienes toman parte en ella. Y lo más importante: asegura la intención de que no sean los resultados del azar natural ni las contingencias de las circunstancias sociales, quienes determinen las ventajas o desventajas de los seres humanos.

Se supone, entonces, que las partes no conocen ciertos tipos de hechos determinados. Se da por sentado, sin embargo, que, en palabras de Rawls, "conocen los hechos generales acerca de la sociedad humana, entienden las cuestiones políticas y los principios de la teoría económica; las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana"²¹. Las personas saben pues, en general, que tienen que tratar de aumentar los medios para promover sus objetivos, proteger sus libertades y ampliar sus oportunidades. Esto introduce una diferencia significativa con Kant. Los hombres están interesados en una concepción de la justicia porque, teniendo en cuenta las leyes de la motivación psicológica, adquieren un deseo de actuar conforme a sus principios. Saben y ven en aquella concepción una posibilidad de afianzar y extender sus fines. Y el impulso que les mueve a ello, es su propio beneficio o provecho -idea que Kant rechazaría de inmediato, considerando que esto equivaldría a la contradicción de condenar a la racionalidad al plano de la heteronomía.. En vista de que la psicología acude siempre a enunciados descriptivos en los que las actitudes y preferencias emocionales, se muestran como

²⁰ Rawls, J. *Teoría de la Justicia...* Op. Cit. p.133-134.

²¹ *Ibid* p.136

condiciones que es necesario suponer para explicar a cabalidad de la acción, Rawls siente la importancia de hacer hincapié en la exigencia en una teoría que no pase por alto tales circunstancias :

Sería, [...] una objeción contra una concepción de la justicia el hecho de que, a la vista de las leyes de la psicología moral, los hombres no tuviesen ningún deseo de actuar con base en ella, incluso cuando las instituciones de su sociedad la satisficieran, ya que en tal caso habría dificultades para asegurar la estabilidad de la cooperación social²²

No obstante, este género de reflexiones casi correspondiente, de acuerdo a Wolff, a la exposición hecha inicialmente en *Justicia Distributiva*, también encuentra dificultades. Ya vimos que las personas en la posición original son racionales y hacen todo lo posible por promover sus intereses. Además, he señalado que Rawls supone que no conocen su concepción del bien. Esto significa que aun sabiendo que tienen algún plan racional de vida, no conocen los detalles de dicho plan, es decir, los fines e intereses particulares que están destinados a promover. Teniendo en cuenta todo ésto, ¿cómo pueden, entonces, saber cuál de los principios que han de escoger será el más favorable?. ¿Cómo pueden entregarse a una deliberación racional en ausencia de toda concepción de sus objetivos e intereses?.

Para hacer frente a semejantes dificultades, Rawls considera que las partes adoptarán una determinada explicación del bien en función de su plan de fines. Así, cualesquiera que sean en detalle los proyectos e intereses racionales de un individuo, se supone que existen siempre varias cosas de las que preferirá tener más que menos. Si estas cosas aseguran ampliar la posibilidad de éxito en la realización de intenciones y en la promoción de objetivos, independientemente de cuáles sean los propósitos particulares, es factible pensar que los individuos tenderán a aquello que incrementará su margen de oportunidades. A semejante tipo de recursos, presumiblemente deseados por todo ser racional, Rawls los denomina "bienes primarios"²³. Los principales bienes primarios a

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.* p.69 y 95.

disposición de la sociedad son, básicamente, derechos, libertades, oportunidades, poderes, riqueza y dignidad. A su vez, la idea de bien de una persona está determinada por lo que para ella es el plan de vida más racional a largo plazo. Rawls supone que cada individuo tiene un plan racional de vida, elaborado a partir de las condiciones a las que se enfrenta y orientado a permitir la máxima satisfacción armónica de sus intereses. Se llega a él rechazando otros planes que, o bien es menos probable que tengan éxito, o bien no hacen posible una realización tan amplia de fines.

De lo anterior se desprende que aun cuando los planes racionales de la gente consistan en diferentes fines, sin embargo, todos ellos requieren, para su ejecución, ciertos bienes primarios sociales y naturales -salud, vigor, capacidad física; etc. Cualquiera que sea el sistema de fines de uno, los bienes primarios son medios necesarios para obtenerlos. Así, aunque en la posición original representada en el velo de la ignorancia, las personas no conozcan su propia concepción del bien, sí saben que prefieren más y no menos de los bienes primarios, por lo que esta información debe bastarles para saber como promover sus intereses. Por supuesto, puede suceder que una vez acordados los principios que habrán de aplicarse y suprimido el velo de la ignorancia, haya quienes por razones religiosas o de otro tipo, no estén interesados en obtener ciertos bienes primarios que la mayoría sí. Sin embargo, esto no refleja ninguna objeción, ya que nadie se vería obligado a aceptar más de algún beneficio si no lo desea. En este sentido, dado que a Rawls no le interesa evaluar los méritos relativos a los diferentes tipos de bien, las expectativas se definen simplemente por el índice de bienes primarios que normalmente el común de los individuos espera. De este modo, Rawls sugiere a las partes saber, primero, que son racionalmente *auto*-interesados y no sólo que son racionales. Como esto no resulta suficiente para que puedan llegar a conclusiones importantes, Rawls agrega un conocimiento de la sociedad humana, un conocimiento de que ellos poseen planes de vida de una cierta y determinada estructura, y una estructura de bienes como suplemento de la teoría de los planes de vida.

V

Una vez que las partes han especificado el punto de vista con respecto al cual escogerán los principios de la justicia, no les queda más que ponerse de acuerdo sobre cuáles serán estos principios. Es de esperarse que llegado a este punto, el método que les resulte más conveniente sea empezar por analizar las opciones asequibles entre todas las concepciones a su disposición. La extensión de las concepciones de la justicia a su alcance tiene que ser, sin embargo, limitada. Por eso Rawls establece que la lista que las partes enfrenten para decidir, sea de una enumeración que tan sólo incluya las doctrinas históricamente más relevantes. No recurrir a estas restricciones, haría que la discusión cayera en una extensión de alternativas indeterminada y vacía que no llevaría a ningún lado. Aunque Rawls piensa, ciertamente, que el tomar como punto de partida una lista de las doctrinas tradicionales ya dadas, puede restar un poco de fuerza a su argumento, no piensa que de ello se desprenda un obstáculo definitivo para llegar a la conclusión que él pretende.

Otro factor a considerar es que, sea cual sea el concepto de justo que se desprenda de la lista que él presenta²⁴, hay una serie de restricciones formales que se sabe de antemano cualquier noción debe satisfacer²⁵. La adecuación de estas condiciones formales se deriva de la misión que tienen los principios de la justicia de resolver las demandas que las personas se hacen unas a otras y a sus instituciones. En primer término, los principios deberán ser generales. Esto significa que en su enunciación, se han de evitar disposiciones que, implícita o explícitamente, puedan reconocerse como referidas a algún nombre

²⁴ *Ibid.* p.124. Véase la lista completa. Pero de ahí, sobresalen, básicamente, diversas modalidades de utilitarismo y de doctrinas teleológicas. Por eso me parece suficiente con ocuparme, más adelante, únicamente de las objeciones que Rawls hace al utilitarismo en general. Por supuesto habrá quienes podrán objetar muchas cosas a la lista que Rawls presenta, entre ellas, la de no ser exhaustiva. Sin embargo, yo considero que el objetivo principal de Rawls es enfrentar directamente una de las corrientes de más relevancia y trascendencia tanto en filosofía moral como teoría económica, razón por la cual, decide centrarse en las doctrinas de corte utilitario.

²⁵ *Ibid.* p.129.135

propio o a alguna descripción de grupo particular y definida. La generalidad de los principios se desprende analíticamente de la condición del velo de la ignorancia²⁶. Dado que en la situación original, las partes no disponen de información específica acerca de sí mismas ni de sus circunstancias, no pueden en modo alguno pronunciarse por principios que las autoidentifiquen favorablemente. En segundo lugar, los principios han de ser universales en su aplicación. Un dictador que por ejemplo, estableciera el principio de que *todos* han de servir a *sus* intereses, cumpliría con el principio de universalidad pero no con el de generalidad, ya que la frase "sus intereses" remite a una designación propia, a pesar de que se aplica por igual. Las disposiciones escogidas deben ser también de carácter público; esto es, se sabrá que son el resultado de un acuerdo reconocido y asumido voluntariamente por todos; factor que, además, contribuirá a crear efectos favorables de estabilidad social²⁷. Las otras condiciones de lo justo, consisten en afirmar que los principios han de ser considerados el criterio supremo de apelación en materia de razonamiento práctico, por lo que al mismo tiempo, constituirán también una pauta para la ordenación de demandas conflictivas. A la vista de estas condiciones formales, Rawls ofrece las razones por las que, según él cree, las partes rechazarían tanto las teorías

²⁶Esta es una pretensión fuerte a la que comúnmente se le han hecho algunas críticas. La principal consiste en señalar que, si bien es cierto, las partes no pueden saber qué tipos de principios proponer para privilegiar la situación en que se encontrarán -puesto que justamente la ignoran-; aún así, podrían sentir una gran atracción por el riesgo, lo que haría que tal vez se atrevieran a proponer principios inequitativos pero que, sin embargo, favorecerían a algún grupo, clase o función que, de acuerdo al azar, pudiera ser el suyo. Sin embargo, a mí me parece que ésta no es una crítica que toque realmente a Rawls. En primer lugar, las partes se acogen voluntariamente al velo de la ignorancia con el propósito de alcanzar un criterio adecuado para legislar justamente. Legislar con justicia implica, precisamente, asumir el compromiso de que el reparto de ventajas no sea conforme al capricho y el azar de la naturaleza o de las condiciones sociales; sino conforme a la razón. Asumir voluntariamente el velo de la ignorancia, para después decidir, finalmente, abandonar la distribución de bienes a la lotería natural, implica, o bien una posición contradictoria, o bien que no se ha comprendido a plenitud que la intención de asumir dicho velo, tiene como fundamento encontrar principios racionales que, por definición, no pueden ser fortuitos.

²⁷ Sobre esta aseveración volveré más adelante, cuando hable del "principio de imparcialidad"

teleológicas como las de corte utilitario. Éstas últimas se resumen en *Teoría de la Justicia* bajo la siguiente enunciación:

cuando las instituciones más importantes de la sociedad están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es, por tanto, justa²⁸

Rawls considera que esta formulación, inspirada en Sidgwick, es una de las más claras y accesibles con las que contamos para comprender el modelo común que siguen todas las teorías de la utilidad. El utilitario, según Rawls, hace extensivo a la sociedad el modo de elegir de cada hombre. Las personas, en circunstancias comunes, tratan de promover sus fines racionales para obtener el mayor beneficio posible. Cada hombre al favorecer sus intereses es libre de equilibrar sus propias pérdidas con sus propias ganancias, imponiéndose sacrificios momentáneos con objeto de obtener después ventajas mejores. En este sentido, resulta completamente racional imponernos un sacrificio provisional con objeto de obtener después un beneficio ulterior. Avanzando de este hecho individual a lo colectivo, continúa Rawls, el utilitarismo llega a considerar que aquello que es racional para un hombre puede serlo también para la sociedad. Así, de la misma manera que el individuo promueve su propio bienestar, el utilitarismo piensa que el principio para la sociedad es impulsar tanto como sea posible el bienestar de grupo, realizando tanto como se pueda el sistema general de deseos de sus miembros. Bajo el mismo razonamiento, al igual que un ser racional equilibra ganancias presentes y futuras con pérdidas presentes y futuras, la sociedad puede equilibrar satisfacciones e insatisfacciones entre individuos diferentes. La justicia social llega a entenderse así como, "el principio de prudencia racional aplicado a una concepción colectiva de bienestar de grupo"²⁹. Al no considerar seriamente la distinción entre personas, el utilitarismo confunde, sin darse cuenta, el principio de elección racional de un hombre con el

²⁸ *Ibid.* p.34

²⁹ *Ibid.*

principio de elección social, como si creyera que la sociedad forma un cuerpo homogéneo coordinado por una sola fuerza mental.

Esto le permite al utilitarismo, explica Rawls, conectar dos conceptos fundamentales de la ética, el de lo bueno y lo justo, del mismo modo en que lo hacen la mayoría de las teorías teleológicas: el bien es definido independientemente de lo justo, y entonces lo justo es definido como aquello que maximiza el bien. El bien se entiende como la realización del deseo racional. La sociedad justa como el conjunto de condiciones tendientes a promover la mayor cantidad de satisfacción de deseos racionales. La distribución correcta es la que produce la máxima satisfacción. Los derechos y libertades, para que el esquema funcione, se intentan respetar estrictamente.

Ahora bien, dado que en la ética utilitaria, la justicia deriva del fin de obtener el mayor equilibrio de satisfacción, podría suceder, sin embargo, que bajo circunstancias excepcionales, se incurriera en el abandono de ciertas libertades o derechos con el fin de lograr una mayor suma de ventajas. Aún más, la violación de la libertad de unos pocos podría ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos. Dado que las partes en la situación original, ignoran en que caso se hallará cada uno al ocupar un lugar en la sociedad, lo más probable, piensa Rawls, es que el principio utilitario sea descartado. En atención a lo mismo, seguramente descartarán también cualquier doctrina teleológica. Se percatarán de la importancia de limitar la propensión humana a la injusticia. Y verán, entonces, que el único modo real de hacerlo, es lograr que los principios de la justicia no deriven o dependan de cierta concepción del bien. Para ello el concepto de lo justo deberá ser previo y no estar supeditado a ninguna definición de lo bueno. En base a esto, los principios escogidos se enlistarán en lo que Rawls llama un orden "lexicográfico".

Este es un orden [-explica Rawls-] que nos exige satisfacer el primer principio de la serie antes de que podamos pasar al segundo, el segundo antes de que consideremos el tercero y así sucesivamente [...] Un ordenamiento serial evita [...] tener que equilibrar los principios; los situados anteriormente tienen un

valor absoluto, por así decirlo, con respecto a los que siguen, y se mantienen sin excepción³⁰.

A partir del orden lexicográfico, es de suponerse que las personas aceptarán por anticipado un principio de igual libertad, conviniendo, implícitamente, adecuar las diversas concepciones de su bien a lo que requieran los principios de la justicia. Al contrario de lo que sucede con el utilitarismo, Rawls afirma no querer tomar como dadas las propensiones y predisposiciones humanas para buscar luego el mejor modo de satisfacerlas. Por lo que prefiere tomar aquí de nuevo, un cierto camino análogo al de Kant: restringir los deseos y aspiraciones a los principios que especifican y fundamentan los límites que los sistemas de fines de los hombres deben de respetar. De este modo, Rawls confía en que estos serían los dos principios que las partes se verían obligadas a escoger, en orden lexicográfico, desde el velo de la ignorancia en la situación original:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas³¹ que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que *a)* se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b)* se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos³²

³⁰ *Ibid.* p.52

³¹ Sin pretender dar una lista exhaustiva, Rawls enumera (p.68) algunas de las libertades básicas que él considera más importantes: la libertad política (derecho de votar y ser votado), libertad de expresión y de reunión, libertad de conciencia y pensamiento, libertad a la integridad física y psicológica, libertad al derecho de propiedad y libertad de gozar garantías individuales.

³² *Ibid.* p.67-68. Una segunda formulación del primer principio a parece en la página 235. La diferencia entre la primera y la segunda formulación, radica en que esta última introduce la regla de que la libertad sólo puede ser restringida en favor de la libertad misma. Esta norma se enuncia, de acuerdo a lo que en la segunda formulación, Rawls llama regla de prioridad, y que dice: "una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertad compartido por todos". p.235.

La prioridad del primer principio sobre el segundo, tiene como finalidad garantizar en todo momento una protección segura a las libertades equitativas. El argumento para sostener la necesidad de esta prioridad, se desprende de las condiciones que el velo de la ignorancia impone. En inicio, las partes no saben qué formas particulares tomarán sus intereses pero suponen que tendrán tales intereses y que las libertades básicas indispensables para su protección deben de quedar incondicionalmente protegidas. Así experimentarán la satisfacción de saber asegurados sus posibles intereses religiosos, políticos, ciudadanos; etc. El interés en la integridad de la persona y del pensamiento entre otros. Pero lo que es aún más importante. Debemos considerar que las partes no se piensan como inevitablemente obligadas a perseguir, de una vez para siempre, el mismo tipo de conjunto determinado de intereses. Por el contrario, es de suponerse que las personas se conciben más bien a sí mismas, como seres que pueden revisar y alterar, tanto sus proyectos, como sus objetivos finales de vida; razón por la cual, les resulta indispensable que el principio que les garantiza la posibilidad de someter a examen y, en su caso a modificación, sus elecciones y propósitos, adquiera la primera prioridad en el orden.

Otro aspecto importante del primer principio, es que obliga a evaluar las libertades básicas como un todo dentro de un sistema único. De modo que, generalmente, el valor de cada una de estas libertades depende de la especificación de otras. Por ejemplo, ciertas reglas de procedimiento son necesarias para regular una discusión. Si no se aceptan procedimientos razonables para cuestionar y debatir, la libertad de expresión pierde su valor. Así es como Rawls considera que ciertas libertades pueden restringirse, sólo en caso que ello permita aumentar el sistema de libertades igualmente compartidas. "Una libertad básica cubierta por el primer principio, dice literalmente Rawls, únicamente puede ser limitada en favor de la libertad misma"³³; esto es, sólo para asegurar que la misma libertad u otra libertad básica diferente sea debidamente protegida y sirva para ajustar el sistema de libertades de la mejor manera. En este sentido, las razones para rechazar el utilitarismo,

³³ *Ibid.* P.195. Véase de nueva cuenta, la segunda formulación del principio de libertad en la página 235.

considera Rawls, se refuerzan. Si las partes aceptaran el principio de utilidad, también estarían obligadas a aceptar la posibilidad de que su libertad se viera sujeta al cálculo de los intereses sociales, autorizando su restricción, si con eso se obtuviera un mayor balance neto de satisfacción.

Con respecto al segundo principio, éste consta de dos cláusulas. La primera se aplica a la distribución del ingreso y la riqueza, así como a la conversión de las diferencias en ventajas para los menos afortunados. La segunda se relaciona con la accesibilidad a los puestos de autoridad, formación y responsabilidad.

De acuerdo a la primera cláusula, la injusticia consistirá, simplemente, en las desigualdades que no beneficien a todos. Si imaginamos un acuerdo hipotético inicial en el que los bienes primarios fueran distribuidos igualitariamente, es decir, en el que cada uno tuviera derechos y deberes semejantes junto con ingreso y riqueza compartidos equitativamente, ciertas desigualdades de riqueza y diferencia de autoridad que posteriormente pudieran darse, sólo se justificarían si hicieran mejorar a todos con respecto a la situación hipotética inicial. Wolff³⁴ considera que esta condición tiene su antecedente más inmediato en la fórmula del modelo expuesta en *Justicia como imparcialidad*, en la que Rawls todavía identificaba esta primera cláusula con el principio de eficiencia o de optimalidad de Pareto, que a la letra dice:

una configuración es eficiente siempre que no sea posible cambiarla de modo que beneficie a algunas personas (al menos una) sin que al mismo tiempo dañe a otras personas (al menos una). Así, la distribución de una provisión de mercancías entre ciertos individuos es eficiente si no existe una distribución de estos bienes que mejore las circunstancias de al menos uno de estos individuos sin que otro resulte perjudicado³⁵

A la inversa, se sigue, una distribución de bienes o un esquema de producción sería ineficiente, cuando no hubiera modos de mejorarlo para

³⁴ Wolff, R.P. *Para comprender a Rawls...* Op. Cit. p.57

³⁵ Rawls. *J. Teoría de la Justicia...* Op.Cit. p.73

algunos individuos sin hacerlo peor para otros. Sin embargo, la optimalidad de Pareto no cumple con el "equilibrio reflexivo" propuesto por Rawls, pues llega a contradecir intuiciones morales muy elementales. Podría pensarse, por ejemplo, en un sistema esclavista en el que no pudiese reformarse significativamente el régimen de servidumbre sin reducir las expectativas de algún hombre representativo de la clase de los terratenientes. En tal caso, el régimen sin duda alguna sería eficiente, pero no podría considerarse de ninguna manera justo. Este género de reflexiones muestran que el principio de eficiencia no sirve por sí sólo como concepción de la justicia. Por esta razón, Rawls se encarga de hacer una formulación mucho más explícita contenida en la primera condición del segundo principio que ya he mencionado:

las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad³⁶

A esta enunciación, Rawls la llama "principio de diferencia". Su idea básica es, simplemente, que el orden social no ha de establecer y asegurar las perspectivas más atractivas de los mejor situados, a menos que el hacerlo vaya en beneficio de los menos afortunados. Para hacer perfectamente congruente este principio, Rawls supone que las expectativas están "encadenadas", de modo que si una ventaja tiene el efecto de aumentar las expectativas de la posición más baja, entonces sea muy seguro creer que aumentarán también las expectativas de todas las posiciones intermedias. Con estos supuestos, hay un sentido según el cual todos se benefician cuando se satisface el principio de diferencia, ya que el representante que está mejor situado gana gracias a las ventajas que se le ofrecen, y el que está peor gana por las contribuciones que hacen estas desigualdades³⁷.

³⁶ *Ibid.*, p.81

³⁷ Rawls explica (p.107) que el principio de diferencia tiene la ventaja adicional de corresponder al significado natural del principio de fraternidad; a saber, la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados. La familia, según su concepción ideal, es la agrupación fraternal por excelencia, pues sus

En relación a la estipulación *b* del segundo principio, falta por ver el modo en que los puestos se harían asequibles para todos. Si esto significa que las profesiones se abren a las capacidades, la teoría de la justicia de Rawls correría el riesgo de estar proponiendo una meritocracia. En tal caso, lo que existiría realmente sería una igualdad justa de oportunidades, limitada a garantizar los mismos derechos legales para acceder a las posiciones sociales ventajosas. Esto significaría abandonar la distribución del ingreso y la riqueza a talentos y capacidades que habrán sido, o no, desarrollados por circunstancias sociales azarosas y contingencias naturales fortuitas. Si tomamos en cuenta que el grado en que se desarrollan y fructifican las capacidades naturales, se ve afectado por la clase de condiciones sociales y la función de las instituciones, puede apreciarse, entonces, la injusticia más obvia de un sistema de este tipo: permitir que la distribución de bienes se vea indebidamente influida por factores que desde el punto de vista moral son completamente arbitrarios.

Sin embargo, la solución a lo anterior está condenada a ser limitada. A pesar de que el conjunto de instituciones puede intentar disminuir la influencia negativa de las condiciones sociales y de la fortuna natural, no puede eliminarlas del todo. La única solución posible sólo puede ser, por tanto, combinar el principio de justa igualdad de oportunidades con el principio de diferencia. De este modo, las partes asumen el compromiso de mitigar las diferencias, haciendo de los talentos y las capacidades un capital perteneciente a todos los miembros de la sociedad. Así, la sociedad es interpretada como una empresa cooperativa para beneficio mutuo. Guardando cierta analogía con las razones que en mi introducción, según expliqué, daba Max Black en favor de la racionalidad, comprendemos, ahora, que las partes se comprometerían con estos principios debido a los beneficios prácticos que proveen si los observan.

Ya he dicho que el velo de la ignorancia excluye todo conocimiento acerca de las probabilidades. Las partes no tienen ninguna

miembros, en general, no desean beneficiarse a menos que puedan hacerlo de manera que promuevan el interés del resto.

base para determinar la naturaleza probable de su sociedad ni de su lugar en ella. Además, el mínimo de beneficio que cabe esperar en una sociedad ordenada justamente, es lo bastante grande como para que importe muy poco o nada lo que pudiera ganarse por encima de ese mínimo³⁸. Todas estas son razones que refuerzan la idea de que las partes no decidirán arriesgarse a proponer principios inequitativos con la esperanza de verse algún día favorecidos por ellos. Sería absurdo suponer que un ser racional estaría dispuesto a correr un riesgo sin poder hacer ningún cálculo de probabilidad, o a perder mucho sin saber qué es lo que se puede ganar. Razonar sobre esa base, significaría además, no asumir en serio el compromiso moral implicado en el velo de la ignorancia³⁹. Ante esta postura escéptica, Rawls tiene ya un arma de la que Kant carece. Podemos explicar la aceptación del sistema social definido por los principios de la justicia, en base a la ley psicológica según la cual, las personas tienden a querer, proteger y apoyar, todo aquello que afirma su propio bien. Puesto que el esquema de los dos principios afirma el bien de todos, todos tienden a mantener el esquema.

VI

Lo anterior nos lleva a considerar lo que Rawls llama el "principio de imparcialidad". Este es el principio fundamental que se aplica a los individuos para dar cuenta de todas las exigencias que recaen en ellos a modo de obligaciones. El principio establece, por tanto, las únicas condiciones en que puede pedírsele a una persona que cumpla con el papel que le ha sido asignado conforme a las reglas de las instituciones. Estas condiciones son: a) primera, que la instituciones sean justas; esto es, que satisfagan los dos principios de la justicia, y b) segunda, que el individuo acepte voluntariamente los beneficios que obtendrá a partir de

³⁸ *Ibid.* p.151

³⁹ Que justamente se asume, según expliqué ya en la nota 26, con el fin de encontrar principios racionales que, por definición, no pueden resolver los problemas morales apelando al azar.

las oportunidades que la obligación contraída le ofrece para promover sus propios intereses.⁴⁰

Rawls explica así, pues, el origen de la obligación moral: cuando un número de personas se comprometen en una empresa cooperativa, mutuamente ventajosa y conforme a reglas, restringiendo su ambición y su libertad en la medida en que sea necesario para que se produzcan ventajas para todos, entonces, aquellos que se han sometido a estas restricciones, tienen derecho a una aceptación semejante por parte de todos los demás que resultan también beneficiados de tales sumisiones. No está permitido, por tanto, obtener ganancias del trabajo cooperativo de los otros sin haber cumplido con nuestra parte proporcional.

Es fácil notar que cada una de las dos condiciones del principio de imparcialidad cumple una función importante. La primera cláusula establece que las instituciones y prácticas sociales han de ser justas, la segunda, define el tipo de actos voluntarios requeridos. Es decir que, conforme al principio de imparcialidad, no es posible estar obligado por instituciones injustas o por un tipo de acuerdo que no haya sido asumido con plena conciencia y voluntad. Por eso es que la motivación que da lugar a asumir la responsabilidad de aceptar los dos principios de la justicia como rectores de las prácticas sociales -admitiendo también el compromiso tácito de aceptar los beneficios que se deducen de aquello-, lo constituye el hecho de que las partes son seres *autointeresados* en promover sus propios fines. Rawls ubica, así, el origen de la motivación moral, en el deseo que cada una de las partes tiene en fomentar sus intereses.

Sin embargo, esta diferencia significativa con la filosofía de Kant admite una posibilidad. Una vez que se tiene el conjunto completo de principios y una concepción compacta de lo justo, entonces puede suceder que las partes se olviden de la situación interesada que daba lugar a la posición original, y lleguen a concebir estos principios como fundados en ellos mismos. Así, dice Rawls:

⁴⁰*Ibid Véase*.pp113-115

No hay nada incongruente, ni siquiera sorprendente, en el hecho de que la justicia como imparcialidad permita principios incondicionados. Basta con mostrar que las partes en la posición original estarían dispuestas a convenir respecto a principios que definieran los deberes, los cuales una vez formulados se considerarían incondicionados.⁴¹

En efecto, me parece que esta aseveración puede entenderse en un sentido muy claro. En el cuarto capítulo de su texto el *Utilitarismo*⁴², Stuart Mill también sostiene, por ejemplo, la posibilidad de que los principios morales lleguen a ser considerados por los individuos como un objeto *deseable en sí mismo*. No obstante, las razones por las que sostiene ésto son completamente distintas a las que en un momento dado Kant pretende. La diferencia radica en que para Mill, la virtud moral no es originaria ni naturalmente anhelada como un fin en sí -al revés de lo que Kant considera-, sino que en inicio es descada, en la misma línea que Aristóteles, a modo de medio para obtener más felicidad. Esto hace que posteriormente dicha virtud sea relacionada psicológicamente con la felicidad y sea buscada por sí misma. Mill argumenta que la virtud no es la única cosa que siendo originalmente un medio para lograr otro fin, llega a ser querida por sí misma a través de una asociación con aquello para lo que era una condición. El valor del dinero, dice, consiste en ser un medio para obtener bienes tales como, placer, comodidad y otros recursos materiales. Y, sin embargo, varias personas lo desean en y por sí. El interés de poseerlo puede llegar a ser más fuerte, inclusive, que el interés por utilizarlo. Así como Quine menciona que podemos “llegar a

⁴¹ *Ibid.*, p.117

⁴² Véase, Mill, J.S. *Mill's Ethical Writings*, pp.308-315. En: *Op.Cit.* A este respecto, el artículo de John Kilcullen “Utilitarianism and Virtue”, aparecido en *Ethics*, vol 93 #3; 1983, hace un estudio detenido sobre esta sutileza de la doctrina de Mill que, por lo general, suele pasar completamente inadvertida. También, desde, luego, la psicología freudiana ayuda a entender cómo es que aquello que en principio no era más que un medio para lograr la aprobación y evitar el rechazo o el castigo, se llega a convertir en fin. Así sucede cuando el niño asimila en inicio el código moral de los padres como forma de evitar el castigo, para posteriormente, reemplazar la autoridad externa de los padres por la propia autoridad interior. Aquí puede verse: Freud, S. *El yo y el ello*. Alianza Ed. Mexicana; 1989. pp.21-31.

gustar del deporte de la pesca, tanto como gustamos de la trucha fresca para la cual aquél era un medio"⁴³, me parece que la afirmación de Rawls puede entenderse perfectamente en la misma dirección: una vez que las partes en la posición original aprenden que la acción regulada por los principios de la justicia facilita la promoción de sus planes y proyectos de vida, son capaces, entonces, mediante un proceso de transferencia, de llegar a apreciar tales principios no sólo como medios, sino como fines últimos.

Todo lo anterior da lugar a una situación perfectamente estable. Una sociedad en la que los individuos -cada uno de los cuales promueve su propio interés-, ceden a los demás aquello de lo que más fácilmente pueden prescindir a cambio de lo que más desean; genera un perfecto estado de equilibrio. Nadie tiene incentivos para alterarlo. De esta forma, una concepción de la justicia es estable, define Rawls, "cuando el conocimiento público de su realización en el sistema social, tiende a producir el correspondiente sentido de justicia"⁴⁴. El sentido público de justicia, elimina, así, la posibilidad de que los ciudadanos puedan llegar a sentirse tentados por desconfianza o envidia a no contribuir con la parte que les corresponde. Rawls parece suponer que la envidia es una afección que surge como consecuencia de un sentimiento de carencia. Pero si al elegir los principios, cada quien piensa que tiene un plan de vida suficientemente satisfactorio y seguro para sí, nadie tendrá porqué experimentarla. Para esto resulta esencial que todos y todas, cuenten con un sentimiento arraigado de su propia valía, de modo que no tengan deseos de abandonar ninguno de sus objetivos ante el desánimo de que los demás dispongan de medios cuantitativamente diferentes para promover los suyos.

Para poder perseguir una cierta concepción del bien con agrado y sintiendo placer en su realización es, pues, necesario, que creamos en nuestra dignidad. El respeto a sí mismo equivale, por ello mismo, al

⁴³ Quine, W.V. "Sobre la naturaleza de los valores morales". En: *Teorías y Cosas*. Tr. Antonio Ziri6n; UNAM; 1986.

⁴⁴ Rawls, J. *Teoría de la Justicia...* *Op.Cit.* p.170-171

sentimiento de que vale la pena realizar nuestros planes. Ahora bien, el respeto a nosotros mismos depende en buena medida del respeto a los demás. Si no sentimos que nuestros esfuerzos son respetados por los otros, es muy difícil que mantengamos la convicción de que nuestros objetivos merecen ser promovidos. Más aún, se puede suponer un círculo en el que del respeto a sí se derive el respeto a los demás y a la inversa. De ahí que los dos principios de la justicia busquen promover el respeto público y mutuo entre los individuos. Aquí Rawls vuelve a tomar un camino kantiano. En primer lugar, los principios de la justicia no privilegian ningún fin en particular. Afectan a todas las personas con planes de vida racionales sea cual fuere su contenido. Sus acciones deben de ajustarse a ellos con independencia de las contingencias naturales o sociales, las particularidades de sus proyectos de vida o las aspiraciones que los motivan. En este sentido, al disponer las desigualdades para beneficio recíproco, establecer un marco de libertades iguales, y evitar privilegiar los azares de la naturaleza o las eventualidades sociales, los principios de la justicia trabajan también como imperativos categóricos. Mediante su elección, las personas exteriorizan su deseo expreso de que la sociedad se construya sobre la base del respeto mutuo. Al tratar de crear el ambiente adecuado para la promoción de los fines individuales de cada quien, los dos principios manifiestan el deseo que tienen los hombres de no tratarse únicamente como medios, sino como fines en sí mismos. De ese modo recuperan la tercera formulación del imperativo categórico kantiano⁴⁵. En la interpretación contractual ofrecida por Rawls, esto se sigue de los principios que las partes aceptan en la

⁴⁵ Véase Korsgaard, C. "Creating the kingdom of ends: reciprocity and responsibility in personal relations". En: *Creating the Kingdom of ends*. Cambridge University Press; 1996. Es de Korsgaard de quien principalmente extraligo esta interpretación de la segunda fórmula de la moralidad kantiana, que dice: "*obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.*" (Ak: 427-430). Así, Korsgaard considera que el significado de la oración "trata a los demás como fines y no sólo como medios", puede resultar confusa. Por ello, considera que lo que Kant quiere señalar en esta fórmula, es la obligación que todo ser racional tiene de hacer todo lo posible por promover los fines racionales de los demás, experimentando los objetivos ajenos, como si de algún modo fuesen también nuestros.

posición original, ya que ambos resultan ser los más apropiados para reivindicar sus objetivos y proteger sus demandas como personas. Más concretamente, es el principio de diferencia el que conviene en renunciar a aquellas ventajas que no contribuyan a mejorar las expectativas y planes de todos.

Pero los principios de la justicia son imperativos categóricos en otra dirección más que Rawls señala. De acuerdo a lo que expuse en el primer capítulo, Kant pensaba que la legislación moral era la consecuencia de una elección racional autónoma convenientemente decidida. Kant afirma, explica Rawls, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza en tanto que ser libre y racional. La ley en base a la cual se comporta, el imperativo categórico, no se adopta a causa de su posición social, dotes naturales, o a la vista de las cosas que desea. Conducirse en base a tales principios es lo mismo que actuar heterónomamente. Y según habíamos dicho, Rawls introduce el velo de la ignorancia con el fin de privar a las personas del conocimiento que les llevaría a elegir principios heterónomos. De este modo, puede decirse que las personas se dan a sí mismas -mediante el velo de la ignorancia-, aquellas circunstancias que hacen surgir la necesidad de los principios de la justicia. Al hacer ésto, manifiestan su naturaleza de seres libres y racionales. Llegan a la validez de dos principios que no presuponen el tener inclinaciones o propósitos particulares sino sólo el deseo por ciertos bienes primarios; esto es, cosas que es razonable querer, se quiera lo que se quiera aparte.

Rawls sugiere, incluso, concebir la posición original "como el punto de vista a través del cual seres noumenales contemplan el mundo. Los grupos compuestos de seres noumenales tienen completa libertad para elegir los principios que deseen; [...] si el argumento de la doctrina contractual es correcto, estos principios son [...] aquellos que definen la ley moral, o, más exactamente, los principios de la justicia para instituciones e individuos".⁴⁶ La pretensión de Rawls es que la posición

⁴⁶Rawls, J. *Teoría de la Justicia... Op.Cit.* 240

original interprete el punto de vista de seres noumenales, libres y racionales⁴⁷. La idea consiste en que, al elegir con abstracción de nuestras particulares características, facultades e historias personales, o ignorándolas, estamos eligiendo como si fuésemos seres nouménicos más que fenoménicos. Como cada uno de nosotros elige libremente los principios bajo cuya norma quiere vivir, cada uno de nosotros es un legislador para sí mismo, y, en consecuencia, es autónomo.

Entendido adecuadamente, el deseo de actuar con justicia se deriva en gran parte del deseo de expresar nuestra naturaleza libre y racional. No actuar con arreglo a los principios morales da lugar, tal y como Kant piensa, a la vergüenza y no a un sentido de culpa; ya que actuar injustamente es renunciar a nuestro estado de racionalidad y libertad. Por eso tales acciones atentan contra el sentido de nuestro propio valor, de la propia vanidad; y la experiencia de esta pérdida es la vergüenza. En casos así, dice Rawls, "hemos actuado como si perteneciésemos a un orden inferior, como si fuésemos una criatura cuyos primeros principios son decididos por las contingencias naturales"⁴⁸.

Así vemos que la teoría de la justicia de Rawls, al igual que la ética de Kant, es una doctrina de mutuo respeto y autoestimación. Rawls trata de simular, en la medida de lo posible, una situación que coloque a las partes en un contexto nouménico a partir del cual, sean capaces de ejercer su libertad mediante la aceptación de un compromiso colectivo hacia los dos principios. Este acuerdo, sin embargo, no pasa por alto los intereses de las personas, puesto que presupone, precisamente, que la elección de principios está motivada por el propio interés más que por la idea del bien.

⁴⁷ Cf. Davidson, D. "Psychology as Philosophy". En: *Essays on Actions and Events*. Davidson ofrece ahí una interpretación extraordinaria, en términos contemporáneos, del ser nouménico y fenoménico. Su descripción consiste en lo siguiente: tomados uno a uno; esto es, diría Kant, a manera de fenómenos, los sucesos psicológicos son descriptibles en términos físicos. Pero desde la perspectiva global de las creencias y motivos del agente, a partir del carácter holista del campo cognoscitivo, surge la indeterminación, o noumeno kantiano, y, por ende, la imposibilidad de determinar los eventos mediante la aplicación de enunciados causales.

⁴⁸ Rawls, J. *Teoría de la Justicia... Op. Cit.* p.240

Ciertamente, en la *Fundamentación*, Kant dice que ser autónomo es hallarse “sometido solamente a leyes que están hechas por [uno mismo] y que, sin embargo, son universales” (Ak: 432). Una lectura superficial de pasajes como éste puede llevar a pensar que la esencia de la autonomía es la autolegislación. Pero, de acuerdo a lo que vimos en el primer capítulo, Kant llama autónoma a la legislación que ignora las motivaciones sensoriales o que hace abstracción de ellas. Por el contrario, a la voluntad guiada por el deseo o la inclinación, la considera heterónoma. Tal y como lo establece Wolff, la conexión entre autonomía y libertad consiste, únicamente, en que “cuando yo quiero un principio, puramente en mi condición de agente racional, con abstracción de todo contenido sensorial particularizador, quiero, necesariamente, la misma ley que sería legislada por cualquier otro agente racional en iguales circunstancias. Como es el contenido de la voluntad o del deseo lo que diferencia a un agente racional de otro, y no la forma pura de la razón práctica, se sigue que la ley que yo quiero en cuanto agente racional es la ley que todo agente racional, en cuanto tal, querría, y, en consecuencia, es obligatoria para todos los agentes racionales”⁴⁹

La larga cita de Wolff, sólo se disculpa por su gran claridad para explicar qué es lo que orilla a Rawls a asociar, quizás sin mucha exactitud, su teoría con la de Kant. Toda vez que, es en cuanto seres fenoménicos de donde pueden predicarse las particularidades de nuestro carácter espacio-temporal, en el campo de lo nouménico, a la inversa, nos abstraemos de todo lo que en el terreno de la apariencia nos diferencia a unos de otros. Este es, coincido con Wolff, el hecho que conduce seguramente a Rawls a relacionar su descripción de la posición original con el reino nouménico. Pero, por esto mismo, el velo de la ignorancia no garantiza, como podría ser su deseo, que los principios elegidos no sean heterónomos. En todo caso garantiza que sus principios serán, por

⁴⁹ Wolff, R.P. *Para comprender a Rawls... Op.Cit.* p.106

así decirlo, "generalmente heterónomos, más que particularmente heterónomos"⁵⁰

Sin embargo, me parece, el verdadero mérito de la interpretación kantiana hecha en *Teoría de la Justicia*, consiste, de acuerdo a las propias palabras de Rawls, en haber sabido dar una interpretación de la concepción kantiana del imperativo categórico y de la autonomía "dentro del sistema de una teoría empírica"⁵¹, a pesar de, según él mismo lo dice, no haber utilizado la terminología kantiana exactamente "en el sentido que él le dio [...], sino volviendo a formular su fuerza moral"⁵².

A modo de conclusión, digo que *Teoría de la Justicia* de John Rawls es un excelente ejemplo de como la moral puede ser argumentada sin necesidad de acudir a un fundamento *a priori* que dificulte la explicación con respecto al origen de los móviles, motores y motivos morales. Me parece que gran parte del atractivo de la teoría de Rawls se basa en lo siguiente: por un lado, evita los problemas planteados a Kant en el segundo y tercer capítulo de este trabajo. Su desarrollo ofrece una explicación, según hemos visto, capaz de decirnos porqué una norma moral *obliga* y porqué una norma moral *motiva*. Por otra parte, recupera, aunque sea sólo por analogía, conceptos de la filosofía moral kantiana acordes, en muchas formas, a nuestras intuiciones morales más básicas. Así, no nos vemos forzados a dejar sin desarrollo nociones tan fundamentales como la de autonomía e imperativo categórico. El intento de Rawls me recuerda en algo, el original título de Lewis White: *A*

⁵⁰ *Ibid.* p.107. Si la pretensión de Rawls fuera correcta, argumenta Wolff, el utilitarista que se da a sí mismo la ley: "Actúa de modo que produzcas la mayor felicidad al mayor número", también sería autónomo. Pero esto, desde luego, sería inadmisibles para Kant, puesto que el fin de la felicidad es un fin que no puede dejar de elegirse. Por eso, el principio utilitarista adopta la forma más bien, de un imperativo hipotético, condicionado a encontrar los mejores medios para promover la mayor felicidad para el mayor número.

⁵¹ Rawls, J. *Teoría de la Justicia...* *Op. Cit.* p.241

⁵² *Ibid.* p.242

*prussian Hume and Scottish Kant*⁵³. Considero que el esfuerzo por acercar la filosofía moral de Hume y Kant, resulta en Rawls, una doctrina consistente que ofrece, en suma, un planteamiento más fortalecido que el que podía hallarse en cualquiera de esas dos filosofías por separado. De este modo, podemos tener una teoría de la obligación que rescata el principio de objetividad y universalidad kantiana, a la vez que reconoce el papel del interés y las pasiones en la motivación de la conducta moral. Por supuesto que la teoría de la justicia de Rawls no está exenta de objeciones. Una de las más importantes es, en mi opinión, la que reclama a Rawls la aceptación acrítica de los presupuestos socio-políticos de la economía y política liberal clásica y neoclásica. Ciertamente, Rawls atribuye todos los problemas de la justicia al proceso de distribución. Y al centrarse exclusivamente en la distribución, oscurece otro tipo de raíces de las cuales, la distribución, es sólo una característica. Dichas raíces, como se sabe, son ubicadas por Marx en el proceso de producción. Es ahí en donde no todo el valor, producto del trabajo objetivado, es remunerado en proporción a la ganancia.

Sin embargo, estos serían temas suficientes para dar pie, por sí solos, al desarrollo de otro trabajo. En relación a éste, me doy por satisfecho si he podido sugerir la aportación de Rawls al campo de la filosofía moral, y a un modo interesante de enfrentar los problemas dentro de la tradición contractual.

⁵³ White, B.L. "A prussian Hume and Scottish Kant". En: *Essays on Kant and Hume*. Yale University Press; 1978.

Bibliografía

- Ayer, A.J. "Freedom and Necessity". En: *Philosophical Essays*. Londres; 1954.
- Cassirer, Ernst. *Kant, Vida y Doctrina*. F.C.E; 1983.
- Cornman J.W, Pappas G.S y Lehrer K.. *Problemas y argumentos Filosóficos*. UNAM; 1990.
- Chisholm, R. "The problem of the Criterion". En: *Foundation of Knowing*. University of Minnesota Press; 1962.
- Davidson, Donald. "Action, Reasons and Causes". En: *Essays on Actions and Events*. Oxford, University Press; 1980.
- Davidson, Donald. "Psychology as Philosophy". En: *Essays on Actions and Events*. Oxford, University Press; 1980.
- Fishbein, Martin y Raven. "The AB Scales: an operational definition of belief and attitude". En: *Human Relations, Vol. 15*; 1962.
- Foot, P. "Morality as a System of Hypothetical Imperatives". En: *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*. Oxford, B.Blackwell; 1978.
- Foot, P. "Reasons for Action and Desires". En: *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*. Oxford, B. Blackwell; 1978.

- Freud, S. *El yo y el Ello*. Alianza Editorial Mexicana, México; 1989.
- García Morente, M. *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Espasa-Calpe, Madrid; 1966.
- Goldman, Alan H. *Moral Knowledge*. Routledge, London; 1988.
- Goldman, Alvin. *A Theory of Human Action*. Princeton University Press, New Jersey; 1976.
- Hoffe, O. "El Imperativo Categórico como concepto Fundamental de una Filosofía del Derecho y del Estado". En: *Cuadernos de Ética*. #7. (Junio 1989).
- Hume, D. *Enquires Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. L.A Selby-Bigge. Oxford University Press, London; 1961.
- Hume, D. *Treatise of Human Nature*. Edición de L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford University Press; 1960.
- Kant, I. *Critique of Practical Reason and other Writings in Moral Philosophy*. Chicago University Press; 1949. Trad. Lewis White.
- Kant, I. *Critique of Pure Reason*. London, Macmillan; 1970. Trad. J.M.D. Meiklejohn.
- Kant, I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. New York, Harper & Row; 1964. Trad. Paton, H.J.

- Kant, I. "Idea de una Historia Universal en sentido Cosmopolita". En: *Filosofía de la Historia*. F.C.E.; 1987.
- Kilcullen, J. "Utilitarianism and Virtue". En: *Ethics*. Vol. 93 #3; 1983.
- Kolakowsky, L. *Si Dios no existe...* Ed. Red editorial Iberoamericana, México; 1982.
- Korsgaard, C. "Kant's Analysis of Obligation: The argument of Groundwork I". En: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press; 1996.
- Korsgaard, C. "Creating the kingdom of ends: responsibility in personal relations". En: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press; 1996.
- Locke, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Aguilar; 1981.
- Mill, J.S. *Mill's Ethical Writings*. Collier Macmillan; New York; 1965.
- Moore, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge University Press; 1965.
- Nagel, T. *The possibility of Altruism*. Princeton University Press, Oxford; 1978.
- Paton, H.J. *The Metaphysic of Morals*. New York, Harper & Row; 1964. Trad. Analysed by Paton.
- Plato. *Collected Dialogues*. Oxford Clasical Texts.
- Putnam, H. *Meaning and the Moral Sciences*. London, Routledge & Kegan Paul; 1978.

- Quine, W.V. "Sobre la Naturaleza de los Valores Morales". En: *Teorías y Cosas*. UNAM; 1986. Trad. Antonio Ziri6n.
- Rawls, J. *Teoría de la Justicia*. F.C.E; 1979.
- Ross, D. *Kant's Ethical Theory*. Oxford University Press.
- Salmer6n, F. "Intuici6n y An6lisis. Los Orígenes de la Filosofía Moral Analítica a partir de Moore y Wittgenstein". En: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Tomo II. Concepciones de la Ética*. Edici6n de Victoria Camps, Osvaldo Gariglia y Fernando Salmer6n. Ed. Trotta, Madrid; 1993
- Salmer6n, F. *La Filosofía y las Actitudes Morales*. Siglo XXI, México; 1991.
- Salmer6n, F. "Moralidad y Racionalidad". En: *Antología de Ensayos Filosóficos*. SEP, Consejo Nacional de Fomento Educativo; 1988.
- Salmer6n, F. "Razones y Pasiones. Notas a Hume y a Kant". En: *Filosofía e Hist6ria de la Ciencia. Vol I*. Copilado por S. Álvarez, F.Broncano y M.A. Quintanilla. Ediciones Universidad de Salamanca; 1984.
- Sartori, G. *Teoría de la democracia. Tomo 2: Los problemas clásicos*. Alianza Universidad; 1991.
- Schilpp, P. Arthur. *La Ética Precrítica de Kant*. Centro de Estudios Filosóficos, UNAM; 1966. Trad. Jer6nimo Mu6oz y Elsa C. Frost.

- Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Ed. Siglo XXI; 1993. Trad. Pilar López.
- Sherman, Nancy. *The Place of Emotions in Kantian Morality*.
- Stroud, Barry. *Hume*. Routledge & Kegan Paul; 1977.
- Villoro, Luis. *Creer, Saber, Conocer*. Ed. Siglo XXI, México; 1992.
- White, B. Lewis. "A Prussian Hume and Scottish Kant". En: *Essays on Kant and Hume*. Yale University Press; 1976.
- Williams, B. "Internal and External Reasons". En: *Moral Luck Philosophical Papers. 1973-1980*. Cambridge University; 1981.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge & Kegan Paul, London; 1962.
- Wolff, P.R. *Para comprender a Rawls: Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la Justicia*. F.C.E; 1981
- Wolff, P.R. *The Autonomy of Reason: a commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Harper & Row; 1973.