

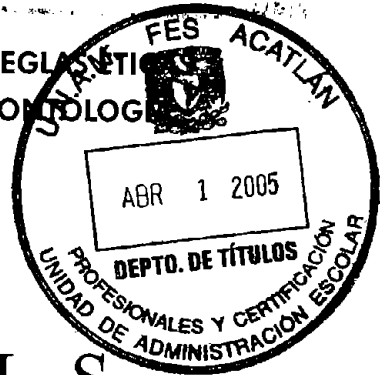


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO



FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

LA HETERONOMIA DE LAS REGLAS
EN EL ESQUEMA DE LA DEONTOLOGÍA
JURÍDICA



T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN DERECHO

P R E S E N T A :

JULIO ARTURO SÁNCHEZ PRATZ

ASESOR: LIC. FELIPE DE JESÚS IRIGOYEN PONCE DE LEÓN

MÉXICO

ABRIL, 2005

m. 342475



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Sánchez Pratz Julio Arturo

FECHA: 1/Abril/05

FIRMA: Pratz



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES A ACATLÁN



NOTIFICACIÓN DE TRABAJO CONCLUIDO PARA LA TITULACIÓN

JEFE DE LA UNIDAD DE ADMINISTRACIÓN ESCOLAR
Presente.

Después de haber asesorado y revisado el trabajo titulado LA HETERONOMIA DE LAS REGLAS ETICAS EN EL ESQUEMA DE LA DEONTOLOGIA JURIDICA.

que para obtener el grado de licenciado en DERECHO
bajo la opción de TESIS
elaboró SANCHEZ PRATZ JULIO ARTURO
con número de cuenta 09713489-5 generación 2000-2004

notifico a usted que considero debidamente concluido el trabajo por las siguientes razones:
CUMPLE CON LOS REQUISITOS DE INVESTIGACION, METODOLOGIA QUE TODO TRABAJO DEBE DE REUNIR Y SE ALCANZA EL OBJETIVO PROPUESTO.

Atentamente
"POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU"
Acatlán, Edo. De México, a 10 de ENERO de 200 5.

LIC. FELIPE DE JESUS TRIGUEN PONCE DE LEON.
Nombre y firma del asesor

INSTRUCCIONES

E. N. E. P. - Acatlán UNAM

1. Llénese a máquina.

10 ENE. 2005

PROGRAMA DE DERECHO

2. El original y las copias del presente documento deberán entregarse de acuerdo a lo siguiente:

Original blanco:	Unidad de Administración Escolar
Copia amarilla:	Jefatura del Programa correspondiente
Copia azul:	Asesor asignado
Copia rosa:	Alumno

*A mi madre y a mi hermano,
y para mi amiga Alejandra*

AGRADECIMIENTOS

Al Licenciado Felipe de Jesús Irigoyen Ponce de León, con afecto y admiración. por apoyar la realización de esta Tesis.

Al Licenciado Edmundo Aguilar Rosales por aclarar mis dudas en filosofía, gracias por su paciencia y apoyo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	V
CAPÍTULO 1. AUTONOMÍA Y HETERONOMÍA	1
1.1. Generalidades	1
1.1.1. Los sistemas morales de la antigüedad	5
1.1.2. El formalismo ético	10
1.2.-Concepto de Autonomía y Heteronomía	27
CAPÍTULO 2. LA HETERONOMÍA DE LAS REGLAS ÉTICAS	41
2.1. La fundamentación de los valores éticos	41
2.2. Propugnadores históricos	54
2.3. La virtud como individualismo	65
2.4. El porvenir de la ética	71
CAPÍTULO 3. HETERONOMÍA Y LOS FINES DE LA DEONTOLOGÍA JURÍDICA	76
3.1. Justicia como vivencia individual	76
3.2. Justicia y amor	83
3.3. El servicio a la justicia	88
CAPÍTULO 4. ETICA Y DERECHO	91
4.1. Contenido ético del derecho	92
4.2. Una esfera ética excluida del derecho	103
CONCLUSIONES	109
BIBLIOGRAFÍA	112

INTRODUCCIÓN

Y aconteció que pasando Jesús por los sembrados en sábado, sus discípulos andando comenzaron a arrancar espigas.

Entonces los Fariseos le dijeron: He aquí, ¿por qué hacen en sábado lo que no es lícito?

Y Jesús les dijo: ¿Nunca leisteis que hizo David cuando tuvo necesidad, y tuvo hambre, él y los que con él estaban:

Cómo entró en la casa de Dios, siendo Abiathar sumo pontífice, y comió los panes de la proposición, de los cuáles no es lícito comer sino a los sacerdotes, y aun dio a los que con él estaban?

Jesús agregó: El sábado por causa del hombre es hecho; no el hombre por causa del sábado.

MARCOS 2:23-27

¿Hay algo que destruya mas rápidamente que trabajar, pensar y sentir, sin que ello provenga de una necesidad interior?, es decir, sin una elección íntima y personal, sin experimentar ningún placer, actuando como un autómata del 'deber'. Esa es la mejor receta para provocar la decadencia y la idiotez. Es por eso que Kant se volvió idiota, ¡a pesar de que era contemporáneo de Goethe! Sin embargo, se consideró y se sigue considerando que esa mísera araña es el filósofo alemán por excelencia.

NIETZSCHE, *El Anticristo*.

El análisis que Kant lleva a cabo en la *Crítica de la razón pura*, nos ha mostrado las posibilidades y los límites de la razón especulativa. Pero no todo en el hombre es ciencia o especulación. Si por un lado era necesario contestar a la pregunta, ¿qué podemos conocer?, es igualmente importante contestar a las dos preguntas: ¿qué debo hacer?, ¿que puedo esperar? La primera es, a las claras, una pregunta moral; la segunda una pregunta metafísica. El sentido de la *Crítica de la razón práctica* es precisamente éste: partir de los hechos de la vida moral para ver cuáles son los fundamentos metafísicos de la conducta. La razón,

que en un primer lugar hemos aplicado al conocimiento, se aplica ahora a la acción, a la conciencia moral y a los principios de la conciencia moral.

Los juicios morales, que se presentan siempre bajo la forma de una obligación, son imperativos. Nos dicen lo que debemos hacer. Nos podrán decir, por ejemplo, ‘debes amar al prójimo como a ti mismo’ o ‘debes ir a la escuela’. En todo caso se presentan como formas de la voluntad expresadas mediante juicios imperativos. Pues bien, es idea de Kant que las filosofías clásicas suelen hacer depender estos imperativos morales de juicios de existencia que en sí mismos nada tienen morales o de inmORALES, y ello sucede tanto en las morales hedonistas y empiristas como en las morales eudemonistas y metafísicas. Las primeras por ejemplo, la moral de Epicuro, parten de lo que sucede de hecho en la naturaleza para decirnos qué es lo que debemos hacer en la acción. Si somos seres sensibles, dirá Epicuro, ello quiere decir que debemos buscar el placer. Las segundas, por ejemplo, la moral de Platón, nos dirán qué es el mundo de la metafísica y, al ver que las ideas son racionales y que el mundo de las ideas es nuestro modelo, nos dirán que debemos comportarnos según la razón. Kant considera que ninguna de estas dos formas de la moral es justificable. Ambas parten de lo que es para conducirnos a una idea de lo que debemos hacer, ambas son lo que Kant llama morales heterónomas, es decir, morales dependientes de algo que no es moral. Esta dependencia además de ser moralmente falsa esta basada en una deducción lógica falaz. Kant afirma, en efecto, que no es posible deducir un juicio de valor de existencia, que no es posible decir lo que debe hacerse a partir de lo que se hace de hecho, de lo que es podemos deducir lo que es, pero no lo que debe ser.

Por ello, Kant opone a las morales heterónomas la moral autónoma, la moral que solamente se basa en los juicios propiamente morales. Por decirlo con Kant, “la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conforme a ellas”¹

La moral de Kant se basa únicamente en los principios morales de la voluntad y del deber, sus principios nunca serán de la forma: haces esto, luego debes aquello, sino simplemente, debes porque debes.

Esta idea de la obligación, la idea del fruto prohibido, esta idea que de niños recibimos de nuestros padres, de nuestros maestros y, en conjunto, del grupo social en que vivimos, es la clave para entender la forma mas primitiva de la moralidad que Henri Bergson llama moral estática. En primer lugar el hombre

¹ IMMANUEL KANT, *Critica de la razón practica*, trad. de Dulce María Granja, Porrúa, México, 2001, p. 36.

es un ser social, y en cuanto tal, siente la presión de la sociedad también estática que mantiene la sociedad unida. Ello no quiere decir que se niegue la importancia de las obligaciones. La obligación es, por una parte, un hecho innegable anudado a nuestro ser social. Es también una necesidad de la vida social. Lo que Bergson no cree, en oposición aquí a la moral kantiana, es que la obligación sea la base de la más honda moralidad, la moralidad dinámica que surge de nuestra conciencia libre. Y es que si somos sociales, somos también personas individuales, con características subjetivas. La sociedad no excluye la soledad, la intimidad y la conciencia individuales. Si fuéramos absolutamente sociales sería válido para nosotros el imperativo kantiano: 'debes porque debes'. El imperativo categórico no entraña una actitud racional. Lleva más bien consigo una actitud instintiva. El 'debes porque debes' se reduce a un 'haces porque haces'. El imperativo categórico sería más aplicable a una sociedad de hormigas que a una sociedad de personas libres.

En una palabra, el punto donde se ahíncan los valores no va a ser otro que la voluntad humana. Entre el ser y el deber ser se establece la mediación primordial del querer ser. Lo que para el hombre vale es lo que el hombre quiere; pero el hombre no puede querer cualquier cosa, sino que quiere de acuerdo con lo que es. Lo que ocurre es que la identidad humana no es algo dado de una vez por todas, sino que se trata de una identidad inacabada, sometida a una permanente revolución. Los límites del querer ser humano podrían formularse así: el hombre no puede inventarse del todo, pero tampoco puede dejar del todo de inventarse. Lo que llamamos dignidad humana no es precisamente nada de lo que el hombre ya tiene, sino lo que aún le falta; y lo que le falta es sin duda lo único que realmente le queda, a saber: lo que le queda por hacer. La dignidad del hombre, que es otra denominación para su capacidad de valorar, estriba en su querer ser.

Esta es, entonces, nuestra hipótesis: en el desarrollo de esta investigación demostraremos, siguiendo un método filosófico, que aquella regla fundamental no es, como Kant decía, un imperativo categórico, sino en realidad un imperativo hipotético y por tanto, su principio fundamental es heterónimo. Porque en el fondo está siempre subordinado a una condición implícita: la ley que se trata de establecer para mí como agente, al darle un carácter universal se convierte también en ley para mí como paciente; bajo esta condición, como parte eventualmente pasiva, no puedo querer la injusticia y la insensibilidad.

En el primer capítulo desarrollaremos los aspectos capitales de la teoría moral kantiana de la autonomía, partiendo de sus más remotos antecedentes, nos centraremos en el análisis de los argumentos del propio Kant, así como la de sus más destacados intérpretes; el segundo capítulo de esta investigación, está consagrado a la formulación de nuestra hipótesis de la heteronomía de las reglas éticas, exponiendo además, la conclusión esencial a la que llegará esta investigación emprendida; en el tercero, se abordará la importancia que tiene para el mundo jurídico la formulación de nuestra hipótesis; y en el último, señalaremos las consecuencias del planteamiento moral kantiano y las dificultades que acarrea para el derecho, así como los límites que deben prevalecer en la elaboración de una teoría ética que no entraña una incompatibilidad con el derecho.

La trascendencia de este tema para la filosofía del derecho es ineludible. Porque el problema de las relaciones entre moral y derecho no es un tema de la filosofía jurídica, sino que es el lugar donde la filosofía del derecho se encuentra. Tan pronto como se planta uno ante un problema filosófico-jurídico está pisando ya ese terreno ubicado entre la moral y el derecho. Claro es que hay otros temas. Temas, por ejemplo, de lógica de normas, de teoría de la interpretación, de razonamiento práctico, entre otros, pero no se trata de algo tan propio. Esos otros temas son algo que a ella importa, que ella incorpora a su reflexión desde otros mundos teóricos. Pero el de las relaciones entre moral y el derecho es como la definición de su propio ámbito de reflexión, aquel terreno para trabajar en el cual se van acarreando herramientas de otros saberes. Su seña de identidad.

Por tanto, la hipótesis de la heteronomía de las reglas éticas tiene como objetivo el de aportar un criterio académico que difunda un fundamento sólido para la ética del profesional del derecho interviniendo oportunamente en el momento crítico, de la elección que calibra y decide entre las propuestas del presente, no para ganar el mañana sino para dar sentido al hoy y en el que muchos autores han dado directrices desde una perspectiva que han llamado Deontología jurídica.

CAPÍTULO 1 AUTONOMÍA Y HETERONOMÍA

El análisis de Kant se halla poblado de gran número de dualismos, especialmente por los existentes entre lo necesario y lo contingente, la forma y el fondo, el deseo y la razón, entre el noumeno y el fenómeno. Para muchos renunciar a estos dualismos, tal y como él los interpretaba, equivale a renunciar a lo que su teoría tiene de distintivo. Pero es imposible construir una teoría moral sobre una base tan débil, y por tanto, limitar la discusión de la doctrina kantiana a estas nociones, es reducirla a la trivialidad. La fuerza de su punto de vista reside en otra parte: en el concepto de autonomía. Kant mantenía que una persona actúa autónomamente, cuando los principios de su acción son elegidos por él como la expresión más adecuada de su naturaleza de ser libre y racional. Los principios sobre los que actúa, no se adoptan a causa de sus dotes naturales, o a la vista de la sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea. Actuar sobre tales principios es actuar heterónomamente. El propósito de este capítulo es exponer el principio de autonomía como el sello de distinción de la teoría moral kantiana, esbozando primeramente los antecedentes más claros que apuntalan las ideas directrices del pensamiento kantiano respecto de la moral.

1.1. Generalidades

Es sin duda con Immanuel Kant que el racionalismo halla, a través de la *Metafísica de las costumbres*, la justificación puramente racional del obrar humano. La crítica o pensar crítico kantiano desembarazó al racionalismo de sus puntos de partida empiristas que, como el caso de la escuela clásica del derecho natural, habían fundado todo el razonar deductivo a partir de axiomas fundados en fenómenos psicológicos o meros hechos.

En la introducción a la *Metafísica de las costumbres*, cuya primera parte aborda la doctrina del derecho, Kant desecha todo ingrediente empírico, afirma así, que el hombre, en cuanto a su libertad, puede y debe ser representado como

una personalidad independiente de las determinaciones físicas. La libertad, concebida de esta forma, está por completo fuera de alcance de los sentidos, es decir, de la realidad fenoménica. Con ello, significaba la profunda dualidad no resuelta entre realidad como fenómeno susceptible de ser aprehendida racionalmente por el conocimiento a través de intuiciones sensibles y las categorías del entendimiento frente a las verdades noumenales sólo inteligibles racionalmente como fundamento del obrar.

Kant reacciona así decididamente contra los empirismos racionalistas o los espiritualismos iluministas. La razón puede y debe dar un fundamento al obrar humano, a la conducta, pero no le es dable proporcionar criterios universales a los que la voluntad debe sujetarse como medio de satisfacción de sus apetitos o deseos. La razón, como voluntad, sólo puede encontrar un principio formal del querer en general.

No desconocía Kant que el hombre, en todo momento, obra motivado, inspirado, por fines que apetece, a ello asoció el arbitrio. Pero ese arbitrio responde siempre a máximas individuales que juzgan el medio apto para colmar la satisfacción del deseo. El arbitrio, en suma, se sustenta en el principio subjetivo que el sujeto se impone como regla de acción. El arbitrio satisface el querer del sujeto. El arbitrio es libre en el sujeto, y la libertad es una cualidad negativa del arbitrio que significa la ausencia de principios de determinación sensible que produzcan en él necesidad de actuar.

Para apoyar estas consideraciones puede ser útil acudir a un breve ejemplo del mérito moral de la teoría de la autonomía: Kant sostiene que el mérito moral no reside en el propósito de la acción sino en el motivo del deber. Esto es que para Kant el fin o propósito de un filántropo es ayudar, pero opera en dos momentos de su vida: la diferencia entre esos dos momentos reside en que en uno de ellos, la razón para ayudar es que le gusta, y en la otra es que lo considera su deber y por tanto sólo ésta última tiene mérito moral.

Kant pretendía hallar un principio universal que le permitiese racionalmente proporcionar el fundamento ético o moral del obrar humano. Indujo entonces que el valor moral, en el obrar del individuo, no reside en la acción que constituye sólo un medio para procurarse su propia felicidad, sus apetencias circunstanciales, sino en la representación racional de un deber que permite obtener un principio del obrar capaz de constituirse en ley universal, y ese principio, obviamente, debía ser puramente formal ante la pretensión del universalismo. Se enuncia así: "obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda convertirse en ley universal". Este principio formal (puesto que está

ausente de él todo contenido concreto) es, como categoría *a priori* de la razón, el único fundamento determinable de la voluntad. En otras palabras: la voluntad no se determina por el arbitrio, ya que este es libre, ya que no existen principios de determinación sensible que exijan la necesidad de actuar en tal o cual sentido. La voluntad sólo aparece determinada por la representación racional del postulado en tanto dispone, como vimos, que al actuar, al obrar, la razón solo puede querer que su máxima individual pueda convertirse en ley universal.

La ética, a partir de ahí, se fundamenta en la razón pura que se da a sí misma su propia ley moral. Por ello a esta ética se la llama ética subjetiva o, si se prefiere, metafísica de la subjetividad.

En la *Metafísica de las costumbres*, Kant divide los deberes en: deberes de derecho y deberes de virtud, o deberes éticos. Estos últimos, como queda dicho, no son susceptibles de ningún tipo de legislación exterior, por que la virtud sólo es tal por el fin que determina a la voluntad en el obrar; es decir, la moral no juzga la conducta humana por el obrar exterior, sino por el fin mismo que la voluntad, por la razón, se ha representado como fundamento de su acción.

El arbitrio, en cambio, que impulsa al hombre a obrar para satisfacer sus deseos, sus apetitos, si bien es libre, no debe afectar la libertad del arbitrio de otros. Entonces el arbitrio traducido en las máximas individuales que juzgan el medio apto para colmar la satisfacción de un deseo, si está sujeto a una legislación exterior. Esta legislación exterior es el derecho. Si bien el sujeto es libre de actuar, conforme a su arbitrio, con la consecución de fines apetecidos, el derecho aparece como el conjunto de las condiciones a través de las cuales el arbitrio de uno puede concordar con el arbitrio de otro, según una ley universal de libertad.

El iusnaturalismo racionalista se originó en el llamado movimiento iluminista que se extendió por Europa en los siglos XVII y XVIII, y que fue expuesto por filósofos como Pufendorf, Wolff y finalmente Kant. Los juristas racionalistas a diferencia de un Santo Tomás de Aquino (principal exponente del iusnaturalismo teológico) establecían que el derecho natural no deriva de los mandatos de Dios sino de la naturaleza o estructura de la razón humana, e intentaron formular detallados sistemas de derecho natural, cuyas normas básicas, de las cuales se inferían lógicamente las restantes, constituían supuestos axiomas autoevidentes para la razón humana, comparables a los axiomas de los sistemas matemáticos.

Ahora bien, a Kant le preocupaba sobremanera el fundamento de toda legislación positiva: sus principios inmutables. Alude, pues, al derecho natural,

(*ius naturae*) afirmando que, el jurisconsulto debe tomar de este los principios inmutables de toda legislación positiva. Pero de inmediato, implícito en el contexto, aborda la crítica contra quienes pretenden encontrar esos principios inmutables en propuestas empiristas, al estilo de Pufendorf y Wolff. Por el contrario, afirma Kant que la cuestión de saber si lo que prescriben las leyes de determinado lugar o tiempo es justo, la de dar por sí el criterio general por cuyo medio puedan reconocerse lo justo y lo injusto, nunca podrá resolverse, a menos de dejar aparte los principios empíricos y buscar el origen de estos juicios en la sola razón, para establecer los fundamentos de una legislación positiva posible.

Kant al igual que todos los iusnaturalistas, también recurre al concepto de Justicia, como principio universal del derecho. Pero esta Justicia, es conveniente apuntarlo, no se traduce en virtud, como en la Escolástica, ya que los deberes de virtud no son susceptibles de legislación exterior en la medida que el fundamento determinante de la voluntad es la representación del imperativo categórico como principio formal: 'obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda ser convertida en ley universal'. Tampoco obvio es repetirlo, la Justicia debe fundarse en principios de carácter empírico. Es la razón pura la que proporciona el principio universal de Justicia que Kant enuncia como toda acción que por sí, o por su máxima, no es un obstáculo a la conformidad de la libertad del arbitrio de todos con la libertad de cada uno según leyes universales.

A esta altura, es interesante observar como ha aparecido un concepto fundamental que formula el derecho moderno: la distinción entre moral y derecho, atribuyéndose a la primera autonomía y al segundo heteronomía. Se dice que la moral es autónoma en tanto sus principios, su contenido, derivan de proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad no sometida a leyes exteriores a ella, sino a la razón práctica pura que es capaz de crear sus propias determinaciones morales. Se dice en cambio que el derecho es heterónomo en cuanto, precisamente, legislación exterior al sujeto. Si bien, esta legislación, para ser justa esta condicionada al principio universal de libertad, se impone al sujeto limitando el libre arbitrio 'de conformidad con la libertad de arbitrio de todos'

1.1.1. Los sistemas morales de la antigüedad

Las morales clásicas fueron siempre autoafirmativas, es decir, eudemonistas, pues la llamada felicidad no es mas que la concordia efectiva de mi amor propio con las condiciones de lo real, buscada por intermedio de la facultad racional de conocimiento. El ejemplo más luminoso de este proyecto de sabiduría es la ética de Aristóteles, cuya vigencia intelectual será siempre prorrogable.

La filosofía, a partir del siglo III, habrá de añadir nuevos matices al pensamiento griego y al pensamiento romano que es mas una consecuencia del primero que un pensamiento original. Son tres las escuelas que se desarrollan en este largo periodo que va de la caída de las ciudades griegas hasta el momento en que el Imperio Romano empieza a sentir la influencia del cristianismo. Todas proceden del siglo III: el epicureísmo; el estoicismo y el escepticismo.

Epicuro preocupado principalmente por problemas morales y seguro como está de que la moral solamente puede existir si tenemos una facultad para escoger, si de hecho existe la libertad, modifica notoriamente la teoría atomista clásica. Según ésta los átomos están guiados por leyes rígidas que responden al principio de causalidad. Contrariamente al determinismo, esto es, relación necesaria entre la causa y el efecto de un Demócrito, Epicuro trata de introducir la libertad en los movimientos de los átomos y piensa que éstos tienen la capacidad de desviarse de su curso. Esta desviación, es común a todos los átomos y lo es también el alma humana, formada como esta de átomos. Libre de trabas, el alma puede tomar decisiones, es decir, puede proceder según el bien o contrariamente al bien. En una palabra, la física de Epicuro es la condición indispensable para garantizar la libertad necesaria que exige el desarrollo de su moral.

La moral epicúrea tiene antecedentes, ya Aristóteles hablaba de placer medio como forma necesaria de la conducta moral. Los cirenaicos, discípulos de Sócrates, habían tratado de establecer una moral sobre las bases del placer, pero Epicuro, que continua a ambas filosofías, las hace mas radicales y extremosas.

En la Carta a Meneceo escribe Epicuro, que el placer es un bien innato en nosotros, Los hombres están destinados a buscar el placer. Pero, ¿qué es el placer? No podemos dar una definición afirmativa sino tan solo una definición negativa. Para Epicuro el placer es la ausencia de dolor. De aceptarse esta definición es claro que la mayor parte de los actos que consideramos placenteros dejan inmediatamente de serlo. El placer de beber es un falso placer si puede ser causa de dolor, y cualquier placer capaz de producir dolor cesa automáticamente de ser placer ¿Cuál será el placer verdadero? "El hombre sereno no causa

disturbios ni para sí ni para los demás”¹, escribe Epicuro. El placer verdadero proviene, cuando se trata del cuerpo, de lo estrictamente necesario para la supervivencia y, cuando se trata del alma, de la serenidad que implica una suerte de inmovilidad contemplativa acaso nada lejana de la contemplación que preconizaban muchas de las sectas religiosas orientales que por esta época iban penetrando al mundo helénico. Placer es quietud, placer es contemplación, placer es ataraxia o imperturbabilidad.

La moral epicúrea es importante en dos sentidos. Lo es como símbolo de los tiempos y en cuanto participa, por su deseo de serenidad, de las mismas conclusiones que alcanzan, a pesar de notables diferencias, los estoicos y los escépticos. Lo es en segundo lugar, por su enorme influencia, sin la grandeza de los grandes sistemas, la filosofía epicúrea, que es un modo de vida, se filtra por la historia de Occidente y llega, mas o menos deformada, más o menos auténtica, hasta nuestros días.

El estoicismo se muestra como una propedéutica para la práctica de la virtud, un ascetismo metodológico, según Kant, cuya admiración por ellos aflora en numerosos momentos de su obra:

” Tanto en lo concerniente a la voluptuosidad como en lo referente al sibaritismo hemos de observar la regla estoica del *substine* y *abstine*. Tenemos que hacernos independientes de ambos, pues cuanto mas depende el ser humano de la voluptuosidad y del sibaritismo tanto menos libre es y tanto mas cerca está del vicio. Sin embargo, tampoco debemos privarnos esclavizadamente de todas las diversiones placenteras, sino disfrutarlas siempre de forma que podamos prescindir de ellas. El hombre que no falta a sus deberes ni a los de los otros puede disfrutar de tantos placeres como pueda y quiera”.²

Sabio es, en la filosofía de los estoicos, el que es capaz no solo de sentir, ni tan solo de asentir, sino de entender. El sabio es el que tiene una conciencia total, en bloque, del orden de todas las cosas; es el que puede penetrar de una manera única en el sentido también único en el universo.

La metafísica estoica tiene la particularidad de ser, al mismo tiempo, una física y una teología. Esta particularidad se debe a que los estoicos concebían el

1 EPICURO, *Fragmentos*, trad. de Germán Gómez de la Mata, Shapire, Buenos Aires, 1943, p.78

2 IMMANUEL KANT, *Lecciones de Etica*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Editorial Crítica, Barcelona, 1998, p.119.

universo como una sola sustancia. Para ellos Dios y la naturaleza eran una y la misma cosa, de tal manera que puede decirse que en el estoicismo debe encontrarse la primera escuela panteísta.

Concebido el mundo como una mezcla total, como una sola sustancia, puede afirmarse que la razón que lo gobierna todo y que si la razón y Dios todo lo gobiernan, son todas las cosas, el destino es racional y es, igualmente divino. De ahí que, en oposición a los epicúreos, los estoicos sean esencialmente fatalistas. Para ellos lo que es racional y sigue el orden divino es también fatal. Los hombres, situados en un mundo que es razón, son parte de esta razón, o si se quiere, parte de Dios y de la naturaleza.

Con estos antecedentes de metafísica es clara la moral que pueden deducir los estoicos. Esta moral estará siempre basada en la razón pura y será, puesto que el mundo es racional, una moral de aceptación. Es útil, sin embargo, para entender el sentido de la moral estoica, proceder a algunas distinciones y algunos deslindes que acabaran por precisarla y fijarla.

Dice Diógenes Laercio que los estoicos "son de opinión que entre virtud y el vicio no hay medio, pues como un palo es preciso sea recto o torcido, así una cosa es justa o injusta, sin contar con el más o el menos".³ La actitud de los estoicos es una reacción clara contra la moral de Aristóteles. La moralidad de un acto no puede consistir en el justo medio, porque para el filósofo estoico la virtud no es un medio, sino un fin en sí.

Ahora bien el alma humana puede ser como el tronco recto o como el tronco torcido. Todos los hombres nacen con tendencias que, siendo naturales y siendo la naturaleza racional, tienen que ser también buenas. La más primitiva y la más clara de estas tendencias es la propia conservación. De ahí, una serie de bienes como la salud, el bienestar, la riqueza. Pero con la influencia del medio social y la influencia de una mala educación, estas tendencias inicialmente buenas pueden torcerse y convertirse en vicios. Nace entonces el miedo y nace la envidia y nacen la imprudencia y el odio. Nacen en una palabra las pasiones. Porque la pasión es precisamente lo que la etimología de la palabra indica: una pasividad, una forma de ser que se reduce a padecer. Exageradas y retorcidas las tendencias del hombre, se hacen pasiones, que nos convierten de seres activos que podemos ser, en seres que padecen por la negación de sus actividades rectas. Sin embargo, las puras actividades de conservación no son todavía el ideal de la moralidad. Este ideal, como en todo en el mundo concebido por los estoicos, tiene que ser absoluto y es tan solo asequible a la persona capaz de sabiduría. El sabio es el que conoce, no de una manera relativa, sino de manera total, el

³ DIÓGENES LAERCIO, *Vida, opiniones y sentencias de filósofos más ilustres*, trad. de José M. Riano, Porrúa, México, 1989, p.64.

sentido del universo y el puesto del hombre en el universo; es el que sabe que todo está predeterminado por la ley de la razón que todo lo preside y todo lo penetra. Así la verdadera acción moral será la que emprenda una voluntad recta dirigida por una razón absoluta y el sabio, el que conoce y, por conocer, acepta la realidad tal como es.

Una paradoja parece inevitable si consideramos que el sabio es el que ejerce su voluntad y si, al mismo tiempo, aceptamos que esta voluntad está regida por un orden inalterable ¿Cómo hablar de libertad en que cada una de las partes, y entre ellas precisamente las acciones de los hombres están fatalmente determinadas? ¿Cómo escoger si ya todo esta por adelantado fijado? No es tan fácil la solución del problema para los estoicos, a menos que se interprete la libertad en una forma bastante distinta a lo que la palabra suele sugerirnos. En efecto la libertad puede ser libertad de acción, libertad para escoger entre una posibilidad u otra. No es ésta libertad en que piensan los estoicos, para ellos la libertad es, no una forma de elección, sino una forma de liberación. El hombre libre es el que consciente de sus propias determinaciones y que conociéndolas, es capaz de aceptarlas. La libertad es así una capacidad de entender el mundo y de entender la vida de los hombres; es, en suma, la racionalidad de nuestros pensamientos aplicada a nuestros actos.

También el escepticismo griego, nacido en el siglo III tiene, como el estoicismo y el epicureísmo, una influencia que, a través de Roma, llega a nuestros días. Los escépticos, filósofos de su tiempo, asumen una postura moral mas que intelectual. No es probable que alguno haya sido escéptico, con el solo fin de dudar. La duda suele estar al servicio de alguna forma de vida. Esta actitud puede ser la de quien no quiere verse llevado por los afanes de una vida que a veces se presenta contradictoria o ambigua; puede ser, como en el caso de algunos de los primeros cristianos, una renuncia al conocimiento lógico para enaltecer el conocimiento mediante la fe. Quien es escéptico real y profundamente, suele serlo para afirmarse en alguna forma de creencia que el conocimiento habitual de los sentidos o de la razón parece no poder otorgar. Por eso el escéptico no es, al modo de los sofistas, el que dice: 'nada sé'

El ideal escéptico es el ideal de la inocencia, o mejor dicho de la ingenuidad, en la sobriedad del goce de la felicidad. El ideal epicúreo era el ideal de la sagacidad. Epicuro mantenía que el bien supremo consiste únicamente en la felicidad y que el buen comportamiento sería un medio hacia la felicidad. El ideal estoico era el de la sabiduría, justo al contrario del precedente. Los estoicos afirmaban que el el bien supremo consiste únicamente en la moralidad, solo en

la dignidad, por tanto el buen comportamiento, y esa felicidad sería una escuela de la moralidad. Quien se comporta bien, ya sería feliz sólo por ello. Los escépticos sostenían que el bien supremo sería una tarea de la naturaleza y no del arte. En ellos los medios de conseguir la felicidad son negativos, afirman que el hombre se contenta con poco por naturaleza, porque como el hombre no tiene por naturaleza necesidad alguna, tampoco experimenta la carencia de medios y goza bajo esa carencia de su felicidad. Consideran que el acopio de recursos y disposiciones de la naturaleza acrecienta nuestras necesidades, ya que de cuantos mas medios disponemos, tantas mas necesidades sobreviven y el criterio del hombre se predispone hacia una complacencia cada vez mayor, lo cual provoca un estado de ánimo siempre intranquilo. Diógenes dice: "podéis ser felices sin opulencia, podéis ser morales sin virtud"⁴. Su filosofía era el camino mas corto hacia la felicidad. Gracias a la sobriedad se vive felizmente, puesto que se puede prescindir de todo. Su filosofía también era el camino mas corto hacia la moralidad, puesto que, si no se tiene necesidad alguna, tampoco se alberga ningún deseo y nuestras acciones coincidirían con la moralidad, por lo que a un hombre semejante no le cuesta nada ser honrado y, consiguientemente, la virtud sería en él tan sólo una idea. La candidez representa de esta el camino mas corto hacia la moralidad.

Kant advierte que el hombre puede estar contento o insatisfecho consigo mismo pragmática o moralmente. Esto varía enormemente de un hombre a otro. A menudo el hombre cree tener remordimientos, aunque sólo tema a un juez de la sagacidad. Si en una sociedad se ofende a alguien, se hacen reproches en casa, reproches emitidos por el juez de la sagacidad, en el que se presume un enemigo, pues los reproches de la sagacidad son aquellos de los que se origina un perjuicio; se sabe que el otro no se ha dado cuenta y se está contento, luego es un reproche de la sagacidad y pasa por ser un reproche de la moralidad.

Para Kant el ideal de la santidad es el ideal más perfecto, pues es un ideal de la perfección moral más pura; mas como no puede ser alcanzado por los hombres, se funda entonces en la creencia de la asistencia divina. No sólo la dignidad de la felicidad tiene en ese ideal la mayor perfección moral, sino que este ideal tiene también el mayor móvil, que es la felicidad o la bienaventuranza. Los antiguos según Kant, no fijaban la meta de una perfección moral, sino que la trataban tal y como ésta podía emanar de la naturaleza del hombre, y siendo ésta muy defectuosa, también lo eran las leyes morales, sus sistemas morales no eran puros, acomodaban la virtud a la debilidad del hombre,

⁴ *Ibid.* p.56.

resultando por tanto incompleta. Pero en cambio en ese ideal todo es completo y ahí residen la mayor pureza y la mayor felicidad. Los principios de la moralidad son ejecutados en su entera santidad y esto se resume así: “debes ser santo, porque el hombre es imperfecto”⁵, y este ideal tiene un complemento a saber, la asistencia divina.

1.1.2. El formalismo ético

La compleja teoría ética que desarrolló Immanuel Kant (sobre todo en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 1785, y *Crítica de la razón práctica*, 1790) es una teoría deontológica o formalista, o sea es una teoría según la cual la corrección moral de un acto no esta dada por el hecho de que sus consecuencias maximicen cierto bien intrínseco, sino que depende de que, por su naturaleza inherente, constituya el cumplimiento de un *deber*. El concepto de deber es, entonces, para esta teoría prioritario sobre el de bondad, a diferencia del utilitarismo, según el cual el deber consiste en maximizar el bien.

Las líneas maestras del razonamiento kantiano conducente al formalismo ético, dan sus primeros pasos en el repudio del eudemonismo como piedra angular de la ética, lo que se puede apreciar en estas líneas de Kant:

“Cuando el principio de la moralidad estriba en el egoísmo, descansa por lo tanto, en un fundamento contingente, ya que la índole de las acciones que me reportan, o no, placer se basan en circunstancias aleatorias. El principio de la moralidad tiene su fundamento en el entendimiento y puede ser examinado completamente *a priori*. Aquellos principios que deben ser válidos universal y necesariamente no pueden ser deducidos de la experiencia, sino de la razón pura; la ley moral entraña una necesidad categórica y no una necesidad constituida a partir de la experiencia”.⁶

La discusión de Kant sobre el valor moral se inscribe dentro del proyecto de establecer el principio fundamental de la moralidad:

⁵ IMMANUEL KANT, *op. cit.*, p.48

⁶ IMMANUEL KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente, Porrúa, México, 1986, p.29

” Este principio debe ser buscado en la acción misma de la razón pura. ¿en qué consiste, pues? La moralidad es la conformidad de las acciones con mi ley, válida universalmente, del libre arbitrio. La moralidad se cifra en la relación de las acciones con la regla universal. Si yo establezco el fundamento de que mis acciones han de concordar con la regla universal, válida en todo momento y para cualquiera, entonces tales acciones se originarán en el principio moral; por ejemplo, mantener una promesa satisfaciendo a la sensibilidad no es moral, ya que si nadie quisiera mantener su promesa, a fin de cuentas esta serviría de bien poco. En cambio, cuando juzgo según el entendimiento si mi regla es universal y mantengo por ello mi promesa, deseando a la vez que todos cumplan su palabra con respecto a mí, entonces mi acción coincide con la regla universal de todo arbitrio. Pongamos por caso un acto de generosidad: cuando alguien se halla en la indigencia y yo estoy en condiciones de ayudarlo, pero prefiero emplear el dinero en diversiones, entonces debo preguntar a mi entendimiento si tal actuación puede ser una regla universal y si sería conforme a mi voluntad el que otro se mostrase indiferente en una situación similar, cosa que no coincide con mi arbitrio; por consiguiente, semejante acción no es moral”.⁷

En la *Fundamentación* Kant lleva a cabo este proyecto analizando las razones o motivos por los cuales actúa la buena voluntad, la cual es la voluntad de una persona que hace lo moralmente correcto por razones o motivos también moralmente correctos. Kant se concentra en analizar las acciones de la buena voluntad cuando esta actúa por deber porque, nos dice, resaltan el concepto de una voluntad buena y lo hacen aparecer con mayor claridad. Tras establecer que el mérito moral de las acciones hechas por deber no reside en el propósito sino en la máxima según la cual la buena voluntad actúa. Kant sostiene que cuando alguien actúa por deber lo hace porque considera que hay una ley que lo establece; el concepto de deber implica al de la ley. Por tanto, concluye que quien actúa por deber lo hace por respeto a la ley, y no con miras a las consecuencias de su acción. Él se pregunta qué ley puede ser ésta y responde que no se trata de una ley a la que la máxima deba conformarse sino de la exigencia de que la máxima misma tenga la forma de ley. La persona que actúa moralmente elige actuar únicamente de acuerdo con máximas que puedan valer como leyes universales. Así, Kant formula el principio de la buena voluntad

⁷ *Ibid.* p. 90

como “yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal”.⁸

En la *Fundamentación* Kant argumenta que el imperativo categórico está implícito en nuestras prácticas y convicciones morales, pero deja abierta la posibilidad de que no pueda establecerse su validez objetiva, esto es, su fuerza vinculante para nosotros. Para establecer la normatividad del imperativo es preciso mostrar que la voluntad racional necesariamente debe regirse por él. El argumento de Kant a favor del imperativo categórico es el principio supremo de la moralidad aludiendo que lo característico de un ser racional es su capacidad de actuar de acuerdo con su propia representación de leyes o principios y Kant se refiere a esta capacidad como voluntad. Los principios de acuerdo con los cuales un ser racional actúa son sus máximas. Kant define a la voluntad como un tipo de causalidad porque se trata de un poder capaz de producir efectos en el mundo, a saber, sus acciones y las consecuencias de las mismas. En un segundo paso, nos dice que “la libertad sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de causas extrañas que la determinen”⁹, es decir, la voluntad sería libre en sentido negativo sino fuera determinada a actuar por causas ajenas a ella misma. En un tercer paso, Kant sostiene que el concepto negativo de libertad da lugar a un concepto positivo de la misma: si la voluntad no esta determinada a actuar por causas ajenas, ella misma tiene que determinarse a actuar; la voluntad libre se determina a sí misma o elige los efectos que ha de producir. Como se trata de un poder causal, el argumento prosigue, la voluntad libre se determina a sí misma a actuar de acuerdo con alguna ley, ya que toda causalidad esta regida por leyes. El concepto positivo de libertad es el concepto de la ley de acuerdo con la cual la causalidad racional se determina a actuar. Como la voluntad es libre, las leyes que la rigen tienen que ser leyes que ella se da a sí misma. Y esto, dice Kant, no es sino la autonomía de la voluntad, esto es, “la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma”¹⁰, lo cual, a su vez, no es sino la fórmula del imperativo categórico, el cual nos exige que actuemos según las máximas que podamos querer como leyes universales. Kant concluye que la voluntad libre y la voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa. El concepto positivo de libertad es el imperativo categórico.

⁸ *Ibid.* p.40.

⁹ *Ibid.* p.44

¹⁰ *Ibid.* p.45.

Tres puntos se desprenden de este argumento: el primero es la definición de la voluntad como un tipo de causalidad, el segundo es la tesis de que la voluntad es libre y el tercero, es el supuesto de que la causalidad opera según leyes universales.

En lo tocante a la definición de voluntad como un tipo de causalidad, la tesis de Kant no es que tengamos conocimientos de que, en efecto, los seres humanos tenemos poderes causales, sino que no podemos concebir a la voluntad de otra manera más que como un poder causal y que, en la medida en que nos concibamos como seres capaces de determinarse a sí mismos a actuar, tenemos que atribuirnos una voluntad. Su definición de la voluntad es, entonces, práctica, pues nos dice como debemos concebirnos a nosotros mismos en tanto que agentes o sujetos de acción.

En lo que concierne a los otros dos puntos de su argumento, Kant ofrece un argumento a favor de la tesis de la libertad de la voluntad, pero no hace lo mismo en el caso de la causalidad. Para él es una cuestión de definición que la causalidad esta gobernada por leyes universales. Como David Hume ya lo había establecido, el concepto de causalidad implica el de conexión necesaria entre dos eventos, y de aquí sólo hay un paso para afirmar que una conexión necesaria tiene que estar gobernada por una ley que la haga posible. Es posible expresar este mismo argumento en el lenguaje de las razones: la voluntad es razón práctica y, por tanto, tiene que actuar de acuerdo con principios de los cuales derive sus razones. Finalmente, el tercer punto crucial es la tesis de la libertad de la voluntad. El argumento que Kant ofrece a favor de esta tesis es también de tipo práctico, esto es, él no sostiene que podamos tener conocimiento de nuestra libertad, sino que, en la medida en que nos concibamos a nosotros mismos como los autores de nuestras acciones tenemos que presuponer que somos libres: que no estamos determinados a actuar por causas ajenas sino que nosotros mismos nos determinamos a actuar. Si suponemos que algún influjo externo nos causa a actuar entonces ese influjo externo y no nosotros mismos será el autor de la acción. De acuerdo con Kant, el conocimiento de la libertad o de una causa libre o primera es imposible porque todo conocimiento lo es de los fenómenos o apariencias y la causalidad natural gobierna el mundo de los fenómenos. Si bien no podemos tener conocimiento de que somos libres, tenemos que concebirnos de esta manera para fines prácticos. En la *Fundamentación* escribe lo siguiente:

“ Todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de la libertad es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico,

es decir, valen para él todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, lo mismo que si su voluntad fuese definida como libre en sí misma y por modo válido en la filosofía teórica. Ahora bien, yo sostengo que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad bajo la cual obra. Pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que tiene causalidad respecto de sus objetos. Mas es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte; pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del juicio. Tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios independientemente de ajenos influjos; por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre; esto es, su voluntad no puede ser voluntad propia sino bajo la idea de la libertad y, por lo tanto, ha de atribuirse, en sentido práctico, a todos los seres racionales”¹¹

Kant se da a la tarea de establecer que el imperativo categórico es normativo para nosotros, esto es, que, efectivamente, es un principio vinculante para la voluntad. Plantea el problema de cómo establecer la normatividad del imperativo categórico como práctico o de acción, en lugar de plantearlo como un problema teórico o de conocimiento. Plantea la pregunta acerca de la normatividad del imperativo desde el punto de vista de la voluntad que tiene que decidir como actuar: la normatividad del imperativo para la voluntad habrá quedado establecida si el imperativo es una respuesta satisfactoria al problema de la acción que la voluntad enfrenta. Este problema de acción no es ningún problema particular, sino que se trata de un problema práctico al mayor nivel de generalidad posible. La voluntad se plantea la pregunta general ¿qué debo hacer? o ¿cómo debo actuar? Bajo el supuesto de que no tiene todavía ningún principio de acción conforme al cual pueda determinarse a actuar. En el argumento de Kant, la voluntad se encuentra, por así decirlo, completamente indeterminada y necesita algún principio fundamental con base en el cual pueda determinar qué hacer o cómo actuar. Con base en la definición de la causalidad como algo que opera según leyes universales, Kant concluye que la voluntad tiene que actuar según leyes universales; pero como la voluntad es libre, se trata de leyes que ella se da a

¹¹ *Ibid.* p.48.

sí misma. Así, Kant establece que la respuesta adecuada al problema de acción fundamental, que la voluntad completamente indeterminada se plantea, es el imperativo categórico; la voluntad libre debe actuar según su propia concepción de leyes universales, lo cual es exactamente lo que el imperativo le exige, a saber, que actúe según máximas que pueda querer como leyes universales. El imperativo categórico queda justificado como un principio normativo para la voluntad porque resuelve el problema de acción fundamental que la voluntad enfrenta.

Para que la justificación del imperativo categórico como el principio supremo de la moralidad sea exitosa es necesario que no existan otros principios que puedan igualmente o hasta de mejor manera resolver el problema de acción de la voluntad. Un principio alternativo que Kant considera en la *Religión* es el principio del amor propio: “de acuerdo con el cual debemos actuar de tal manera que satisfagamos nuestras inclinaciones cualesquiera que estas sean”.¹² Este principio tiene su origen en una tendencia natural que tenemos los seres humanos a preocuparnos por la satisfacción de nuestras inclinaciones, la cual, según Kant, no es mala en sí misma, pero llega a serlo cuando se convierte en un principio con prioridad sobre el imperativo categórico. Resulta claro por qué Kant sostiene que el principio natural de la voluntad es el imperativo categórico y no el principio del amor propio: la voluntad pura necesita alguna razón para otorgarle prioridad a la satisfacción de las inclinaciones de las inclinaciones por encima del imperativo categórico, mientras que no necesita razón alguna para actuar de acuerdo con leyes universales. La autonomía de la voluntad y el imperativo categórico se implican recíprocamente: la voluntad autónoma necesita una ley o un principio conforme al cual actuar porque lo propio de la voluntad autónoma es actuar según leyes que se da a sí misma, pero esto es ya el imperativo categórico mismo, el cual le exige a la voluntad que elija sus propias leyes; que actúe según máximas que pueda querer como leyes universales. El imperativo categórico es algo así como el principio natural de la voluntad libre; es incondicionado porque la voluntad no puede elegir no actuar de acuerdo con él: en la medida en que se trata de una voluntad, tiene que actuar de acuerdo con leyes universales. El imperativo, estrictamente, describe la actividad de la voluntad libre, pero es al mismo tiempo normativo porque establece un estándar al que la voluntad puede no adecuarse, a saber, si

¹² IMMANUEL KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Traducción de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1981, p.47

actúa según principios que, si bien son generales, no pueden valer como leyes universales.

Toda teoría moral es práctica porque los principios y valores morales son guías para la acción. No obstante, las teorías morales se distinguen por la manera en que establecen la fuerza vinculante de los principios y valores morales. Una manera natural de intentar establecer su normatividad es tratar de mostrar que son verdaderos. La analogía con el conocimiento es clara: una proposición sobre el mundo será normativa para nosotros, es decir, regirá las creencias que debemos tener, en la medida en que sea verdadera; si es falsa no tenemos por qué creerla. Esta manera de concebir la normatividad de los principios y valores morales se conoce como 'realismo moral'. De acuerdo con el realismo, para saber qué principios y valores deben guiarnos en nuestras acciones, primero debemos averiguar cuáles son verdaderos; si son falsos no tenemos por qué seguirlos. ¿Verdaderos en qué sentido? Una proposición sobre el mundo es verdadera si el mundo es efectivamente de la manera en que la proposición lo dice. De manera similar, los principios y valores morales se suponen verdaderos con relación a un orden de hechos normativos que efectivamente existe. De acuerdo con el realismo moral, la tarea de establecer qué principios y valores morales nos deben guiar en nuestras acciones no es fundamentalmente diferente de la tarea del científico que busca establecer un cuerpo de conocimiento sobre el mundo. El filósofo moral, según el realismo, tiene que ir a la búsqueda de un cuerpo de conocimiento moral sobre el mundo.

Lo distintivo de la teoría moral kantiana, lo que la hace práctica en un sentido en que no lo son otras teorías, es que Kant concibe la pregunta sobre la normatividad de los principios y valores morales como una pregunta que es ella misma práctica, y no como una pregunta epistemológica. La fuerza vinculante del imperativo categórico no depende de que sea verdadero con relación a un orden de hechos normativos, sino que constituya una respuesta adecuada a la pregunta de acción que la voluntad libre plantea. Si bien todas las teorías morales son prácticas en la medida en que versan sobre conceptos que deben guiar la acción humana, la kantiana lo es en un sentido más profundo. De acuerdo con Kant, la pregunta sobre qué principios y valores son normativos para la acción es fundamentalmente diferente de la pregunta sobre qué proposiciones son verdaderas. La primera no nos dirige a averiguar cómo es el mundo, sino que nos empuja a buscar soluciones satisfactorias

desde el punto de vista del agente que se plantea la pregunta. En cierto sentido, podría decirse que los principios morales kantianos son verdaderos porque son respuestas adecuadas a problemas prácticos, aunque yo pienso que lo correcto sería decir que no son ni verdaderos ni falsos porque no son proposiciones acerca de cómo es el mundo; son respuestas correctas o incorrectas a nuestros problemas de acción.

Si pensamos que la pregunta sobre los principios y los valores morales correctos es una pregunta epistemológica estaremos dando por sentado que el uso teórico de la razón es el único o el básico; que la función única o primordial de la razón es conocer el mundo. De acuerdo con Kant, en cambio, la razón humana tiene dos usos o funciones básicas: por un lado explicar y describir cómo es el mundo, y por el otro guiarnos en la acción. Cuando empleamos nuestra razón para decidir cómo debemos actuar no estamos ocupados en la tarea de describir el mundo, sino en la de resolver cómo debería de ser, aunque, desde luego, para decidir qué hacer debemos contar con cierto conocimiento de cómo es el mundo. Los principios y conceptos de la razón mediante los cuales resolvemos estos problemas no son descripciones verdaderas del mundo, sino que nos dicen cómo debería ser. El propósito de Kant es mostrar que la razón es efectivamente fuente de principios y de conceptos que nos dicen cómo debemos actuar y que son capaces de motivarnos. Los dos principios que él establece son el imperativo hipotético y el categórico, y sostiene que con base en estos principios la razón determina los conceptos de lo bueno y lo malo. Los realistas morales, por su parte, dan por sentado que la función única o primordial de la razón es conocer el mundo y por ello transforman la pregunta sobre qué principios y valores nos deberían guiar en una pregunta epistemológica; dan por sentado que si los conceptos morales han de ser normativos para nosotros tienen que ser conceptos que describan hechos morales. De acuerdo con Kant, la razón humana tiene el poder de ir más allá de su conocimiento del mundo y plantearse cómo debería ser; la pregunta sobre los principios que nos deben guiar en la acción es una pregunta sobre la dirección en la que los seres humanos debemos transformar el mundo, sobre el tipo de lugar que debemos hacer con él, y la respuesta, obviamente, no la podemos encontrar averiguando cómo el mundo de hecho ya es.

La diferencia entre un carácter moralmente bueno y uno malo, de acuerdo con Kant, radica en el ordenamiento de los incentivos: un carácter es

malo cuando subordina el incentivo moral a los incentivos del amor propio, esto es, cuando antepone la satisfacción de sus deseos e inclinaciones al cumplimiento de las exigencias de la moralidad; en cambio un carácter es bueno cuando subordina las pretensiones de amor propio a su consistencia con la moralidad. El ordenamiento de los incentivos refleja la visión de un carácter bueno y el malo tienen de la legitimidad de las exigencias de la moralidad y de las pretensiones del amor propio. Un carácter malo da por sentada la legitimidad de las pretensiones del amor propio y asume que la legitimidad de las exigencias de la moralidad ha de ser establecida por su consistencia con la satisfacción de sus propios deseos e inclinaciones. Exactamente lo contrario sucede con el carácter bueno, el cual considera que las exigencias de la moralidad son incondicionales y que, por tanto, la legitimidad de las pretensiones del amor propio ha de ser establecida según su consistencia con la moralidad. Los seres humanos tenemos una propensión al mal porque tenemos una tendencia natural a considerar nuestros propios deseos e inclinaciones como razones suficientes para la acción. En la terminología kantiana, tenemos una tendencia natural a considerar “los fundamentos determinantes subjetivos del propio arbitrio” como “el fundamento determinante objetivo de la voluntad en general”¹³, dicho de otro modo, tenemos una tendencia natural a considerar el hecho de que tenemos un incentivo de la inclinación para hacer algo como una razón suficiente para hacerlo; tendemos a tomar nuestras propias reacciones subjetivas como razones objetivas para la acción.

Aunque esta concepción del origen del mal sugiere que éste se debe a la falta de reflexión sobre la legitimidad de las pretensiones de la inclinación, también parece plausible pensar que el carácter malo es un hedonista. Como el carácter malo le otorga prioridad a la satisfacción de su amor propio sobre las exigencias de la moralidad, parece natural sostener que, de acuerdo con Kant, nos vemos tentados al mal porque nos resistimos a renunciar a aquello que nos traerá satisfacción cuando la moralidad nos lo exige. De hecho se ha pensado que el carácter malo de la ética kantiana es hedonista. Parece obvio que esto debe ser así ya que el principio de amor propio nos dirige a la satisfacción de nuestras inclinaciones. Sin embargo, esta lectura no es correcta ya que lo característico del carácter malo no es que tenga por objeto o propósito su propio placer o satisfacción, sino que el placer o la satisfacción es su fundamento para la elección de máximas. Cuando se eligen máximas

¹³ IMMANUEL KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. de Dulce María Granja, Porrúa, México, 2001, p.53.

con base en el principio del amor propio, se considera la satisfacción de la inclinación como una razón para la acción, pero esto no significa que la satisfacción o el placer mismo sean el objeto o fin de la acción. Este punto queda ilustrado en el ejemplo del filántropo que ayuda movido por una inclinación natural. Kant sostiene que hacer el bien por inclinación carece de valor moral porque la máxima de la acción no es moral. Al presentar este ejemplo él no se detiene en el contenido de esta máxima, ni tampoco explica de dónde proviene, pero tomando en consideración las líneas de Kant resulta claro que el filántropo que actúa por inclinación elige su máxima con base en el principio de amor propio. Este filántropo ayuda a los demás, nos dice Kant sin que le impulse “ningún movimiento de vanidad o de provecho propio” y se regocija “del contento de los demás en cuanto que es su obra”;¹⁴ ayuda a los demás porque le gusta hacerlo, pero nada indica que su propio placer o satisfacción sea objeto o fin de su acción. El fin del filántropo de ayudar y hacer felices a los demás no es hedonista ya que un hedonista busca su propio placer o satisfacción, en todo caso guiarse por el principio del amor propio cuando uno debería hacerlo de acuerdo con el principio moral revela falta de mérito moral.

Este ejemplo deja claro que los fines que se adoptan con base en el principio del amor propio no tienen por qué ser ni hedonistas ni egoístas, y sugiere que es posible adoptar prácticamente cualquier fin con base en ese principio. Una acción no tiene por qué ser placentera para estar basada en el principio del amor propio; basta con que se tenga una inclinación hacia ella y que el hecho de la inclinación sea la razón para la acción. También poco tiene por qué tratarse de una acción con un fin egoísta ya que el principio también puede conducir a la realización de acciones generosas.

El hecho de que Kant llame ‘presunción’ a la corrupción del amor propio indica que el mal, en su concepción, no es una forma de hedonismo, sino que adopta la forma tradicional del egoísmo. Sin embargo, se trata de un egoísmo que proviene de la manera en que se eligen las máximas y no de su contenido. La acción del filántropo que ayuda por inclinación está lejos de ser egoísta, pero carece de valor moral porque se basa en el principio de amor propio: el filántropo ayuda porque a él le gusta, y no porque lo mueva el reconocimiento del valor intrínseco de los demás. El carácter malo considera el hecho de que él tiene un deseo como una razón suficiente para la acción;

¹⁴ IMMANUEL KANT, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Porrúa, México, 1986, p. 31.

satisfacer ese deseo anula a toda consideración moral únicamente porque es suyo. Como se menciona anteriormente, la corrupción moral parece deberse a la falta de reflexión ya que el carácter malo da por sentada la legitimidad de las pretensiones del amor propio sin pensar en su consistencia con la moralidad. El filántropo que actúa por inclinación parece no haber pensado que ayudar a los demás es algo bueno no porque a él le guste, sino porque el valor intrínseco de la humanidad hace que ayudar sea un deber; parece no haber reflexionado que las personas tienen valor intrínseco y que por ésta razón debe hacer el bien independientemente si le gusta o no. La tendencia natural a considerar cualquier incentivo que se tenga como razón para la acción explica a su vez la tendencia a no reflexionar sobre la cualidad moral de nuestras acciones, así como engañarnos sobre la misma.

Resulta difícil aceptar la tesis de que ayudar por inclinación manifiesta un carácter corrupto. En primer lugar, la inclinación de hacer bien coincide con la moralidad, y es más fácil pensar que un carácter es corrupto cuando actúa según inclinaciones contrarias a la moralidad. Sin embargo, dejar de ayudar a los demás por inclinación se encuentra al mismo nivel que la disposición de ayudarlos por inclinación; aunque los actos diferentes, las máximas son similares: en ambos casos, se toma el hecho de la inclinación como razón suficiente para la acción al margen de su consistencia con la moralidad. En segundo lugar, podría decirse que así como una sola acción buena no hace que un carácter sea bueno, una sola acción mala tampoco puede hacer que un carácter sea malo. Como se recordará, Kant sostiene que la cualidad moral de un carácter se establece a lo largo del tiempo mediante la práctica constante de acciones moralmente buenas. De manera similar, se podría pensar que un carácter se vuelve malo a lo largo del tiempo mediante la práctica constante de acciones malas; por tanto, parecería que actuar por inclinación en una ocasión cuando la moralidad exigía un tipo de acción particular, no puede tomarse como indicación de la corrupción del carácter. Por último, parece natural concebir al mal como una disposición a adoptar y llevar a cabo fines malvados, mientras que el filántropo que ayuda por inclinación actúa en aras de lo bueno.

La tesis de que la acción de ayudar por inclinación puede tomarse como manifestación de un carácter corrupto es difícil de aceptar porque es común suponer que el mal es una fuerza que se opone a la moralidad. Se tiende a concebir el mal como la disposición a adoptar fines malvados o perversos. Sin embargo, en la concepción kantiana, el mal no es una fuerza

que se opone a la moralidad, sino que es una especie de debilidad; es un fracaso con relación a la moralidad. Un carácter no tiene que proponerse fines malvados para ser malo o corrupto: basta con que no se proponga fines morales. La acción de ayudar por inclinación revela un carácter corrupto siempre y cuando supongamos que el filántropo elige esa acción guiado exclusivamente por el principio del amor propio, esto es, que elige ayudar únicamente porque tiene una inclinación natural a hacerlo sin reflexionar sobre las exigencias de la moralidad. Alguien que se guía por el principio de satisfacer sus inclinaciones cualesquiera que éstas sean ha subordinado el incentivo moral a los incentivos de la inclinación. Parte de la dificultad al evaluar la acción y el carácter del filántropo que actúa por inclinación es que resulta difícil admitir que él no toma en cuenta ninguna consideración moral al elegir ayudar. Lo más natural sería pensar que el filántropo ayuda porque le gusta, pero que le gusta porque piensa que ayudar es algo bueno. Kant, en cambio, al sostener que la acción del filántropo se encuentra al mismo nivel que cualquier otra acción hecha por inclinación, supone que el filántropo ayuda debido al mero hecho de tener una inclinación a ayudar sin tomar en cuenta ninguna otra consideración que haría su acción más reflexiva.

En la medida en que el mal consiste en dar por sentada la legitimidad de los incentivos de la inclinación cualesquiera que éstos sean, un carácter que así proceda será malo o corrupto independientemente de cuáles sean los fines que se proponga, ya sea que se trate de fines contrarios a la moralidad o de fines consistentes en ella. La cualidad buena o mala del carácter depende del principio para la elección de máximas, no del contenido de las mismas. Kant piensa que esta propensión al mal, así concebida, es nuestro punto de partida; si bien la disposición moral puede adquirirse mediante la práctica constante de acciones moralmente buenas, la propensión al mal la tenemos de entrada. Por ello, un carácter malo no se adquiere a lo largo del tiempo, mientras que para llegar a ser virtuosos tenemos que esforzarnos. La virtud empieza a partir del mal, por así decirlo, y el camino de la primera es el proceso de salir del segundo. Mientras que el carácter virtuoso necesita fuerza para superar la propensión al mal, el carácter corrupto es débil con relación a ella. Una falla moral como la del filántropo que ayuda por inclinación es señal de que no ha hecho lo suficiente para superar la propensión al mal. En cambio, una acción con valor moral lo coloca en el camino del bien, pero no muestra por sí misma que ya sea bueno:

”La virtud siempre esta progresando y, sin embargo, también empieza siempre de nuevo. Lo primero se sigue de que, objetivamente considerada, sea un ideal inalcanzable, pero que, no obstante, sea un deber aproximarse a él continuamente. Lo segundo se fundamenta, subjetivamente, en la naturaleza del hombre afectada por inclinaciones; bajo la influencia de tales inclinaciones, la virtud, con sus máximas tomadas de una vez por todas, nunca puede descansar y detenerse, sino que, si no progresa, decae inevitablemente.”¹⁵

Kant concibe la virtud como un tipo de fuerza porque piensa que los seres humanos tenemos una tendencia natural a subordinar el incentivo moral a los incentivos del amor propio. Esta tendencia se debe, en parte, a que somos seres que naturalmente se interesan en la satisfacción de sus inclinaciones. Sin embargo, Kant ve las causas de que esta tendencia, tan difícil de superar, son sociales. La causa de que la virtud, como Kant lo expresa en el pasaje citado, ‘nunca pueda descansar y detenerse’, son inclinaciones que adquirimos en la sociedad.

Hasta aquí se ha visto por qué la virtud exige fuerza: para resistir la tentación de los incentivos contrarios a la moralidad. Pero falta aclarar por qué exige valor. Necesitamos valor para superar el miedo a algo, pero ¿a qué le podemos temer en la práctica de la virtud? Un candidato obvio sería el miedo a tener que renunciar a los fines que son incompatibles con la moralidad. Sin embargo, en la teoría de Kant, la presunción o arrogancia no consiste meramente en violar las exigencias morales en los actos externos, digamos, en la realización de fines malos: un carácter malo puede perfectamente conformar su conducta externa a las exigencias de la moralidad y actuar según máximas que no son buenas. Por ejemplo, tal carácter puede tratar a los demás con justicia porque ello le es ventajoso. Como la cualidad moral del carácter depende de las máximas, conformar la conducta externa a la moralidad no nos mejora desde un punto de vista moral. Aunque la conducta externa parezca ser moral, las máximas y, por tanto, el carácter pueden no serlo.

La búsqueda de la mera conformidad de la conducta externa a la moralidad corresponde al tercer y peor grado de la propensión al mal según Kant. El primero es la fragilidad, “la debilidad del corazón humano en el

¹⁵ IMMANUEL KANT, *Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho*, trad. de Adela Cortina, Tecnos, Madrid, 1989, p.65.

seguimiento de máximas adoptadas”; el segundo es la impureza, “la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con, los morales”; y el tercero es la malignidad, el cual es “la propensión a la adopción de máximas malas, esto es, a subordinar el incentivo moral al incentivo del amor propio en las máximas”.¹⁶ Sobre este tercer grado del mal, Kant escribe que “aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo, el modo de pensar es corrompido en su raíz (en lo que toca a la intención moral) y por ello el nombre es designado como malo”.¹⁷ El mercader prudente del ejemplo del ejemplo en la primera parte de la *Fundamentación* siempre cobra lo justo porque no hacerlo sería perjudicial para su negocio, y su conducta puede llevarlo a creer que es un hombre virtuoso. Cobrar por encima de lo justo sería inmoral, pero tratar a sus clientes con justicia aunque sea por un propósito ulterior no es contrario a la moralidad. Si bien su conducta externa es consistente en la moralidad, carece de valor moral porque la máxima de su acción es actuar de tal manera que asegure su propio provecho: tratar a sus clientes de manera justa resulta ser el mejor medio para este fin. En la medida en que el mercader subordina en su máxima el incentivo moral al incentivo de amor propio, su acción manifiesta un carácter corrupto.

De acuerdo con esto, se necesita valor no para llevar a cabo los actos externos que la moralidad exige sino, ante todo, para realizarlos por la razón correcta. La moralidad exige que consideremos a todos los seres humanos como seres iguales en valor y que actuemos de acuerdo con este reconocimiento; el carácter malo puede actuar de modo tal que sus actos externos parezcan adecuarse a esta exigencia, pero internamente niega la igualdad en el valor de los seres humanos. La pregunta, entonces, sería: ¿por qué se necesita valor para considerarnos a nosotros mismos y a los demás como seres con igual valor?

Superar la corrupción natural del amor propio es especialmente difícil porque, de acuerdo con Kant, tenemos una inclinación natural a estimar nuestro propio valor y el de los demás de manera equivocada. En lugar de vernos a nosotros mismos y a los demás como seres con valor intrínseco en virtud de nuestra humanidad común, tendemos a estimar nuestro valor y el de los demás comparando los logros o atributos personales de cada persona. Tendemos a pensar que la gente tiene más o menos valor según lo que ha

¹⁶ *Ibid.* p. 71.

¹⁷ *Ibid.* p. 72

logrado realizar y según sus atributos personales. Como sabemos que nosotros también somos evaluados de esta manera por los demás, el sentido de nuestro propio valor depende de las evaluaciones que, pensamos, los demás hacen de nosotros. Estimamos nuestro propio valor a través de la mirada de los demás:

“Las disposiciones para la humanidad pueden ser referidas al título general de amor a sí mismo ciertamente físico, pero que compara (para lo cual se requiere razón); a saber: juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros. De este amor así mismo procede la inclinación a procurarse un valor en la opinión de otros; originalmente, es cierto, sólo el valor de la igualdad: no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo, junto con un constante recelo de que otros podrían pretenderla, de donde surge poco a poco un apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros.”¹⁸

La tendencia a procurar el reconocimiento de los demás del valor superior de uno mismo es una corrupción del amor propio. El deseo original, según Kant, es por el reconocimiento de la igualdad, al cual también se refiere como ‘celo del honor’; se trata de la preocupación de no ceder nada de la propia dignidad humana al compararse con los demás. El orgullo nos lleva a preocuparnos por el reconocimiento de los demás y a temer que nos sea negado. Desde este punto de vista, el carácter que busca el reconocimiento de su superioridad sobre los demás está impulsado por una falta de seguridad sobre su propio valor intrínseco, pues teme que se le considere como inferior; busca superioridad sobre los demás porque de esta manera puede asegurarse de su propio valor: se estima a sí mismo dependiendo de como sea visto por los demás. Por tanto, se precisa valor para no procurar que los demás reconozcan el pretendido valor superior de uno mismo; dicho de otro modo, se requiere valor para tratar a los demás como iguales. Kant escribe:

“Es menester, en efecto, para resolverse a algo que el deber manda ejecutar, a un riesgo de sufrir la burla de los demás, incluso un alto grado de valor, porque el celo del honor es el constante compañero de la virtud, y el que es suficientemente dueño de sí frente a la violencia, raras veces se siente, empero capaz de arrastrar la mofa,

¹⁸ *Ibid.* p. 74.

cuando se le niega con una risa irónica aquella pretensión de ser honorable.” 19

La corrupción del deseo natural de igualdad es una consecuencia necesaria de la vida en sociedad, según Kant. La práctica de la virtud exige fuerza y valor en la lucha no contra las inclinaciones que tenemos en virtud de nuestra naturaleza animal, sino contra las inclinaciones que provienen de nuestra naturaleza social. En la superación de la propensión natural al mal cobra especial relevancia aprender a relacionarnos con los demás de la manera correcta. Kant concibe a la virtud como una lucha constante contra lo que él llama ‘los vicios de la cultura’ porque, de acuerdo con su concepción de la naturaleza humana, la consideración de los demás como fines en sí mismos no es algo natural en nosotros. Lo que es natural para los seres humanos en sociedad es estimar su propio valor comparándose entre sí, así como la preocupación de que les sea reconocido un valor superior. La concepción de nosotros mismos como ‘una persona entre los demás’, no es nuestro punto de partida en la sociedad, sino que el deseo de igualdad se convierte en un deseo de superioridad. La virtud es la lucha constante para verse a uno mismo y a los demás como seres que tienen valor intrínseco independientemente de sus atributos y logros personales. La práctica de la virtud precisa de valor porque exige de nosotros una humildad que, según Kant, es muy difícil de conceder; se trata de la humildad que, él sostiene, sentimos al comparar nuestra naturaleza sensible con la ley moral, la concesión de que no tenemos ni más ni menos valor intrínseco que los demás; que todos somos moralmente iguales.

Como ya se mencionó anteriormente la propensión natural al mal coexiste con una predisposición al bien. Los seres humanos estamos constituidos para el bien, pero nos inclinamos al mal. La explicación de la corrupción del amor propio en la sociedad es la respuesta a la pregunta de por qué, a pesar de estar constituidos para el bien, tenemos la propensión a subordinar el incentivo moral a los incentivos del amor propio. La pregunta de por qué hacemos de la satisfacción del amor propio algo incondicional es equivalente a la pregunta de por qué nos concebimos a nosotros y a los demás como seres que tienen valor intrínseco que no admite comparaciones. Cuando concebimos las exigencias de nuestro amor propio como algo incondicional, declaramos, por así decirlo, que la satisfacción de nuestras

19 IMMANUEL KANT, *Antropología en sentido pragmático*, Traducción de José Gaos, Alianza, Madrid, 1991, p. 45.

inclinaciones es más importante que las exigencias que el valor de la humanidad nos plantea. Por ejemplo, en la máxima de dejar de cumplir una promesa cuando ello resulte ventajoso, se subordina al valor de la humanidad de aquel a quien se hizo la promesa al valor del provecho propio. La respuesta de Kant a la pregunta de por qué tiene lugar en nosotros este tipo de corrupción es que es en extremo difícil para nosotros no vernos tentados a estimar el valor de las personas con base en la comparación de atributos contingentes; en sociedad tendemos a no concebimos a nosotros y a los demás como seres que tienen valor intrínseco. El amor propio se corrompe porque tendemos a comparar y calcular el valor de las personas.

Si el mal consiste en la subordinación del incentivo moral a los incentivos del amor propio, la adquisición de un carácter moral consiste en la inversión de este ordenamiento; por ello, refiere a esta inversión como “una revolución en la disposición del hombre y como una especie de renacimiento”²⁰. Debido a que somos libres, somos capaces de llevar a cabo esta revolución, pero nuestra naturaleza sensible no sigue automáticamente las resoluciones de la razón. Si bien la moralidad exige una revolución en el modo de pensar, la reforma de nuestra parte sensible tiene que ser paulatina. Es por ello que la moralidad necesariamente requiere la virtud, la cual, como Kant lo expresa “se adquiere poco a poco”;²¹ ésta no es sino otra manera de expresar la tesis de que la adopción de máximas éticas puede lograrse únicamente con el tiempo.

²⁰ *Ibid.*, p. 48

²¹ *Ibid.*, p. 50

1.2. Concepto de Autonomía y Heteronomía

A partir del triunfo general del cristianismo, todas las morales posteriores en Europa incluyeron elementos de renunciamiento formal al amor propio y a la felicidad mundana, haciendo incluso de este componente su signo éticamente característico. Las excepciones más destacadas de supervivencia de un eudemonismo clásico son Hobbes y sobre todo Spinoza,

cuya ética es el último intento de trasplantar el equilibrado ideal de cordura de los antiguos a la perplejidad amorfa y fascinante del mundo moderno. La Ilustración, con su revolución individualista, tolerante y utilitaria, es decir, sustituyendo el mundo épico-teocrático-absolutista por el relativismo mercantilista del provecho burgués, dio cauce de nuevo a la ética como amor propio, es decir, a la ética laica e inmanente. Pero la crisis del amor propio había calado ya demasiado hondo y la renovación ilustrada quedó como una propuesta superficial y, en cierto modo, inmoralista. El universalismo cristiano, que había convertido con el tiempo su exigencia abstracta de amor a todos en una reivindicación de justicia para todos, suponía un logro moral demasiado importante y de no fácil articulación con el nuevo individualismo competitivo de la clase triunfante. La voluntad desatada de los hijos de la revolución no pudo purgarse de inmediato de la culpabilidad por amarse ante todo a sí misma, aquí y ahora y más que a nada.

Gran sintetizador de los avances y de las insuficiencias del pensamiento ilustrado, Kant, plantea también su moral como enfrentada a las urgencias del amor propio y su afán de felicidad. La filosofía moral nunca más fue la misma después de la obra de Kant. Para la mayoría de los filósofos posteriores, incluso los antikantianos, la ética se define en términos kantianos. Esto resulta bastante fácil de explicar si tenemos en cuenta que fue Kant quien hizo explícitas ciertas características formales de los juicios y principios morales: su universalidad, autonomía y carácter categórico, que son generalmente, aunque no unánimemente, reconocidas como restricciones del discurso ético que permiten descalificar muchas supuestas posiciones morales. Si observamos algunas controversias éticas no es difícil advertir cómo a veces ellas están provocadas por el hecho de que alguno de los contrincantes formula juicios que no está dispuesto, sinceramente, a universalizar en forma consistente, o apela, en última instancia, a argumentos de autoridad, o erige a sus deseos o intereses como árbitros de lo moralmente correcto. Por otra parte, Kant ha sido quien formuló en forma concisa, y con una extraordinaria fuerza de convicción una de las ideas fundamentales de la

filosofía moral y política liberal: la de que los hombres no pueden ser usados sólo como medios en beneficio de otros (aunque esos otros sean la mayoría de la población o una raza, secta o clase favorecida por el destino).

En Kant la ética es *autónoma* y no *heterónoma*; es decir, la ley viene dictada por la conciencia moral misma, no por una instancia ajena al yo. Este es colegislador en el reino de los fines, en el mundo de la libertad moral. Por otra parte esta ética es formal y no material, porque no prescribe nada concreto, ninguna acción determinada en su contenido, sino la forma de la acción: el obrar por respeto al deber, hágase lo que se quiera.

Para Kant, la expresión es justa: se debe hacer lo que se quiera; no lo que se desee, o apetezca, convenga, sino lo que pueda querer la *voluntad racional*. Kant pide al hombre que sea libre, que sea *autónomo*, que no se deje determinar por ningún motivo ajeno a su voluntad, que se da las leyes a sí misma.

De este modo, la ética kantiana culmina en el concepto de persona moral. Una ética es siempre una ontología del hombre. Kant pide al hombre que realice su esencia, que sea el que en verdad es, un ser racional. Porque la ética kantiana no se refiere al yo empírico, no siquiera a las condiciones de la especie humana, sino a un yo puro, a un ser racional puro. El hombre, por una parte, como yo empírico, está sujeto a la causalidad natural; pero, por otra parte, pertenece al reino de los fines.

Kant dice que todos los hombres son fines en sí mismos. La inmoralidad consiste en tomar al hombre, al propio yo o al prójimo, como medio para algo, siendo, como es, un fin en sí. Las leyes morales proceden de la legislación de la propia voluntad. Por esto el imperativo y la moralidad nos interesan, porque es cosa nuestra.

Pero llegamos al momento presente. Lo que Kant pueda ser para nosotros es muy distinto, porque entre los intérpretes de Kant y nosotros han acontecido cosas muy importantes. El pasado como pasado no existe más que como un presente que lo actualiza y respecto del cual es pasado. El kantismo tiene una realidad; pero como fue pensada allá por el siglo XVIII, es una cosa pasada. Por tanto, no recibe su realidad mas que de un presente. El kantismo ha sido oscilante y ha tenido interpretaciones muy diversas; ha habido varios kantismos distintos, más o menos auténticos. Vamos a ver algunos momentos capitales de la interpretación de Kant, respecto al

concepto de autonomía y heteronomía y, luego, el sentido que tiene para el propio Kant.

Ninguna otra obra de filosofía moral y política publicada en los últimos años ha despertado un interés comparable al que ha provocado el libro de John Rawls, *A Theory of Justice*, aparecido en 1971. La teoría de Rawls es, como él mismo se complace en recalcarlo, una teoría de inspiración kantiana. Rawls adopta una cierta concepción de justicia a la que denomina “justicia como equidad”²²; según esta posición los principios de justicia son los principios que elegirán personas libres y puramente racionales, que sólo se preocuparán por su propio interés, si estuvieran en una posición de igualdad. Siendo las condiciones de ésta elección (equitativas e imparciales) cualesquiera que fueran los principios que resultaran elegidos serían los principios de justicia.

Para facilitar la visualización de las condiciones relevantes para la elección de los principios de justicia, Rawls imagina una situación ficticia a la que llama ‘posición originaria’. La posición originaria es una reunión imaginaria de seres puramente racionales y auto-interesados, que sean libres para decidir e iguales, que se encuentren tras un ‘velo de ignorancia’ que les impide conocer los hechos particulares respecto de sí mismos, esto es, sus talentos, posición social, raza, fines últimos, preferencias, entre otros, y de su sociedad, pero no a cerca de las leyes generales de índole social, y que deben deliberar y decidir por unanimidad, sobre la base de puras consideraciones racionales de auto-interés, cuáles son los principios que van a regir para juzgar las instituciones básicas de su sociedad.

Como se ve esta construcción de la posición originaria constituye una elaboración del concepto de *autonomía* kantiano o sea la idea de que los principios morales son los que se dan a sí mismos seres racionales, libres e iguales, sin tener en cuenta los dictados de alguna autoridad o los de sus deseos e inclinaciones. Trata de reflejar también la idea del llamado ‘punto de vista moral’, es decir, la idea de que hay un punto de vista propio del discurso moral, que consiste en formular ciertos principios generales y atenerse a ellos, no haciendo excepciones en nuestro favor, en universalizar tales principios y en tomar en cuenta los intereses de todos por igual. Sobre todo la idea de Rawls del ‘velo de ignorancia’, o sea la suposición de

22 JOHN RAWLS, *Teoría de la Justicia*, trad. de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 56

desconocimiento respecto de los propios talentos, origen social, intereses, preferencias, etcétera; tiende, por un lado a reflejar el requisito kantiano de que la elección de los principios morales no debe estar supeditada a nuestros deseos e inclinaciones contingentes, y, por el otro lado, intenta asegurar la imparcialidad que es propia del punto de vista moral.

Por otra parte, y sin llegar a la construcción de una teoría moral alternativa, se encuentran las interpretaciones de algunos filósofos del derecho sobre el concepto de autonomía y heteronomía, que en algunos casos llegan a ser líneas maestras, y en otros nos parecen parciales, es decir, falsas, por subrayar sólo lo menos importante.

Gustav Radbruch dice:

“Una obligación heterónoma es una contradicción lógica, pues no es la norma externa como tal la que puede obligarnos, sino solamente la aceptación de la norma por nuestra conciencia. La heteronomía del derecho significa solamente que la conciencia acepta como propio un complejo de normas desarrollado con arreglo a sus propias leyes, exactamente del mismo modo que la veracidad, como deber de conciencia, se orienta hacia la verdad, regida lógicamente por sus leyes propias.”²³

Para Villoro Toranzo:

“La correcta interpretación del principio de la autonomía de las reglas morales en Kant debe ser el siguiente: 1) El ser Humano debe proceder de acuerdo con la dignidad de la naturaleza, la cual por ser racional y libre lo distingue de todos los demás animales. 2) A una naturaleza racional corresponden conductas racionales. 3) Desde el punto de vista de cada individuo humano, una forma o ley dada por otro (es decir, heterónoma) parece presentarse vinculada a alguna compulsión o algún interés o incentivo egoísta, lo que en ambos casos equivale a forma de irracionalidad. 4) Por lo tanto, el ser humano no debe buscar la dirección de conductas en leyes dadas por otros sino en las leyes descubiertas por su propia razón. 5) La razón propia deberá funcionar libre de toda influencia de lo contingente que la experiencia pueda proporcionar, es decir, totalmente desinteresada y sin otro fin que el de realizar el deber de promover en mí y en los demás la

²³ GUSTAV RADBRUCH, *Introducción al Estudio del Derecho*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1978, p.65.

humanidad por la cual somos personas. 6) Para evitar toda motivación caprichosa o egoísta, el criterio de mi razón debe ser: obra según las máximas que al mismo tiempo puedan convertirse en leyes universales. 7) El principio de autonomía es, pues: no elegir sino de forma que las máximas de elección sean al mismo tiempo concebidas como ley universal".²⁴

Hans Welzel afirma:

"La persona alcanza un valor independiente de toda consideración final en virtud de su entrega autónoma y libre a lo debido moralmente; por ello también tiene que ser reconocida por todos los demás en este su valor ético "absoluto", y sustraída a todo punto de vista utilitario. El valor de la moralidad subjetiva que adquiere la persona ética es, para toda otra persona, un bien ético-material absoluto, y el único bien ético-material de validez absoluta. La libertad ética de la persona, es decir, su capacidad para un obrar ético autónomo, responsable ante sí misma, es intangible para toda otra persona. Ello significa que el hombre, es decir, la persona autónoma, no puede ser considerado nunca como un medio, sino que siempre como fin en sí mismo".²⁵

Francisco Peniche Bolio dice:

"Por voluntad pura el sujeto obra por y conforme al deber; pero frente a esta voluntad se yerguen las inclinaciones que tratan de violar los postulados de la conciencia. En estas condiciones no puede hablarse de auto-legislador porque si atiende al querer empírico o inclinaciones del sujeto que, por el libre albedrío del que goza, está en aptitud plena de obrar conforme al deber, o contra el deber, resulta que también en la conducta moral, existe dentro del mismo sujeto otra voluntad, distinta y diferente del querer empírico (inclinaciones) que le ordena acatar los mandatos morales de la voluntad pura; y si esta voluntad pura es la que dicta o legisla para el sujeto contrariando lo que por sus naturales inclinaciones quisiera realizar, estaríamos en

24 MIGUEL VILLORO TORANZO, *Deontología Jurídica*, Universidad Iberoamericana, México, 1987, p. 127.

25 HANS WELZEL, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Traducción de Felipe González, Vicens Aguilar, Madrid, 1977, p. 177.

presencia de una heteronomía porque sería otro el factor determinante de la conducta moral, aun cuando éste sea elemento perteneciente al propio sujeto. En otras palabras: habiendo en el sujeto dos voluntades: la pura y la empírica, una de ellas debe estar supeditada o subordinada a la obra. Y tal subordinación desvanece la posibilidad de total autonomía de la voluntad que se ha dado como característica de la norma moral. Además, se critica al principio de la autonomía de la voluntad que tal autonomía, para ser absoluta debería permitir que el obligado que se da sus propias leyes pudiera revocarlas, pues no se concibe a ningún legislador que, pudiendo dar leyes no pudiera derogarlas”.²⁶

Por su parte el maestro García Máynez afirma:

“Cuando la voluntad no busca su ley en sí misma, sino en la constitución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese siempre heteronomía. No es entonces la voluntad la que se da sí misma la ley, sino el objeto, por su relación con la voluntad, el que le da a ésta la ley. Dicha relación, ya descansa en la inclinación, ya en representaciones de la razón, no hace posibles más que imperativos hipotéticos: debo hacer algo porque quiero alguna otra cosa. En cambio, el imperativo moral y, por tanto, categórico, dice: debo obrar de este o del otro modo, aun cuando yo quisiera otra cosa. Pero si ese imperativo exige de nosotros que la máxima de la acción pueda ser elevada, por nuestra voluntad, a la categoría de ley de universal observancia, el principio de la autonomía resulta considerablemente restringido, ya que sólo será posible escoger aquellas máximas que valgan objetivamente para todo ser racional. Ello significa que la universalidad de las normas éticas no deriva de la voluntad del obligado, sino que se impone a éste, independientemente de lo que en cada caso concreto pueda querer ¿No resulta entonces que aparecen ante el albedrío humano como una instancia heterónoma y, por tanto, como negación del principio de autonomía?”²⁷

Legaz y Lacambra establece que:

“ Y así, aun cuando nunca la ética puede considerarse como “autárquica” o “heterónoma”, al modo del derecho, pues todo “imperativo” ético sólo puede ser verdadero imperativo en cuanto que

²⁶ FRANCISCO PENICHE BOLIO, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 1997, p. 201.
²⁷ EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ, *Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 1990, p. 61.

es la expresión de algo intrínsecamente valioso, sin embargo, no puede hablarse de autonomía, por oposición a la de heteronomía, como si el imperativo moral emanase del fondo de la propia voluntad, pues justamente ésta se somete al imperio de la normatividad que fluye de un orden absolutamente objetivo y trascendente de valores. Y en este sentido, la validez de la moral tiene una dimensión de analogía con la del Derecho, que relativiza la diferencia entre la autarquía o heteronomía y autonomía. Lo mismo que, por otra parte, el Derecho tiene también una dimensión de autonomía, pues ya sabemos que, en última instancia, la vigencia es la base fáctica de la validez, esta se desvanece en el momento que aquélla, es decir, la aceptación de las voluntades imperadas, desaparece mas allá de un cierto grado”.²⁸

Por su parte el filósofo de los valores, Nicolai Hartmann, arguye:

“Kant pone de cabeza la relación entre deber y querer. El deber ser no determina ya el querer, sino al contrario. El deber ser, como lo objetivo, aparece subordinado. Es sólo la expresión de la ley, la objetivación del querer puro. La voluntad, en cuanto subjetiva, es ahora lo propiamente determinante. Nos hallamos frente a una reducción de la esencia de lo valioso a otra cosa que le es esencialmente extraña; aquí, también, lo que vale plenamente se explica por algo que no es un valor. Y en el caso, como ocurre con el eudemonismo, el principio explicativo es igualmente una tendencia interior del sujeto. El subjetivismo trascendental no conduce a la ética al resultado que Kant apetecía, o sea, a la demostración de la libertad. Lo que el libre albedrío requiere no es la autonomía volitiva, la autolegislación, sino la distancia de la voluntad frente a los principios éticos, su movilidad ante ellos, la posibilidad de optar entre violación y obediencia. Pero semejante condición de distancia sólo es posible cuando la ley moral no proviene de la voluntad que ha de acatarlo, lo que es igual, cuando representa una legislación no autónoma, sino heterónoma. Ello no significa que la ley moral ha de tener su fuente en una voluntad distinta de la del obligado, sino que su fundamento debe buscarse en una instancia objetiva, independiente de nuestro albedrío. Y esa instancia sólo puede residir en los valores éticos, y manifestarse a través de normas que exigen realizarlos”.²⁹

²⁸ LUIS LEGAZ Y LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1979, p.439.

²⁹ NICOLAI HARTMANN, *Ética*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México 1960, p. 89

Recasens Siches muestra una postura desconcertante al negarse a hablar de la autonomía de Kant:

“ No se trata aquí de la acepción de autonomía en la doctrina moral kantiana (según Kant, sería autónoma solamente la moral de la razón práctica, porque el sujeto racional es a la vez legislador y súbdito) , sino que se trata de un concepto diferente de autonomía. Aquí al hablar de autonomía de los deberes nos referimos a lo siguiente: cualquier sistema o doctrina moral (sobre los cuales no voy ahora a decidir, pues no es este mi tema aquí), sea cual fuese su fundamento, su origen y su contenido, para que se considere que crea deberes en un sujeto es preciso que éste lo haya reconocido, lo haya sentido como algo obligatorio, como algo que ve (quíéralo o no) fundado y justificado. Lo mismo si sus normas establecidas por un proceso racional íntimo, que si se derivan de una instancia autoritaria (revelación religiosa, tradición, mandato paterno, mandato del maestro, orden de la sociedad, u otros.) ; porque en estos últimos casos, aunque el contenido de las normas morales no haya sido hallado por el propio sujeto, sin embargo, éste las acepta o reconoce como tales (porque estima que es bueno y obligatorio cumplir con los mandatos de la revelación, de la tradición, de la sociedad, del padre o del maestro). Y, así, aun en tales casos, esa moral autoritaria tiene que descansar en una convicción del sujeto, en la convicción que éste tenga de la bondad de dichas de autoridad. Entiéndase bien, esa dependencia de la íntima adhesión se refiere a los deberes morales concretos con respecto a un sujeto singular y no a la validez de la norma moral. Aunque consideremos que la norma moral tiene una validez objetiva, no se da un deber concreto para un determinado sujeto en un cierto momento, sino en tanto que ese sujeto conozca la norma y esté además convencido de que ella constituye una vinculación válida y obligatoria para su propia conducta”³⁰

³⁰ LUIS RECASENS SICHES, *Nueva Filosofía de la Interpretación del Derecho*, Porrúa, México 1980, p.183

Rafael Preciado Hernández afirma que:

“La autonomía de la voluntad es esta propiedad que tiene la voluntad de ser para sí misma su ley (independientemente de toda propiedad de los objetos del querer). El principio de la autonomía es, pues: elegir siempre de tal suerte que las máximas de nuestra elección sean comprendidas al mismo tiempo como leyes universales en el mismo acto de querer. Es decir, el deber supone la ley moral; la acción obligatoria no es valiosa por razón de los fines materiales que se impongan a la voluntad o que ésta pueda perseguir, sino por virtud del principio según el cual la voluntad realiza tales fines. No basta que la acción sea conforme a lo prescrito por la ley moral; es preciso, además, que se realice por respeto a esa ley. La voluntad necesita algún móvil que la determine; pero si es movida por un objeto (por sus propiedades), o por una inclinación o sentimiento, resulta una voluntad interesada y sujeta por esto mismo a los objetos, propiedades o inclinaciones que la han determinado: ya no es autónoma sino heterónoma. Es el respeto el único móvil que aquí conviene, por ser un sentimiento original que se distingue de cualquier otro sentimiento, porque es producido en nosotros por una idea pura, la idea de la ley, a la cual tiene por causa y por objeto ¿Y cuál es esta ley que no puede ser definida por la conformidad con algún objeto? Es la que se define por la conformidad con la idea misma de la ley, esto es: que la máxima o regla subjetiva de la voluntad, sea tal, que el sujeto pueda querer que sea erigida dicha máxima en ley universal”.³¹

En Juan Manuel Terán no hay mayor abundamiento:

“El aspecto que mas importa acentuar entre el derecho y la moral es la heteronomía del primero y la autonomía de la segunda. Tanto en el derecho como en la moral, no hay manifestación de voluntad; pero uno se dice heterónimo y la otra autónoma. La norma jurídica tiene fuerza de imposición ajena o externa a la voluntad de quien ha de cumplirla; en otras palabras, las normas jurídicas las vivimos como disposiciones externas a nuestro propio arbitrio. Pero ahora, véase cómo operan las normas morales. No son inventadas arbitrariamente: son reglas objetivas y permanentes de conducta. Esto tiene de común con las

³¹ RAFAEL PRECIADO HERNÁNDEZ, *Lecciones de Filosofía del Derecho*, México, Jus, 1980, p. 81.

normas jurídicas que también son objetivamente establecidas. Mas las normas de carácter moral toman fuerza en tanto que los sujetos las adoptan como si ellos mismos las dictaran o las dispusieran”.³²

Para el propio Kant, la autonomía es el principio supremo de la moralidad:

“La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley, independiente de cómo estén constituidos los objetos del querer. El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal. Que esta regla práctica es un imperativo, es decir, que la voluntad de todo ser racional está atada a ella necesariamente como condición, es cosa que por mero análisis de los conceptos presentes en esta afirmación no puede demostrarse, porque es una proposición sintética; habría que salir del conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, es decir, de la razón pura práctica: pues esa proposición sintética, que manda apodícticamente, debe poderse conocer enteramente *a priori*. Pero, por medio de un simple análisis de los conceptos de la moralidad, si puede muy bien mostrarse que el citado principio de la autonomía es el único principio de la moral. Pues de esta manera se halla que su principio debe ser un imperativo categórico, el cual, empero, no manda ni más ni menos que esa autonomía justamente”.³³

Y la heteronomía es el origen de todos los principios ilegítimos de la moralidad:

32 JUAN MANUEL TERÁN, *Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 1988, p.67 y 68.

33 IMMANUEL KANT, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Porrúa, México, 1986, p. 52.

“Cuando la voluntad busca la ley, que debe determinarla, en algún otro punto que no en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese siempre la heteronomía. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto, por su relación con la voluntad, es el que le da a ésta ley. Esta relación, ya descansa en la inclinación, ya en representaciones de la razón, no hace posible más que imperativos hipotéticos: ‘debo hacer algo porque quiero alguna otra cosa’. En cambio, el imperativo moral y, por tanto, categórico, dice: ‘debo obrar de este modo o del otro modo, aun cuando no quisiera otra cosa’. Por ejemplo, aquél dice: ‘no debo mentir si quiero conservar la honra’. Este, empero, dice: ‘no debo mentir, aunque el mentir no me acarree la menor vergüenza’. Este último, pues, debe hacer abstracción de todo objeto, hasta el punto de que este objeto no tenga sobre la voluntad el menor influjo, para que la razón práctica (voluntad) no sea una mera administradora de ajeno interés, sino que demuestre su propia autoridad imperativa como legislación suprema. Deberé, pues, por ejemplo, intentar fomentar la felicidad ajena, no porque me importe algo su existencia, ya sea por inmediata inclinación o por alguna satisfacción obtenida indirectamente por la razón, sino solamente porque la máxima que la excluyese no podría comprenderse en uno y el mismo querer como ley universal”.³⁴

Por todo lo cual, Kant dice que un ser racional debe considerarse a sí mismo como inteligencia, esto es, no por la parte de sus potencias inferiores y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible; por lo tanto, tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y conocer leyes del uso de sus fuerzas y, por consiguiente, de todas sus acciones: el primero, en cuanto a que pertenece al mundo sensible, bajo leyes naturales, lo que sería heteronomía, y el segundo, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón.

Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, Kant afirma que no puede el hombre pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas

³⁴ *Ibid.*

terminantes del mundo sensible, independencia que la razón tiene siempre que atribuirse, es libertad. Con la idea de la libertad hallase, empero, inseparablemente unido el concepto de autonomía, y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres racionales, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos.

Kant señala los límites de la filosofía práctica en su imposibilidad de explicar la libertad de la voluntad paralelamente a la imposibilidad de encontrar y hacer concebible un interés que el hombre pudiera tomar en las leyes morales, y, sin embargo, toma realmente un interés en ellas, cuyo fundamento en nosotros Kant llama sentimiento moral, debiendo considerársele más bien como el efecto subjetivo que ejerce la ley sobre la voluntad, cuyos fundamentos objetivos sólo la razón proporciona:

“Interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, se torna en causa determinante de la voluntad. Por eso sólo de un ser racional se dice que toma interés en tal o cual cosa; las criaturas irracionales sólo tienen impulsos sensibles. La razón toma un interés inmediato en la acción sólo cuando la universal validez de la máxima es suficiente fundamento para determinar la voluntad. Sólo este interés es puro. Pero cuando la razón no puede determinar la voluntad sino por medio de otro objeto del deseo o bajo la suposición de un particular sentimiento del sujeto, entonces la razón toma en la acción un interés solamente mediato, y como la razón por sí sola, sin experiencia, no puede hallar ni objetos de la voluntad ni un sentimiento particular que le sirva de base, resultaría este último interés meramente empírico y no un interés puro de la razón. El interés lógico de la razón (por aumentar los conocimientos) no es nunca inmediato, sino que supone siempre propósitos de su uso.”³⁵

Para querer aquello sobre lo cual la razón prescribe el deber al ser racional afectado por los sentidos, hace falta, sin duda, una facultad de la razón que inspire un sentimiento de placer o de satisfacción al cumplimiento del deber, y, por consiguiente, según Kant, hace falta una causalidad de la razón que determine la sensibilidad conformemente a sus principios. Pero es

35 *Ibid.* p. 65.

completo imposible conocer, esto es, hacer concebible *a priori*, cómo un mero pensamiento, que no contiene en sí nada sensible, produzca una sensación de placer o dolor; pues es esa una especie particular de causalidad, de la cual, como toda causalidad, nada podemos determinar *a priori*, sino que sobre ello tenemos que interrogar la experiencia. Mas como esta no nos presenta nunca una relación de causa a efecto que no sea entre dos objetos de la experiencia, y aquí la razón pura, por medio de meras ideas que no pueden dar objeto alguno para la experiencia, debe ser la causa de un efecto, que reside, sin duda, en la experiencia, resulta completamente imposible para nosotros, hombres, la experiencia de cómo y por qué nos interesa la universalidad de la máxima como ley y, por tanto, la moralidad. Pero una cosa es cierta, a saber, según Kant: que no porque nos interese tiene validez para nosotros pues esto fuera heteronomía y haría depender la razón pura de la sensibilidad, a saber: de un sentimiento que estuviese a su base, por lo cual nunca podría ser moralmente legisladora, sino que interesa porque vale para nosotros, como hombres, puesto que ha nacido de nuestra voluntad, como inteligencia, y por tanto, de nuestro propio yo; pero lo que pertenece al mero fenómeno queda necesariamente subordinado por la razón a la de la cosa misma.

Así pues, la pregunta de cómo un imperativo categórico sea posible puede, sin duda, ser contestada en el sentido de que puede indicarse la única suposición bajo la cual es él posible, a saber: la idea de libertad, y asimismo en el sentido de que puede conocerse la necesidad de esta suposición, todo lo cual es suficiente para el uso práctico de la razón, es decir, para convencer de la validez de tal imperativo y, por ende, también la ley moral; pero cómo sea posible esa suposición misma, es cosa que ninguna razón humana puede conocer. Pero si suponemos la libertad de la voluntad de una inteligencia, es consecuencia necesaria la autonomía de la misma como condición formal bajo la cual tan sólo puede ser determinada. Suponer esa libertad de la voluntad, no solo es muy posible, como demuestra la filosofía especulativa, sin caer en contradicción con el principio de la necesidad natural en el enlace de los fenómenos del mundo sensible, sino que también para un ser racional que tiene conciencia de su causalidad por razón y, por ende, de una voluntad que se distingue de los apetitos, es necesario, sin más condición, establecer prácticamente, esto es, en la idea, como condición de todas sus acciones voluntarias. Pero la razón humana es totalmente impotente para explicar cómo ella, sin otros resortes, vengan de donde vinieren, pueda ser por sí misma práctica, esto es, cómo el mero principio de la universal validez de todas sus

máximas como leyes, que sería desde luego la forma de una razón pura práctica, sin materia alguna u objeto de la voluntad, a la cual pudiera de antemano tomarse algún interés, pueda dar por sí mismo un resorte y producir un interés que se llamaría moral, o, dicho de otro modo: cómo la razón pura pueda ser práctica. Todo esfuerzo y trabajo que se emplee en buscar explicación de esto será perdido.

He aquí para Kant, el límite supremo de toda investigación moral. La idea de un mundo inteligible puro, como un conjunto de todas las inteligencias, al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales, aunque, por otra parte, al mismo tiempo somos miembros del mundo sensible, es la idea utilizable y permitida para el fin de una fe racional, aun cuando todo saber halla su término en los límites de ella; y el magnífico ideal de un reino universal de los fines en sí por ser seres racionales, al cual sólo podemos pertenecer como miembros cuando nos conducimos cuidadosamente según máximas de la libertad, cual si ellas fueran leyes de la naturaleza, produce en nosotros un vivo interés por la ley moral.

De este modo, teniendo las bases suficientes de la tradición de la razón práctica, podemos concluir con una interpretación propio del concepto de autonomía y heteronomía con una sola idea concreta: la autonomía consiste en actuar de acuerdo con los principios de la razón pura práctica, y es la realización más plena de la libertad humana. La libertad es nuestra capacidad para determinar nosotros mismos qué hacer y conforme a qué razones actuar independientemente de los impulsos e inclinaciones que tengamos. Entendida de manera negativa, la libertad es nuestra independencia de los impulsos e inclinaciones en el sentido de que no somos determinados o empujados por ellos a actuar. Entendida de manera positiva, la libertad es nuestra capacidad de determinar nuestros propios principios y de actuar conforme a ellos. De acuerdo con Kant, hay criterios objetivos para determinar los principios de la autonomía; se trata de los principios establecidos por la razón pura práctica, a saber, las leyes morales. Por tanto, una persona completamente autónoma no se rige de acuerdo con cualquier principio. La autonomía es un ideal, y los seres humanos podemos ser más o menos autónomos según nos alejemos o nos aproximemos a él.

CAPÍTULO 2

LA HETERONOMÍA DE LAS REGLAS ÉTICAS

Nada más sorprendente en la ética kantiana que la idea de que un hombre se realiza a sí mismo cuando actúa a partir de la ley moral, mientras que si permite que sus acciones estén determinadas por deseos sensitivos o intereses accidentales, se sujeta a la naturaleza. Esto nos hace suponer que para Kant, las vidas de los santos y de los truhanes son igualmente el resultado de una elección libre y el sujeto de las leyes causales. Kant nunca explica por qué el truhán no expresa en una vida mala sus características y su personalidad libremente elegidas, del mismo modo que un santo expresa su personalidad característica libremente elegida en una buena. Así, si una persona lleva a cabo su verdadera individualidad expresándola en sus acciones, y si desea, sobre todo, realizarse a sí mismo elegirá entonces actuar sobre principios que manifiesten su naturaleza como un ser libre y racional. La parte que falta del argumento se refiere al concepto de la expresión. Kant no afirma que al actuar partiendo de la ley moral se exprese nuestra naturaleza por medios identificables y que actuando sobre principios contrarios, no se exprese. Lo esencial es que necesitamos un argumento que muestre qué principios han de elegir las personas libres y racionales que sean aplicables en la práctica, lo cual abordaremos en el presente capítulo.

2.1. La fundamentación de los valores éticos

Kant ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología filosófica. En la *Antropología* que contiene sus cursos de lógica, distingue una filosofía en el sentido académico y una filosofía en el sentido cósmico. Caracteriza a ésta como la 'ciencia de los fines últimos de la razón humana', o como la 'ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón'. Según él, se puede delimitar el campo de esta filosofía en sentido universal mediante estas cuatro preguntas: 1.-¿Qué puedo saber? 2.-¿Qué debo hacer? 3.-¿Qué me cabe esperar? 4.-¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la

antropología. Y añade Kant: en el fondo, todas estas disciplinas se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última.

Esta formulación kantiana reproduce las mismas cuestiones de las que Kant, en la sección de su *Crítica de la razón pura* que lleva por título 'Del ideal del supremo bien', dice que todos los intereses de la razón, lo mismo de la especulativa que de la práctica, confluyen en ellas. Pero a diferencia de lo que ocurre en la *Crítica de la razón pura*, reconduce esas tres cuestiones hacia una cuarta, la de la naturaleza o esencia del hombre, y la adscribe a una disciplina a la que llama antropología pero que, por ocuparse de las cuestiones fundamentales del filosofar humano, habrá que entender como antropología filosófica. Esta sería, pues, la disciplina filosófica fundamental.

Pero, cosa sorprendente, ni la antropología que publicó el mismo Kant ni las nutridas lecciones de antropología que fueron publicadas mucho después de su muerte nos ofrecen nada que se parezca a lo que él exigía de una antropología filosófica. Tanto por su intención declarada como por todo su contenido ofrecen algo muy diferente: toda una plétora de preciosas observaciones sobre el conocimiento del hombre, por ejemplo, acerca del egoísmo, de la sinceridad y la mendacidad, de la fantasía, el don profético, el sueño, las enfermedades mentales, el ingenio. Pero para nada se ocupa de qué sea el hombre ni toca seriamente ninguno de los problemas que esa cuestión trae consigo: el lugar especial que al hombre corresponde en el cosmos, su relación con el destino y con el mundo de las cosas, su comprensión de sus congéneres, su existencia como ser que sabe que ha de morir, su actitud en todos los encuentros, ordinarios y extraordinarios, con el misterio, que componen la trama de su vida. En esa antropología no entra la totalidad del hombre. Parece como si Kant hubiera tenido reparos en plantear realmente, filosofando, la cuestión que considera como fundamental.

El principio ético 'obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda valer al mismo tiempo como norma universal de conducta', es el más concentrado epitome de la moralidad, pero no es el fundamento de la moral. Pues siempre podría preguntarme su por qué, la razón de su valor supremo. En el no podemos hallar el fundamento racional a lo que consideramos valioso, es decir, al hecho de que lo reputemos así: ¿qué funda y sostiene la preferencia por determinadas actitudes, por ciertos comportamientos e

instituciones? ¿Cuál es la razón de la estima que merecen? Y no sólo el hecho de que sean estimados, sino el derecho que tenemos a valorarlos así.

Este fundamento es la raíz inteligible e invariable de la disposición activa a preferir de la que emanan todas las valoraciones habidas y por haber. Este fundamento no es la libertad, pero esta posibilitado y sólo resulta significativo a partir de la libertad: es algo de lo que brota la libertad, que evoluciona hasta y sobre lo que la libertad revierte al reflexionar sobre sí misma como lo que ya no puede ser rebasado por ninguna opción. El presupuesto es que tal fundamento es común para todas las manifestaciones de la razón práctica, sean éticas o jurídicas; esta comunidad en última instancia deberá dar cuenta no sólo de su parentesco, sino también de sus intrínsecas y sustanciales diferencias.

Ya hemos visto la enigmática denuncia kantiana de cualquier intento de transitar del ser al deber ser, pero ¿de dónde podríamos sacar cualquier deber ser sino del ser que hay? El punto donde se ahíncan los valores no va a ser otro que la voluntad humana. Entre el ser y el deber ser se establece la mediación primordial del querer ser. Lo que para el hombre vale es lo que el hombre quiere; pero el hombre no puede querer cualquier cosa, sino que quiere de acuerdo con lo que es. Lo que Kant llamó dignidad humana no es nada de lo que el hombre ya tiene, sino lo que aún le falta; y lo que le falta es sin duda lo único que le queda por hacer. La dignidad del hombre, que es otra denominación para su capacidad de valorar, estriba en su querer ser.

Pues bien, la pregunta por el fundamento de los valores puede quedar así: ¿en qué consiste el querer ser del hombre?, ¿cuál es el contenido de la voluntad humana? Lo que vamos a encontrar es sin duda un orden último del ser, del que ya no cabrá significativamente indagar el porqué. El hombre quiere a partir de lo que es, y a partir de lo que quiere establece, subjetiva y objetivamente sus valores. Hemos aludido antes a la libertad como presupuesto del fundamento de los valores. Tal libertad no es desde luego una disponibilidad vacía, sino la posibilidad activa de la voluntad, sin la que ésta resultaría imposible de pensar. La voluntad tiene que ser inerte o libre, pero la inercia pertenece al orden de la identidad, o también: la libertad es el primordial deber ser de nuestro querer ser. A partir de este deber ser surgen los demás deberes, es decir los valores de la razón práctica. A partir del contenido de la voluntad, del que 'libertad' no es sino el nombre de su posibilidad práctica, obtendremos, no una lista acabada e inalterable de valores, lo cual

sería recaer de nuevo en el orden de la identidad cerrada, sino el significado originario de cualesquiera valores, así como un inicio de criterio para afirmar la prioridad de algunos y lo desechable de otros.

Quizá para la formulación básica del contenido de la voluntad podamos en primera instancia remitirnos directamente a Spinoza: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por preservar en su ser”¹. Y tres proposiciones más adelante precisa lo anterior refiriéndolo concretamente al caso del hombre: “El alma, ya cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto tiene confusas, se esfuerza por preservar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo”². En estas pocas líneas se halla dicho todo lo que más importa sobre el fundamento de los valores: la perseverancia en el ser propio sin límite temporal, la conciencia de tal propósito, esta es la llamada ‘razón práctica’, el que las ideas que conscientemente rodean tal necesaria perseverancia pueden ser claras o confusas, esto es, adecuadas o inadecuadas, acertadas o erróneas. Perseverar en su ser, para el hombre, consiste en perseverar en su ser hombre. No se trata de la simple duración del ser, sino que se incluye una calidad, que la conciencia racional tiene el encargo de perfilar y potenciar.

Estas dos últimas tareas viene impuestas por la ya mencionada condición inacabada e inacabable, pues no es concebible un estadio definitivamente humano. Perseverar en su ser, para el hombre, consiste en perseverar en la insistente reforma y reinención de su ser. El abandono de este carácter permanentemente revocable del deber ser humano, de su variabilidad e indecisión, en nombre, por ejemplo, de un definitivo acuerdo establecido acerca de o que conviene a los hombres, no garantizaría una inexpugnable perseverancia en el ser humano, sino la felizmente inimaginable renuncia a perseverar. También debe ser subrayado en el texto de Spinoza la mención de que tal perseverancia se propone ‘una duración indefinida’. Es de la máxima importancia que el único ser vivo consciente de su necesario cesar elija sus valores con vocación de inacababilidad. Hasta tal punto los valores surgen del afán de perseverar en el ser que sin proyecto de inmortalidad no habría ni ética, ni derecho, ni política.

Querer seguir siendo, querer ser más, querer ser de forma más segura, más plenaria, más rica en posibilidades, más armónica y completa: ser contra la

1 BARUCH SPINOZA, *Ética*, trad. de Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p.34

2 *Ibid.*

debilidad, la discordia paralizante, la impotencia y la muerte. No hay otro fundamento para la razón práctica: lo que efectivamente contraría este querer ser sólo se recomienda por inadvertencia que se traducen en ideas inadecuadas que también responden al deseo de preservar en el ser, a las que llamamos vicios; el resto, es decir las acciones recomendadas o ejercidas con tino, merecen la calificación de virtudes. Los objetivos de la razón práctica coinciden en este punto originario con los de la valoración técnica de nuestro entendimiento: a fin de cuentas, construimos casas, dictamos y aceptamos leyes, veneramos el coraje o la generosidad por motivos esencialmente idénticos. La diferencia proviene de que la disposición técnica se refiere ante todo a nuestro asentamiento en el mundo de los objetos, a la supervivencia en cuanto tal, mientras que la razón práctica se ocupa de lo que hacemos los unos con los otros, para otros, es decir de la supervivencia en cuanto propiamente humana. Pero su imbricación es necesaria, sus implicaciones constantes, múltiples y sutiles. Por supuesto, este querer ser es válido sin excepción para todos los tiempos y todas las culturas: la historia o la etnografía lo presuponen, pero no lo afectan. La obvia diversidad de usos, morales, leyes y formas de gobierno no alcanza a comprometer la unidad de esta razón universal. Cualquier grupo humano debe asegurar por medios técnicos la subsistencia y perduración física de los individuos que lo componen, razonables expectativas de comodidad vital y aun relativa abundancia, junto al recíproco reconocimiento entre los socios. Este reconocimiento no basta con que sea puramente intersubjetivo, sino obligatoriamente debe quedar instituido en el marco social, y es tan imprescindible al grupo como el abastecimiento de víveres o de la defensa contra agresiones exteriores. La garantía de la simple supervivencia o subsistencia es condición necesaria pero no suficiente para el mantenimiento del grupo, el perseverar eficaz en su querer ser; esto es, sin la institución, por elemental que sea, del reconocimiento, no sólo la perduración de lo humano, sino ni siquiera la más material subsistencia puede darse para los hombres.

Los valores de los que hablamos no pueden ser en cuadrados prioritariamente en ninguno de los dos campos mencionados, el ético y el jurídico. Pertenecen a uno o a otro de ellos, pero ante todo y por encima de todo, coincidiendo en esto con los valores artísticos y los técnicos, al de la autoafirmación de lo humano. Fuera de esta autoafirmación, el pensador laico no tiene por qué admitir ninguna otra fuente de valores, provenga de la trascendencia intemporal o de la inmanencia del pasado o el futuro. A este respecto vale la reverencia al Dios kantiano, que en el fondo muestra una

inquietud culpabilizadora ante el hecho de la autoafirmación del querer ser humano, es decir, de la voluntad transhistórica de los hombres, como única raíz no teológica aceptable de los valores. Pero ¿acaso no hay una relación jerárquica entre los valores de las dos especies? ¿No suele asumirse como algo dado que los valores propiamente éticos son de más elevado rango y más completo desinterés que los jurídicos? En lo tocante al desinterés, es evidente por lo hasta aquí dicho inimaginable: las valoraciones no solo no pueden ser desinteresadas, sino que constituyen en sí mismas expresión de los más altos y arraigados intereses. Llamamos “valor” y concedemos valor a aquello que más nos interesa: esto es válido tanto para la ética como para el derecho. A fin de cuentas son los intereses *interest*, lo que está entre los hombres, aquello que une a los hombres, además de enfrentarlos en ocasiones. Fue también Spinoza en su *Ética* quien mejor planteó esta aparente paradoja: lo mismo que une a los hombres es también lo que los separa. Los hombres pueden vivir en sociedad porque tienen idéntico interés, es decir, porque comparten la misma naturaleza y les conviene lo mismo, pero su similitud es tanta que llega a oponerlos cuando determinados objetos de interés no pueden ser compartidos. No se podría hacer desinteresada a la ética sin matar su raíz valorativa; pero el interés ético debe encargarse de establecer prioridades de interés.

En cierto aspecto, el interés ético no es superior a nuestro interés jurídico. Son planteamientos diferentes, que tan solo dependen de la unidad de acción que tomamos como base práctica y del nivel de comportamiento libre que respalda la opción de por un valor determinado. La autoafirmación de lo humano en el plano de la razón práctica tiene como *factum irreductible* el conjunto de necesidades de reconocimiento, ayuda y concordia inherentes a la polimorfa naturaleza social de los hombres. Responder a estas necesidades es la exigencia de nuestro querer ser, de la voluntad humana. Los valores del derecho expresan este querer ser tomando como unidad de acción en un grupo humano o la fusión histórica de varios grupos, en cuanto a sometido a la amenaza de enfrentamientos internos; los valores de la ética expresan el mismo querer afrontado desde el individuo humano como unidad de acción, con intereses parcialmente opuestos y parcialmente coincidentes a los otros individuos, al grupo social del que forma parte y al resto de los grupos humanos.

Hay un compromiso libre implicado en cada uno de estos campos. Recordemos ante todo que la libertad comienza a partir de la necesaria autoafirmación de lo humano, no siendo ésta última en cuanto tal objeto de

deliberación ni elección: versa la libertad solamente sobre cómo llevaremos a cabo nuestra irremediable tarea de hombres. El compromiso libre del derecho se debe al afán de pacto y justicia; el de la ética, al anhelo de excelencia y perfección. Si alguna superioridad a solido encontrarse a los valores de la ética es porque estos no requieren el apoyo de ninguna coacción exterior, suplementaria a las comunes exigencias de la autoafirmación humana, para ser elegidos y apreciados, mientras que los del derecho requieren coacciones institucionales, es decir, una administración de la violencia con fines superiores. Pero la auténtica prioridad de los valores éticos sobre los jurídicos estriba en que sólo la individualidad, en cuanto emancipada de la exigencias grupales y los límites de la coacción instituida, puede confrontarse a la universalidad de lo humano. Precisamente porque sus valores tienen la más individualista, la ética es capaz de una universalidad en acto que el derecho alcanza por su parte.

Hablamos de una ética evolucionada, no simplemente de pautas de conducta y restricciones sociales vigentes en determinado grupo y que no pueden ser infringidas sin arriesgarse al ostracismo. La ética a la que me refiero, producto superior y relativamente reciente del desarrollo intelectual humano, es una propuesta de vida de acuerdo con valores universalizables, interiorizada, individual y que en su plano no admite otro motivo ni sanción que el dictamen racional del sujeto ¿Cómo coordinarla con el derecho? Tomando como centro impuesto necesariamente el reconocimiento interhumano, un vector avanza hacia el aumento de la necesidad y llega hasta la simple supervivencia, mientras el otro adelgaza la necesidad hacia el límite de la santidad, entendida perfección de la abnegación social hasta el punto de la renuncia a esperar la debida reciprocidad; el derecho disminuye la necesidad esto es, de coacción violenta, y aumenta la comunicación racional, hasta llegar al pacto consensuado de la ley, al tiempo que amplía la extensión de su propuesta, pues aspira a valer para todos los miembros del grupo por igual; ya en la vía del máximo alejamiento de la necesidad, busca la excelencia y perfección desde un individuo que no admite otro referente práctico sino la universalidad humana.

Al fundamentar las valoraciones de la razón práctica, hemos hablado del querer ser de los hombres, o sea de la autoafirmación de lo humano. El llamado amor propio, entendido como perspectiva individual del querer ser y la autoafirmación de lo humano en las relaciones intersubjetivas. Se trata de un concepto más genérico y de carácter positivo que choca con la tradición moral

de la autonomía kantiana, que ha puesto en la superación o incluso abolición del amor propio, o egoísmo y en la correspondiente potenciación del altruismo la característica misma de la opción ética.

Como lo ha definido Spinoza, ya hemos establecido que el querer ser del sujeto humano de la voluntad es querer preservar en su ser. Este fundamento aspira a una duración indefinida y mueve a obrar al sujeto en ciertas ocasiones de acuerdo a idas adecuadas o convenientes para el hombre, es decir, virtuosas, y en otras ocasiones según ideas adecuadas nocivas para el hombre. Lo esencial de este planteamiento es lo siguiente: no hay otro motivo ético que la búsqueda y defensa de lo que nos es más provechoso, de lo que más nos conviene; toda ética es rigurosamente autoafirmativa; los vicios y desvíos morales tienen la misma raíz que las virtudes; nada hay en la ética racional que nos imponga de cualquier modo que fuere renunciar a lo que somos, para llevar a cabo algún plan u objetivo superior, ajeno, trascendental, sino que todas las morales no pretenden sino el mejor cumplimiento de lo que somos. La ética no quiere otra cosa que la realización más inatacable de lo que su sujeto ya es, aunque buena parte de este ser permanezca aún en el grado ontológico de la posibilidad preferible. No hay pues una ética altruista, la que pondría a obrar al sujeto por un motivo distinto de lo mejor para sí mismo: sólo sería altruista en este sentido actuar por algún móvil contrario o simplemente distinto a mi necesario querer ser humano. Como el sujeto de la ética no es un grupo ni una comunidad del tipo que fuere, sino el individuo concreto en cuanto capaz de actuar de acuerdo con las preferencias razonables en primer término y por tanto después universalizables, no por gusto de vacua paradoja puede decirse que toda moralidad reflexiva tiene una raíz egoísta.

Esta afirmación se presenta como la mas seria objeción teórica del kantismo, pero veamos primero que debe entenderse realmente por tal egoísmo y moral apego a sí mismo.

La expresión 'egoísmo' incluye desde luego la potenciación de una noción nada obvia, la de ego o yo. Esta noción soporta la asociabilidad de que el egoísta es quien se niega a las obligaciones y requerimientos de la convivencia social, fundamentalmente condensadas en la virtud de la solidaridad. Suponer así es olvidar, sin embargo, que el ego o yo es una noción socialmente instituida y que carece de sentido fuera de la sociedad. Es la comunidad social la que ha creado la institución del yo, luego no es fácil aceptar que ésta sea radicalmente antisocial. ¿A caso el yo no, le reporta nada

la solidaridad social, sin la cual su propia existencia sería inimaginable? ¿Como una moral tópicamente antiegoísta como la kantiana puede sin embargo centrarse en el lema de que cada hombre es un fin en sí mismo y preconizar la autonomía moral del sujeto? ¿No hay en ese sujeto fin en sí mismo y autónomo ningún punto egoísta apego a su yo, a ese yo que al menos en cuanto 'yo pienso' acompaña todas sus representaciones? Lo esencial es que soy yo para mí no contra los otros sino porque hay otros. El apego del yo a sí mismo, a su propia conservación, beneficio, y potenciación no es algo reñido con la sociabilidad sino que, por el contrario, la exige. W. H. Walsh sostiene: "la institución social es ante todo un artefacto destinado a complacer el afán de perduración inmortal del socio, reforzando su autogratificante sensación de seguridad y ampliando sus posibilidades individuales como partícipe de juego colectivo".³ Cuando más evoluciona una sociedad, cuanto más compleja y rica en ofertas se hace, mas apoyo presta al yo de cada uno de sus miembros. Toda sociedad que puede permitirse el lujo de halagar la autoafirmación individual de los socios que la componen no se priva por nada del mundo de poner en práctica esta conquista. Fomentar el egoísmo sin mayor peligro es un índice claro de desarrollo social. Si se ofrece a los socios renunciar a su individualidad para participar en una tarea colectiva es por una sofisticada hipóstasis del individualismo, en modo alguno por abnegada renuncia a él: a este respecto, la lección de los totalitarismos contemporáneos por comparación con los esbozos colectivistas de sociedades primitivas es sobradamente concluyente. Por lo general, tal supuesta 'renuncia al yo' no consiste más que en la identificación masiva con un 'yo' perteneciente a un líder carismático, o forzosamente carismado, del sistema totalitario. El yo que sabe lo que le conviene, es decir, de dónde proviene y cómo durar más y mejor, no sólo no es asocial, sino que interioriza y refuerza las razones de la sociabilidad. Quizá podría señalarse que lo recusado no es tanto el egoísmo como el egocentrismo, es decir, el repliegue excluyente sobre sí mismo en lugar de la apertura interesada hacia el intercambio.

De modo inverso, también puede mostrarse que no hay solidaridad ni altruismo efectivos que no partan del más primario egoísmo, por mucho que lo trasciendan. El carácter básicamente egoísta de los ejemplos morales más altruistas en nada enturbia su alto valor positivo; mientras que la que la autoafirmación egoísta de los grandes depredadores puede ser cuestionada axiológicamente desde su mismo presupuesto. Llamamos egoísmo a la

³ W. H. WALSH, *Ética*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1976, p.56.

autoafirmación del propio ser que constituye el nivel individual de la voluntad. Este egoísmo no resultará prácticamente antisocial salvo por una idea inadecuada o errónea de su propio interés, dado que el ser que se autoafirma no puede ser no social, toda vez que la humanidad sólo se instituye por recíproco reconocimiento. La palabra 'egoísmo' en su uso habitual de preferencia desmedida del propio interés por encima y en contra de los intereses de los demás no responde más que a una variedad relativamente primaria del egoísmo general antes definido. Las obligaciones virtuosas hacia nuestros compañeros de sociedad, englobadas bajo el término genérico de solidaridad, no son incompatibles con el egoísmo, sino que derivan de su adecuada comprensión. El egoísmo de un ser social no puede no ser social, lo mismo que el egoísmo de un ser corporal no puede no ser corporal. Es tan absurdo suponer que el egoísmo aleja de las necesidades societarias como creer que impone la desatención del cuerpo.

Lo que estamos dejando sentado es que el deber moral no es sino la expresión racionalmente consecuente del querer ser humano. Esta insistencia fundacional en el querer es la primera razón que nos va a hacer preferible hablar de amor propio en lugar de egoísmo. No es que el término 'egoísmo' sea más equivoco que este otro, sino que en aquel caso la ambigüedad resultaba sólo paradójica sin demasiado provecho, mientras que los equívocos de la expresión 'amor propio' nos resultan especialmente ilustrativos y útiles para nuestros fines teóricos. Siguiendo el dictamen de Spinoza según el cual un afecto no puede ser vencido más que por otro afecto mayor, y el simple conocimiento del bien y del mal no puede mover al alma humana hasta que no se encuentre él mismo convertido en afecto. Pero no utilizaremos el pretexto de llamarlo 'amor intelectual', dispositivo empleado por Spinoza para obviar una contradicción evidente, propia de la desvalorización inicial que en un sistema padecen todos los afectos. Sencillamente, sostendremos que la reflexión ética constituye la ilustración adecuada del amor propio, pero que sin que por ello éste cambie su carácter afectivo.

El principal equívoco que presenta el término amor propio es el que lo vincula con la preocupación por el renombre, el afán de halagos, alabanzas y celebración. En efecto, se marca así el muy real doble carácter del amor propio, que no resulta sino réplica adecuada al doble carácter de la ética misma sobre él fundada: impulso a preservar en el propio ser, a sobrevivir, a asegurar los mínimos comunes denominadores de la humanidad, pero también anhelo de excelencia personal, de superación del nivel más bajo requerido, de ampliación

y potenciación máximas del proyecto humano imaginado en la época histórica en que se vive. Es interesante hacer notar que Kant, pilar de la ética opuesta a la fundada en el amor propio, señala ambos aspectos en la consideración de los deberes hacia uno mismo con que abre su *Metafísica de las costumbres*: “El primer principio de los deberes hacia uno mismo queda expresado por esta sentencia: Vive conforme a la naturaleza, es decir, consérvate en la perfección de tu naturaleza; el segundo, en la proposición: llega a ser más perfecto de lo que la sola naturaleza te ha creado”.⁴ Respecto al primer tipo de deberes (Kant no puede entender el propósito ético más que a través del prisma del deber, aunque en realidad su implícita referencia constante es el querer) ya ha sido abordado en líneas anteriores. Pero el otro ‘deber’, que podríamos denominar ‘deber de excelencia’, sí que merece sus consideraciones.

El anhelo de excelencia y perfección, culminación del arte de vivir ético, es el producto del amor propio adecuadamente considerado. Quien no desea ser excelente ni perfecto, quien crea que no se merece tanto o no se atreve a proponerse tanto, es que desde luego no se ama lo suficiente a sí mismo: o tiene una idea de la excelencia y perfección puramente ajena, pervertida, esclavizadora, incompatible con las urgencias inaplazables de su yo. Es cierto que entre el nivel de simple perseveración en el propio ser y el anhelo de excelencia hay una indudable tensión, una fuente de zozobra, y en los casos más patológicos hasta de angustia. Pero ello se da ni más ni menos que en todos los restantes amores. El amor trasciende su objeto, lo busca allí donde aún no está, lo requiere allá donde ya no está; la idealización del objeto amado que el amor impone proyecta a éste hacia lo inalcanzable incluso en la posesión misma: por eso el amor merece tanto la pena, pero también por eso causa tantas penas. Cuanto mas aguda es la pasión amorosa, mas ansiedad y mas inseguridad genera, como parásitos ruidosos que enturbian sin remedio. El afán de excelencia que el amor propio impone trasciende la vulgar autocomplacencia del yo y se empuja hacia un ideal del yo. En este ideal del yo, los hábitos regulares del reconocimiento de lo humano por lo humano superan su menesterosidad de condiciones imprescindibles para la preservación requerida por el querer ser y se alzan hasta convertirse en opciones asumidas por sí mismas, incondicionalmente. Al respecto decía Nietzsche de ‘estética de la generosidad’, pues ciertamente la excelencia y la perfección éticas no pueden ser válidamente consideradas sin referirlas a su dimensión estética. En este nivel, el amor propio quiere aquello de lo que su

⁴ IMMANUEL KANT, *La metafísica de las costumbres*, Traducción de Adela Cortina, Tecnos, Madrid, 1989, p. 23.

humanidad depende, pero como si ya no dependiera de ello, como si agradeciera una independencia inatacable recién conseguida, manteniendo la libre reverencia a lo que le fue una vez imprescindible como miembro de su sociable especie. El ideal de excelencia ética es la liberación simbólica del individuo de sus condiciones de posibilidad como ser humano para elegir las ahora como dones y regalos, no por necesidad sino por sobreabundancia.

Esta opción del amor propio por la excelencia es difícil, incluso agobiante: comporta en cierto modo un postulado de invulnerabilidad que a la vez exalta, angustia e irrita a la carne demasiado vulnerable. Por ello sería inimaginable de no darse el afán de perduración inacabable, es decir: de inmortalidad, que caracteriza enérgicamente al amor propio. La apetencia de inmortalidad no debe entenderse de modo exclusivo ni siquiera principalmente religioso. En el fondo, la inmortalidad es el objetivo simbólico básico de todas las sociedades que en el mundo han sido, son y serán. La convivencia comunitaria siempre pretende conjurar el peligro de aniquilación que pesa sobre todos sus miembros, en parte asegurando su limitada existencia física y en parte garantizando su perduración indefinida en la memoria o la esperanza de la colectividad. A través de la historia, los mecanismos inmortalizadores han variado mucho, y Norbert Elias habla de “la evolución que han experimentado las fantasías sobre la inmortalidad, al pasar de una fase en la que predominan las fantasías colectivas y altamente institucionalizadas y altamente institucionalizadas, a otra en la que cobra mayor fuerza la tendencia hacia las fantasías individuales y de carácter relativamente privado”⁵. El culto a los muertos, la identificación con los hijos, la identificación con la unidad social en cuanto superindividuo no mortal, la historia, la memoria, la gloria guerrera y la fama artística, la fundación de grandes empresas, la acumulación de riquezas, la santidad, cualquier forma de piedad, el sentimiento de hermandad con la humanidad entera, etcétera, son expresiones todas de las tendencias de nuestro amor propio. Incluso el sentimiento oceánico de fusión con la naturaleza, de identificación con todo lo existente, de compasión universal por el sufrimiento de cuanto vive, son derivaciones de esta urgencia esencial del amor propio. Al hombre que se sabe mortal, la inmortalidad es lo que reclamamos de nuestros compañeros sociales y de nuestro grupo. Nada más lógico: puesto que el reconocimiento que instituye nuestra humanidad nos viene de nuestros semejantes, a los que recíprocamente concedemos el mismo don instituyente que solicitamos, en ellos apoyaremos también nuestro

⁵ NORBERT ELIAS, *La soledad de lo moribundos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 34.

intrínseco afán de perduración indefinida. El propósito ético de excelencia, con su postulado de invulnerabilidad que convierte las condiciones de las que depende nuestra humanidad en opciones elegidas por su propio esplendor incondicionado, está ligado estrechamente al hambre de inmortalidad de cada yo. El sujeto ético se inmortaliza por su identificación voluntaria con los valores universales en los que cristalizan las duraderas formas del reconocimiento de lo humano por lo humano.

En su realización moral, el amor propio se ve reforzado por la aprobación de los demás, no de cualesquiera otros, sino de aquellos que el sujeto puede considerar observadores ilustrados e imparciales de su actividad, por el deseo de emulación de la excelencia, y por la autosatisfacción ante nuestros mejores logros, lo que Spinoza llamó *acquiescentia sibi*. Cada una de estas disposiciones ha sido a su vez mirada con sospecha por los moralistas denostadores del amor propio, que las denigran como vanagloria, afán de sobresalir y autocomplacencia hipócrita. Es obvio que cualquier tendencia moralmente positiva puede ser fingida o desvirtuada por algún celo impropio; pero lo contrario es no menos cierto: el más desdichadamente egocéntrico de los impulsos puede servir de acicate para mejorar el nivel ético del sujeto. La complejidad moral no admite la simplificación kantiana de que sólo la recta conducta es capaz de sanear conciencias no poco aviesas. El amor propio que no fomenta ni mitos ni culpas sobre sí mismo no se repliega, sino que busca la identificación inmortalizadora con lo más alto y lo más amplio. La aprobación celebradora de los semejantes y la emulación con los mejores son disposiciones acerca de cuya convivencia nunca vacilaron los griegos de la edad clásica. Que las virtudes soportan peor la definición que el ejemplo no fue doctrina apuntada exclusivamente por Aristóteles, sino que el mismo Kant habla de la validez referencial del ejemplo en la *Crítica del Juicio*, donde asegura que los ejemplos son las andaderas de los juicios.

2.2. Propugnadores históricos.

A continuación veremos los momentos capitales en la historia del fundamento heterónimo de los valores jurídicos y principalmente morales. Nos concentraremos en dar un esbozo de los hitos más significativos que reforzarán el planteamiento hasta aquí formulado.

La ética clásica se centra sin embagajes en la cuestión de *filautía* o amor propio. Aristóteles la define y defiende tanto en la *Ética a Nicómano* como en la *Eudemia*, aunque es consciente de la consideración negativa que el término recibe en ciertos ámbitos. En el libro IX de la ética constata que se censura a los que se aman sobre todo así mismos como si fuera algo vergonzoso, señalando: “ Parece que el hombre vil lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es, y así se le reprocha que no hace nada sino lo suyo, mientras que el hombre bueno obra por lo noble, y tanto más cuanto mejor es, y por causa de su amigo, dejando de lado su propio bien”⁶. El Estagirita no comparte en modo alguno este criterio: es cierto que el uso del término como reproche puede aplicarse a quienes “participan en riquezas, honores y placeres en mayor medida de lo que les corresponde”⁷, lo cual desde luego es apetencia común de la mayoría, pero el más amante de sí mismo es aquel que:

“se afana sobre todas las cosas por lo que es justo, o lo prudente, o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud y, en general, toma para sí mismo los bienes más nobles y mejores y favorece la parte principal de sí mismo. Quien así actúe será un amante de sí mismo en el más alto grado, pero de otra índole que el que es censurado, y diferirá de éste tanto cuanto el vivir de acuerdo con la razón difiere del vivir de acuerdo con las pasiones, y el desear lo que es noble difiere del deseo de lo que parece útil”.⁸

La conducta de este amante de sí mismo, caso de generalizarse, sería la más provechosa para la comunidad:

6 ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, trad. Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1985, p.118.

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

“Si todos los hombres rivalizaran en nobleza y se esforzaran en realizar las acciones más nobles, entonces todas las necesidades comunes serían satisfechas y cada individuo poseería los mayores bienes, si en verdad la virtud es de tal valor. Todas estas cosas puede aplicárselas cada cual, principalmente, a sí mismo, porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo y debemos amarnos, sobre todo, a nosotros mismos”.⁹

Esta recomendación tiene sus límites, debidos indudablemente a que mientras el bueno sigue por la razón, el malo se deja llevar por las pasiones:

“el bueno debe ser amante de sí mismo, porque se ayudará a sí mismo haciendo lo que es noble y será útil a los demás, pero el malo no debe serlo porque, siguiendo sus malas pasiones, se perjudicará tanto a sí mismo como al prójimo”.¹⁰

Obsérvese que la propia conveniencia del malo también es manejada como argumento para desaconsejarle el falso amor a sí mismo. La cuestión estriba en la adecuación con la propia naturaleza, tal como Aristóteles explica en el libro VII de la *Eudemia*:

“En efecto, en la misma medida en que un hombre, de algún modo, es semejante a sí mismo, y uno y bueno para sí mismo, en esa misma medida es amigo de sí mismo y el objeto de su deseo, y éste tal lo es por naturaleza, mientras que el malo lo es contra naturaleza”.¹¹

Encontramos así en Aristóteles los dos aspectos que van a recurrir una y otra vez a lo largo de los siglos: primero, distinción entre un amor propio positivo: noble y racional frente a otro negativo: apasionado y depredador; segundo, naturalidad esencial del buen amor propio frente a la antinaturalidad del malo.

Casi todas las restantes morales antiguas en Grecia y Roma dan un papel central a la *filautía*, considerada principalmente como cuidado de sí

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, trad. de Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1985, p. 53.

mismo. De hecho, la ética, según va concluyendo la antigüedad, va centrándose más y más en este cuidado de sí mismo, hasta el punto de no llegar a consistir en otra cosa. Cínicos, epicúreos, estoicos, no entienden por moral nada distinto a la búsqueda y puesta en práctica de lo más conveniente para uno mismo: jamás recomiendan ejercitarse en algo por motivo distinto a que nos resulta naturalmente beneficioso, jamás censuran un comportamiento salvo porque es antinaturalmente perjudicial para el sujeto.

El gran teórico moderno de la fundamentación de los valores sobre el amor propio fue Thomas Hobbes. Su obra emprende la investigación del hecho social a partir de las causas universales que lo hacen no simplemente posible, sino irremediable. Tanto los valores públicamente instituidos como los de la moralidad privada tienen la misma razón de ser, que es lo que llama Hobbes ley de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza, o preceptos o reglas generales encontrados por la razón, tienen como contenido medular “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida, y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio y razón conciba como medio más apto para ello”.¹² Es decir una fórmula más aproximada para lo que venimos llamando amor propio. Las dos leyes fundamentales de la naturaleza, que no son sino las principales subdivisiones analíticas de la única ley esencial de perseveración en el propio ser, van orientadas a buscar la paz y a evitar la discordia, por medio de la recíproca cesión de derechos. Estas leyes naturales brotan de la necesidad imperiosa de limitar el propio amor de cada cual a sí mismo, que le impulsaría en un primer movimiento a pretenderse dueño y merecedor de todo lo existente. Las causas principales de riña entre los hombres son “primero, competición; segundo, inseguridad; tercero, gloria”.¹³ Las tres como es obvio, brotan de del mismo amor propio natural, pero en su estado primitivo, salvaje no ilustrado. Ha de ser el mismo amor propio quien corrija las peligrosas contradicciones del amor propio, por medio de la experiencia reflexiva y del aprendizaje prehistórico. Debe instrumentarse in sistema por medio del cual las naturales apetencias autoafirmativas del amor propio a competir, a obtener gloria y lograr seguridad puedan tener libre curso sin que ello suponga la

12 THOMAS HOBBS, *Leviatán*, trad. de Manuel Sánchez, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 43.

13 *Ibid.*

destrucción violenta y el confinamiento lastimoso en "una vida solitaria , pobre, desagradable, brutal y corta".¹⁴

Es decir, la autoafirmación del sujeto debe buscar la concordia con las otras autoafirmaciones subjetivas y tal concordia, con sus pactos y cesiones de derechos, no contradice el amor propio autoafirmativo sino que lo posibilita eficazmente. De aquí surgen las restantes leyes de la naturaleza o precisiones analíticas de la ley general que nos prohíbe hacer aquello que ponga en peligro la conservación de nuestra vida: los pactos deben ser cumplidos, es conveniente mostrar gratitud por los beneficios recibidos, todo hombre debe esforzarse por acomodarse al resto de los hombres, deben perdonarse las ofensas de quienes se muestren arrepentidos de haberlas cometido, las venganzas deben tomar más en consideración el futuro que el pasado, ningún hombre ha de proclamar su odio a otro ni en palabra ni en gesto, todo hombre debe reconocer a los demás como sus iguales por naturaleza, al iniciarse las conversaciones de paz ningún hombre debe reservarse derecho alguno que no conceda también a los demás, las cosas no divisibles deben ser gozadas en común y sin reserva. Estas leyes impropriamente llamadas así, pues tales dictados de la razón 'no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a su conservación y defensa' obligan en el fuero interno de cada cual, es decir, codifican lo deseable para cualquier sujeto racional, aunque quizá deban ser aplicadas con prudencia para que, según las circunstancias, no conviertan al socio mejor dispuesto y más amable en presa ocasional de otros anclados en el amor propio salvaje. En todo caso las "leyes de la naturaleza son inmutables y eternas, pues la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad, el favoritismo de personas y demás no pueden nunca hacerse legítimos, por que no puede ser que la guerra preserve la vida y la paz la destruya".¹⁵ Precisamente para crear de una vez por todas el foro externo en el que las leyes naturales acatadas y deseadas en el foro interno del egoísta inteligente puedan cobrar vigencia sin peligro nace el contrato social que da lugar al Estado.

Spinoza acepta y prolonga en lo esencial los planteamientos de Hobbes. Podríamos decir que su *Ética* es una elaboración personal del primer libro del *Leviatán*, consagrado al hombre. En cambio en el tema de la república, que ocupa el segundo y tercer libros de la obra de Hobbes, recibe una consideración

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

sustancialmente diferente en el *Tratado teológico y político* de Spinoza y sobre todo en su *Tratado político*. En la obra de Hobbes, el amor propio se complementa con su radical temor ajeno, que desemboca en su teoría del absolutismo político; el amor propio en Spinoza se extiende naturalmente, es decir, racionalmente, en amor ajeno o amistad política generalizada, lo que lleva la proclamación de la democracia como mejor forma de gobierno. En la república de Hobbes, los hombres deben abolir la dimensión positiva de su amor propio y dejarlo reducido a la negativa, para resguardarlo y protegerlo empleándolo al mínimo, por así decir; en la república imaginada por Spinoza, los hombres conservan la iniciativa de su amor propio, no encauzándola de acuerdo con los imperativos del temor sino con los de la cordura. El ciudadano de Hobbes en cuanto tal en nada piensa tanto como en su posible muerte por vía de enfrentamiento y discordia con los demás, mientras que el hombre libre de Spinoza en nada piensa menos que en la muerte y toda su sabiduría es de y para la vida. Pero tampoco es aquí el caso de estudiar más por lo menudo las doctrinas acerca de la filosofía política de los dos eminentes pensadores lo que atañe a nuestro propósito es subrayar que ambos por igual parten inequívocamente del amor propio como raíz de todos los valores de la razón práctica.

Los ilustrados franceses sostuvieron casi sin excepción postulados éticos eudemonistas y no dudaron en hacer del amor propio bien comprendido el fundamento de toda moral. Uno de los testimonios más significativos a este respecto es el de Claude Adrien Helvetius, cuya obra *Sobre el espíritu* alcanzó cierto nivel de influencia que ciertos estudiosos consideran superior a su mérito y originalidad. Para Helvetius, según Cassirer, el amor propio es un impulso previo a las normas morales y necesario para sustentárselas, aunque mal encauzado puede dar lugar a comportamientos perniciosos:

“Cuando Helvetius dice que el amor propio es el principio de todas nuestras acciones mucha gente se subleva contra esta afirmación por ignorancia de la verdadera significación de esa palabra amor propio. Se toma en el sentido de orgullo y vanidad, imaginando pues en consecuencia que se coloca en el vicio la fuente de todas las virtudes. Es sin embargo, para Helvetius, fácil darse cuenta de que el amor a sí mismo no es otra cosa que un sentimiento grabado en nosotros por la

naturaleza; que ese sentimiento se transforma en cada hombre en vicio o en virtud, según los gustos o las pasiones que le animan”.¹⁶

Como puede verse, Helvetius es tan certero señalando el prejuicio de fondo como en la argumentación contra él, pues no trata de fomentar la paradoja presentando al vicio como origen de las virtudes, sino prefiere indicar que virtudes y vicios comparten la misma raíz. Helvetius predica casi una cruzada del amor propio como fundamento de la moral y de la necesidad de aceptar reflexivamente el eudemonismo, a fin de contrarrestar lo que él llama las supersticiones esclavizadoras:

“ Par Helvetius es preciso, con mano audaz, romper el talismán de imbecilidad al que está ligado el poder de esos genios maléficos; descubrir a las naciones los verdaderos principios de la moral; enseñarles insensiblemente arrastrados hacia la felicidad aparente o real, el dolor y el placer son los únicos motores del universo moral; y que el sentimiento a sí mismo es la única base sobre la que pueden echarse los cimientos de una moral útil”.¹⁷

La última palabra de esta cita nos remite a los auténticos herederos de Helvetius, los utilitaristas ingleses. Fue de él de quien tomó Bentham su idea de la mayor felicidad para el mayor número, es decir la formulación de la moral social como ampliación colectiva del egoísmo.

Por otra parte, según Fernando Savater el idealismo subjetivo de Fichte es una suerte de hipóstasis especulativa del amor propio. Para éste, la tarea esencial de la Ilustración es liberar al yo pensante del hombre de su dependencia y servidumbre ontológica a las cosas que supuestamente le preceden. El dogmatismo pone primero al mundo objetivo, en su opaca facticidad, y de él extrae el abrumado yo humano. Pero la efectiva tarea crítica del pensamiento es conseguir la autonomía del yo: al revés que en el dogmatismo, el interés por el yo debe preceder al interés por las cosas y ser origen luego de la posición mediada de éstas. En la supeditación especulativa del yo volente a cualquier otra realidad, por alta que sea, se encierra no sólo una deficiencia teórica sino también una fundamental falla moral. Y es que según Savater: “ En Fichte el interés más alto y el fundamento de todo otro interés es

¹⁶ Cfr. ERNST CASSIRER, *La Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943, p. 29.

¹⁷ *Ibid.*

el interés por nosotros mismos”.¹⁸ A partir de esta radical autonomía de la libertad surgirán las obligaciones recíprocas con las otras autoconciencias y la propia realidad del mundo sobre el que la voluntad se ejerce.

El tema del enfrentamiento de las autoconciencias y de la lucha por el reconocimiento de la humanidad ha sido planteado de modo insuperable por Hegel, marcando detalladamente el paso desde el absolutismo incomunicable de la autoconciencia puramente subjetiva a la universalización estatal en que se cumple el espíritu objetivo. Pero este análisis, para ser considerado con el mínimo detalle exigible tendría que exceder los límites del proyecto que aquí se realiza. Pero en cambio, haremos breve mención de dos autores de traza hegeliana: Ludwig Feurnach y de Max Stirner.

A lo que se ha venido llamando “amor propio”, Feuerbach preferirá por lo general denominarlo “instinto de felicidad”. Todo lo que de emancipador hay en el hombre, todo lo que en él supera lo estrechamente la animalidad, se debe a este instinto. Y en primer término brota de él la religión misma, en el doble aspecto de proyectar en la trascendencia los rasgos de la humanidad y en el de postular míticamente algún tipo de inmortalidad que colme nuestros deseos autoafirmativos de perduración ilimitada. Uno de los aspectos del planteamiento de Feuerbach es que insiste en que la moral no simplemente se relaciona sino que realmente se funda en la religión. Pero esta cimentación no supone ningún sublime altruismo sobrehumano, “sino que la moral debe fundarse en sobre el egoísmo, sobre el amor de sí mismo, sobre el instinto de felicidad o de otro modo no tendría fundamento alguno”.¹⁹ En las Lecciones sobre la esencia de la religión Feuerbach distingue entre ‘corazón’ y ‘animo’, entre egoísmo finito, correspondiente a los deseos limitados de la ética griega o romana, y egoísmo infinito, el de los deseos sin medida ni correspondencia con nuestras limitaciones naturales del cristianismo. Para Feuerbach, no es una voluntad trascendente y desencarnada la que produce cada uno de los seres, sino que es el apego de cada uno de los seres a sí mismo lo que debe ser llamado voluntad: “lo que un ser es, quiere también serlo. Lo que yo soy por naturaleza, lo soy también por mi voluntad, desde lo profundo de mi corazón, con todas mis fuerzas. Mi ser no es consecuencia de mi querer, sino por el contrario mi querer consecuencia mi ser: porque yo existo antes de querer y puede darse ser sin querer, pero no querer sin ser”.²⁰ Los límites de mi ser son los límites también

¹⁸ Cfr. FERNANDO SAVATER, *Ética como amor propio*, Modadori, Barcelona 1988, p.60.

¹⁹ LUDWIG ANDREAS FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Pablos, México, 1971, p.39.

²⁰ *Ibid.*

de mi querer, en contra de la desmesura volitiva del kantismo, y en que ellos acaba cosecuentemente la libertad moral que puedo reclamar: "Donde está mi ser, allí está mi cielo, pero donde comienza el cielo cesa la libertad de poder hacer o no hacer. También en el cielo de la teología los bienaventurados pierden la libertad de ser y de hacer lo contrario de lo que hacen y son".²¹ La moral, como el verdadero derecho, no es para Feuerbach sino una manifestación de ese instinto de felicidad que es uno y lo mismo con el instinto de conservación, de perduración en el propio ser, el cual aumenta y disminuye al unísono con la capacidad de ser felices. Todo el problema que se plantea aquí es la armonización entre mi instinto de felicidad en cuanto al individuo y el de los demás. Dada su común naturaleza y la obvia condición social del hombre, la buena voluntad hacia sí mismo y la buena voluntad hacia los demás no pueden ser más que por errónea consideración incompatibles. Así que tanto el derecho (mi derecho es mi instinto de felicidad reconocido legalmente; mi deber es el instinto de felicidad del otro en cuanto me determina a su reconocimiento) y la moral (la felicidad, bien entendido que no restringida a una sola y la misma persona, sino repartida entre diversas personas, capaz de abrazar el yo y el tú, luego no unilateral sino bilateral, es el principio de la moral) provienen de la misma fuente: la heteronomía, ese instinto de felicidad que es el 'instinto de instintos', brotando de la voluntad de ser lo que somos y que por tanto no puede ser contrariado sin insania. "¿Qué otro puede ser entonces el papel de la moral sino el de asumir este lazo entre la felicidad propia y la de los otros, fundado en la naturaleza de las cosas, en la unión misma de la luz y aire, de agua y tierra, y convertirlo, conscientemente y a propósito, en ley del pensar y del obrar humano?"²²

En *El único y su propiedad*, el monumento central y prácticamente exclusivo de su pensamiento, Stirner constata que la supuesta crítica radical de los ilustrados y los hegelianos contra la religiosidad establecida tiene unos límites muy precisos en el terreno moral: "Cualquiera que sea tu ateísmo, comulga contra los creyentes en la inmortalidad de su celo contra el egoísmo"²³.

Stirner subraya la relación entre egoísmo y auténtico ateísmo: ésta abnegación sagrada, sin embargo, no tiene otro fundamento que ese egoísmo que se intenta erradicar: ya antes vimos como Feuerbach había sostenido que

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ MAX STIRNER, *El único y su propiedad*, Labor, Barcelona, 1970, p.60.

no hay auténtica contradicción entre sentimiento religioso y amor propio. Pero lo nocivo es que se trata de un amor propio vergonzante y, a fin de cuentas, pervertido:

“Todo lo que es sagrado para el egoísta que no se reconoce como tal, para el egoísta involuntario. Llamo así al que incapaz de traspasar los límites de su Yo, no lo considera, sin embargo, como Ser Supremo; no sirve más que a sí mismo, creyendo servir a un ser superior y que no conociendo nada superior a sí mismo, sueña sin embargo, con alguna cosa superior. En resumen, es el egoísta que quisiera no ser egoísta, que se humilla y combate el egoísmo, pero que no se humilla más que para ser ensalzado, es decir, para satisfacer su egoísmo. No quiere ser egoísta y por eso escudriña el cielo y la tierra en busca de algún ser superior al que pueda ofrecer sus servicios y sacrificios. Pero por mas que se esfuerza y mortifica no lo hace en definitiva más que por amor a sí mismo y el egoísmo, el odioso egoísmo no se aparta de él. He aquí por qué lo llamo egoísta involuntario. Todos sus esfuerzos y todas sus preocupaciones para separarse de sí mismo no son más que el esfuerzo mal comprendido de la autodisolución”.²⁴

Es el mecanismo de miedo o rechazo al propio e irrenunciable ser lo que Stirner denuncia como característica alienación religiosa, aunque ésta parezca ampararse en los más laicos ideales humanitarios. Por supuesto, el egoísmo consciente en modo alguno descarta ni se opone a la relación de positivo aprecio por los demás, sino sólo a la ilusoria motivación abnegada de ésta:

“Yo también amo a los hombres, no sólo algunos, sino a cada uno de ellos. Pero los amo con la conciencia de mi egoísmo; los amo porque el amor me hace dichoso; amo porque me es natural y agradable amar. No conozco obligación de amar. Tengo simpatía por todo ser sensible: lo que le aflige me aflige y lo que le alivia me alivia”.²⁵

Stirner precisa espléndidamente en qué consiste en realidad ese egoísmo que cierta concepción de la moral rechaza como abominable:

²⁴ *Ibid.* p. 68.

²⁵ *Ibid.* p.56.

“El egoísmo no es lo contrario del amor, ni lo contrario del pensamiento, no es enemigo de un dulce amor, ni es enemigo de la abnegación y el sacrificio, ni el enemigo de la cordialidad más íntima, tampoco es el enemigo de la crítica, ni el enemigo del socialismo, en resumen, no es enemigo de ningún interés real; no excluye ningún interés. Se dirige únicamente contra el hecho de no estar interesado y contra lo que es desinteresado, no contra el amor, sino contra el amor santo, no contra el pensamiento, sino contra el pensamiento santo, no contra el socialismo, sino contra el socialismo santo.”²⁶

Léase en lugar de ‘santo’ desinteresado y no podremos encontrar mejor planteamiento de la defensa de la heteronomía que aquí estamos proponiendo en sus implicaciones éticas. De lo que hablamos es de que no hay comportamiento moral desinteresado, desprendido, sino que por el contrario a más apasionadamente interesado apego al propio yo, cuanto más prendido se está del propio querer ser, más moral se puede llegar a ser.

Por su parte. Nietzsche señaló adecuadamente la contradicción práctica que encierra este supuesto desinterés:

“El prójimo alaba el desinterés porque recoge sus efectos. Si el prójimo razonase de un modo desinteresado, rehusaría esa ruptura de fuerzas, se opondría al nacimiento de semejantes inclinaciones y afirmaría ante todo su desinterés, designándolas precisamente como malas. He aquí indicada la contradicción fundamental de esta moral, hoy tan en boga: ¡los motivos de esta moral están en contradicción con su principio! Lo que a esta moral le sirve para su demostración es refutado por su criterio de moralidad. El principio: “Debes renunciar a ti mismo y ofrecerte en sacrificio”, para no refutar su propia moral, no deberá ser decretado sino por un ser que renunciase por sí mismo a sus beneficios y que acarrease quizá, por ese sacrificio exigido a los individuos, su propia caída. Pero desde el momento en que el prójimo recomienda el altruismo a acusa de su utilidad, el principio contrario: ‘Debes buscar el provecho, aun a expensas de los demás’, es puesto en práctica y se predica a la vez un debes y un no debes” ²⁷

²⁶ *Ibid.* p.74.

²⁷ FRIEDRICH NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Olaneta, Barcelona, 1971.

En el fondo de toda recomendación moral altruista late el vergonzantemente utilitario y egoísta, por tanto, ¿qué pasaría si todos hicieran lo mismo? De tal modo que quien se ha dado cuenta de esto, es decir, de la intrínseca falsedad del altruismo, pero por otra parte ha sido educado en la ecuación altruismo igual a moral, egoísmo igual a inmoralidad, pierde toda razón y aun toda sensibilidad para la exigencia moral. Nietzsche apunta a que las razones del altruismo no son altruistas: el altruismo es posible pero siempre desde un egoísmo u otro, es decir, el razonamiento moral no puede ser intrínsecamente distinto del razonamiento estratégico.

Finalmente cerramos este recorrido con una referencia a Sartre, quien detalla su teoría de que la moral no es más que la fidelidad del sujeto individual al proyecto finito, sinceramente aceptado, de su propia libertad:

“Lo posible viene del hombre concreto. Somos de tal modo que lo posible se posibilita a partir de nosotros. Así pues, aunque lo posible y por tanto universal sean estructuras necesarias de la acción, hay que volver al drama individual de la serie finita ‘humanidad’ cuando se trata de los fines profundos de la existencia. A la fuente finita e histórica de los posibles. A esta sociedad. La moral es una empresa individual, subjetiva e histórica”. 28

De esa raíz en el sujeto individual y finito surgirá precisamente la solidaridad, considerada de un modo que recuerda notablemente la “asociación de egoístas” propuesta por Stirner:

“En cuanto a la base misma de opción a ayudar a los demás, ahora está clara: que el mundo tenga una infinidad de porvenires libres y finitos cada uno de los cuales sea directamente proyectado por un libre querer e indirectamente sostenido por el querer de todos los otros, en tanto que cada uno quiere la libertad concreta del otro, es decir que la quiere no en su forma abstracta de universalidad sino por el contrario en su fin concreto y limitado; tal es la máxima de mi acción” 29

Es precisamente en mi querer propio donde encuentro la razón de apoyar el querer ajeno, en cuanto a que éste es un proyecto simétrico al de mi

28 JEAN-PAUL SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, trad. de Miguel de Hernani, Losada, Buenos Aires, 1967, p.22.

29 MAX STIRNER, *op. cit.* p.45

libertad, que se plantea de una forma independiente y no determinada de antemano, como el mío, pero que, como en mi caso, requiere la complicidad del apoyo humano.

2.3. La virtud como individualismo

Kant considera que el la persona que visita a un amigo enfermo lo hace porque considera que éste último tiene un valor en virtud del cual lo debe visitar independientemente de si siente la inclinación de hacerlo o no. El fin de visitar a su amigo es bueno o valioso porque según Kant, su amigo tiene el valor incondicionado y esta consideración lo mueve a actuar. La fórmula de la humanidad hace patente que, en la medida en que el imperativo categórico está dirigido a seres que se proponen fines, tiene que especificar el contenido que nos exige realizar y que resulta ser lo valioso en la acción moral. Kant estaba consciente de que la fórmula de la ley universal no podía satisfacer a la mente humana porque los seres humanos siempre actuamos con miras a algún fin que consideramos buenos.

En uno de los pasajes de la *Religión*, anteriormente citados, Kant afirma que proponerse fines es una propiedad que hace al hombre objeto de experiencia. Ahora bien, en tanto que los objetos de experiencia, los seres humanos concebimos nuestra existencia en el espacio y en el tiempo; específicamente, la necesidad de proponerse fines hace referencia a la condición temporal. El imperativo moral exige que actuemos según máximas que podamos querer como leyes universales, pero en tanto que seres temporales, la exigencia de adoptar ciertos principios adquiere la forma de un proyecto a ser realizado en el tiempo, y un fin es exactamente el tipo de objeto cuya realización sólo puede tener lugar en el tiempo. Estrictamente, la exigencia de adoptar el imperativo categórico como el principio supremo para la elección de máximas está dirigida a la voluntad libre, la cual no puede concebir su existencia en el tiempo porque no es un objeto de experiencia; la voluntad libre es una idea de la razón en términos de la cual nos concebimos a nosotros mismos en tanto que somos autores de nuestras acciones. Por ello en la *Religión* Kant sostiene que la elección del principio supremo de la voluntad tiene que concebirse como un acto inteligible fuera de tiempo. Para la voluntad pura, la adopción de la ley moral como principio supremo para la elección de máximas no puede ser un proyecto a realizar en el tiempo. El acto inteligible al que Kant

se refiere no es propiamente un acto, sino que es la manera en que nos representamos la prioridad racional de la ley moral sobre cualquier otro principio: el argumento de la tercera parte de la *Fundamentación* establece que la voluntad libre elige al imperativo categórico como un principio supremo. Pero como los seres humanos sí concebimos nuestra existencia en el tiempo, la elección de la ley moral como nuestro principio supremo no puede sino concebirse también en el tiempo.

Si aceptamos con Kant que sólo merece ser llamada 'virtuosa' una acción realizada sin otro móvil que el respeto a la ley, radicalmente libre de cualquier apego al propio interés patológico, y si describimos o inventamos plausiblemente cualquier motivo o causa para la acción distinta del respeto a la ley, un estímulo interesante propia y patológicamente para el sujeto, estaremos dando un fundamento imaginario a la condición humana por no abarcar más que una parte del hombre.

Cualquier motivo de acción que implica cuidado del hombre por sí mismo resulta más verosímil que el desencarnado respeto a una ley que nos interesa desinteresadamente, proveniente de un más allá del que nada sabemos. Kant aceptaba con enigmático desinterés que pudiera no haber habido un solo gesto moral en el mundo de acuerdo con su definición del imperativo categórico, pero lo cierto es que la simple asunción de tal posibilidad es la prueba definitiva contra su doctrina de la razón práctica. Si puede imaginarse que nadie ha sido virtuoso en el sentido dado por Kant a la palabra, esta posibilidad no es una simple conjetura sobre lo que es, sino que afecta también decisivamente al deber ser. Porque el deber ser de la virtud lo hemos obtenido de la admiración despertada por los hombres que fueron y son de hecho virtuosos. El deber ser proviene del ser como su categorización proyectiva, merced a la mediación valorativa del querer ser.

La virtud kantiana se nos presenta como un método individualista, abarcando tan sólo una parte del hombre, sin encaminarse a su integridad, al hombre como un todo: Kant no ve al hombre más que en relación consigo mismo y no en la totalidad de sus relaciones con el ente. Sólo el hombre que realiza en toda su vida y con su ser entero las relaciones que le son posibles puede ayudarnos de verdad en la práctica de la virtud, ya que la virtud no es un motivo o una intención, sino un ejercicio. Y es que la virtud no es ninguna motivación separada y desinteresada, ni tampoco es un tipo peculiar de carácter, ni la sumisión externa e interna a ciertas rutinas y leyes, ni mucho

menos una pauta de conducta idéntica para todo caso individual, sino que la virtud es un estilo de vida. Por ello sólo puede ser comprendida y aprendida a partir de ejemplos vivos, de situaciones vitales. La virtud no es el cumplimiento de un precepto ni la disposición bienintencionada a la universalización preceptiva, sino un complejo de actitudes que perfilan el sesgo adecuado de una forma de vivir, la armonía entre la existencia propia y la asistencia al prójimo. Y es que la virtud sólo es posible y, al mismo tiempo, inevitable, una vez acabado el reinado de la imaginación y de la ilusión kantiana, no podrá verificarse sino como encuentro del individuo con sus compañeros, y tendrá que realizarse así. Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador.

Martín Buber es un autor que a través de sus diálogos estructurados con una trabazón y continuidad extremadas con filósofos que van desde Kant a Max Sheler nos sitúa en el centro de nuestra discusión, proporcionando su “principio dialógico”.³⁰

Buber establece que el hecho fundamental de la existencia humana no es el individuo. Considerado en sí mismo, no pasa de ser una formidable abstracción. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo. Es lo que hace del hombre un hombre; pero siguiendo su camino, el hombre no sólo se despliega sino que también se encoge y degenera. Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, se ha denominado la esfera del “entre”. Constituye una categoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes.

Para llegar a la intuición sobre la que montar el concepto del “entre”, dice Buber que tendremos que localizar la relación entre personas humanas no

³⁰Cfr. MARTIN BUBER, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 147

como se acostumbra en el interior de los individuos o en un mundo general que los abarque y determine sino, precisamente y de hecho, en el "entre". No se trata de una construcción auxiliar *ad hoc* sino del lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas; y si hasta ahora no ha llamado particularmente la atención se debe a que, a diferencia del alma individual y del mundo circundante, no muestra una continuidad sencilla sino que vuelve a constituirse incesantemente al compás de los encuentros humanos; de ahí que lo que de derecho le correspondía se haya atribuido, sin la menor cavilación, a los elementos continuos alma y mundo.

Buber lo ilustra con lo que llama una conversación de verdad, esto es, una conversación cuyas partes no han sido concertadas de antemano sino que es del todo espontánea, pues cada uno se dirige directamente a su interlocutor y provoca en él una respuesta imprevista, una verdadera lección, es decir, que no se repite maquinalmente, para cumplir, ni es tampoco una lección cuyo resultado fuera conocido de antemano por el profesor, sino una lección que se desarrolla con sorpresas por ambas partes, un abrazo verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación; en todos estos casos, lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, 'entre' los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso. 'Algo me pasa', y cuando digo esto me refiero a algo concreto que puede distribuirse, exactamente, entre el mundo y el alma, entre el proceso 'exterior' y la impresión 'interna', pero cuando yo y otro, empleando una expresión forzada pero que difícilmente podríamos mejorarla con una perífrasis, 'nos pasamos el uno al otro', la cuenta no se liquida como en caso anterior, queda un resto, un como lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial.

Buber señala que podemos captar este hecho en sucesos menudos, momentáneos, que apenas si asoman a la conciencia. En la angustia mortal de un refugio contra bombardeos, las miradas de dos desconocidos tropiezan unos instantes, en una reciprocidad como sorprendida y sin enganche; cuando suena la sirena que anuncia el cese de la alarma, aquello ya está olvidado y, sin embargo, 'ocurrió' en un ámbito no más grande que aquel momento. En la sala a oscuras, se establece entre dos oyentes desconocidos, impresionados con la misma pureza y la misma intensidad por una melodía de Mozart, una relación apenas perceptible y, sin embargo, elementalmente dialógica, que cuando las luces vuelven a encenderse apenas si se recuerda. Hay que guardarse muy bien

de meter motivos afectivos para la comprensión de semejantes acontecimientos fugaces pero consistentes : lo que ocurre en estos casos no está al alcance de los conceptos psicológicos porque se trata de algo óntico. Desde estos sucesos menores, que ofrecen una presencia tan fugaz , hasta el patetismo de la tragedia pura, irremisible, en la cual dos hombres de caracteres antitéticos, envueltos en una situación vital común, se revelan uno al otro, con una rotunda claridad sin palabras, el antagonismo irreconciliable de sus existencias. En toda esta nutrida escala, la situación dialógica es accesible sólo ontológicamente. Pero no arrancando de la óntica de la existencia personal ni tampoco de la de dos existencias personales, sino de aquello que, trascendiendo a ambas, se cierne 'entre' las dos. En los momentos más poderosos de la dialógica, en los que, la verdad, 'la sima llama a la sima', se pone en evidencia que no es lo individual sino algo diferente lo que traza el círculo en torno al acontecimiento. Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el 'filo agudo' en el que el 'yo' y el 'tú' se encuentran se halla el ámbito del 'entre'.

Esta realidad, cuyo descubrimiento se ha iniciado en nuestra época, marcará en las decisiones vitales de las generaciones venideras el camino que conduce más allá del individualismo. Aquí se anuncia la alternativa excluida cuyo conocimiento ayudará a que el género humano vuelva a producir personas auténticas y a fundar comunidades auténticas.

Buber establece que para la ciencia filosófica del hombre, esta realidad nos ofrece el punto de partida desde el cual podemos avanzar, por un lado, hacia una comprensión nueva de la persona y, por otro, hacia una comprensión nueva de la comunidad. Su objeto central no lo constituye ni el individuo ni la colectividad sino el hombre con el hombre. Únicamente en la relación viva podremos reconocer inmediatamente la esencia peculiar al hombre. También el gorila es un individuo, pero el 'yo' y el 'tú' sólo se dan en nuestro mundo, porque existe el hombre y el yo, ciertamente a través de la relación con el tú. La ciencia filosófica del hombre, que abarca la antropología y la sociología, tiene que partir de la consideración de este objeto: el hombre con el hombre. Si consideramos al individuo en sí, entonces llegaremos a ver tanto del hombre como vemos de la luna; sólo el hombre con el hombre es una forma perfilada. Si consideramos al hombre con el hombre veremos, siempre, la dualidad dinámica que constituye al ser humano: aquí el que da y ahí el que recibe, aquí la fuerza agresiva y ahí la defensiva, aquí el carácter que investiga y ahí el que ofrece información, y siempre los dos a una, completándose con la contribución recíproca, ofreciéndonos, conjuntamente, al hombre. Ahora podemos dirigirnos

al individuo y reconocerlo como el hombre según sus posibilidades de relación; podemos dirigirnos a la colectividad, y reconocerla como el hombre según su plenitud de relación. Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta '¿Qué es el hombre?' si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo 'estar dos en recíproca presencia' se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del 'uno' con el 'otro'.

Para comprender debidamente la desviación kantiana respecto al significado de la virtud tenemos que partir de la cuestión fundamental: ¿Cuál es el comienzo de la filosofía? Kant, oponiéndose al racionalismo y apoyándose en Hume, había colocado en el comienzo de el conocimiento, como aquello que es lo inmediatamente primero para el hombre que filosofa; con esto había convertido en el problema filosófico decisivo qué es el conocer y cómo es posible. Este problema le condujo a la cuestión antropológica: ¿Qué clase de ser será éste que conoce de tal suerte, es decir, el hombre? Hegel salta por encima de este comienzo y con la conciencia más expresa. En el comienzo de la filosofía, según él, como con toda claridad lo dice en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, no debe haber ningún objeto inmediato, porque la inmediatez repugna por esencia al pensar filosófico; en otras palabras, que la filosofía no debe arrancar, como en el caso de Kant antes de él, de la situación del que filosofa, sino que debe anticipar. A partir de esta anticipación, Hegel puede convertir el desarrollo de la razón del mundo en objeto de la filosofía, sustituyendo así el conocer humano. Éste es el punto donde Feuerbach comienza su pugna: la razón del mundo no es más que un nuevo concepto que encubre a Dios; y así como la teología cuando hablaba de Dios no hacía sino transplantar al ser humano de la tierra al cielo, así también cuando la metafísica hablaba de la razón cósmica no hace sino transplantar el ser humano de su ser concreto a un ser abstracto.

La nueva filosofía, dice Feuerbach en *Los principios de la filosofía del porvenir*, tiene como comienzo suyo no el espíritu absoluto, es decir abstracto, no, para decirlo en una palabra, la razón en abstracto, sino el ser real y entero del hombre. Por consiguiente, Feuerbach tratará de convertir en punto de arranque del filosofar no ya, como Kant, el conocer humano, sino el hombre entero. También la naturaleza ha de ser entendida, según él, como base del hombre. La filosofía nueva, nos dice, convierte al hombre en el objeto único, universal de la filosofía.

Feuerbach no alude con el hombre que constituye el objeto supremo de la filosofía al hombre como individuo; alude al hombre con el hombre, al enlace de yo y el tú. El hombre individual en sí, dice Feuerbach, no tiene en sí la esencia del hombre, ni como ser moral, ni como ser pensante. El ser del hombre se haya sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya, únicamente, en la realidad de la diferencia entre yo y tú.

2.4. El porvenir de la ética

La moral, como la vida a la que sirve y a la que da sentido, nunca puede ser dejada para más tarde. La ética trata de la intervención oportuna en el momento crítico, de la elección que calibra y decide entre las propuestas del presente, no para ganar el mañana sino para dar sentido al hoy: lo que cuenta no es lo que más tarde se tendrá sino lo que ahora se quiere. El sujeto libre no busca en el ejercicio moral nada distinto y posterior a sí mismo, sino seguir mereciendo la confianza y el amor propio que se profesa. Ninguna institución futura le dispensará de continuar experimentando la urgencia de la opción presente.

Sin embargo, tal urgencia ha sido menospreciada, e incluso, presenta la dificultad de asegurarse que habrá ética en el porvenir. ¿No escuchamos a cada momento que la ética es una simple superestructura heredada del pasado y a punto de desahucio por obra de la socioeconomía, el psicoanálisis, la biología o la razón de Estado? El lenguaje ético parece no ser ya más que una concesión retórica destinada a persuadir a los descarriados más sugestionables o desacreditar a los rivales en cualquier pugna de poder. Los casos de mayor fervor ético se reclutan entre las almas bellas, forjadas por los aires mas perecederos del kantismo, que con querencia religiosa no renuncian al sermón dominical.

La preponderancia de este cinismo actual o incluso su conveniencia parece romper subversivamente con una serie de legitimaciones virtuosas tradicionales, pero en realidad esta provocación, quizás se trata de un

malentendido. Por lo común, el cinismo no es más que el intento de la sinceridad de los ingenuos. Y la sinceridad no está al alcance de los ingenuos, porque solo puede sincerarse de veras quien ha hecho antes el esfuerzo de conocerse algo más superficialmente, tarea que el ingenuo le aburre en seguida. En realidad, el cínico no es el flagelo destructor del alma bella, sino su complemento natural y, en la mayoría de los casos, su destino biográfico; el cínico no es el flagelo destructor del alma bella, sino su complemento natural y, en la mayoría de los casos, su destino biográfico; el cínico es el alma bella unos años después: no ha aprendido nada nuevo, pero lo que siempre supo lo interpreta ahora al revés. El alma bella siempre ha creído que todo acto virtuoso, para ser auténtico, debía ser un acto de desprendimiento. Más tarde llega a la conclusión de que dicho desprendimiento es imposible y concluye que la virtud es una farsa que debe ser abandonada. En una palabra: el alma bella siempre ha creído creer que el egoísmo es malo y el altruismo bueno; advertido luego de que no se puede no ser egoísta, se dedica a serlo con la entusiasta torpeza del neófito, pero sólo logra invertir su antigua fe altruista. Y así el cínico no llega a egoísta consecuente y se queda en altruista contrariado.

Es esta ética la que tiene poco porvenir, si la moral es el desprendimiento, el cumplimiento del deber por puro respeto a la ley moral, la renuncia al interés propio en beneficio de interés ajeno o del simple desinterés tal como lo afirma el principio de autonomía, entonces se tiene que admitir que la ética padece una crisis irreversible. Socavada su garantía religiosa y desencantado o conflictivo su cimiento civil, la virtud del alma bella se ha convertido en una cualidad oculta, incomprensible. La heteronomía es la prueba de que la virtud existe y funciona, tal como la perspectiva ética está implicada en las más significativas de nuestras acciones.

Lo primero que debe quedar sentado es que el conjunto de valores, motivos, preceptos, orgullos y remordimientos que constituyen el ámbito de lo moral no están fundados en ninguna autoridad suprahumana o divina, ni tampoco en instancias impersonales: genéticas, preconscientes, sino en la dimensión consciente y creadora de la personalidad, que a la vez observa y anhela, clasifica y ambiciona, en una palabra, que estudia en el doble sentido de aprender y apetecer, es lo que se ha denominado voluntad humana. La moral proviene directa y únicamente de la voluntad: es un querer y un rechazar, pero nunca un desinterés. Y no vale decir que es un interés desinteresado o no patológicamente desinteresado, como arguye Kant, porque la voluntad es previa a la distinción entre cuerpo, alma, espíritu, la voluntad se interesa a la vez

racional, psíquica y carnalmente en lo que concierne. A la voluntad nada le pone en acción salvo el alma misma, no tiene miramientos más que para sí misma, nunca renuncia a nada salvo para crecer mejor, no se quiere más que a sí misma. Y nunca se olvida del ser, porque su querer es el más agudo tomar en cuenta lo que hay de hecho y el hecho de que lo hay.

Este querer a sí misma de la voluntad, este querer conservarse y perseverar, querer potenciarse, querer experimentar la gama de las posibilidades en busca de las más altas, querer transmitirse y perpetuarse, es lo que debe entenderse como amor propio.

El contenido profundo del amor propio humano, aquello que los hombres queremos y aquello que queremos cuando nos estamos queriendo, es la inmortalidad. No se trata de la simple y rabiosa negación de la muerte, sino de la afirmación pugnaz de la vida frente a la solidez inesquivable del perecer. Tampoco consiste exclusivamente en la promesa religiosa de una vida inacabable después de la muerte, aunque esta promesa increíble y sus pompas rituales brotan sin duda del amor propio inmortalizador. La cultura toda se fragua contra la muerte y la primera función de cada sociedad es urdir una cierta inmortalidad para sus socios. No consiste tan sólo en asegurar la supervivencia, sino en contrarrestar la zapa de la muerte: poner memoria allí donde la muerte pone olvido, poner sentido donde ella impone absurdo, poner orden donde ella insinúa el caos, poner invulnerabilidad donde ella abre todas las heridas, poner placer donde ella instaaura insensibilidad, poner jerarquía donde ella establece definitiva igualdad, poner entretenimiento donde manda el aburrimiento, poner seguridad allí donde ella trae zozobra, poner belleza donde ella exhibe corrupción. Puede decirse que la sociedad y la cultura son siempre reaccionarias, porque no hay cosa en ellas que no suponga una reacción contra la subversión terrorista de la muerte. De esta guisa, la muerte no resulta rechazada sino que se afirma, pero como tarea polémica de la vida: la muerte es el contraste y la verificación de la vida humana, porque ésta no es en lo cultural sino el conjunto de instituciones y símbolos que resisten a la muerte, tal como se predicó hace tiempo de la vida biológica. El núcleo esencial y más significativo de esta resistencia es poner libertad allí donde la muerte legisla necesidad. Tal es, precisamente, la tarea de la ética en cuanto puesta en práctica.

La moral es por tanto la consecuencia más enérgica de la finitud. Desde sus comienzos, ha consistido en celebrar la íntima fibra de resistencia y oposición a la zapa de la muerte: fuerza y gloria allí donde crecen debilidad y

miedo, compasión frente a lo que no la tiene con nosotros, apoyo mutuo ante la forzosa disgregación, trascendencia contra la perpetua banalidad, comunicación en vez de estéril silencio. El amor propio no sólo es voluntad de no morir sino también de inmortalizarse, es decir, de establecerse y obrar a despecho de la muerte de tal modo que ésta llegue a resultar subyugada por la vocación vital humana. Fuera de este propósito lleno de coraje y quizá tan antiguo como el hombre mismo, en la llamada ética no hay sino una superflua superstición. Se dirá que entonces todos los hombres han de ser celosamente morales, pues ninguno quiere morir ni favorecer a la muerte. ¿Donde queda el esfuerzo meritorio de la virtud? Lo cierto es, sin embargo, que la tendencia descorazonadora a rendirse ante la muerte es una propensión tan arraigada como el mismo impulso moral. Ningún deseo más común entre los hombres que el de morir. El propio ímpetu espasmódico del amor propio, sino acierta a sustentarse a sí mismo por el ejemplo, la práctica y la reflexión, se depaupera en fatiga y complicidad con la muerte. Junto a la voz de ánimo personalizadora del amor vital a uno mismo, nunca se ausenta el susurro despersonalizador de la aniquilación. Por eso se habla sin impropiedad de 'obligación' y 'deber' morales: porque también la vida es obligación y deber, o sea resistencia a la inercia que sabotea nuestro más hondo querer. Y como no se puede dejar de querer, el que se cansa de querer quiere la nada, según advirtió Nietzsche.

La tentación inmoral consiste siempre en aceptar gran parte de la necesidad mortífera para resguardar alguna porción deslavazada e invertebrada de inmortalidad. Se pierde así el vigor de conjunto que la virtud busca y se hace una concesión fatal a aquello que precisamente se tarta de evitar. Porque la muerte de nuestra cordura moral (no el cese voluntario de la vida biológica que puede ser en su caso la más alta confirmación del amor propio inmortalizador, es decir, el sentido de la vida) nunca es pretendida por sí misma, sino contra sí misma, como disolución de un conflicto que no se comprende bien o que no se tiene coraje suficiente para seguir afrontando.

Erich Fromm ha señalado que una ética vigente se sostiene en la reflexión de que si el hombre está vivo, sabe lo que esta permitido: y vivir significa ser productivo; no emplear los propios poderes para ningún fin que trascienda al hombre, sino para uno mismo; dar un sentido a la propia existencia; ser humano. Mientras el individuo siga creyendo que su ideal y su objeto se encuentran fuera de él, arriba de las nubes, en el pasado o en el futuro, saldrá de sí mismo y buscará cumplimiento de su misión donde no lo podrá

hallar. Buscará soluciones por doquier, excepto donde se encuentran: en sí mismo.

Fromm señala claramente nuestra circunstancia:

“Los realistas nos aseguran que el problema de la ética es una reliquia del pasado. Nos dicen que el análisis antropológico demuestra que todos los valores son relativos únicamente a una cultura dada. Sostienen que nuestro futuro personal y social se garantiza tan sólo por nuestra eficiencia material. Pero estos realistas ignoran algunas duras verdades. No perciben que la vacuidad y la superficialidad de la vida individual, la falta de productividad y la consiguiente falta de fe en sí mismo y en la humanidad originan perturbaciones emocionales y mentales, que pueden incapacitar al hombre aún para el logro de sus fines materiales”.³¹

³¹ ERICH FROMM, *Ética y psicoanálisis*, trad. De Heriberto F. Mork, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p.67.

CAPÍTULO 3

HETERONOMÍA Y LOS FINES DE LA DEONTOLOGÍA JURÍDICA.

Supongamos que cada persona, después de cierta edad y dotada de la capacidad intelectual indispensable, desarrolla bajo condiciones sociales normales, un sentido de la justicia. Adquirimos una habilidad para juzgar a las cosas como justas e injustas y para apoyar estos juicios en razones. Más aún, comúnmente tenemos un deseo de actuar conforme a estos pronunciamientos y esperamos un deseo semejante por parte de los demás. Es claro que ésta es una capacidad moral y es extraordinariamente compleja. Para verlo es suficiente advertir el número, así como la variedad potencialmente infinita de juicios que estamos preparados para formar. Bajo tal descripción este capítulo no quiere ofrecer una lista de juicios que estamos dispuestos a formular acerca de las instituciones y acciones, acompañados de las razones en que se apoyan en caso de que se ofrezcan, más bien, lo que si señalaremos es como una concepción de la justicia caracteriza nuestra sensibilidad moral (heterónoma) cuando los juicios cotidianos que formulamos son acordes con sus principios.

3.1. Justicia como vivencia individual

El desarrollo de una deontología jurídica, es decir, una labor intelectual frente al derecho que no se limite a describirlo y sistematizarlo, sino que encare también en forma abierta la justificación de sus regulaciones y la propuesta de interpretaciones valorativamente satisfactorias, implica enfrentar el problema filosófico fundamental de determinar cuáles son los principios de justicia y moralidad que permiten enjuiciar las regulaciones e instituciones jurídicas, y cuáles son las implicaciones de esos principios sobre materias específicas.

Pero la deontología jurídica no sólo se refiere a la rama de la filosofía jurídica que tiene como finalidad específica la determinación de cómo debe ser el derecho y cómo debe aplicarse, sino que también suele utilizarse para referirse a los deberes que han de cumplirse en una profesión determinada. Las

faltas personales de los miembros de una profesión, sobre todo si son repetidas, acaban proyectando desprestigio sobre toda la profesión. No se puede esperar que la opinión pública tenga en gran estima una determinada profesión, cuando miembros de la misma en su conducta privada y pública no proceden conforme a los ideales que su profesión exige. Aunque son muchos los jueces rectos y honrados, será suficiente la denuncia de algunos casos de jueces corruptos para que la opinión pública pierda confianza en toda la judicatura. Por eso, con todo derecho, los miembros de una profesión buscan y luchan por el prestigio profesional y se sirven de la Deontología como un medio para obtenerlo.

Por tanto, dice Villoro Toranzo, dos son los fines de la Deontología jurídica: “el servicio a la justicia y el prestigio de la profesión de abogados”¹. Pero el segundo fin está claramente subordinado al primero. Honor, dignidad y decoro profesionales cobran sentido en la medida que, a su vez sirven a la justicia, por ello, nos centraremos en la segunda acepción de deontología jurídica por contener su planteamiento fundamental.

Se puede decir entonces que el jurista se encuentra aprisionado en medio de un dilema: por una parte es un servidor del derecho, por otra, en cuanto ser humano, es responsable ante los valores morales que son violados por la ley injusta. A este respecto, Aristóteles señalaba: “una ley injusta puede ser ignorada por el justo. Si hay una inadecuación de la ley, puede resultar por ello una injusticia. Aplicado con rigor absoluto, el derecho se vuelve absolutamente injusto”². La heteronomía de las reglas éticas es la directriz ideal para la solución a tal dilema que enfrenta el jurista, cuya labor esencial es corregir la ley tomando en cuenta la singularidad de lo real.

La justicia es algo que está en boca de todo el mundo. El que esperaba una decisión justa se queja de que ha sido tratado injustamente, de que se le ha rehusado aquello que según su opinión en justicia corresponda. Todos hablan de la justicia y todos reclaman justicia. Mas ¿qué debemos entender por justicia?

La justicia no se predica sólo del derecho positivo. Se reclama sobre todo donde actúan preceptos de otro tipo que hacen que se pueda recompensar o castigar, por ejemplo entre padre e hijos menores, entre maestros y alumnos. Los niños tienen un sentimiento muy marcado acerca de si han sido tratados justa o

1 MIGUEL VILLORO TORANZO, *Deontología Jurídica*, Universidad Iberoamericana, México, 1987, p.23

2 ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, trad. de Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1985, p.11.

injustamente, en especial en relación con su hermanos y compañeros de escuela. En derecho se predica la justicia de la decisión concreta, especialmente de la sentencia judicial, de la ley concreta y del ordenamiento jurídico en su conjunto. Una sentencia justa es la que da a cada uno lo que le corresponde. ¿Cómo puede decirse que es injusta una ley con arreglo a la cual se dicta la sentencia o su aplicación a un caso determinado? De este modo, la cuestión de la justicia de la sentencia conduce a la justicia de la ley. ¿Hay principios para responder a estas preguntas con independencia de cada derecho positivo?

Los principios jurídicos son pensamientos directores de una regulación jurídica existente o posible. En sí mismos no son todavía reglas susceptibles de aplicación, pero pueden transformarse en reglas. Los principios indican sólo la dirección en la que está situada la regla que hay que encontrar. Podemos decir que son el primer paso para la obtención de la regla, que determina los pasos posteriores. Como al establecer las reglas del comportamiento humano se elige entre diferentes posibilidades y, para ello, se realiza una valoración, los principios contienen predecisiones sobre los ulteriores valores que hay que encontrar y que se tienen que mantener dentro del marco señalado por la predecisión, que debe dar satisfacción al principio. Podemos, por ello, distinguir una función positiva y una función negativa de los principios. La función positiva consiste en el influjo que ejercen en las sucesivas decisiones y, de este modo, en el contenido de regulación que tales decisiones crean. La función negativa consiste en la exclusión de los valores contrapuestos y de las normas que descansan sobre estos valores. Si son principios de derecho justo, justifican la regulación que se adecua a ellos y hacen que no sea justa la que no se concilie con ellos. Como para condensarse en normas o decisiones, los principios necesitan de una concreción que, por su parte, exige un adicional juicio de valor, la función positiva de los principios presenta una dosis de relativa indeterminación, que no existe en la función negativa, a menos que se trate de 'casos límite'. Por ello, la mayor parte de la veces es más fácil decir que esto o aquello es absolutamente injusto, inadecuado o desproporcionado, que decir que es precisamente lo justo, lo adecuado y lo proporcionado. Quien crea que se puede desembarazar de los principios, considerándolos como fórmulas vacías, a causa de su relativa indeterminación, manifiesta en lo que se refiere a su función positiva, subestima su contenido intelectual y pasa por alto la función negativa.

Si los principios de derecho positivo son pensamientos directores y causas de justificación de una regulación, tiene que subyacer bajo ellos un

pensamiento más justo y tienen que servir por lo menos de indicadores de los principios de derecho justo. Si pensamos en serio que todo derecho positivo, en la medida en que es 'derecho', está en el camino hacia el derecho justo, su pretensión de validez sólo se podrá fundar cuando los principios del derecho justo hayan penetrado en él, aunque lo hagan sólo bajo las especiales condiciones de este ordenamiento jurídico y de este tiempo, se manifiesten de un modo especial y puedan ser comprendidos. Podemos decir que los principios de derecho positivo, que nos saltan a la vista como causas de justificación de una regulación, poseen la presunción de que son principio de derecho justo introducidos en el derecho positivo, aunque conectados con el correspondiente contexto de este ordenamiento jurídico y por ello matizados por él. Si ello es así, es fácil comprender que hay que buscar los principios donde se les puede reconocer, aunque sea de modo limitado, antes que en ningún otro sitio: en el derecho positivo.

En efecto, el jurista no es un autómatas que aplica ciegamente la ley, sino el servidor del derecho, al que sería infiel sino lo aplicara como lo que debe de ser: un instrumento de justicia al servicio de los hombres. El gran jurista italiano, Norberto Bobbio, afirmaba: "sólo la apelación a valores últimos que trascienden todas las leyes positivas, impuestas o justificadas por quienquiera que sea, salva, en última instancia, la libertad de la conciencia y la austeridad y la integridad de nuestra vida moral".³

El problema fundamental de la deontología jurídica, es decir el de determinar los principios básicos de justicia y moralidad que permitan evaluar las regulaciones e instituciones jurídicas y las implicaciones de esos principios sobre materias específicas, ha sido encarado en el capítulo de la heteronomía de las reglas éticas, donde se formuló y se justificó el principio básico a partir del cual se seleccionan las propiedades de los seres humanos que constituyen su verdadera naturaleza y como se produce la inferencia de principios normativos a partir del mismo. Ahora, en base a lo planteado en el segundo capítulo abordaremos una concepción de justicia y así determinaremos qué acciones o instituciones son buenas o justas. Es aquí donde la ética humanista que hemos defendido cobra importancia para la deontología jurídica, ya que lo que hemos llamado heteronomía de la ética fundada en el principio de autoafirmación de lo humano, podemos trasladarlo al concepto de 'justicia como vivencia' de Villoro Toranzo, al cual dará bases para su comprensión y verdadera vigencia:

³ NOERBERTO BOBBIO, *El problema del positivismo jurídico*, Trad. de Ernesto Garzón Valdéz, Eudeba, Buenos Aires, 1965, p.9.

“ Un análisis fenomenológico de la vivencia de justicia puede concretizarse de la forma siguiente: 1) es la actualización por parte de la voluntad de una tendencia superior que se halla latente en todos los seres humanos desde su nacimiento; 2) la tendencia se plasma como una reacción psicológica ante un juicio; 3) la inteligencia formula dicho juicio, ya sea en forma positiva (esto es justo) o negativa (esto es injusto); 4) la voluntad señala a continuación la meta correspondiente: hay que hacer lo justo o hay que evitar lo injusto; 5) la realización de la meta queda sustraída de toda subsecuente deliberación y aparece como necesaria y con tal imperiosidad, que se puede exigir a todos; 6) además, la realización de la meta me involucra por completo, en la totalidad de mi ser, de tal suerte que sólo en su satisfacción se encuentra el sentido a la vida y a la felicidad; 7) el vigor y la claridad con que se presenta la exigencia de realizar la Justicia es mucho más patente que el que se da en las tendencias hacia otras metas; 8) a diferencia de otras tendencias que persiguen su fin un tanto pasivamente (como la estética), la vivencia de justicia es un impulso hacia la acción”.⁴

Dentro de las diversas maneras en que la Justicia ha sido explicada ésta es la más generalizada, y nos parece una de las más adecuadas, por su tentativa de elaborar un concepto a partir de una visión integral del ser humano. Concibiendo las tendencias biológicas y psíquicas del ser, como diversos aspectos de una gran tendencia: la de la fuerza o impulso vital por la cual un ser se afirma en la existencia y lucha por sobrevivir en el mundo.

Podemos observar en este concepto que la justicia sólo se da como consecuencia de la formulación de un juicio que declara o que algo es justo o que algo es injusto en base a una tendencia innata. Una vez que la inteligencia ha formulado tal juicio, se desencadenan las energías hasta entonces latentes y aparece la tendencia hacia la justicia como una forma especial que asume la voluntad y en la cual se señala la meta correspondiente al juicio: hay que hacer lo justo, o hay que evitar lo injusto.

En el mismo sentido se pronunció Henri Bergson, quien denominó a la totalidad de la energía psíquica el “impulso vital”. Para él, la actividad psíquica

⁴ MIGUEL VILLORO TORANZO, *La justicia como vivencia*, Universidad Iberoamericana, México, 1990, p.19.

es, por una parte, la continuación de las actividades fisiológicas del organismo y, por otra, el modo propio que tiene el ser humano de afirmarse y luchar en el mundo.

La gran tendencia o impulso vital opera en varios niveles o planos, todos ellos entrelazados y actuando como una unidad en la realidad, pero que pueden ser distinguidos con el fin de hacer más comprensible la realidad humana: a) en el nivel físico-químico, en el que la gran tendencia aparece dirigiendo las innumerables reacciones físico-químicas de todos los componentes del cuerpo, guiándolos hacia el desarrollo fisiológico del organismo; b) en el nivel sensitivo o en el plano de las tendencias y acciones irreflexivas que son comunes a los hombres y animales; y c) en el nivel psíquico superior, exclusivo de la especie humana, en el que aparecen las tendencias al bien, la verdad, la Justicia, funcionando todas ellas con estrecha conexión con la inteligencia y la voluntad; más aún, se puede decir que estas tendencias superiores son diferentes direcciones de la voluntad humana.

En lo que no coincidimos con Villoro Toranzo es en su elaboración del concepto de la justicia como virtud, ya que en su tentativa de establecer con éste el complemento al concepto justicia como vivencia, nos ofrece un panorama difuso de la Justicia, dificultando su aplicación en la realidad, en vez de fijar, de una vez por todas, que la justicia como virtud y la justicia como vivencia son lo mismo en su existir.

Y es que para Villoro Toranzo, la justicia como virtud añade a la justicia como vivencia, la motivación última, que es la responsabilidad ante Dios de dar a cada uno lo suyo. Afirmo que sólo quien tiene la actitud de alcanzar las metas que le corresponden a la perfección de su naturaleza específica, por motivaciones superiores al egoísmo, practica la justicia como virtud.

La heteronomía de las reglas éticas nos ha llevado a comprender que el virtuoso fabrica su virtud no a pesar o por lo menos al margen de las urgencias de su cuerpo natural, de su condición histórica y cultural, de sus ambiciones, necesidades y apetitos, sino precisamente con todos estos elementos. De allí mismo donde otros sacan vicio, debilidad o crimen, él obtiene virtud. El virtuoso es aquel que ha utilizado mejor los motivos egoístas vigentes en la totalidad de las acciones humanas. Y cada uno alcanzamos parcialmente la virtud no cuando queremos desde un punto de vista diferente, menos corporal o interesado, sino cuando estilizamos de modo más excelente nuestro querer.

Por lo tanto, el planteamiento moral de lo justo, es decir, justicia como virtud no debe distinguirse de las vivencias de justicia. Las dos son voces de la conciencia del conocimiento natural a nuestra especie humana que nos hacen autoafirmarnos, y sólo a partir de ello, hacemos responsables ante los demás y si se quiere decir, como Villoro Toranzo, ante Dios.

En este punto, es de suma importancia señalar las dificultades que entraña la doctrina de la autonomía moral de Kant para el mundo jurídico, ya que la concepción kantiana de la justicia, a diferencia de la amplitud y complejidad de su ética, parece ser demasiado estrecha, pues los deberes de justicia son deberes jurídicos.

Esto excluye, por un lado, la posibilidad de hablar de justicia en la esfera de las relaciones interpersonales, lo cual forma parte de nuestras prácticas morales cotidianas. Podemos decir que el trato que alguien recibió a manos de otra persona fue injusto sin implicar que el Estado debiera tomar cartas en el asunto. Por otro lado, también excluye la posibilidad de normas de moralidad política cuya observancia no esté garantizada por el poder del Estado.

Por ejemplo, pensamos, que los ciudadanos tienen el deber de adoptar actitudes de tolerancia hacia las creencias y las formas de vida de los demás, pero no concebimos tal deber en términos jurídicos. Sin embargo, cuando Kant habla de deberes de 'justicia' no se refiere a la justicia en las relaciones interpersonales no gobernadas por el poder político, ni tampoco a las normas de conducta civil entre los ciudadanos, sino específicamente a deberes cuyo cumplimiento cabe exigir por medios coactivos, esto es a normas jurídicas. Su identificación de las normas de justicia con las normas jurídicas proviene de una teoría sustantiva acerca de qué es un deber de justicia. Kant divide los deberes morales entre aquellos cuyo cumplimiento cabe exigir externamente (los de justicia) y los que no (los éticos). La identificación de los deberes de justicia con los jurídicos depende de cómo interpretemos "exigir externamente" el cumplimiento de un deber. Si con ello nos referimos únicamente a exigencias expresadas mediante la crítica y la reprimenda, en realidad se trata de apelaciones a la capacidad reflexiva del otro para que se comporte de una cierta manera. En este caso, la decisión de observar el deber en

cuestión se le deja a la persona misma y, en esta medida, es ético. En cambio, por “exigir externamente” Kant entiende el empleo de la coacción para asegurarnos de que los demás efectivamente se comporten de ciertas maneras. Los deberes de justicia son aquellos para cuya observancia podemos legítimamente ser coaccionados. Todos los deberes de justicia resultan ser jurídicos porque él también sostiene que el empleo legítimo de la coacción no puede ser unilateral, sino que debe provenir de una autoridad reconocida como representante de la voluntad común de los ciudadanos, esto es, del poder político. Por ello, todos los deberes de justicia son legislados por el poder político y son, en consecuencia jurídicos.

3.2. Justicia y amor

Como se ha dicho la reflexión moral de Kant se centra en el rechazo del eudemonismo como principio de la razón práctica: hay que recordar que, en su *Antropología*, hace equivaler el eudemonismo con egoísmo moral, lo cual es un innegable tanto de lucidez crítica. El primer paso para erradicar el egoísmo como fundamento de la ética es renunciar a dar a ésta la felicidad como motor inmóvil, sea la felicidad inmanente en este mundo o sea la felicidad trascendente en el otro, de la que no podemos tener conocimiento adecuado por falta de intuición sensible. Hemos hablado de cómo Kant en último término, fue incapaz de renunciar a postular ese segundo tipo de felicidad como promesa vocacional de la razón práctica. El punto de partida kantiano es el de que “es de la más patente necesidad de construir una filosofía moral pura, totalmente limpia de todo lo que pueda ser empírico: perteneciente a la antropología”.⁵ Insiste en que “toda filosofía moral descansa totalmente en su parte pura y, aplicada al hombre, no toma lo más mínimo del conocimiento de éste (antropología) sino que, como ser racional, le da leyes *a priori*”⁶ La objeción se bifurca en dos ramales: por un lado, la condición racional del hombre no es algo

⁵ IMMANUEL KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Porrúa, México, 1986, p.24..

⁶ *Ibid.*

que pueda ser determinado en su evolución, características y funciones más que por medio de la empírica observación antropológica; segundo, el ser humano no es sólo racional ni de hecho ni de derecho, sino que en él se dan muchos otros impulsos, intereses y necesidades que la antropología estudia y que no pueden ser apartados de la reflexión moral so pena de que ésta ya no sea pura sino irreal y ficticia. En una palabra, las leyes morales, en cuanto provienen del funcionamiento normativo de la razón práctica, no sólo toman en cuenta el conocimiento empírico del hombre (antropología) sino que carecen de sentido sin él. Aquí el extremo racionalismo kantiano no prolonga y culmina la ilustración, sino que la traiciona: Diderot, por ejemplo, ya había indicado con suficiente realismo el vínculo irrompible entre normativa moral y conocimiento de los intereses, necesidades y pasiones humanas.

Cada hombre se ama a sí mismo: se ama a sí mismo porque cada cual es para sí mismo la condición de posibilidad imprescindible de todo lo demás. Si no se amase a sí mismo, no podría amar ninguna otra cosa, pues todas le llegan a través de sí; en cuanto ama cualquier otra cosa, se ama a sí propio como requisito necesario de la cosa amada. Cuando amo, me amo; cuando me amo, siento las bases para amar a los demás. Amo lo que me conviene, esto es, lo que conviene conmigo, lo que me es compatible y contribuye a consolidarme; aborrezco lo que me excluye, lo que me contraría, lo que me aniquila. Cuando amo algo, lo amo porque me amo; cuando aborrezco algo, también lo aborrezco porque me amo y ésta es la razón única por la que debe decirse que el amor es algo positivo y fundamental y el odio algo negativo y derivado. Erich Fromm, dice:

“ Si te amas a ti mismo, amas a todos los demás como a ti mismo. Mientras ames a otra persona menos que a ti mismo, no lograrás realmente amarte, pero si amas a todos por igual, incluyéndote a ti, los amarás como una sola persona, y esa persona a la vez es Dios y el hombre. Así, pues, es una persona grande y virtuosa la que, amándose a sí misma, ama igualmente a todos los demás”. 7

El amor propio de cada hombre, del hombre, descubre que el mundo es una mezcla inextricable de lo deseable y lo odioso, de lo conveniente y lo

7 ERICH FROMM, *El arte de amar*, trad. de Noemi Rosendblatt, Paidós, Buenos Aires, 1960, p.78.

dañino, de lo imprescindible y lo fatal. Es decir de lo bueno y lo malo. El hombre sufre a causa de la mezcolanza de lo bueno y lo malo en el mundo, porque tal mezcolanza contraría su amor propio. Por medio de su facultad racional de conocimiento, instrumento al servicio de su amor propio, el hombre intenta discernir lo bueno de lo malo, porque en muchas ocasiones lo que parece bueno no resulta serlo realmente o no lo es suficientemente, en vista del precio del que hay que pagar por ello. La facultad racional de conocimiento se esfuerza por distinguir lo bueno de lo malo, por evaluar lo malo que hay en lo bueno y también la vía de obtener algo bueno de lo en general malo, por conseguir y conservar lo bueno, por prevenir y erradicar lo malo. Esta tarea impuesta por el amor es la única a la que sirve la facultad racional de conocimiento. De hecho, toda la existencia del hombre, de cada hombre, no consiste más que en los intentos perpetuos del amor propio por alcanzar lo bueno y rechazar lo malo, propósito siempre amenazado por la vastedad proporciones del mal, por su mezcolanza irremediable con el bien y por la incompetencia del conocimiento humano para elegir y consolidarlo en cada caso preferible. Fromm ha sintetizado magníficamente estas ideas:

“El fracaso de la cultura moderna no reside en su principio de individualismo, tampoco en la idea de que el bien moral es lo mismo que la consecución del interés propio, sino en la deformación del significado del interés propio; no en el hecho de que la gente se ocupa demasiado de su interés propio, sino en el de que no se ocupa demasiado de su verdadero yo; no en el hecho de ser demasiado egoístas, sino en el de no amarse a sí mismos”.⁸

El desarrollo de la personalidad constituye el principio supremo de la justicia. No solamente son los hombres quienes pueden poner en peligro la libertad de desarrollar la personalidad, también las enfermedades, la vejez, el paro, la ignorancia son otras fuentes que amenazan nuestra zona de libertad. En el orden de las conductas tenemos el poder de llevar a su cabal plenitud nuestra personalidad. Dentro del ordenamiento normativo, gozamos de un permiso para que la libertad del desarrollo de la libertad se lleve a cabo sin obstáculos inhibitorios o paralizantes. La justicia protege a un individuo contra otros individuos, contra el grupo y contra cualquier fuerza superior que vulnere el principio supremo de la libertad y desarrollo de la personalidad.

⁸ ERICH FROMM, *Ética y psicoanálisis*, trad. de Roberto T. Morek, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 42.

Para que podamos hablar con razón de justicia debemos asegurar a los miembros de un grupo social la libertad de desarrollo de sus personalidades. Tanto el amor como la justicia se ordena al individuo en sus relaciones con los demás. Pero es por el amor, fundamentalmente, por quien se integra y vivifica la personalidad humana. ¿Cómo podríamos crecer psicológica y moralmente sino amáramos y ordenáramos nuestras energías en función del amor? No nacimos para vivir aislados, reclusos en la solitaria cárcel del ego. No se puede entender una verdadera justicia sino esta saturada de amor. Porque la madurez psicológica del hombre estriba en darse a los otros, motivado por el amor. Tenemos que ser en el mundo para los otros y para el otro. Este descubrimiento se impone en el hombre con fuente coercitiva. ¿Acaso no somos un cierto deber con respecto a nuestros prójimos? Aceptar, comprender, apoyar y fomentar la subjetividad, la mismidad y la libertad del otro es ejecutar este deber. Toda esta ejecución no puede entenderse cabalmente si no es por el amor que no tiene límites y que crece indefinidamente. Cada persona humana lo vive a partir de las posibilidades del grado de integración de su personalidad en trance de fraguarse mientras más integrada esté la personalidad, mayor tenemos de crecer en el amor. Hay un juego de presiones en el hacerse de las personalidades. Todas ellas tratan de hacerse oír y de imprimir sus puntos de vista en la tónica grupal. Es el juego político que se da en la sociedad y que requiere solo imponerse la voz de un individuo sin que las personalidades de los no incorporados queden disminuídas, asfixiadas ¿Cómo puede funcionar correctamente una sociedad sin un mínimo de amor exigible? El amor implica un deber de respeto de los prójimos, de los semejantes, de la patria, del mundo y del universo entero.

La justicia vivenciada en un plano individual, continua vivenciándose en grupos intermedios y se plasma en el derecho. La evolución del derecho está constituida por ese lento y paulatino proceso de vivencia y descubrimiento personal de la justicia vivificada por el amor. Sólo cuando un grupo de personas aceptan al derecho como un mínimo de amor lo acatarán de buen grado y colaborarán a su estricto cumplimiento. Las imposiciones son meros fenómenos de fuerza que los ciudadanos tratarán de esquivar, si pueden, su cumplimiento.

No hay nada más valioso en el seno de la convivencia social que el grupo de esos grandes hombres que llamamos justos y buenos. Y son precisamente a estos hombres a los que debiera dárseles el poder porque sólo ellos suscitan natural acatamiento. Pero la trama de las conductas humanas en su interacción sicofísica, eidética, económica, política y jurídica no admite

soluciones simples o simplificadoras. Todos los planos, con sus diversos rangos jerárquicos son armonizados por la justicia. En este sentido, la justicia es globalizante. Factores naturales y culturales contribuyen a dar por resultado la libertad que se vive en la justicia vivificada por el amor.

El Estado no se puede reducir a un mecanismo coactivo. Resulta totalmente incomprensible e injustificable si no es explicado a la luz de del bien público temporal. Ya Platón advertía que el Estado tenía como misión la de 'hacer virtuosos a los ciudadanos'. Claro es que esta afirmación debe tomarse con sus debidas limitaciones, como ya lo veremos en un apartado posterior, pero lo que subrayamos aquí es que el divorcio entre moral y derecho es la muerte de éste.

Lo mismo que el contrato, lo mismo que el fallo judicial, la ley es un instrumento al servicio del derecho. El derecho no está en el espíritu del legislador, le es exterior y superior, el legislador no hace más que traducirlo; aunque no se pueda afirmar que nunca se equivoca. Al cabo de la técnica interpretativa, existe, pues, un lugar para la jurisprudencia innovadora. Toda vida jurídica es un juego de ojivas alzándose hacia la Justicia.

El derecho no procede tampoco de la voluntad de los jurisconsultos ni de la voluntad de los legisladores. No es una mecánica, ni una simple técnica, por más que tenga su particular e insoslayable aspecto técnico. Como los matemáticos definen la curvatura de la asíntota, los juristas definen el derecho positivo por la Justicia. El derecho positivo es una aproximación a la Justicia y al derecho natural. Este, con respecto a aquél es, a la par, una barrera y un manantial de orientación.

El derecho y la Justicia son compañeros inseparables de la vida. No puede pensarse en la vida sin pensar en el derecho que asegura la tranquila posesión de las cosas que necesitamos para existir y protegernos. La Justicia, el bien en cuanto exigible, es sólo por el amor.

3.3. El servicio a la justicia

La lucha por el derecho muestra una constante tensión entre la justicia y la injusticia, entre la seguridad y la arbitrariedad, entre el bien común y los males que aquejan a nuestra sociedad. El olvido de nuestra religación fundamental, la desmoralización radical de la humanidad actual, la neurosis de la época, la deserción del deber, la tecnocracia espiritual que convierte al hombre en marioneta, el negativismo de un agotamiento espiritual que no busca la verdadera superación, la violencia en la vida de las naciones y guerras en la vida internacional, las arbitrariedades que se pretenden erigir en sistemas sociopolíticos y jurídicos son las consecuencias de la falta de ratificación de los valores de la integridad humana. En medio de esta amenazante oscuridad ha sonado, en algunos espíritus selectos, la hora del despertar. Se advierte una reacción vigorosa, decidida ante la injusticia. Esta injusticia hiriente que nos hace reaccionar con prontitud. La lucha por el derecho es la lucha por los fines de éste, honra a quienes la emprenden. Una lucha que requiere enormes sacrificios, a veces ofrendas de la vida para la victoria del derecho.

El asalto del positivismo jurídico, con su furor antimetafísico, nos llevó a un agnosticismo negador de la razón, de la capacidad del conocimiento de lo eterno en el hombre y de lo supra-sensible. El positivismo jurídico, en sus diversas funciones, es la teoría de la omnipotencia jurídica del legislador. Pero el Estado es incapaz de establecer cualquier contenido jurídico. Es inadmisibles aducir como argumento el poder político y la fuerza coactiva. Estas actitudes del positivismo jurídico significan substancialmente, como lo advirtiera Giorgio del Vecchio: “la negación de un criterio universal y absoluto de justicia”.⁹

Por imperativos de honestidad intelectual y de amor a la justicia, el ilustre jurista y filósofo del derecho alemán, Gustav Radbruch rectificó públicamente su rumbo con ejemplar discurso:

“Cuando las leyes niegan conscientemente la voluntad de ser justas, cuando desconocen arbitrariamente los derechos de los hombres, en tales hipótesis falta a la Ley toda justificación. En esos casos, los juristas deben tener el valor de negarles el carácter de normas jurídicas.

⁹ GIORGIO DEL VECCHIO, *Filosofía del derecho*, Bosch, Barcelona, 1974, p.493.

Ahí donde no se aspira a la justicia, ahí donde la igualdad que constituye el corazón de lo justo es desconocida conscientemente en la creación del derecho positivo, la Ley impuesta no solamente es un derecho injusto, sino que más bien carece de la esencia de lo jurídico. La supuesta legalidad propia del derecho que deriva del positivismo jurídico desemboca necesariamente en la posibilidad del Estado totalitario y de sus leyes. De hecho el positivismo, con su convicción "la ley es la ley" dejó totalmente indefensos a los juristas alemanes en contra de las leyes arbitrarias de contenido criminal".¹⁰

Los positivistas ignoran que hay principios que no son de hoy ni de ayer y nadie sabe de que lejano pasado procedan. Entre los juristas alemanes venía imperando absolutamente un impulso inaplazable para superar el positivismo. Y Gustav Radbruch tuvo la valentía de ser el primero en dar ese paso. No vaciló en recordar que hay un derecho Superior a la Ley, un derecho Supra-Legal que la tradición ha llamado derecho natural.

El derecho intrínsecamente justo en manos de juristas competentes y honestos, brinda a las generaciones venideras razones para existir y razones para tener una fundada esperanza. Ante la crisis actual tenemos que apelar a una instancia más alta que la pura Ley del derecho positivo: El derecho intrínsecamente justo.

Para realizar cabalmente el derecho es preciso comprender muy bien lo que es el hombre. La naturaleza antropológica del ser humano es el fundamento de ese derecho intrínsecamente justo, que tradicionalmente se ha llamado derecho natural. Hay un formidable dinamismo en ese derecho natural porque solamente encontramos un núcleo de principios que es menester desarrollar. Ese constante afán por la justicia es, en última instancia, el deber ser de la Ley eterna, promulgada en el corazón del hombre, que nos mueve a la lucha por la justicia, al esfuerzo por modelar un mundo más honesto, más cálido, más humano, más justo. La lucha por el derecho es la lucha por la dignidad del hombre, de ese hombre que vive los principios que proclama con cada palabra,

¹⁰ GUSTAV RADBRUCH, *Introducción al Estudio del Derecho*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1978, p. 33.

y que no se limita a discurrir en el terreno académico sobre la libertad y la justicia.

Hay un principio de orden universal y una unidad de la realidad comprobada por la sabiduría y la técnica. Aunque la realidad tenga muchas vertientes, la verdad es una en su expresión del universo. Sólo viviendo en la sociedad y en el derecho puede el hombre realizarse íntegra y cabalmente. No puede existir una sociedad sin un orden. Orden que no se establece de modo mecánico ni de manera arbitraria, porque los fundamentos de ese orden emergen de los atributos esenciales de la persona humana y de los fines del derecho. A cada uno ha de darse lo suyo, lo que le corresponde de acuerdo con la recta razón. El derecho ordena la sociedad de tal manera que el hombre pueda cumplir sus fines temporales y espirituales. Pero ese orden no es un orden cualquiera, sino un orden justo, emanado de lo que hay de esencial en la persona humana con dimensión comunitaria. Si la conducta humana discurriese sin cauces legales, no podría conservarse el orden justo en la comunidad. Ese orden justo es, precisamente, el derecho que se singulariza por sus fines y por sus métodos especiales de aplicación. Los fines del derecho protegen valores y realizan el ordenamiento jurídico anhelado.

CAPÍTULO 4

ÉTICA Y DERECHO.

Una amplia corriente de pensamiento siempre ha propugnado que la relación entre derecho y moral debe necesariamente reflejarse en el concepto de derecho. Uno de los criterios que suele ser utilizado para poner de manifiesto el sentido de la evolución histórica y del perfeccionamiento de los sistemas jurídicos es la intensidad de su apelación a la ética. Se suele asumir cotidianamente que el derecho moderno está más perfeccionado y es más preciso porque ha incorporado algunos rasgos y nociones que parecen haberle capacitado para abordar los problemas a que se enfrenta más satisfactoriamente. En el capítulo anterior vimos como el concepto de heteronomía enarbola una teoría coherente del derecho y la moral, una teoría que da como resultados un abanico de principios no incompatibles entre sí, y que explica, da sentido y justifica las tradiciones de la profesión jurídica. Ahora, en este apartado, veremos como, a pesar de serios intentos, la compleja doctrina moral kantiana de la autonomía se aparta tanto de la realidad, que le es imposible, de manera clara, penetrar en la esfera jurídica, cerrando por completo los vasos por los que se retroalimentan el derecho y la moral.

La teoría del contrato original tal como se encuentra en Kant señala a aquel como necesario para ingresar en una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno. La idea de este capítulo es exponer esta postura kantiana para contrastarla con la que apuntamos en el capítulo anterior, donde los principios de justicia (acordes con una moral heterónoma) para la estructura básica de la sociedad, son el objeto del acuerdo original, y no éste en sí mismo. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en un contrato original como definitorios de los términos fundamentales de éste, así como regular todos los acuerdos posteriores.

4.1. Contenido ético del derecho

Kant es el primer filósofo moral moderno que distingue, al interior de una misma concepción moral, entre la esfera de la ética o moralidad personal, por un lado, y la esfera del derecho, por el otro. De acuerdo con Kant, las tres diferencias centrales entre estas dos esferas morales son las siguientes. La primera concierne al contenido de los deberes morales: los deberes éticos exigen la adopción de máximas éticas, mientras que el derecho exige la realización u omisión de los actos externos únicamente. La segunda diferencia concierne a la motivación: la conducta ética está guiada por motivos morales, en tanto que la conducta es justa o legal siempre y cuando se adecue externamente a las normas independientemente de los motivos que se tengan para hacerlo. La tercera diferencia se refiere al origen de la legislación de los deberes éticos y jurídicos. De acuerdo con Kant, la adopción de máximas éticas es una exigencia que los individuos se hacen a sí mismos en la medida en que estén motivados a vivir de acuerdo con valores morales y a adquirir un carácter moralmente bueno; en cambio, las normas jurídicas contienen exigencias que los miembros de una sociedad se hacen recíprocamente ya que su observancia es fundamental para garantizar el ejercicio de la libertad de acción de todos.

Una de las consecuencias de la autonomía moral de Kant, plasmada en mayor o en menor grado en cada una de estas tres diferencias, es la imposibilidad de los derechos morales, es decir, derechos que los seres humanos supuestamente tenemos sin necesidad de una autoridad política que los legisle y los haga valer. Esta consecuencia es, sin embargo, paradójica, ya que la teoría del derecho de Kant está basada en su filosofía moral: uno pensaría que el universalismo moral kantiano podría fundar la validez universal de los derechos individuales independientemente de contingencias históricas, tales como los actos legislativos de los Estados existentes. A pesar de su universalismo moral, Kant pensaba que los derechos individuales necesariamente presuponen una autoridad política; su justificación del poder político consiste, precisamente, en que es condición necesaria de los mismos. La razón práctica exige que tengamos derechos, y como la autoridad política es la única condición bajo la cual podemos tenerlos, vivir bajo la autoridad del Estado es un imperativo moral.

La consecuencia de este razonamiento es que los derechos individuales son posibles únicamente bajo la condición de que una autoridad política los legisle y los haga valer. Por tanto, los derechos morales, es decir, derechos que tenemos independientemente de los actos legislativos de la autoridad política, no son posibles. Kant define los derechos como autorizaciones para usar coacción. Sin embargo, el uso de la coacción parece ser incompatible con respecto a la autonomía moral: el imperativo categórico exige que tratemos a la humanidad siempre como un fin y nunca como un mero medio, y prohíbe, por tanto, que coaccionemos, forcemos o manipulemos a los demás para que actúen como nosotros pensamos que lo deberían hacer. El problema, entonces, es cómo hacer compatible el uso de la coacción con el respeto a la autonomía moral, ya que de otra manera los derechos no son posibles. La respuesta de Kant es que la coacción es compatible con el respeto a la autonomía cuando es ejercida por la autoridad política.

La teoría del derecho de Kant está contenida principalmente en *Principio Metafísicos de la Doctrina del Derecho* y en el tercer apartado de *Teoría y Páctica*. De acuerdo con él la pregunta por el derecho es sobre cómo hacer compatible la coexistencia de la libertad (externa) de acción de todos; se trata de la libertad negativa de realizar nuestros propios fines sin ser obstaculizados por los demás. Los seres humanos no vivimos aislados los unos de los otros, y nos proponemos fines que pueden estar en conflicto. El problema del derecho y de la justicia (recordemos que Kant no hace distinción alguna entre estos dos conceptos), es cómo lograr que el ejercicio de la libertad de uno, de proponerse fines y realizarlos, sea compatible con el ejercicio de la misma libertad por parte de los demás. La solución a este problema son las normas jurídicas, las cuales no nos exigen que adoptemos algún fin en particular pero sí establecen límites a nuestras acciones con el fin de garantizar la posibilidad del ejercicio de la libertad de acción de todos.

En la introducción a la Doctrina del Derecho Kant escribe

“Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal. Por tanto, si mi acción, o en general mi estado, puede coexistir con la libertad de cada uno, según una ley universal, me agravia el que me obstaculiza; por que ese obstáculo no puede coexistir con la libertad, según leyes universales. De aquí se desprende también que no puede exigirse que este principio de todas las

máximas sea a su vez mi máxima, es decir, que lo convierta en máxima de mi acción; porque cada uno puede ser libre, aunque su libertad me resulte totalmente indiferente o desee cordialmente dañarla, con tal de que no le perjudique con mi acción externa. Tomar como máxima el obrar conforme a derecho es una exigencia que me hace la ética”.¹

Al concebir el problema de la justicia como un problema acerca del ejercicio de nuestra libertad (externa) de acción, Kant se distancia del republicanismo de Rousseau y adopta una posición liberal: a la autoridad política no le corresponde promover, ni mucho menos exigir, la virtud de sus ciudadanos. La tarea del Estado es la protección de los derechos individuales, los cuales son concebidos de manera completamente externa, esto es, como obligaciones de realizar u omitir actos externos sin importar los motivos. Que los ciudadanos observen las normas jurídicas por motivos virtuosos es una exigencia que hace la ética, más no el derecho.

Sin embargo, este carácter puramente ‘externo’ de las normas jurídicas es justamente lo que parece hacerlas incompatibles con la moral kantiana. Como mencioné hace un momento, un derecho, de acuerdo con Kant, es una autorización para usar coacción. El que yo tenga un deber jurídico hacia otra persona significa que esta persona tiene un derecho frente a mí, lo cual, a su vez, significa que existe una autorización a coaccionarme al cumplimiento de mi deber, o lo que es lo mismo, a coaccionarme a que no viole el derecho de esta persona. Cuando alguien me exige que no viole sus derechos, no me está simplemente pidiendo que no lo haga: su exigencia implica que yo puedo ser coaccionado a no violarlos. Sin embargo, parecería que las autorizaciones para usar coacción no pueden tener lugar dentro de una moral de la autonomía como la kantiana, puesto que, a primera vista, la coacción parece ser incompatible con el respeto a la autonomía moral.

En la filosofía moral kantiana, la autonomía consiste en actuar de acuerdo a principios de la razón práctica, y es la realización más plena de la libertad humana. La libertad es nuestra capacidad para determinar nosotros mismos qué hacer y conforme a qué razones actuar independientemente de los impulsos e inclinaciones que tengamos. Entendida de manera negativa, la

¹ IMMANUEL KANT, *Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho*, trad. de Adela Cortina, Tecnos, Madrid, 1989, p. 40.

libertad es nuestra independencia de los impulsos e inclinaciones en el sentido de que no somos determinados o empujados por ellos a actuar. Entendida de manera positiva, la libertad es nuestra capacidad de determinar nuestros propios principios y de actuar conforme a ellos. De acuerdo con Kant, hay criterios objetivos para determinar los principios de la autonomía; se trata de los principios establecidos por la razón pura práctica, a saber, las leyes morales. Por tanto, una persona completamente autónoma no se rige de acuerdo con cualquier principio. La autonomía es un ideal, y los seres humanos podemos ser más o menos autónomos según nos alejemos o nos aproximemos a él.

De esta manera se pueden observar las dificultades de la distinción metódica kantiana entre moral y derecho, ya que al parecer, como lo han sostenido algunos intérpretes, la filosofía del derecho de Kant no forma parte de su filosofía moral. Agentes autónomos actúan guiados por sus propios principios, y no queda nada claro cómo podría una persona legítimamente coaccionar a otra a hacer lo que esta última piensa que la primera debería hacer. Del hecho de que existan principios morales objetivos que rigen la conducta completamente autónoma no se sigue que estemos autorizados a coaccionar a los demás a actuar conforme a ellos. La autonomía es un ideal para cada individuo, así que para Kant tenemos la obligación de respetar la libertad de los demás de determinar qué hacer aunque pensemos que el ejercicio de su libertad esté terriblemente mal encaminado. El respeto a la autonomía es compatible con intentar razonar con otra persona para convencerla de que adopte principios que, nosotros pensamos, debería tener, pero coaccionarla a que actúe de acuerdo con ellos es pasar por encima de su libertad. El problema que surge para la justificación moral de los derechos es justamente aclarar cómo podría la coacción ser compatible con la autonomía.

Para complicar más las cosas, Kant sostiene que los deberes jurídicos son legislados externamente; es decir, el agente no se los autoimpone sino que le son impuestos por los demás. La legislación jurídica es externa por dos razones: en primer lugar porque exige la realización u omisión de actos externos específicos (más no la adopción de máximas morales); y en segundo lugar porque los deberes de justicia son legislados externamente. La autonomía, sin embargo, significa que los deberes son autolegisados, es decir, autoimpuestos. La respuesta de Kant a la pregunta por la posibilidad de deberes categóricos es que un deber es categórico únicamente en la medida en que sea autoimpuesto.

Estas dos características de los deberes jurídicos, a saber, que descansan en una autorización para ejercer coacción y que son legislados externamente, son dos aspectos de una misma relación. La autoridad para legislar es, al mismo tiempo, autoridad para coaccionar. Para entender este punto consideremos la relación entre dos personas que mantienen una relación de autoridad, digamos un jefe de personal y uno de subordinados. El jefe de personal afirma su derecho frente a su subordinado a ser obedecido. Al afirmar su derecho, el jefe de personal está afirmando su autoridad para ejercer coacción sobre su subordinado para castigarlo y, al mismo tiempo, su autoridad para decirle a éste último qué debe hacer. La coacción que el jefe de personal ejerce sobre su subordinado es legítima únicamente si el primero tiene sobre el segundo la autoridad de decirle qué debe hacer y asegurarse que lo haga. De manera similar, la coacción que el Estado ejerce sobre nosotros es legítima en la medida en que tiene la autoridad de decirnos qué hacer, esto es, de legislar leyes que nos gobiernen; e inversamente, el Estado tiene autoridad para coaccionarnos. El punto aquí no es que la autoridad para legislar presuponga la capacidad física para coaccionar, aunque esto también es verdad: si el Estado carece de la capacidad física para coaccionar, las leyes que emita serán vanas. Thomas Hobbes enfatizó este punto en el *Leviatán* al sostener que el soberano puede ser tal solamente en la medida en que posea los medios necesarios para coaccionar a sus ciudadanos. De lo que aquí se trata, en cambio es que la autoridad para coaccionar y para legislar son dos aspectos de una misma autoridad.

De acuerdo con este punto sobre la autoridad para coaccionar y para legislar, la tesis de que los derechos son legislados de manera externa es la contraparte de la tesis según la cual los derechos son autorizaciones para usar coacción; por tanto, el argumento que establece la posibilidad de la legislación externa establece, al mismo tiempo, la legitimidad de la coacción. Preguntar por la posibilidad de los derechos es lo mismo que preguntar por la legitimidad de la coacción, lo cual equivale a preguntar por la posibilidad de la legislación externa. Como hemos visto, la coacción será legítima en la medida en que sea compatible con la autonomía de quienes estarán sujetos a ella. La tarea de *La Doctrina del Derecho* es precisamente justificar la coacción desde el punto de vista de agentes autónomos. Si resulta que cualquier tipo de coacción es incompatible con la autonomía, tendremos que concluir que es imposible justificar el ejercicio del poder político, el cual es siempre poder de coacción.

Kant sostiene que en el estado de naturaleza los derechos son ‘provisionales’; los derechos que los individuos afirman no son definitivos, pues les falta la sanción de la autoridad política. A diferencia de Hobbes, Kant concibe al estado de naturaleza como una condición en la que no necesariamente hay violencia. Sin embargo, al igual que Hobbes, nos dice que es un Estado en el que no hay justicia:

“Es en verdad un estado sin derecho, en el cual, cuando el derecho es controvertido, no se encuentra juez competente alguno para dictar una sentencia con fuerza legal, por la que cada uno pudiera incitar a otro por la violencia a entrar en un estado jurídico; en efecto, aunque según los conceptos jurídicos de cada uno se puede adquirir algo exterior por ocupación o por contrato, esta adquisición, sin embargo es sólo provisional mientras no cuente con la sanción de una ley pública, porque no está determinada por una justicia pública ni asegurada por ningún poder que ejerza ese derecho.”²

El problema aquí no es únicamente que en el estado de naturaleza resulte difícil hacer valer los derechos dada la falta de un poder común, sino que, debido a la ausencia de una autoridad política, los derechos mismos son provisionales hasta que una autoridad política los sancione. Para ilustrar este punto consideremos el ejemplo siguiente: un equipo de natación se reúne para prepararse para una competencia, pero el entrenador no ha llegado. Mientras esperan, los miembros de equipo se organizan e inician el entrenamiento ellos mismo; se distribuyen entre sí los diferentes estilos de natación y deciden en qué orden saldrán en la competencia de relevos. Cuando el entrenador llega, los miembros del equipo le proponen que acepte las decisiones que han tomado. Puede ser que el entrenador piense que las decisiones son malas y que no debe aceptarlas; o bien, puede ser que le parezcan buenas y que las acepte; o bien, puede ser que el entrenador se niegue a aceptar las decisiones, aunque las considere buenas, simplemente porque piensa que quien las debe de tomar es él. Cualquiera que sea la decisión final del entrenador, los miembros del equipo tienen la obligación de acatarla. El hecho de que las decisiones sean buenas no obliga al entrenador a aceptarlas porque quien tiene la autoridad para tomarlas

² *Ibid.* p. 55

es él. Aunque él piense que las decisiones del equipo son buenas y decida, por tanto aceptarlas, éstas habrán sido provisionales porque para valer de manera definitiva, necesitan la sanción del entrenador, quien es el único con autoridad para tomarlas. Las decisiones de los miembros del equipo son provisionales porque no proceden de la autoridad correspondiente. Este punto queda claro en el último escenario cuando el entrenador rechaza las decisiones a pesar de considerar que son buenas. Este es un caso familiar de justicia procedimental: una decisión o un resultado es legítimo no porque sea una buena idea, sino porque procede de la autoridad o procedimiento relevante. Aunque las decisiones que el entrenador tome sean inferiores a las sugeridas por su equipo, las primeras tendrán una autoridad de la cual carecen las segundas.

Es conveniente reforzar lo anterior acudiendo a la concepción de justicia procedimental que en la *Teoría de la Justicia* nos da John Rawls. La concepción de la justicia es procedimental cuando un resultado o decisión es justo porque se llegó a él mediante el procedimiento correcto. Por ejemplo, el procedimiento aceptado para elegir al presidente de la república es la votación de los ciudadanos; por tanto, el presidente legítimo es aquel obtiene el mayor número de votos. En cambio, la concepción de justicia es sustantiva cuando un resultado o decisión es justo porque se adecua a algún tipo de principio que nos dice qué es lo justo. Por ejemplo, uno podría decir que la justicia exige una distribución equitativa de la riqueza y que, por tanto, la distribución de la riqueza en la sociedad mexicana es injusta porque es profundamente desigual. Estas dos nociones de justicia mantienen relaciones entre sí; por ejemplo, el principio de justicia que establece la distribución equitativa de la riqueza puede haber sido establecido por un procedimiento adecuado, digamos, porque está plasmado en la Constitución política. Sin embargo, la justicia procedimental y la sustantiva pueden entrar en conflicto; por ejemplo, aunque sabemos que quien obtenga el mayor número de votos debe ser el presidente de la república, podemos tener ideas sustantivas acerca de quién debe ser presidente, digamos, alguien con integridad moral y habilidad para negociar; por ello, si quien obtiene el mayor número de votos carece de estas dos características, tal vez nos veríamos tentados a decir que no debería ser presidente. Esto sugiere que los resultados legítimos de los procedimientos adecuados pueden diferir de nuestros juicios basados en criterios sustantivos de justicia, aunque ello no le resta legitimidad a tales resultados.

Desde este punto de vista, las decisiones de las personas en el estado de naturaleza acerca de cuáles son sus derechos y qué medios utilizar para hacerlos valer son provisionales porque los individuos carecen de autoridad para establecer y aplicar sus propios derechos. El problema en la condición de naturaleza no es meramente que resulte difícil determinar los derechos y aplicarlos, sino que no existe un poder con la autoridad para establecerlos. Es importante notar que Kant pudo haber afirmado que, debido a la ausencia de la autoridad correspondiente, los derechos son imposibles en el estado de naturaleza, y que las pretensiones de derechos que los individuos hacen esta condición carecen de fundamento. En lugar de ello, Kant afirma que los derechos son provisionales porque los seres humanos necesariamente nos relacionamos entre nosotros en términos de lo que consideramos nuestros derechos.

De acuerdo con Kant, la autoridad cuya tarea es la legislación y aplicación de los derechos individuales es el Estado, cuya legitimidad, según él, descansa en un contrato originario. Este contrato no es un hecho histórico, sino una idea, la única en términos de la cual podemos pensar la legitimidad del Estado. Esto sugiere que la posibilidad de derechos y, por tanto, de la coacción y de la legislación externa, depende de un contrato originario. Entonces la coacción será compatible con la autonomía moral en la medida en que se base en un contrato.

La coacción se vuelve compatible con la autonomía en la medida en que proviene de la voluntad de las personas mismas, y esto es justamente lo que sucede cuando proviene de una voluntad común establecida en un acuerdo.

Hay que recordar que en la *Doctrina del Derecho* la autoridad para coaccionar y la autoridad para legislar son dos aspectos de una misma relación y que, por tanto, el argumento que establece la legitimidad de la coacción establece también la posibilidad de la legislación externa, y viceversa. La legislación es externa cuando los deberes no son impuestos por una voluntad que no es la nuestra. La dificultad es que los deberes kantianos son autolegisados. Por esta razón existen intérpretes que señalan que en Kant la esfera de la legislación pertenezca a la moral. No obstante, la tesis del contrato originario sugiere que la legislación externa es posible, esto es, compatible con la autonomía o autolegislación, en la medida en que provenga de una voluntad común. Esta voluntad no es completamente ajena puesto que la compartimos

con otros. Sin embargo, se trata de una voluntad cuyo contenido puede diferir de las determinaciones de cada voluntad individual y, en este sentido, es externa. Esto es, que la voluntad común tiene la autoridad para decirnos qué debemos hacer, es decir, para legislar deberes y, por tanto, para coaccionarnos con el fin de asegurar su cumplimiento. Así como nosotros tenemos autoridad sobre nosotros mismos para obligarnos a hacer lo que debemos hacer cuando tenemos la tentación de no hacerlo, la voluntad común tiene la autoridad para obligarnos a hacer lo que debemos hacer cuando nuestra voluntad individual se inclina a no hacerlo.

Ahora podemos ver que la legitimidad del Estado se basa en un contrato originario. El Estado tiene la autoridad para decirnos qué debemos hacer en la medida en que lo concibamos como el representante de la voluntad común de todos los ciudadanos. Su tarea es legislar y hacer valer los derechos individuales, es decir, el Estado es un poder coactivo. De acuerdo con la tesis del contrato originario, su poder para coaccionar es compatible con la autonomía de los ciudadanos sujetos a él en la medida en que éstos lo reconozcan como el representante legítimo de la voluntad común de los ciudadanos establecida en un contrato.

Para Kant antes del establecimiento de una voluntad común, tal coacción será unilateral y, por tanto, ilegítima. Pero como los seres humanos necesariamente nos relacionamos entre nosotros en términos de derechos, es un imperativo establecer tal voluntad común y someternos a una autoridad política para que la coacción que ejercemos entre nosotros sea recíproca y, por tanto, legítima. Si hemos de tener derechos, tenemos que vivir sujetos a una autoridad política. De acuerdo con Kant los ciudadanos no tenemos otra opción que reconocer la autoridad del Estado porque fuera del mismo careceremos de una voluntad común y, por tanto, no podemos tener derechos. Esto es, no tenemos más opción que concebir al Estado como el representante legítimo de nuestra voluntad común porque, de no hacerlo, no tenemos derechos, y no es opción para nosotros no relacionarnos entre nosotros en términos de derechos. Kant afirma que la legitimidad del Estado descansa en la idea de un contrato originario, no en un contrato real, porque la posibilidad de los derechos supone que nos concibamos como sujetos a una autoridad común, es decir, presupone que reconozcamos la legitimidad del Estado. Evidentemente, este argumento a favor de la posibilidad de los derechos resulta ser demasiado fuerte: de acuerdo con él, debemos considerar a la autoridad política bajo la cual vivimos como legítima, de otra manera, carecemos de derechos.

Las consecuencias de este argumento salen inmediatamente a flote, una de las más notorias es la imposibilidad del derecho a la revolución. Como es bien sabido, Kant sostiene que no existe circunstancia alguna bajo la cual podamos legítimamente rebelarnos contra un régimen político. Las razones son, en primer lugar, que debemos vivir bajo la condición que nos permite tener derechos, y en segundo lugar, que quien tiene se rebele tiene que hacerlo como representante de la voluntad común, pero el representante, Kant nos dice, es la autoridad política: “ Dado que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede no debe juzgar sino como quiera el actual jefe del Estado”.³

No puede existir un derecho a la revolución porque tal derecho tendría que estar contenido en la legislación. Lo cual implicaría, de acuerdo con él una contradicción: al legislar tal derecho la autoridad política negaría que su autoridad es suprema, pero su carácter de autoridad suprema es una presuposición necesaria en la legislación de derechos. La alternativa, claramente, es que el derecho a la revolución sea un derecho moral, pero como hemos demostrado, Kant niega la coherencia de esta categoría moral.

Este argumento de Kant entraña una paradoja, ya que uno pensaría que el universalismo moral kantiano debería poder establecer nuestros derecho independientemente de los actos legislativos de las autoridades políticas existentes. Este aspecto paradójico de la conclusión del argumento de Kant a favor de la posibilidad de los derechos se manifiesta en sus propias actitudes frente al derecho a la revolución. Por un lado, su argumento lo lleva a negar el derecho a la revolución; por otro lado, el propio Kant era uno de los defensores más notorios de la revolución francesa. Lo paradójico e incómodo de la conclusión del argumento de Kant, a saber, que debemos considerar como legítima a la autoridad política bajo la cual vivimos sin importar qué tan justa o injusta nos parezca, manifiesta la imposibilidad de justificar la coacción en una ética de la autonomía.

³ *Ibid.* p. 89

En conclusión, el argumento de Kant a favor de la posibilidad de los derechos establece la imposibilidad de los derechos morales, esto es, derechos que los seres humanos tendríamos independientemente de que una autoridad política los reconozca y los haga valer. El argumento depende de la definición de un derecho como una autorización para usar coacción. Cabe notar, sin embargo, que esta definición captura algo importante, a saber, que al afirmar un derecho frente a los demás, afirmamos la autoridad para limitar sus acciones de alguna manera y, a menos, que presupongamos la autoridad para autorizar la coacción en caso de ser ello necesario, esta afirmación no se distinguiría de una exigencia ética. La diferencia entre la esfera ética y la del derecho reside justamente en que la coacción es imposible en la primera, mientras que es tanto posible como legítima en la segunda. Quienes defienden los derechos morales evidentemente no quieren encontrar un espacio en la esfera moral para un tipo de exigencia moral que es más fuerte (en algún sentido) que una exigencia ética (como el deber de ayudar a los demás, pero no es tan fuerte como un derecho en sentido estricto (legal)). La tesis de Kant es que tal espacio es imposible. El problema es que un derecho moral, en tanto que derecho, tiene que ser una autorización para usar coacción: decir que se tiene un derecho moral es decir que sería legítimo usar coacción para hacerlo valer. Si se niega la vinculación entre un derecho y la legitimidad de la coacción, ya no estamos hablando de derechos, sino de exigencias éticas cuya observancia no cabe asegurar por medios coactivos. Sin embargo, para que la coacción sea legítima tiene que ser compatible con la autonomía individual, lo cual sólo es posible en la medida en que los derechos procedan de la voluntad común de los ciudadanos, cuyo único representante legítimo resulta ser el Estado, lo cual como hemos visto, entraña tantas contradicciones como casos reales se le haga encarar.

4.2. Una esfera ética excluida del derecho

La heteronomía establece una sola fuente en común para el derecho y la ética, la heteronomía tiene a la justicia por ética y a la ética por justa, pero no podemos decir que el derecho es lo mismo que la ética, a pesar de que sean cosas muy aproximadas. La adecuada distinción del área axiológica de la ética y la del derecho ha de ser mantenida con escrúpulo, so pena de caer en alguna dictadura teórica o en una bruma de buenas intenciones y malos resultados de la que se prevalece la que así misma se llama 'razón de Estado'.

En el *Protágoras* cuenta Platón que Zeus envió a su mensajero Hermes para que repartiera entre los hombres los dos fundamentos esenciales de la civilización humana: *aidós* y *dike*: "Dales de mi parte una ley: que a quién no sea capaz de participar de *aidós* y *dike* lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad" 4. *Aidós* es el pudor, el respeto, el sentido moral; *dike* es el recto sentido de la justicia. El área de la ética es la que responde a *aidós*, entendida como la disposición del sujeto libre de reconocer la humanidad de los otros sujetos y la decisión de no tratarlos de modo coactivamente instrumental; el área del derecho pertenece a *dike*, comprendida como institucionalización formal de lo que a cada cual y conjunto de garantías que aseguran su protección.

Ahora que tenemos claro que nuestro problema es de justificación de las normas, es cuando podemos plantearnos sin espejismos la cuestión de qué es lo que moralmente pueden y no pueden hacer las leyes. Y una respuesta que tiene su origen en el siglo XVII con los *Fundamenta iuris naturae et gentium* de Thomasius y, pasando por Stuart Mill, acaba en el debate que dice que las normas jurídicas, el poder coactivo del Estado, no pueden forzar la conciencia individual ni la práctica privada en aquellas materias que, como las convicciones religiosas o las prácticas sexuales consentidas entre adultos, no concierne más que a quien las mantiene. Y el principio de moralidad crítica al que se apela para ello es el principio de la libertad individual. Y precisamente esa apelación se usa también para enfrentar el otro problema que late en las ideas de Mill: el problema de la justificación de las intromisiones legales en la voluntad de los ciudadanos, no para imponerles una moralidad positiva como

4 PLATON, *Diálogos*, trad. de Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 1992, p. 118.

pretende el moralismo legal, sino para garantizarles un bien, una mejora, o para hacerles más felices, que es el caso que se llama en términos generales paternalismo legal. Una cuestión, por cierto, que más allá de Mill, tiene una respuesta contundente ya en Kant:

“Nadie me puede obligar a ser feliz a su manera (tal como él se figura el bienestar de los otros hombres) ...sino que cada uno tiene derecho a buscar la felicidad por el camino que le parezca bueno, con tal de que aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás que puede coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal posible (esto es, con tal que no perjudique ese derecho del otro)”⁵.

Para Kant, el gobierno paternal que trata de a los súbditos como niños es el mayor despotismo pensable, y todo lo que no sea una legislación que garantice la convivencia de las libertades individuales es la expresión de una constitución despótica. El Estado que busque la felicidad de los ciudadanos por encima de su libertad es un Estado legítimo.

Esta toma de posición que asimila a Kant con Mill es el núcleo del moderno debate sobre el paternalismo. Porque el paternalismo es, en la definición pionera de Gerald Dworkin: “La interferencia con la libertad de acción de una persona justificada por razones que se refieren exclusivamente al bienestar, bien, felicidad, necesidades, intereses o valores de la persona coaccionada”⁶, es decir, la interferencia con la libertad de una persona ‘por su propio bien’. Leyes tales como las que obligan a los motoristas a llevar casco, las que prohíben cierto tipo de trabajo a las mujeres, las que obligan a contribuir a la Seguridad Social o las que limitan los tipos de interés financiero serían en general leyes de tipo ‘paternalista’. Nadie discute que pueda hacerse cierto paternalismo con los menores o con los ‘incompetentes’.

El problema es el paternalismo para con los adultos y, en general, la utilización del concepto de ‘incompetente’. Se ha recordado con razón muchas veces que so pretexto de “incompetencia” o de falta de madurez se ha tenido y se tiene a poblaciones enteras bajo regímenes autocráticos. Y sin embargo,

⁵ IMMANUEL KANT, *Lecciones de Ética*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Editorial Crítica, Barcelona, 1998, p. 133.

⁶ GERARD DWORKIN, *Los derechos en serio*, Alfa, Barcelona, 1984, p. 189.

dejando a un lado las manipulaciones, existen supuestos en que la intervención paternalista es intuitivamente necesaria. En último término está claro que estamos ante un tema de justificación, de moralidad crítica. Si para justificar las normas apelamos al principio de libertad entonces el paternalismo es difícilmente mantenible. Si apelamos en cambio al bienestar, la felicidad o el 'propio bien' del destinatario de la medida entonces cabe una amplia justificación. ¿Cuándo puede limitarse la libertad individual en función del bien de la persona misma cuya libertad se limita? Esta es la cuestión, y la respuesta más generalizada en teoría es la apelación al 'consentimiento' de esa persona. Si alguien 'consiente' en la medida paternalista no se violan los límites del principio de libertad. Pero la idea de 'consentir' plantea, a su vez, muchos problemas. Porque al lado del consentimiento expreso o vivo se dan consentimientos tácitos, hipotéticos, dobles, entre otros, y ello nos proyecta a dimensiones teóricas insospechadas, como las de la identidad del yo, la debilidad de la voluntad, la irracionalidad de los deseos, y otros.

Un caso arquetípico de ello se viene ejemplificando con los siguientes ejemplos: Es el supuesto de quien ordena que se le dé un cierto tratamiento (se le ate al mástil) y ordena que no se le cumplan sus ulteriores ordenes en contra (se le desate del mástil) porque prevé que sus inclinaciones serán mas poderosas que su voluntad. Otro caso típico es el de las lagunas valorativas, porque no son capaces de ponderar el riesgo que conlleva la no aplicación de la medida. En ambos casos se interfiere con la libertad de acción sobre el supuesto hipotético de que 'si conocieran los hechos', 'si realmente valoraran bien' entonces darían su consentimiento. Hay casos muy claros, como cuando se evita que alguien caiga en una zanja que no ha visto deteniendo su paso, pero también hay casos límite en los que presumir que habría consentimiento que no ha sido explicitado es una presunción dudosa. Casi sería asimilable a declarar al individuo interferido 'incompetente' porque no sabe ciertas cosas o es incapaz de apreciarlas.

En todo caso la justificación del paternalismo legal apelando al consentimiento, deja fuera, por definición, aquellos casos en que explícitamente se niega ese consentimiento y, a pesar de ello, parece que se debería tomar la medida *por el bien* del afectado. En estos supuestos la justificación a la que se apela es precisamente la de la fuerza del 'bien' que se consigue para el interferido. Ese bien es de tal naturaleza que se presupone a la libertad del individuo expresada en su negación del consentimiento. A primera vista, la tentación de respetar la libertad y rechazar estos supuestos es fuerte, pero hay

casos en que es problemático hacerlo. Por ejemplo, ¿qué debe hacer el médico ante un testigo de Jehová que se niega a recibir una transfusión de sangre, pierde el conocimiento inmediatamente y va a desembocar en una muerte segura? ¿Qué haríamos si fuéramos ese médico? Estas son preguntas que debe responder quien adopte una posición, sea favorable o sea contraria, al círculo de cuestiones que plantea el paternalismo legal. Aquí sólo se han apuntado los primeros problemas que suscita.

Un conjunto de incógnitas parecido al anterior nos sale al paso cuando enfrentamos a la cuestión del buen samaritano y el derecho, asunto que puede ser explicado por Santiago Nino, reproduciendo la vieja sentencia judicial que seguramente ha dado nombre al propio problema: “El derecho no se ocupa de obligaciones puramente morales. Por ejemplo, el sacerdote y el levita que pasaron de largo no fueron, es de suponer, responsabilizados jurídicamente por el continuo sufrimiento del hombre que cayó en manos de los ladrones, sufrimiento que ellos podrían y deberían moralmente haber prevenido o aliviado”.⁷

He aquí el problema: la moralidad diseña con frecuencia cierto tipo de deberes para con los demás que una tradición fuerte y enraizada ha considerado siempre como algo que está más allá de las normas jurídicas. De hecho en el propio seno de la teoría moral se discute a veces si esas acciones son el objeto de obligaciones o deberes, y por tanto son susceptibles de ser exigidos moralmente, o se trata por el contrario de actos ‘supererogatorios’, es decir, actos de bondad incondicionada, de santidad, que son sólo objeto de admiración moral, pero no pueden ser exigibles. Y desde luego hay un punto de separación entre lo que moralmente y la bondad heroica. Lo que queda más allá de ese punto no parece que pueda ser sometido a la disciplina de las obligaciones.

Pero supongamos que el auxilio y la ayuda a los demás no son actos supererogatorios sino que, genuinamente, debemos moralmente prestarlos en ciertas condiciones precisas: El caso del buen samaritano, por ejemplo. Alguien necesita ayuda con urgencia y puede prestársele sin un sacrificio apreciable. ¿Debe el derecho incluir entre sus normas coactivas alguna que obligue jurídicamente a hacerlo? Todos estamos en principio de acuerdo en que está

⁷ CARLOS SANTIAGO NINO, *La validez del derecho*, Astrea, Buenos Aires, 1993, p. 54.

justificado legalizar el deber de abstenerse de dañar. De lo que se trata ahora es de justificar el deber de actuar para evitar un daño. Lo podremos comprender mejor si lo vemos desde el punto de vista del poder estatal. Una teoría mantiene que el poder estatal.

Una teoría mantiene que el poder estatal predominantemente está justificado cuando se abstiene de interferir con la acción individual, y sólo para evitar que otros individuos violen su deber de abstenerse puede actuar. Otro, en cambio, afirma que el poder estatal se legitima más cuando, además de protegernos de interferencias, actúa positivamente para beneficiar a los ciudadanos a través de la educación, la sanidad, las pensiones de vejez, etc. Pues bien, este mismo doble punto de vista puede aplicarse a las relaciones interindividuales. Si tenemos unos para otros un deber moral positivo de actuar en beneficio recíproco en ciertas circunstancias, ¿cómo ha de incorporarlo el derecho en sus normas? Hay quien mantiene que de ningún modo: que si alguien ayuda altruistamente a otro es simplemente un problema o una decisión moral suya que carece y debe carecer de efectos jurídicos. Otros, en cambio, mantienen que si al cumplir el deber moral en cuestión el buen samaritano se produce un daño económico apreciable o alguna lesión, el derecho debería disponer de algún medio para que se viera compensado. Algunos otros pudieran mantener que lo que tiene que hacer el sistema jurídico es simplemente estimular ese tipo de comportamientos mediante normas premiales que otorguen ciertas recompensas a quienes actúen de ésta forma. Pero se puede ir más allá. Puede, por ejemplo, pensarse que abstenerse de actuar en ciertas circunstancias es tanto como provocar o producir el sufrimiento de otros. La omisión en ciertos casos lleva directamente a la muerte o a la lesión de otras personas, y el derecho a veces castiga como delito la 'omisión de auxilio', es decir, impone como obligación jurídica actuar en términos de buen samaritano.

Sobre este mismo esquema podría sugerirse, por ejemplo, la idea de la justificación de una legislación fiscal redistributiva en el marco de un Estado de bienestar que tendría como sentido básico la articulación y organización de nuestros deberes positivos para los demás en términos de reforzamiento jurídico y sanciones legales. El llamado Estado social podría así ser reinterpretado como un aparato normativo jurídico que incorpora a sus normas la dimensión específicamente moral de los deberes positivos tanto particulares como generales y, en ese sentido, hace una apelación particularmente intensa a

la ética. Pero como puede suponerse cualquiera de estos problemas y cualquiera de esas posiciones suscita cuestiones teóricas y prácticas intrincadas.

La posición de que el derecho sólo puede interferir con algunos actos inmorales es lógicamente coherente. Para ser, además, plausible ella debe ir acompañada de cierta distinción entre diferentes tipos de actos inmorales, a los efectos de ofrecer un criterio respecto de cuáles de ellos son interferibles jurídicamente. Una posible distinción está conectada con la distinción entre dos esferas o dimensiones de la moralidad: el conjunto de reglas que prescriben el comportamiento hacia terceros, lo que se puede llamar 'moral pública', y los ideales de excelencia humana o modelos de virtud personal o la 'moral privada'. La idea de que el derecho sólo puede interferir con acciones que perjudican a terceros, se fundamenta en el punto de vista de que el derecho sólo puede hacer efectiva la moral pública y no la privada.

La justificación de esta idea depende de la aceptación del principio liberal de la autonomía de la persona. De este principio del que debemos juzgar y tratar a las personas de acuerdo con sus acciones voluntarias y no según otras propiedades, (a los efectos de adjudicar ciertos beneficios y cargas cuyo alcance preciso requeriría una cuidadosa elaboración que no puede emprenderse aquí) se infiere la proscripción de toda persecución y discriminación por motivos de raza, sexo, origen nacional y social, etc. Este principio está en la base de la participación democrática en el gobierno. Este principio de dignidad de la persona precisa los alcances de los principios liberales que se han considerado.

CONCLUSIONES

PRIMERA. El principio de autonomía parte de la necesidad de construir una filosofía moral pura, totalmente limpia de lo que pueda ser empírico: perteneciente a la antropología. Para este principio sólo el cumplimiento del imperativo racional por sí mismo, como expresión del libre acatamiento a la ley que funda la propia libertad contra la necesidad heterónoma de las leyes naturales reconoce el sello de lo auténticamente moral.

SEGUNDA. El principio de autonomía construye una filosofía moral que descansa totalmente en su parte pura y, aplicada al hombre, no toma lo más mínimo del conocimiento de éste, sino que, como ser racional, le da leyes *a priori*.

TERCERA. El ser humano no es sólo racional ni de hecho ni de derecho, sino que en él se dan otros impulsos, intereses y necesidades que la antropología filosófica estudia y que no pueden ser apartados de la reflexión moral so pena de que ésta no sea ya *pura* sino *irreal* y *ficticia*.

CUARTA. Las leyes morales en cuanto provienen del funcionamiento normativo de la razón práctica, no sólo toman en cuenta el conocimiento empírico del hombre (antropología filosófica) sino que carecen de sentido sin él.

QUINTA. El principio de la heteronomía de la moral parte de la necesidad de señalar con suficiente realismo el vínculo irrompible entre la normativa moral y el conocimiento de los intereses, necesidades y pasiones humanas.

SEXTA. El imperativo categórico es por tanto heterónimo, porque es el resultado del interés personal de universalizar la máxima, y es una consecuencia

de la autorreflexión del hombre, según circunstancias empíricas de la condición humana que estudia la antropología filosófica y que el principio de autonomía desdeña desde el punto de vista de la razón práctica pura. El llamado deber no es lo que contraría a las inclinaciones del hombre, sino lo que las ilustra desde la inmediatez impulsiva hasta la mediación reflexiva.

SÉPTIMA. El principio de heteronomía es una directriz para una moral crítica e ideal, según la cual, un sistema normativo o una norma no pueden ser calificados de 'jurídicos' si contradicen aquellos principios morales o de justicia.

OCTAVA. La pureza metódica del principio de autonomía aísla a la moral del derecho, teniendo que asimilar el concepto de justicia al de derecho. El principio de autonomía moral está tan alejado de la realidad y del mundo jurídico, que los deberes de justicia resultan ser deberes jurídicos, y están legitimados por el hecho de provenir de una autoridad reconocida como representante de una voluntad común. Desarmando con ello a lo juristas frente a leyes de contenido arbitrario y delictivo.

NOVENA. La adecuada distinción del área axiológica de la ética y la del derecho ha de ser mantenida con escrúpulo so pena de caer en una dictadura teórica o en una bruma de buenas intenciones y malos resultados.

DÉCIMA. El planteamiento kantiano sobre la autonomía de las reglas éticas es frágil por no tener nada que ver con el hombre en su diversidad y complejidad concretas sino tan sólo como un ser racional y como una forma extraña a lo corporal. Por tanto, sólo una ética heterónoma es capaz de apreciar el ser real y entero del hombre y es un criterio académico sólido para establecer la sana conexión entre la moral y el derecho.

UNDÉCIMA. El principio de heteronomía es el fundamento de una conducta de alto nivel moral, lo cual es la exigencia primordial de la Deontología jurídica para la consecución de su finalidad del prestigio de la profesión a partir del estudio de principios éticos.

DUODÉCIMA. El principio de heteronomía es el fundamento que caracteriza una Deontología jurídica que ha de habérselas con la conducta real del profesionalista, dotándola de gran eficacia ante los dilemas morales que debe enfrentar como miembro de una profesión que tiende a su perfeccionamiento.

DECIMATERCERA. La teoría moral de la autonomía es insuficiente, por estar basada en afirmaciones indemostrables, en sutilidades artificiales que requieren las más finas diferenciaciones que se apoyan en los conceptos más abstractos, combinaciones difíciles, reglas inventivas y proposiciones que se balancean sobre una base muy frágil que aísla a la moral de la vida real del profesionalista del derecho y su agitación. Por eso son muy apropiadas para resonar en auditorios y reflejar un ejercicio de la agudeza del ingenio: pero no es de ahí donde proviene esa voz, bien real, que se hace oír dentro de cada jurista y que lo invita a ser bueno y justo ni tampoco a contener los fuertes impulsos a la injusticia y la dureza, ni darle, en fin, su fuerza legítima a los reproches de la conciencia. Y mientras no se presente un verdadero principio que requiera reflexión y menos abstracción y combinación, aún, que, independiente de toda cultura intelectual, aborde a cada uno, hasta el jurista más sencillo que se base en la comprensión intuitiva y provenga de la realidad de las cosas, la Deontología jurídica podrá discutir y pavonearse del prestigio de la profesión en las aulas: la vida real se burlará de ella.

BIBLIOGRAFÍA

- ALATORRE PADILLA, Roberto, *Ética*(Manual) 7ª ed., Porrúa, México, 1983.
- ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, trad. de Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1985.
- , *Ética Eudemia*, trad. de Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1985.
- BOBBIO, Norberto, *El problema del positivismo jurídico*, trad. de Ernesto Garzón Valdéz, Eudeba, Buenos Aires, 1965.
- BUBER, Martín, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963
- DIOGENES LAERCIO, *Vida, opiniones y sentencias de filósofos más ilustres*, trad. de José M. Riano, Porrúa, México, 1989.
- DWORKIN, Gerard, *Los derechos en serio*, Alfa, Barcelona, 1984.
- ELIAS, Norbert, *La soledad de los moribundos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- EPICURO, *Fragmentos*, trad. de Germán Gómez de la Mata, Shapire, Buenos Aires, 1943.
- FAGOTHEY, Austin, *Ética. Teoría y Aplicación*, trad. de Carlos Gerthard, Ottenwaelder, Interamericana, México, 1984.
- FEUERBACH, Ludwig Andreas, *La esencia del cristianismo*, Pablos, México, 1971.
- FRANKL, Viktor, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1981.
- FROMM, Erich, *El arte de amar*, trad. de Noemi Rosendblatt, Paidós, Buenos Aires, 1960.

—————, *Ética y psicoanálisis*, trad. de Heriberto F. Morek, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo, *Filosofía del Derecho*, Porrúa, Mexico, 1990.

HARTMANN, Nicolai, *Ética*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

HOBBS, Thomas, *Leviatán*, trad. de Manuel Sánchez, Fondo de Cultura Económica, 1960.

KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1991.

— — — — —, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. de Dulce María Granja, Porrúa, México, 2001.

— — — — —, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Porrúa, 1986.

— — — — —, *La Metafísica de las Costumbres*, trad. Adela Cortina, Tecnos, Madrid, 1989.

— — — — —, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, 2ª Edición, 1981.

— — — — —, *Lecciones de Ética*, trad. de Roberto Rodríguez Aramago, Crítica, España, 1988.

— — — — —, *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, trad. de Adela Cortina, Tecnos, Madrid, 1989.

LEGAZ Y LACAMBRA, Luis, *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1979.

LISSER, Kurt, *El Concepto del Derecho en Kant*, Cuadernos del Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

- MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito*, Siglo XXI, México, 1967.
- NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Olaneta, Barcelona, 1971.
- PENICHE BOLIO, Francisco, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 1997.
- PLATÓN, *Diálogos*, trad. de Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 1992.
- PRECIADO HERNÁNDEZ, Rafael, *Lecciones de Filosofía del Derecho*, México, Jus, 1980.
- RADBRUCH, Gustav, *Introducción al Estudio del Derecho*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1978.
- RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, trad. de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- RECASENS SICHES, Luis, *Nueva Filosofía de la Interpretación del Derecho*, Porrúa, México, 1980.
- ROMERO, Francisco, *Historia de la Filosofía Moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
- SANTIAGO NINO, Carlos, *La validez del derecho*, Astrea, Buenos Aires, 1993.
- SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, trad. de Miguel de Hernani, Losada, Buenos Aires, 1967.
- SAVATER, Fernando, *Ética como amor propio*, Modadori, Barcelona 1988.
- SPINOZA, Baruch, *Ética*, trad. de Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- STIRNER, Max, *El único y su propiedad*, Labor, Barcelona, 1970.
- TAYLOR, A. E., *El pensamiento de Sócrates*, trad. de Mateo Hernández Barroso, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.

- TERÁN, Juan Manuel, *Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 1988.
- VECCHIO DEL, Giorgio, *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1974.
- VILLORO TORANZO, Miguel, *Deontología Jurídica*, Universidad Iberoamericana, México, 1987.
- , *La justicia como vivencia*, Universidad Iberoamericana, México, 1990.
- , *Lecciones de Filosofía del derecho*, Porrúa, México, 1996.
- WALSH, W.H., *Ética*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1976.
- WELZEL, Hans, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, trad. de Felipe González Vicen, Aguilar, Madrid, 1977.
- XIRAU, Joaquín, *Vida, pensamiento y obra de Henri Bergson*, Leyenda, México, 1943.