

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

“MORALIDAD Y PERMISIVIDAD”

T E S I S:

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

JORGE LUIS GARDEA PICHARDO

DIRECTOR DE TESIS: DR. ALEJANDRO HERRERA IBAÑEZ

MÉXICO, D.F, 11 ENERO DE 2008



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.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
Capítulo I. Moralidad, máximas e imperativos	
1.1. Consideraciones preliminares.....	11
1.2. Las máximas y el imperativo categórico.....	24
1.3. La formulación de la humanidad como un fin en sí mismo.....	27
Capítulo II. Libertad y permisividad	
2.1. El problema de la permisividad.....	33
2.2. Permisividad en Kant.....	35
2.3. Deberes perfectos e imperfectos: Casuística y los límites en la elección de fines.....	40
2.4. Casuística y las razones que justifican una norma.....	49
Capítulo III. Permisividad y problemas de legislación	
3.1. Problemas de legislación y pluralismo.....	55
3.2. Diferencias entre moral, derecho y ética.....	60
3.3. Relación entre moral y derecho.....	64
3.4. Libertad e igualdad como conceptos rectores del derecho.....	66
3.5. Permisividad moral y permisividad legal.....	69
CONCLUSIONES.....	74
BIBLIOGRAFÍA.....	79

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas la reflexión ética ha puesto interés por los problemas de controversia moral. Algunos filósofos ven una posibilidad para que la filosofía contribuya al debate sobre problemas de interés público, por lo que se tiene la expectativa de que la filosofía aporte argumentos que contribuyan a la solución de tales problemas.

En las controversias sobre problemas práctico-morales se plantean argumentos en los que se considera que ciertas prácticas son moralmente reprobables o incorrectas, lo que justifica su prohibición. Sin embargo, hay filósofos que han planteado argumentos para probar que acciones como el aborto en los primeros meses de gestación o la eutanasia en su formulación activa y voluntaria no son moralmente reprobables¹. Por lo que han concluido que no hay razones morales para prohibirlos y en consecuencia habrían de permitirse².

En esta tesis me propongo mostrar que la ausencia de razones morales para prohibir una acción es suficiente para aceptar su permisión, por lo que defenderé que la *permisión* de una acción está justificada moralmente y que la *obligación*, la *prohibición* y la *permisión* comparten un límite común establecido por la moralidad.

No obstante, como el problema de la permisión del aborto y la eutanasia no está limitado al ámbito moral, sino que tiene implicaciones legales, abordaré un segundo problema: si la permisión moral puede transferirse a otros sistemas normativos como el derecho.

Me propongo entender cuál es la relación entre la permisividad y la moralidad, por lo que no pretendo “solucionar” el problema de la permisión moral o la despenalización de la eutanasia o el aborto. No obstante, en el desarrollo de la tesis haré referencias tanto al aborto

¹ Dado que tomo como referencia los argumentos de Margarita Valdés y Diego Farrell, cada vez que me refiera al aborto, éste debe considerarse en los primeros tres meses de gestación y para el caso de la eutanasia me limitaré a su formulación activa y voluntaria.

² Margarita Valdés, 256. y Martín Diego Farrell, 266.

como a la eutanasia para mirar con mayor detenimiento las condiciones que podrían plantearse para aceptar su permisión y/o despenalización.

El ámbito de la moralidad es muy amplio y supone establecer conexiones entre aspectos relevantes como valores, normas, juicios y acciones. No obstante, me parece que hay razones para analizar el problema de la permisión desde una perspectiva normativa, aunque no pretendo reducir los problemas morales a esta perspectiva. Por una parte, habría que confirmar que la ausencia de razones morales para prohibir una acción efectivamente posibilita aceptar su permisión y por la otra, los operadores deónticos como la prohibición, la obligación y la permisión requieren de un concepto de moralidad que no sea incompatible con lo modalmente necesario, imposible y posible. Por esta razón analizaré el problema de la permisión en relación con la filosofía moral de Kant.

Algunos autores consideran que Kant intenta fundamentar deontológicamente la moralidad³; aunque para otros, la riqueza de dicha filosofía no puede limitarse al aspecto normativo o deontológico⁴. No obstante, considero que es necesario tener un criterio que permita discernir si ciertas máximas son susceptibles de ser universalizables o no, y que este criterio es necesario para comprender la diferencia entre la permisión, la obligación y/o la prohibición. Me he planteado trabajar estas distinciones basándome en la filosofía moral de Kant por dos razones: Por una parte, Kant representa una de las concepciones éticas más rigurosas, puesto que intenta evaluar máximas de la acción con criterios fuertes como el de la dignidad y la autonomía, y por otra parte, dado que Kant problematizó la relación entre moral,

³ Para Habermas la ética kantiana se limita al conjunto de los juicios normativos y a los problemas del actuar correcto o justo, por lo que, según Habermas, Kant se apoya en un concepto estrecho de moral. Habermas, [I], 15. Por el contrario, Faviola Rivera ha planteado una interpretación para mostrar que el concepto de moral en Kant es más amplio, incluye la virtud y la relación del imperativo categórico con la formación del carácter moral. Rivera, 15.

⁴ Incluso Höffe cuestiona que la filosofía moral kantiana tenga el propósito de justificar normas. Para Höffe el imperativo categórico sólo hace referencias a máximas y no a normas. Asunto que trataremos de explicar con mayor detalle en el primer capítulo. Höffe, [I], 175.

derecho y política, esto puede ayudar a comprender mejor la relación entre los criterios de evaluación moral y el problema de las legislaciones. La filosofía moral kantiana puede orientar el debate acerca de si lo que es permisible moralmente puede serlo jurídicamente, o bien ofrece una revisión crítica del derecho para resolver algunas controversias morales como es el caso del aborto y la eutanasia.

El análisis que presentaré de la filosofía moral kantiana es problemático porque está supeditado al debate y controversia sobre las interpretaciones de dicha filosofía. Me parece que uno de los aspectos más relevantes de la filosofía moral de Kant fue su empeño en pensar la razón práctica en un sentido amplio. Tal vez el concepto de libertad sea el eje rector para comprender la diferencia entre el derecho y la moral y establecer las condiciones generales para adjudicar responsabilidad moral y legal. No obstante, el intento kantiano ha recibido críticas y objeciones de muy diversa naturaleza. Algunas veces, tales críticas se originaron por ciertos malentendidos o por aspectos teóricos que Kant rechazó⁵, o bien, porque Kant no planteó una respuesta directa o no prestó atención a problemas específicos.

Considero que el problema de la permisividad moral muestra la necesidad de comprender la razón práctica en un sentido amplio, lo que supone integrar imperativos técnicos, pragmáticos y morales dentro de la razón práctica. Esto supone aceptar las interpretaciones que atribuyen a Kant la distinción entre moralidad y felicidad, pero que no aceptan la exclusión o supresión de la felicidad en el ámbito de la razón práctica.

En el primer capítulo plantearé algunos supuestos básicos para comprender el concepto de permisividad. Las lecturas de la filosofía moral de Kant establecen supuestos y ejes conductores a partir de los cuales se pretende ofrecer una interpretación del conjunto de la obra. En algunas lecturas críticas se enfatiza el problema de la motivación y se cuestiona la posibilidad

⁵ Höffe, [I], 183.

de que la razón pura pueda motivar a la acción⁶. Por lo que considero necesario establecer una diferencia entre “razones para actuar moralmente”, aspecto relacionado con las motivaciones y “razones que justifican una norma”, que se refieren a los criterios para validar una norma. Con esta distinción separo el imperativo categórico como principio supremo de la moralidad de los incentivos empíricos que los agentes tienen para actuar. Me parece que si no se hace esta distinción y se confunde el incentivo empírico con el criterio para establecer normas, se corre el riesgo de perder referentes objetivos que permitan establecer condiciones de universalidad y necesidad, puesto que si se parte de los incentivos no habría forma de establecer normas con validez universal y necesaria. El problema de confundir los incentivos o las razones que los agentes tienen para actuar con las razones que justifican las normas, implica la pérdida de un parámetro objetivo que permita discernir qué acciones son moralmente permisibles y cuáles no. Este problema se encuentra directamente relacionado con la necesidad de justificar la moralidad racionalmente. Por lo que trataré de exponer la diferencia entre causalidad por naturaleza y causalidad por libertad con el propósito de mostrar por qué el deber moral no puede derivarse de los deseos individuales y por qué estos deseos son insuficientes para establecer normas con validez universal y necesaria. Así, expondré la relación entre el imperativo categórico, las razones para actuar y las razones que justifican una norma. Esto último me permitirá plantear el problema de la permisividad.

Por último, expondré la fórmula del imperativo categórico y la fórmula de la humanidad para considerar dos criterios distintos para establecer normas. Uno, que sólo considera si una máxima puede valer como ley universal, y otro, que exige respetar a la persona como un fin en sí mismo, lo que implica considerar los fines que cada agente se propone de manera autónoma.

⁶ Habermas plantea que una ética que separa el deber y la inclinación, la razón y la sensibilidad queda “sin consecuencias prácticas”. En esta lectura se asume que hay cierta identidad entre la motivación para actuar y la justificación de la norma. No obstante, me parece que esta lectura puede ser problemática puesto que se pueden diferenciar las razones que justifican las normas de las diversas motivaciones que pueden tener para seguir esas normas. Habermas, [I], 28.

En esta segunda formulación la elección de fines depende de que tales fines no sean inmorales y que, por lo tanto, sean permisibles. No obstante, considero que este problema se agudiza en situaciones dilemáticas en las que la decisión del agente implica elegir entre dos deberes o exigencias morales.

En el segundo capítulo analizaré el concepto de permisión y su relación con la moralidad, más específicamente con el imperativo categórico. Considero que para Kant la permisión es moralmente indiferente y su relación con el imperativo categórico es indirecta. A mi juicio es posible derivar dos significados del concepto de permisión en Kant. Uno de ellos simplemente declara que una acción es permisible porque tal acción puede valer como ley universal de la naturaleza y/o porque cualquier agente puede querer que valga como ley universal⁷. No obstante, considero que no es suficiente ponderar si una máxima de la acción puede o no puede universalizarse para considerarla como permisible, puesto que en el caso de que no pueda universalizarse, hay que analizar por qué razón. Me parece habría dos opciones: o bien porque dicha acción representa una inmoralidad, en tanto que tal máxima cae en contradicción consigo misma, o bien porque esa máxima sólo tiene validez subjetiva y relativa al agente. Puede ser que, en el segundo caso, la realización de dicha acción no implique una falta moral, por lo que esa máxima podría ser permitida y el agente estaría en condiciones de elegir de un modo o de otro. Considero que este es el segundo sentido del concepto de permisión, por lo que trataré de mostrar que Kant plantea este concepto en la *Metafísica de las costumbres* y que podría entenderse como permisión facultativa, lo que implica reconocer que hay acciones que no son ni obligatorias ni prohibidas. En consecuencia, entiendo que la permisión facultativa no implica actuar ni por deber ni conforme al deber, puesto que no exige cumplir con deber alguno.

⁷ En este sentido puede revisarse las observaciones críticas de Faviola Rivera para diferenciar la “contradicción en el pensamiento” y “contradicción en la voluntad” en la formulación del imperativo categórico. Véase, Rivera, 196.

Considero que el imperativo categórico puede ser necesario para saber qué máximas de la acción son susceptibles de universalizarse o no, y por qué razón. No obstante, me parece que no solamente se requiere aplicar el test de universalidad en condiciones ideales, sino que es necesario ponderar los casos y las condiciones contextuales.

Algunos intérpretes, como Höffe, establecen una distinción entre la fundamentación de principios y la aplicación de tales principios⁸. Kant mismo en la *Metafísica de las costumbres* planteó algunos problemas para aplicar el imperativo categórico. En la casuística Kant muestra la dificultad para saber cómo aplicar el imperativo categórico y saber si algunas acciones pueden ser permitidas o prohibidas. Un problema de interpretación consiste en saber si la casuística es suficiente para establecer condiciones contextuales o reales en las que, sin pensar en excepciones, ciertas acciones pudieran ser pensadas como permitidas; por ejemplo, poner en riesgo la vida con el propósito de conservarla. Esto no implica que Kant acepte dilemas irresolubles entre deberes. En la casuística se pueden presentar casos en los que el agente tenga que decidir entre la razón más fuerte para actuar. Lo que implica que, en situaciones aparentemente dilemáticas, el agente tiene que poner a prueba la virtud o fortaleza moral, pero en estas situaciones el agente tendrá la opción de actuar de un modo o de otro, puesto que en situaciones de elección el agente tendrá dos razones morales para elegir entre una de ellas. A él le corresponde discernir qué razón es más fuerte y en consecuencia qué razón le obliga con mayor fuerza a elegir.

A partir de estas situaciones de decisión y al margen de Kant, podemos mirar con mayor cuidado la diferencia entre las razones para seguir una norma y las razones por las cuales tiene sentido o validez esa norma, por lo que considero que es posible diferenciar las *condiciones* por las que tiene sentido una norma y las *condiciones* en las que esa norma podría modificarse en razón de otras consideraciones.

⁸ Höffe, 177-178.

Me parece que en situaciones problemáticas es posible establecer una conexión entre la norma y el juicio. Si el agente sigue ciegamente ciertas normas, estaría en condiciones de perder su vida moral. Precisamente, parte de la formación del juicio moral implica tomar decisiones. No obstante, parece que cuando únicamente se mira el aspecto deontológico, y se establece como criterio para discernir lo prohibido de lo permitido a partir de una moral particular, se corre el riesgo de suprimir el juicio y eliminar en el agente la capacidad de tomar decisiones. Este problema tiene consecuencias en la relación entre derecho y moral, asunto que abordaré en el tercer capítulo.

En el debate entre derecho natural y derecho positivo, los defensores del primero plantean que el derecho puede y tiene que recuperar algunos principios morales rectores y que las legislaciones no pueden y no deben promulgar leyes que sean contrarias a la moralidad. Incluso Habermas ha retomado este debate para cuestionar la relación entre la legitimidad y la legalidad. Para Habermas los procedimientos jurídicos deben ser “permeables a los discursos morales”⁹. Por el contrario, en una versión del derecho positivo como la de Kelsen, se puede creer que la legitimidad de las legislaciones depende de los procedimientos formales de la mayoría legislativa.

Tal vez ambos aspectos son indispensables, aunque en esta tesis no me ocuparé directamente de este debate, sino que sólo revisaré algunas condiciones generales para establecer límites entre el derecho y la moral, por lo que me parece necesario incluir la forma en que Kant intenta sistematizar la relación entre derecho y moral. De este modo, intentaré plantear algunos problemas relacionados con la necesidad de establecer límites en la influencia de la moral al derecho y del derecho a la ética. Puesto que, pese a la teoría del derecho positivo, me parece que las distintas legislaciones invaden el ámbito de la ética y establecen leyes que limitan seriamente

⁹ Habermas, [II], 163.

la capacidad de decisión de los agentes morales. El problema de la permisión moral, en tanto que involucra atender la capacidad de decisión del agente, tiene repercusiones en el derecho. Si una acción es permitida moralmente y el agente puede decidir de un modo u otro, pero legalmente se encuentra prohibida o penalizada, ¿esto no implicaría que tales leyes coarten la libertad de elección del agente? ¿puede obligarse al agente a decidir de un solo modo, validando dicha obligación en una concepción particular de la moral?, ¿la permisión facultativa puede ofrecer un criterio para regular acciones y conceder al agente la capacidad de decisión?, ¿cuáles serían las condiciones bajo las cuales determinadas legislaciones promulgaran leyes en un sentido plural? En el tercer capítulo intentaré mostrar con mayor detalle los problemas que se derivan de estas interrogantes.

Capítulo I. Moralidad, máximas e imperativos

1.1. Consideraciones preliminares: diferencia entre razones que justifican una norma y razones para actuar

Para los propósitos de esta tesis, me parece necesario establecer una diferencia entre razones que justifican una norma y razones que se tienen para actuar. Las razones que justifican una norma pueden servir como criterios para discernir, si una acción es susceptible de ser obligatoria, prohibida o permitida. Las razones que el agente tiene para actuar pueden ser los incentivos que motivan la acción. Estos últimos pueden ser razones estrictamente morales, en el sentido kantiano, o pueden ser razones que dependan de los deseos o intereses del agente. Esta distinción es necesaria por dos razones:

1) Kant establece una conexión fuerte entre motivación¹ y acción. Las acciones pueden tener valor moral, si están motivadas por razones morales. Tal vez, una buena parte de la discusión en torno a la filosofía moral de Kant, se centra en los aspectos de motivación; por ejemplo, algunos autores señalan que las acciones “conforme al deber”, heterónomas o prudenciales, podrían ser candidatos más convenientes para motivar a la acción que el imperativo categórico, aunque tales acciones estén motivadas por razones externas a la moralidad, en el sentido kantiano². Ante esta crítica hay dos inconvenientes. Primero, si esta objeción se hace extensiva a las razones que justifican las normas, considero que se estaría suprimiendo el aspecto que puede ser más relevante de la filosofía moral kantiana, puesto que se daría por hecho que con esta objeción se puede suprimir el imperativo categórico como principio supremo de la moralidad. El problema radica en que si suprimimos el imperativo categórico, probablemente perderíamos un criterio

¹ En la introducción he identificado el término de motivo o motivación con razones para actuar. En el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, se indica que motivo proviene del latín *motivus*, relativo a movimiento y significa, entre otras cosas, causa o razón que mueve para algo y motivar significa dar causa o motivo para algo. En este sentido motivación puede interpretarse como razón para actuar.

² Esta objeción puede atribuírsele a Williams en su artículo “Razones internas y externas”. Véase, Williams, 138.

objetivo para discernir entre acciones permisibles y acciones no permisibles. Segundo, Kant no suprimió los sentimientos como incentivos o móviles para actuar. Incluso consideró que los sentimientos morales constituyen un móvil determinante de la voluntad³. Según Faviola Rivera, Kant plantea que las acciones necesitan de incentivos o móviles (*Triebfeder*) y que es necesario que la representación o las consideraciones racionales afecten nuestra sensibilidad, de lo contrario no habría acción⁴. No obstante, los incentivos o móviles no son iguales a los motivos (*Bewegungsgründe*). Los motivos se originan cuando el agente ha elegido o puesto, bajo consideraciones racionales, los incentivos o móviles que lo llevan a actuar⁵, y esto solamente puede ocurrir cuando el agente ha generado el sentimiento de respeto por la ley moral, o bien cuando ha generado sentimientos como la compasión. Pero tales sentimientos dependen de consideraciones racionales. Así, Dulce María Granja plantea que el cumplimiento del deber proporciona un motivo racional para obedecer reglas morales⁶. En este caso, las razones que justifican las normas tienen que servir para incentivar o motivar a la acción. Lo que implica que, como plantearé más adelante, los incentivos empíricos no pueden servir como razones para justificar las normas.

2) Las críticas que se han planteado a Kant respecto a la motivación moral no resuelven el problema de la justificación de normas con validez universal y necesaria, puesto que los incentivos que pueden tener los agentes para actuar pueden ser subjetivos y relativos, lo que

³ En un detallado análisis sobre la diferencia de la voluntad (*der Wille*) y el albedrío (*die Willkür*), Dulce María Castro muestra que la voluntad ni toma decisiones, ni adopta máximas puesto que sólo tiene una función racional. Mientras que el albedrío elige los móviles y las intenciones que funcionan como razones para actuar. Aunque el único móvil autónomo es el moral, el agente puede tener otros móviles que le incentiven a actuar. En el caso de la acción moral, el respeto representa un sentimiento que funciona como un incentivo para actuar moralmente. Kant reconoce la necesidad de los incentivos. No obstante, no cualquier incentivo puede motivar al agente para actuar moralmente. Granja, [IV], 376-377

⁴ Rivera, 116.

⁵ *Idem*.

⁶ Granja, [I], 141.

supone perder un criterio objetivo tanto para establecer normas como para diferenciar la moral del derecho.

El imperativo categórico kantiano en su formulación de la universalidad: “obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”⁷, puede ser interpretado como un criterio de permisividad u obligatoriedad moral. Como varios intérpretes han notado, el imperativo categórico ofrece un procedimiento para determinar si una máxima de la acción es o no moralmente permisible⁸. Para Kant el imperativo categórico es una ley práctica moral en tanto que enuncia una “obligación respecto a determinadas acciones”⁹ y puede ser una “ley preceptiva” o una “ley prohibitiva”¹⁰. De este modo, el imperativo categórico ofrece razones para justificar una norma, aunque él mismo no es propiamente una norma. Desde el punto de vista de la motivación, el agente necesita aplicar el imperativo categórico como una razón para actuar o abstenerse de actuar; por ejemplo, alguien puede preguntarse si la máxima de la acción: “hacer una promesa con la intención de no cumplirla para salir de un apuro” podría o no convertirse en una ley universal de la naturaleza. Si el agente descubre que dicha máxima no puede ser una ley universal, el agente puede abstenerse de seguir esa máxima.

No obstante, para Kant, en este ejemplo, que el agente se abstenga de hacer una falsa promesa es una condición necesaria de la acción moral, pero no suficiente, puesto que el agente podría buscar incentivos extramorales que sean una razón para su acción; por ejemplo, podría tener razones prudenciales para abstenerse de hacer una falsa promesa, puesto que podría ser más perjudicial salir de un apuro haciendo una promesa con el propósito de no cumplirla¹¹. Por lo que para Kant el imperativo categórico no sólo nos ayuda a justificar normas, sino que también debe servir como una razón para actuar.

⁷ Kant, [IV], 421.

⁸ Kerstein, 17.

⁹ Kant, [VII], 223.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Kant, [IV], 402.

Me parece que el imperativo categórico puede ofrecer razones para justificar normas y que las objeciones respecto a su planteamiento de la motivación pueden ser acertadas, aunque tales motivaciones pueden ser subjetivas y relativas, lo que implica que son insuficientes para justificar las normas; por ejemplo, algunos filósofos, como Hoerster, cuestionan el planteamiento kantiano y proponen reformular el procedimiento para establecer normas a través de razones prudenciales, lo que implicaría considerar que los incentivos empíricos podrían servir para justificar normas. De este modo, si las razones para actuar son prudenciales, las razones que justifican ciertas normas también tendrían que ser prudenciales. No obstante, ¿qué diferencia habría entre el imperativo categórico y las razones prudenciales? Me parece que es necesario detenernos en estas preguntas.

Tal vez, el aspecto de la incondicionalidad del imperativo categórico o la *necesidad práctica* pueden mostrar por qué sólo el imperativo categórico puede ayudarnos a discernir qué acciones son susceptibles de ser permitidas, obligatorias o prohibidas. El agente puede tener razones prudenciales para no hacer una falsa promesa. No obstante, podemos preguntarnos si las razones prudenciales, o las razones que tuvo el agente, pueden ser compartidas por todo agente racional. Si no todo agente racional comparte esas razones, las razones que tuvo ese agente son relativas y subjetivas, y por lo tanto, no pueden servir para justificar una norma.

Sin embargo, Hoerster sostiene que no todas las razones que dependen de intereses son relativas o subjetivas; puesto que intenta probar que es posible el acuerdo intersubjetivo de intereses y utiliza como ejemplo las normas de supervivencia, como la prohibición de matar. Al analizar este tipo de normas plantea que cualquier persona puede evaluar sus intereses y concluir: “Renuncio a la imposición de mi ocasional interés en matar y, mediante esta renuncia, adquiero la seguridad de un interés que es para mí más importante, es decir, el de no ser

muerto”¹² En esta consideración de intereses enfatiza que dicha formulación no depende de un valor o de una suposición metafísica: “Por cierto que no es el caso en absoluto de que este argumento presuponga que la vida humana es un valor objetivo dado de antemano”¹³ Con esto Hoerster intenta mostrar que la prohibición de matar puede justificarse sin apelar a la dignidad humana, puesto que sólo se requiere establecer normas que satisfagan intereses. No obstante, me parece que el argumento de Hoerster no se sustenta únicamente en el simple interés de no ser muerto.

Por una parte, el agente que sostenga la renuncia a ocasionar un daño para adquirir un bienestar o no recibir un daño, puede hacerlo sólo si adecua su acción a las exigencias de la razón, aunque necesite incentivos para respetar los acuerdos, puesto que renunciar a ciertos intereses para conservar otros no representa un simple intercambio de intereses; hay una condición que debe cumplirse para que los agentes respeten los intereses de unos y otros; por ejemplo, es necesario suponer reciprocidad y se requiere que todos los agentes se den cuenta de que la reciprocidad es necesaria incondicionalmente para establecer y respetar cualquier acuerdo.

El agente puede creer que el interés de no ser muerto es más importante que el interés de matar, pero esta creencia también puede ser pensada como una exigencia de la razón, aunque para Kant —independientemente de la prioridad o importancia psicológica que demos a uno u otro— la exigencia de la razón nos muestra que matar o ser muerto representan situaciones insostenibles desde un punto de vista racional, puesto que ambos intereses no pueden universalizarse como máximas de la acción. Si los seres humanos universalizaran máximas que implicaran la destrucción de sí mismos o de otros, entonces se acabaría la especie humana, por eso dichos intereses pueden ser pensados a priori independientemente de los condicionamientos

¹² Hoerster, 127.

¹³ *Idem.*

empíricos y subjetivos. De hecho Kant plantea que los agentes no renuncian a sus intereses o fines, puesto que superar el estado de naturaleza implica salvaguardar los intereses de todos los agentes racionales. Así, que una persona renuncie a un supuesto interés de matar para salvaguardar su interés de no ser muerto es una condición necesaria en la formación del estado de derecho:

El acto por el que el pueblo se constituye como Estado --aunque propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad-- es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnest et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una *parte* de sus libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora¹⁴.

Así, para Kant la condición de posibilidad para establecer acuerdos dependería de las exigencias de la razón. Empíricamente los agentes creen que establecen acuerdos de intereses, pero desde el punto de vista de Kant esos acuerdos son exigencias *necesarias* de la razón, aunque empíricamente los agentes no se dan cuenta de ello. ¿Cómo es esto posible?

Cuando Kant diferencia los imperativos categóricos de los imperativos hipotéticos en la *Fundamentación* señala que los imperativos hipotéticos representan la *necesidad práctica* como medio para el fomento de la felicidad¹⁵. De este modo, si la *necesidad práctica* realmente es la exigencia de la razón, entonces ésta tendrá validez para todo ser racional independientemente de las inclinaciones y deseos e independientemente de la forma en que la *representamos*. En el imperativo hipotético planteado por Hoerster “no matar, si se desea preservar la propia vida”, el interés por preservar la propia vida se convierte en una razón para actuar, pero esa razón no justifica la norma, puesto que lo que justifica la norma es la necesidad práctica, es decir, independientemente de nuestros deseos es insostenible racionalmente que los agentes puedan

¹⁴ Kant, [VII], 316.

¹⁵ Kant, [IV], 415.

matarse entre sí. Por supuesto que podemos creer que el incentivo de preservar la vida justifica la norma, pero para Kant eso es una ilusión práctica, puesto que podemos tener innumerables incentivos para no matar. No obstante, la exigencia de “no matar” prevalece por sí misma independientemente de cualquier incentivo. El acuerdo empírico en realidad es una parte de las exigencias de la razón. En otros términos, los agentes logran establecer acuerdos porque son seres racionales aunque tales acuerdos aparentemente se sustenten en incentivos empíricos. Incluso este problema se encuentra relacionado con la noción de progreso moral que plantea Dulce María Granja. Kant no asume ni una posición ingenua u optimista, ni escéptica o pesimista¹⁶. Lo que supone reconocer que hay condiciones históricas que representan situaciones que amenazan catastróficamente con la desaparición del hombre en la tierra y que, pese a que tales situaciones podrían evitarse si los agentes reconocieran que dichas situaciones son insostenibles racionalmente, es necesario que los agentes utilicen un criterio o una idea para orientar y/o regular su acción; por ejemplo, para Oskar Neget la instrumentalización genética de la vida y el uso y aplicación militar de la energía atómica ponen en riesgo la supervivencia del hombre en la tierra, por lo que se requiere poner límites que permitan anular procesos catastróficos que son previsibles racionalmente¹⁷.

En cualquier cultura puede haber normas que prohíban matar, los incentivos pueden ser empíricamente muy diferentes entre una y otra, pero cuando se establece esa prohibición, prevalece la necesidad práctica de “no matar” frente a todos los incentivos de las diversas culturas. En este sentido, el imperativo categórico, a diferencia del imperativo hipotético, representa la necesidad práctica o la exigencia de la razón de “no matar” por sí misma independientemente de los incentivos empíricos y, como veremos en los siguientes apartados, tal imperativo puede establecer un criterio para discernir qué acciones son susceptibles de ser

¹⁶ Granja, [IV], 374.

¹⁷ Neget, 84.

obligatorias, prohibidas o permitidas desde el punto de vista de las exigencias de la razón o la necesidad práctica.

Aunque empíricamente observemos la diferencia entre las culturas y la pluralidad de razones para actuar, para Kant los agentes no se dan cuenta de que “no matar” es una exigencia de la razón, puesto que en el imperativo hipotético se enfatiza el incentivo y la exigencia de la razón o la necesidad práctica es puesta en un lugar secundario. Esta última consideración puede ofrecer una respuesta tentativa a por qué Kant pensaba que sólo las acciones “por deber” tienen valor moral. En los imperativos hipotéticos el valor de la exigencia de la razón es relativizado a las inclinaciones. Esto podría entrar en una pendiente resbaladiza que Kant trata de evitar; por ejemplo, si decimos, como Hoerster, “no debes matar para preservar tu vida” pareciera que el valor de la vida de los otros es relativo al valor de la vida de uno o cuando se dice “no debes hacer promesas con el propósito de no cumplirlas para no perder tu felicidad” pareciera que el valor de la prescripción depende de nuestra felicidad, puesto que el fin es la felicidad y el medio consiste en seguir una norma. El problema con los imperativos hipotéticos radica en que la motivación para cumplir las promesas no es suficiente para justificar las exigencias de la razón. Cuando una persona estima más valioso, en función de su felicidad, conservar la credibilidad que perderla, estaría motivada para actuar “conforme al deber”. Sin embargo, es cierto que alguien puede perder de vista su propia felicidad y por ello podría carecer de esa motivación para dejar de matar o dejar de hacer promesas con el propósito de no cumplirlas. No obstante, el que carezca de motivación no invalida dicha exigencia. Kant cree que las exigencias de la razón o las obligaciones tienen valor por sí mismas y no pueden relativizarse¹⁸, por eso no acepta que los motivos o incentivos basados en la inclinación tengan valor moral.

¹⁸ El problema del valor absoluto dado a la persona como un fin en sí mismo y el problema de relativizar este valor en función de las inclinaciones lo abordaremos en los siguientes apartados y capítulos.

La diferencia entre un tipo de imperativo y otro es que el imperativo hipotético acepta las exigencias de la razón, pero agrega incentivos. En cambio el imperativo categórico muestra la exigencia de la razón en cuanto tal, independientemente de los incentivos imaginables. La exigencia de la razón es a priori, tal exigencia requiere pensar los mandatos como universales y necesarios, por lo que si Kant tiene razón, entonces una exigencia de la razón tendrá validez independientemente de todos los incentivos, puesto que éstos solo sirven como razones para coadyuvar a cumplir con las exigencias de la razón.

Para Allison si transformamos las exigencias morales en imperativos hipotéticos, de antemano sabemos que ciertas acciones son intrínsecamente obligatorias¹⁹; sabemos que estamos obligados a cumplirlas. No obstante, el agente puede encontrar como motivación para cumplir su promesa sus propios intereses, por lo que actuar conforme al deber no implica seguir completamente los dictados de la ley moral. En consecuencia sólo las acciones que están motivadas por razones morales, esto es, por el imperativo categórico, pueden tener valor moral. En este sentido lo que da valor moral a la acción no es la inclinación sino que las razones para actuar sean morales.

En la introducción de esta tesis hemos dicho que, para algunos autores si no hay razones morales para prohibir una acción, entonces esa acción es permitida, por lo que, en ese argumento, la ausencia de razones para prohibir una acción se refiere a las razones que justifican una norma y no a las razones que el agente tiene para actuar. De este modo, la relación de la permisividad moral con el derecho implica considerar la permisividad únicamente desde un punto de vista normativo. Si esta perspectiva se confunde con la motivación o con las razones que el agente tiene para actuar, habría un riesgo; las legislaciones se apoyarían en las razones que los legisladores, un grupo o sector de la sociedad tienen para actuar, lo que implicaría sustentar

¹⁹ Allison, [II], 101.

las leyes en aspectos subjetivos y particulares. En consecuencia, si es correcta la diferencia entre la necesidad práctica y los incentivos, la pluralidad de intereses y deseos nos obliga a buscar un referente común, tal vez un punto de partida incondicional, lo que implica diferenciar los incentivos que los agentes tienen para actuar y las exigencias de la razón que puede ofrecer razones para justificar normas independientemente de tales incentivos o de la pluralidad de intereses.

En cierto sentido Kant tratará de superar estas limitaciones postulando la necesidad de que la razón no sólo sea instrumental sino que también pueda tener un uso práctico en el que se ofrezcan razones para justificar normas que permitan superar las limitaciones de los intereses particulares. Lo cual podría ser posible si se aceptara que el agente moral puede actuar autónoma y libremente, independientemente de los incentivos empíricos.

En la “Dialéctica” Kant plantea en la tercera antinomia el conflicto entre causalidad natural²⁰ y causalidad por libertad. Kant *sabe* que no se puede ofrecer una respuesta cognoscitiva a esta antinomia. Cuando observamos una acción; por ejemplo, “pararse de una silla” podemos interpretarla como si fuera resultado de una serie causal o como el resultado de acciones producidas por una voluntad libre. Si esto es correcto, entonces no podemos *saber* si tal acción es el resultado de relaciones causales o de decisiones. Quien toma partido por la causalidad natural creerá que se debe a causas naturales, quien toma partido por la libertad creerá que tal acción fue causada por la libertad del agente. No obstante, para Kant no es tan relevante dar respuesta al problema de la libertad trascendental, puesto que la libertad práctica constituye un supuesto incondicional de la moralidad. El problema no radica en creer que los agentes se atribuyen libertad arbitrariamente, sino que la libertad, como un incondicional práctico, implica que los agentes morales pueden establecer independientemente de las inclinaciones y los intereses,

²⁰ Kant, [III], A445, B73

exigencias morales para todo agente racional. En consecuencia la libertad, junto con la espontaneidad de la razón, constituyen condiciones de posibilidad para que el agente pueda elegir máximas de la acción que no dependan de incentivos empíricos.

En el ejemplo de una persona que provoca cierta confusión en la sociedad porque dijo una mentira maliciosa²¹, Kant contrasta la explicación causal por naturaleza con la “explicación” causal por libertad. Ahí muestra que se puede tratar de explicar empíricamente la acción y seguir la serie causal por la que el agente mintió. En esta explicación la falta moral puede ser atribuida a la “mala educación del agente”, las “malas compañías”, incluso “en la perversidad de una carácter insensible a la vergüenza”²² Cualquier explicación causal nos puede servir para entender lo que *sucede*. Esta explicación puede dar cuenta del conjunto de causas y sucesos que se reunieron para producir un efecto; la mentira. Pero esta explicación no puede establecer lo que *debe suceder*.

No obstante, para Kant esta explicación sería contingente, ya que tales causas no serían determinantes de la acción, puesto que la razón como causa “podía y debía haber determinado de modo distinto el comportamiento del hombre, y ello con independencia de todas las condiciones empíricas mencionadas”²³. Para Kant es importante mostrar que el agente podría encontrar otras razones y deseos para actuar; razones que le permitieran evitar la mentira maliciosa. Por lo que me parece que en estas condiciones Kant está planteando la posibilidad de la moralidad. Si el agente no podría actuar de otro modo, estaría determinado a actuar como actuó. Si decimos “*debió* actuar de otro modo, pero *no podría* hacerlo”, realmente creemos que la moralidad y la ética son una ilusión, puesto que aunque se diga lo que se debe hacer, el deber no se cumplirá porque dependerá de las causas que están fuera del control del agente. En

²¹ Kant, [III], A554: B582.

²² *Idem*.

²³ Kant, [III], A555: B583.

consecuencia sólo si se acepta que *pudo* actuar de otro modo, es posible pensar la moralidad y la ética como *libertad*. Si se aceptara que la causalidad natural *determina* a las acciones humanas, es imposible pensar que los agentes pueden actuar de otro modo. Pero si las acciones humanas son *contingentes*, entonces será posible pensar que los agentes pueden actuar de otro modo. Precisamente Juliana González señala que la libertad es contingencia ontológica; poder actuar de un modo o de otro. La condición ética es la posibilidad de elegir o decidir, la posibilidad de “darse un sitio en el mundo”²⁴

En contraste, si las acciones humanas respondieran a cierta necesidad, entonces tales acciones podrían estar sujetas a leyes naturales de la acción y las acciones serían predecibles. No importaría qué tanto se esforzaran las personas para hacer el bien moral, siempre estarían determinadas para actuar de un modo. En cambio, si las acciones estuvieran sujetas a cierta contingencia, tales acciones podrían determinarse deliberadamente, lo que implica que se podría hacer el bien o el mal moral libremente. Las personas serían responsables de sus acciones, sean éstas buenas o malas.

De este modo, si separamos las razones que justifican una norma de las razones que motivan una acción, las normas morales no podrían justificarse empíricamente porque:

1) Las normas morales obedecerían a las condiciones de causalidad natural, lo que supone que tales normas perderían su carácter prescriptivo y sólo describirían lo que *sucede*, pero no podría derivarse lo que *debe suceder*. Por lo que para Kant sustentar la moralidad empíricamente implicaría suprimir la moralidad, y quizás, la capacidad de la racionalidad práctica para establecer relaciones entre medios y fines. A fin de cuentas estaríamos programados instintivamente para elegir medios y fines. Como ha planteado Korsgaard, si fuera cierta la teoría de los instintos, el agente no sólo podría prescindir de la razón práctica sino también de la razón teórica (en el

²⁴ González, Juliana, 207-208.

sentido de Hume), puesto que el instinto nos conduciría a elegir los mejores medios para obtener los fines deseados²⁵.

2) También implicaría perder la posibilidad de establecer normas universales y necesarias, puesto que el bien moral estaría subordinado a los intereses, las inclinaciones y los deseos de cada agente. En un caso extremo ni siquiera podría pensarse en la posibilidad de que los agentes pudieran establecer acuerdos o desacuerdos; por ejemplo, en la tradición del positivismo lógico, en una formulación muy temprana²⁶, A. J. Ayer planteaba una diferencia entre el conocimiento que se refiere a cuestiones relativas a hechos empíricos y cuestiones relativas a valores. Sostenía que los conceptos morales no refieren a hechos empíricos sino que expresan sentimientos o emociones, por lo que pensaba que los conceptos éticos eran pseudo-conceptos. Los enunciados éticos eran considerados como inverificables y carecían de significado²⁷. Los conceptos éticos sólo servían para mostrar la presencia de sentimientos. De este modo, si una persona expresara que “x acción es buena” y otra, que “x acción es mala”, no habría contradicción ni desacuerdo de hechos, sino la expresión de diferentes sentimientos, por lo que no tendría sentido preguntar “quién está en lo cierto”; no se podría discutir la validez de ciertos principios morales²⁸. Precisamente este planteamiento podría ofrecer una razón para establecer un criterio de universalidad y necesidad que justifique una norma, puesto que en un subjetivismo o emotivismo extremo, no habría un referente objetivo para discernir qué acciones pueden prescribirse como prohibiciones o como permisiones. No obstante, para Kant este referente tampoco puede derivarse de la experiencia como si fuera un hecho empírico. Si esto fuera posible la moralidad sería una ciencia de hechos o realidades morales y tendría un objeto de

²⁵ Korsgaard, [I], 319.

²⁶ Aunque, Ayer posteriormente precisará que no sostiene que los juicios morales sean meras expresiones de sentimientos de aprobación o desaprobación, puesto que lo que se describe como una actitud moral puede ser una pauta de comportamiento y ésta puede estar relacionada con algunos estándares o principios. Véase Ayer, A. J., [II], 238.

²⁷ Ayer, A. J., [I], 131.

²⁸ Ayer, A. J., [I], 137.

conocimiento. Precisamente Kant requiere de las ideas trascendentales como ideas reguladoras de la acción. En cierto sentido gran parte de la filosofía moral de Kant intenta defender la tesis de que el imperativo categórico podría ser un criterio objetivo, en tanto que es universal y necesario, que podría establecer un límite entre acciones permitidas y acciones no permitidas y en consecuencia, el imperativo categórico podría ser una fórmula para aprehender las exigencias de la razón o la necesidad práctica. Asunto que revisaremos brevemente en el siguiente apartado.

1.2. Las máximas y el imperativo categórico.

En la *Crítica de la razón práctica* Kant plantea que los principios fundamentales prácticos son proposiciones a las que se le subordinan reglas prácticas. Estos principios pueden ser subjetivos o máximas, “si la condición es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad”²⁹. En cambio serán objetivos o leyes prácticas si la condición es “válida para la voluntad de todo ser racional”³⁰. En la *Fundamentación*, en una nota a pie de página, señala que “la máxima es el principio subjetivo del obrar, y tiene que ser distinguida del principio objetivo, a saber de la ley práctica”³¹.

Kerstein plantea tres rasgos por los cuales una máxima es subjetiva: (1) si es una máxima, hay un sujeto o un agente que la sostiene y una máxima siempre es una regla para un agente, (2) un agente elige sus propias máximas y (3) la máxima de un agente es un principio subjetivo que se aplica a su propia acción³². Para Kerstein esto implica que el agente actúa por máximas porque las “máximas juegan un papel en la generación de sus acciones”³³.

Según Höffe las máximas son principios que el sujeto reconoce como propios y pueden incluir normas que orienten la existencia individual y social³⁴. Höffe coincide con otros

²⁹ Kant, [II], <35>, [19]

³⁰ *Idem.*

³¹ Kant, [IV], 421.

³² Kerstein, 17.

³³ Kerstein, 17.

³⁴ Höffe, [I], 175.

intérpretes en que las máximas no se encuentran separadas ni de los deseos, ni de las razones que el agente tiene para actuar. En cierto sentido podemos ver que las acciones muestran, en el mundo fenoménico, las máximas que el agente adopta. Para Höffe, si se es irrespetuoso o respetuoso, si se actúa por venganza o magnánimamente, el agente muestra que ha adoptado una máxima.

En términos de razones para actuar Höffe encuentra que la filosofía moral kantiana puede interpretarse como una ética de máximas y no como una ética de normas. No obstante, las máximas en tanto que son principios generales pueden establecer condiciones que permitan derivar una “línea normativa”³⁵. Höffe plantea que esta versión de las máximas, en tanto principios generales, evita el relativismo y el dogmatismo de las normas. Esta interpretación puede ser acertada en el sentido de que una máxima no establece normas específicas, ni prohibiciones ni obligaciones precisas. Aunque me parece que, si analizamos las máximas de la acción con el propósito de saber si son universalizables, podemos saber que ciertas acciones pueden ser permitidas, obligatorias o prohibidas y a partir de esta distinción es posible derivar normas específicas. En todo caso, lo que es relevante es el uso del imperativo categórico como razones para justificar una norma.

Un agente puede establecer una máxima de la acción considerando el contexto, por lo que para Höffe aplicar una máxima, o incluso elegirla, implica un proceso de interpretación y juicio. Así, la capacidad del juicio moral práctico exige contrastar los juicios en relación con las máximas³⁶. Para Höffe las máximas permiten la autodeterminación racional, e integran lo empírico y contingente en principios rectores capaces de construir unidades de sentido de la vida o reglas o principios de vida (*Lebensregeln*). El imperativo categórico posibilita que el agente pueda

³⁵ Höffe, [I], 176.

³⁶ Höffe, [I], 176.

discernir si tales unidades son morales o no³⁷. Me parece que Höffe muestra la diferencia significativa entre máximas y normas. No obstante, esto no implica que el imperativo categórico sólo justifique o sustente moralmente las máximas, puesto que del imperativo categórico se puede derivar un criterio para establecer normas.

Tal vez no habría inconvenientes para pensar que del análisis de las máximas, vía el imperativo categórico, se pueden justificar criterios generales para establecer normas. Esto no significa que las máximas sean reductibles a normas, pero sí implica que el análisis de ciertas máximas contribuye a establecer normas con validez para todo ser racional, si estas normas toman como referente al imperativo categórico. En consecuencia la prohibición o la permisión de una acción depende del imperativo categórico en su formulación formal y material.

Para Kant, en la formulación formal, el imperativo categórico es una exigencia moral: “obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”³⁸ Para Höffe, y me parece que tiene razón, el imperativo categórico no es un imperativo neutral, plantea la exigencia de actuar moralmente y actuar moralmente implica elegir, independientemente de las inclinaciones o intereses, las “máximas susceptibles de generalización [universalización]”³⁹. Allison coincide con esta perspectiva; “El análisis de la moralidad como basado en el imperativo categórico ha mostrado que nosotros tenemos la exigencia de adoptar máximas en virtud de ser leyes universales o en virtud de la forma legislativa”⁴⁰. Precisamente la universalidad y necesidad del imperativo categórico permite captar las exigencias de la razón.

En consecuencia sólo una máxima que pueda valer como ley universal de la naturaleza, puede derivarse a priori y tiene validez universal y necesaria. Se trata de una exigencia o un deber

³⁷ *Idem.*

³⁸ Kant, [IV], 421.

³⁹ Höffe, [I], 171. En la versión en español se traduce *allgemeinen* por “generalización”, aunque este término puede corresponder a la universalización.

⁴⁰ Allison, [II], 104.

porque no es una ley de la naturaleza o una ley que regule los acontecimientos que *sucedan*, sino que establece las condiciones para establecer lo que *debe suceder*. En palabras de Höffe, “la moralidad reviste para él [para Kant] el sentido del deber, no del ser”⁴¹. A pesar de que Höffe centra su interpretación en la acción moral y su motivación, observa que el imperativo categórico no es una norma específica, pero sí establece un “objetivo” y en la medida en que se propone un fin, por ejemplo, conservar la salud, el imperativo categórico puede representar la acción como obligada o prohibida⁴². En este sentido, el imperativo categórico puede interpretarse como un criterio o un procedimiento para discernir si ciertas acciones son permitidas o no.

1.3. La formulación de la humanidad como un fin en sí mismo.

Tal vez la formulación del imperativo categórico en la versión de la universalidad sea necesaria para discernir qué tipo de acciones son susceptibles de ser permitidas, obligatorias o prohibidas, pero puede ser insuficiente para fundamentar la moralidad o la ley práctica. La formulación de la humanidad como un fin en sí mismo puede ser necesaria para mostrar los límites que impone el imperativo categórico para establecer una relación de reciprocidad entre los seres humanos, y por qué los seres humanos están obligados a respetarse mutuamente.

Como hemos visto el ámbito de lo que sucede está restringido a la razón en su uso teórico, mientras que el ámbito de lo que *debe suceder* es competencia de la razón práctica. Para Kant la voluntad es la capacidad de determinarse por leyes y lo que la voluntad puede tomar como “fundamento objetivo” de su autodeterminación es el fin. Los fines pueden ser dados por la razón y si es el caso, tales fines son objetivos y tienen que tener validez para todo ser racional, puesto que se sustentan en motivos (*Bewegungsgrund*), o bien, los fines pueden ser subjetivos y sustentarse en un móvil (*Triebfeder*), lo que implica que carecen de validez para todo ser racional,

⁴¹ *Idem.*

⁴² Höffe, [I], 172.

por lo que son contingentes y relativos al agente. Los fines subjetivos no tienen valor por sí mismos, su valor es dado en relación con el agente:

Los fines que un ser racional se propone a discreción como efectos de su acción (fines materiales) son en su totalidad relativos, pues sola y meramente su relación con una facultad de desear del sujeto les da el valor (*Wert*), el cual, por ello, no puede proporcionar principios universales válidos y necesarios para todos los seres racionales (...) ni tampoco leyes prácticas⁴³.

Por eso Korsgaard ha notado que los fines subjetivos, más específicamente, las inclinaciones son neutrales; no somos atraídos por las inclinaciones porque sean buenas en sí mismas, puesto que su bondad consiste en ser objetos de las inclinaciones humanas⁴⁴. En términos kantianos, si estos fines tienen valor, lo es porque el sujeto les da valor. En consecuencia, es necesario encontrar algo que tenga valor por sí mismo y que su valor no sea relativo a las inclinaciones o los fines subjetivos, y que por lo tanto, su valor no sea subjetivo. Así, Kant plantea:

En el supuesto de que hubiese algo cuya existencia en sí misma tuviese un valor absoluto, que como fin en sí mismo pudiese ser fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica⁴⁵.

Inmediatamente Kant señalará que el hombre y todo ser racional existe como un fin en sí mismo y no *meramente como medio*. Por lo que enunciará el imperativo categórico en su formulación material: “obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio”⁴⁶.

Korsgaard analiza una tesis que Kant utiliza para explicar por qué debe considerarse al hombre y a todo ser racional como un fin en sí mismo. En palabras de Kant:

El fundamento de este principio es; la naturaleza racional *existe como un fin en sí misma*. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida es por tanto un principio subjetivo de acciones humanas. Pero así se representa también cualquier otro ser racional su existencia según precisamente el mismo fundamento racional que vale

⁴³ Kant, [IV], 427.

⁴⁴ Korsgaard, [I], 121.

⁴⁵ Kant, [IV], 428.

⁴⁶ Kant, [IV], 429.

también para mí: es por tanto a la vez un principio objetivo, del cual, como de un fundamento práctico supremo, tienen que poder ser derivadas todas las leyes de la voluntad⁴⁷.

Para Korsgaard la formulación de la humanidad como un fin en sí mismo no es un incentivo para adoptar las reglas morales, sino una exigencia de la ley moral para que la humanidad sea tratada como un fin⁴⁸. Tal vez, Korsgaard podría sostener que Kant establece una diferencia, justificada en la razón práctica, entre las cosas y las personas. De este modo, para Korsgaard, si un agente se ve a sí mismo como alguien que tiene valor en virtud de su facultad de elección racional, entonces el agente *debe* ver a cualquier otro que tenga esa misma facultad, y en virtud de esa facultad, como alguien que también tiene ese mismo valor⁴⁹.

Me parece que la exigencia de considerar a la humanidad como un fin en sí mismo, supone el reconocimiento del otro como uno mismo, y esto simplemente implica reconocer la humanidad que hay tanto en el otro como en uno mismo. Guyer coincide con Korsgaard y plantea que la humanidad no es otra que la capacidad de elegir⁵⁰ o la autonomía. No obstante, para Guyer considerar a la humanidad tanto en nuestra persona como en la de cualquier otro como un fin en sí mismo, implica que cada uno de nosotros debe elegir máximas de la acción que sean compatibles con nuestra libertad de poner nuestros fines y con la libertad de los otros para que pongan sus propios fines, por lo que la elección de nuestros fines no debe interferir con la libertad de los otros⁵¹.

La explicación y diferenciación que Kant plantea entre los deberes perfectos e imperfectos en la *Metafísica de la costumbres*, mostrará la forma en que las exigencias morales, como el respeto a la libertad de los otros y el respeto a la elección de los propios fines, debe

⁴⁷ Kant, [IV], 429.

⁴⁸ Korsgaard, [II], 109.

⁴⁹ Korsgaard, [II], 123.

⁵⁰ Guyer, 154.

⁵¹ Guyer, 155.

darse tanto en el ámbito de la ética como en el derecho, asunto que abordaremos en los siguientes capítulos.

Por último, la interpretación de Korsgaard que atribuye a la autonomía la condición de “naturaleza racional” o humanidad, se sustentan en que para Kant la autonomía es el fundamento de la dignidad en tanto que gracias a ésta y sólo por ésta, el hombre es capaz de autolegislarse y autodeterminarse:

Pero la legislación misma, que determina todo valor tiene que tener precisamente por eso una dignidad, esto es, un valor incondicionado, incomparable, para el cual únicamente la palabra *respeto* proporciona la expresión conveniente de la estimación que un ser racional tiene que efectuar de ella. La *autonomía* es así, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.⁵²

De este modo, la moralidad se sustenta en la consideración del hombre como un fin en sí mismo. El reino de los fines constituye la posibilidad de que el hombre pueda autodeterminarse en forma autónoma y se respete su dignidad. Lo que implica que la moralidad es el ámbito en el que el hombre se trata a sí mismo y a los demás como un fin y nunca como un mero medio. En palabras de Dulce María Granja:

La concepción del principio moral que Kant propone exige que la vida humana se desarrolle en un *reino de fines*, esto es en una comunidad universal. Una comunidad *abierta*, *incluyente* y *plural* en la que *todos* los seres humanos nos hemos de reconocer como *libres e iguales*, i.e., como capaces de autodeterminarnos y como universalmente legisladores.⁵³

Así, la distinción entre razones para actuar moralmente y razones que justifican una norma dependen de la libertad práctica como posibilidad de que los agentes puedan autolegislarse y autodeterminarse, es decir, que los agentes puedan establecer lo que *debe suceder*, aspecto normativo, y pueden actuar en consecuencia. El deber moral, en un sentido muy general, implica exigencias válidas para todo ser racional.

⁵² Kant, [IV], 436.

⁵³ Granja, [III], 26.

Hasta aquí hemos visto al imperativo categórico como un referente que permite establecer un criterio para discernir si ciertas máximas son universalizables o no (en su formulación de universalidad), y si ciertas máximas respetan la libertad de los agentes para elegir sus fines, sin que estos fines intervengan en la libertad de los otros (formulación de humanidad). No obstante, el imperativo categórico no sólo establece las condiciones para que ciertas acciones sean permitidas, sino además posibilita entender que ciertas máximas pueden ser permitidas pero no necesariamente deben ser universalizables.

Capítulo II. Libertad y permisividad

La distinción entre el imperativo categórico y el hipotético nos mostró que el primero representa la necesidad práctica o la exigencia de la razón en cuanto tal, mientras que el segundo representa esa exigencia en relación con incentivos, específicamente en relación con la felicidad. Estas distinciones son necesarias para mostrar que las razones que justifican las normas atienden a las exigencias de la razón, por el contrario, las razones que el agente tiene para actuar pueden atender tales exigencias, si el agente actúa autónomamente, o bien pueden basarse en incentivos, si el agente actúa heterónomamente. En todo caso, el agente puede actuar por deber o conforme al deber. De este modo, tanto prohibiciones y obligaciones como permisiones están relacionadas con las razones que justifican las normas.

No obstante, a diferencia de las prohibiciones y las obligaciones, una acción puede ser permitida, si tal acción no entra en contradicción con las exigencias de la razón y en un sentido muy específico, si tal acción no representa una exigencia para todo ser racional. Lo que parece mostrar un tipo de acciones permitidas en que no pertenecen al ámbito moral, puesto que las acciones permitidas son subjetivas y relativas al agente.

De este modo, las acciones permitidas representan casos en los que el imperativo categórico no puede prescribir qué *se debe* o qué *no se debe* hacer, puesto que el agente puede decidir con base en sus deseos o preferencias. No obstante, el imperativo categórico permite diferenciar las acciones que se *pueden* hacer, aunque no sean obligatorias, de las acciones que se *pueden no* hacer. Las acciones permitidas son moralmente indiferentes y esto significa que no hay una diferencia moral entre hacer algo o lo contrario; en la permisión el agente puede hacer o dejar de hacer algo y, si tal acción es permitida, sólo al agente le compete decidir qué hacer.

2.1. El problema de la permisividad

Kant plantea en la *Metafísica de las costumbres* que la permisión representa un caso en el que una acción no está prohibida ni es obligatoria porque no es un asunto de deber:

El imperativo categórico, puesto que enuncia una obligación con respecto a determinadas acciones, es una ley práctico moral. Con todo, ya que la obligación no sólo implica necesidad práctica (como la que enuncia una ley general), sino también coerción, el imperativo pensado es o bien una ley preceptiva o bien una ley prohibitiva, según se presente como deber el cumplimiento o la omisión. Una acción que no está ordenada ni prohibida, está simplemente permitida, porque con respecto a ella no hay ley alguna que limite la libertad (permisión) ni, por tanto, deber alguno. Una acción semejante se llama moralmente-indiferente¹

Según lo que ha planteado Kant una acción permitida no puede ser “contraria al deber” porque sería inmoral o simplemente prohibida, tampoco podría ser “conforme al deber”, ni mucho menos “por deber”, porque no representa “deber alguno”. ¿Esto implica que las acciones permisibles dependen de los deseos del agente? ¿Se trata de situaciones en las que el agente puede actuar con base en sus deseos sin que esto implique heteronomía? En este mismo pasaje Kant se pregunta si es necesaria una ley permisiva “para que a alguien le esté permitido hacer u omitir a su gusto”² y concluye que no podría haber leyes morales para la permisión, precisamente porque tales acciones dependen del gusto, el interés o la inclinación del agente. Lo que implica que la indiferencia moral se encuentra relacionada con las preferencias del agente, siempre y cuando estas preferencias no impliquen una contradicción con las exigencias de la razón.

No obstante, podemos encontrar casos en los que no sea claro si una acción puede o no ser permitida; por ejemplo, situaciones en las que haya razones para prohibir una acción, pero que en el caso de que tal acción fuera prohibida habría contradicción con una obligación, lo que implica mirar los dilemas morales como decisiones entre exigencias que pueden ser

¹ Kant, [VII], 223.

² *Idem.*

contradictorias, y al parecer la permisión de tales acciones puede dar respuesta a dichos dilemas, por lo que es necesario indicar que hay una diferencia entre la permisión de ciertas acciones y la decisión de seguir o no seguir un rumbo de acción. Me parece que ni el aborto ni la eutanasia son considerados como moralmente indiferentes por todos los agentes morales, puesto que para algunas personas, tales acciones pueden ser consideradas como reprobables moralmente³. Sin embargo, aunque ciertas acciones puedan ser consideradas como permitidas desde un punto de vista legal, como se verá a largo de esta tesis, su condición legal posibilitaría que los agentes pudieran tomar decisiones morales. Tales decisiones única y exclusivamente pueden ser realizadas por los agentes afectados por las legislaciones, puesto que ellos y sólo ellos pueden ser responsables de tales decisiones y queda en su libertad de conciencia seguir o no un curso de acción.

Para Hannah Ginsborg, lo permisible representa la posibilidad de actuar sin apoyarse directamente en el imperativo categórico: "...en el caso de que tome decisiones en relación con acciones permisibles, mi decisión no es determinada por el imperativo categórico. Por el contrario, es determinada por el principio de hacer lo que deseo"⁴ Sin embargo, ¿en qué sentido el agente puede elegir máximas que sean permisibles, pero que no sean ni obligatorias ni prohibidas?

Dulce María Granja ha mostrado que las acciones permisibles se refieren a situaciones moralmente indiferentes y que tratar de moralizar aquello que es moralmente indiferente implica un tipo de escrupulosidad extrema que llega a convertirse en un tipo de micrología⁵. Así Kant señala que: "Puede considerarse como virtud ficticia (*fantasiosa*) la de aquel que admite que no haya cosas indiferentes desde un punto de vista moral, que siembra todos sus

³ Hay cierto límite en la pluralidad de concepciones morales que no puede superarse y es muy difícil encontrar acuerdos desde perspectivas morales divergentes. Este problema lo abordaremos en el capítulo III, apartado 3.1.

⁴ Ginsborg, 10.

⁵ Granja, [IV], 375.

pasos de deberes, como de cepos, y que no considera *indiferente* que me alimente de carne o de pescado, de cerveza o de vino, cuando ambos me son de provecho; aquí hay una micrología, cuyo dominio se convertiría en tiranía si perteneciera a la doctrina de la virtud”⁶

El concepto de permisión que hemos descrito nos plantea un problema: o bien (1) La permisión carecería de estatus moral; no sería una acción que pueda ser considerada como buena (*gut*) o mala (*böse*) moralmente, aunque sería considerada como buena (*wohl*) o mala (*übel*) según nuestros propósitos, o bien (2) Podría representar un caso de una acción basada en la inclinación o en el interés y que al mismo tiempo tuviera un valor moral.

El punto (2) sería absolutamente rechazado por Kant, puesto que representaría aceptar que hay acciones morales basadas en la inclinación, cosa que solamente está reservada al imperativo categórico. El caso (1) representaría un problema deontológico, puesto que habría obligaciones y prohibiciones morales, pero la permisión sería indiferente moralmente. ¿Es esto posible?

2.2. Permisividad en Kant

Como hemos visto, para definir la permisión Kant apela a la fórmula tradicional del principio de permisión: “lo que no está prohibido está permitido”:

Una acción que no está ordenada ni prohibida, está simplemente permitida, porque con respecto a ella no hay ley alguna que limite la libertad (permisión) ni, por tanto, deber alguno. Una acción semejante se llama moralmente-indiferente⁷.

La filosofía moral kantiana tiene el propósito de fundamentar la obligación y la prohibición morales. Puede ser que la permisión moral dependa indirectamente de estos operadores, pero tal vez, la consideración especial de la permisión como *moralmente indiferente* tenga un significado específico. La definición de permisión de Kant coincide con la permisión facultativa que ha definido Alchurrón, puesto que para este último si una acción es permitida

⁶ Kant, [VII], 409.

⁷ Kant, [VII], 223.

facultativamente, entonces esa acción no está prohibida y no es obligatoria. Así, Alchurrón plantea el teorema “ $F_p \cdot (\blacktriangle O_p \ \& \ \blacktriangle V_p)$ ”⁸ que puede leerse como: si una acción es permitida facultativamente (F), entonces esa acción no es obligatoria ($\blacktriangle O$) y no está prohibida ($\blacktriangle V$), lo que implica que tal acción puede o no puede realizarse.

Aparentemente la definición de permisión que Kant plantea podría ser objetable bajo ciertas condiciones. Para algunos autores hay que establecer una diferencia entre permiso débil y permiso fuerte. El primero se refiere a la ausencia de normas que establezcan explícitamente que ciertas acciones están prohibidas y que por lo tanto, tales acciones estarían permitidas, por lo que se suele considerar que si no hay una norma que prohíba una acción, entonces esa acción estará permitida. Me parece que cuando Kant se plantea la pregunta de si es necesario un tipo de normas específicas para la permisión y responde que no habría necesidad de tales normas, Kant se refiere a la permisión en un sentido débil. No obstante, la permisión en un sentido fuerte requiere que una acción no sólo no esté prohibida, sino que además esté sometida a una norma, puesto que una acción que no esté prohibida puede ser permitida o puede ser obligatoria⁹, por lo que se requiere de una norma especial que permita ciertas acciones. Sin embargo, considero que la posible objeción a Kant no podría refutar su definición de permisión, puesto que tal definición establece que una acción es permitida si no es obligatoria ni prohibida; por ejemplo, permitir el divorcio en los casos de adulterio o maltrato no requiere de una ley permisible, puesto que el divorcio no está prohibido y no por ello sería obligatorio, por lo que la necesidad de una norma que permita acciones específicas depende de que tales acciones no sean obligatorias y como Kant ha excluido esa condición, no habría necesidad de establecer si tales acciones son obligatorias o permitidas, puesto que la condición para que esa acción sea permitida depende de que no sea obligatoria o prohibida.

⁸ Alchourrón, 28.

⁹ Alchourrón, 217.

Lo cierto es que no siempre se puede discernir con facilidad si una acción que no esté prohibida es obligatoria o permitida. Para Korsgaard el hecho de que un agente *pueda* mentir en una circunstancia problemática no implica que *deba* mentir¹⁰. Precisamente sólo aquellas acciones que no sean prohibidas ni obligatorias pueden ser moralmente indiferentes, puesto que podemos encontrar ejemplos en los que ciertas acciones no estén prohibidas, pero que su permisión dependa de una obligación; por ejemplo, si decimos que “no está prohibido contribuir a la felicidad ajena”, sabemos que “está permitido contribuir a la felicidad ajena” tiene valor moral, puesto que depende de un deber imperfecto. No obstante, si decimos, “no está prohibido trabajar y ahorrar en la juventud para no padecer miseria en la vejez” o bien “no está prohibido comer carne o pescado”, tendría que implicar necesariamente que “está permitido ahorrar y trabajar en la juventud para no padecer miseria en la vejez”, o bien “está permitido comer carne o pescado”. Aunque, en este segundo caso no hay un deber perfecto ni imperfecto que pueda justificar esta máxima, puesto que no se puede decir que esta máxima dependa de una obligación o que esta máxima tenga validez para todo ser racional. En este sentido “permisible moralmente” sólo significa que es *moralmente posible*. ¿Habría un impedimento moral para prohibir u obligar a las personas a “trabajar y ahorrar en la juventud para no padecer miseria en la vejez” o determinar si se debe “comer carne o pescado”? Me parece que este es un caso en el que la permisión no depende directamente de alguna obligación o prohibición, por lo que representa una situación de una acción permitida en el sentido de que es moralmente posible y su posibilidad es contingente; el agente puede actuar de un modo o de otro, puesto que probablemente la prohibición o la obligación de esta acción, implicaría prescribir los fines de las personas. Pero prescribir fines o definir los fines a las otras

¹⁰ Korsgaard, [I], 144.

personas, incluido el concepto de felicidad y bienestar, implica una formulación paternalista que niega la libertad de las personas¹¹.

En consecuencia, podemos encontrar en Kant dos formulaciones distintas de la permisión:

- 1) Una acción es permitida cuando depende de una obligación. Está permitido moralmente porque hay un deber moral que justifica esa permisión. En adelante llamaré a este tipo de permisión como permisión moral, puesto que se encuentra directamente relacionada con una exigencia u obligación moral; por ejemplo, está permitido contribuir a la felicidad ajena.
- 2) Una acción es permitida porque no hay una obligación o una prohibición que la restrinjan; por ejemplo, está permitido comer carne o pescado. En este sentido la permisión es contingente y moralmente indiferente. Una persona puede actuar de un modo o de otro, y no habrá condición moral que exija el cumplimiento o no cumplimiento de uno u otro. La persona es libre de actuar conforme a sus deseos. En adelante llamaré a esta permisión como permisión facultativa, puesto que este es el caso en el que el agente puede decidir hacer o dejar de hacer algo porque tal acción no está sujeta a ninguna obligación o prohibición. No obstante, la condición de permisión dependerá indirectamente del imperativo categórico, puesto que el imperativo nos ayuda a saber si tales acciones son susceptibles de ser permitidas. Aunque, al margen de Kant, me parece que debería agregarse una tercera condición.
- 3) Hay casos dilemáticos en los que puede haber conflicto entre exigencias morales distintas y me parece que estos casos también podrían formar parte de la permisión en el sentido facultativo, puesto que puede haber casos en los que las circunstancias pongan al agente en la necesidad de elegir entre dos exigencias morales. Este problema lo abordaremos

¹¹ Kant, [VII], 454.

en los siguientes apartados; por ejemplo, en situaciones en las que un agente puede poner en riesgo su vida con la intención de conservarla.

Si analizamos la obligación y la prohibición desde el punto de vista de los términos bueno (*gut*) y malo (*böse*), entendemos que la trasgresión de una obligación o prohibición implica una falta moral. Tanto la obligación como la prohibición son unívocas; ordenan o prohíben una acción. En ambas prescripciones no podemos hacer o no hacer lo que se nos prohíbe u obliga. El caso de la permisión facultativa es muy distinto. Una permisión faculta al agente para hacer o no hacer algo. Si moralmente indiferente significa que esa acción no es ni buena (*gut*), ni mala (*böse*), entonces hacer o no hacer una acción no es ni bueno (*gut*) ni malo (*böse*) moralmente.

En consecuencia, para que el aborto o la eutanasia fueran facultativamente permisibles sería necesario mostrar que uno u otro no contravienen la necesidad práctica, pero se tendría que mostrar que la razón no exige que se prohíban. Sólo bajo este requisito podrían ser permisibles. No obstante, desde una perspectiva kantiana, considerar la permisión de tales acciones implicaría un problema adicional. Las acciones facultativamente permisibles se encuentran relacionadas con los deseos, mismos que sólo pueden dar valor instrumental a las cosas, como medios para la obtención de fines¹². Por lo que se podría objetar que si la permisión del aborto o la eutanasia implica considerar al embrión o a la persona como un medio para un fin, ¿no implica todo esto “instrumentalizar” la naturaleza humana y “quitarle” u “otorgarle” valor a partir de nuestros deseos?¹³ ¿No se perdería el principio de dignidad humana con la permisión del aborto o la eutanasia, puesto que en el caso de ser permisibles no habría diferencia moral entre abortar o no abortar o entre solicitar la ayuda para morir o no

¹² En el capítulo I ya he abordado el problema que implica que el agente dé valor a las cosas con base en su inclinación y por qué las inclinaciones no pueden dar valor a las personas. Kant, [IV], 427

¹³ Precisamente una de las preocupaciones de Habermas para cuestionar la posibilidad de la eugenesia positiva radica en su objeción de engendrar a los hijos con reservas o diseñar genéticamente a los hijos con el propósito de satisfacer sus preferencias. Habermas, [III], 86.

solicitarla? Creo que la respuesta a esta pregunta puede ser problemática y no definitiva. No obstante, me parece que quienes argumentan a favor de su permisión sugieren la necesidad de que el agente aplique principios racionales considerando los contextos para encontrar las exigencias de la razón en esos contextos o en esos casos. Lo que supone argumentar a favor de una diferencia entre razones que justifican las normas y razones que el agente tiene para actuar.

Me parece que es necesario que los agentes morales se den cuenta de que hay que observar las razones que justifican las normas antes de las razones que se tienen para actuar, de lo contrario los agentes no podrían ser capaces de descubrir por sí mismos cuáles son las exigencias de la razón, lo que implicaría, por supuesto, la pérdida de la autonomía. Aunque esto último sería imposible, puesto que encerraría una contradicción. Precisamente la tesis de progreso moral de Dulce María Granja nos muestra que pese a la relatividad y lentitud histórica con la que se muestran los avances morales y políticos, los agentes son capaces de modificar sus acciones y establecer racionalmente mejores condiciones políticas y sociales¹⁴. Problema que revisaremos en el siguiente apartado.

2.3. Deberes perfectos e imperfectos: Casuística y los límites de la elección de fines

Cuando Kant explica en la *Fundamentación* el imperativo categórico con algunos ejemplos, analiza dos tipos de deberes¹⁵: 1) Los deberes perfectos y 2) los deberes imperfectos. Los deberes perfectos e imperfectos se aplican tanto a uno mismo como a la relación con los demás¹⁶. En la *Fundamentación* establece como deberes perfectos preservar la propia vida y no

¹⁴ Granja, [I], 141.

¹⁵ Kant, [IV], 421.

¹⁶ Aunque hay diversas interpretaciones respecto a los deberes perfectos (vollkommen) e imperfectos (unvollkommen). El término vollkommen significa completo, acabado, preciso. Mientras que unvollkommen significa incompleto, inacabado o impreciso. Estos deberes son aplicables al ámbito de la moralidad. Para evitar malos entendidos sería conveniente decir que los deberes perfectos establecen exigencias **precisas** en tanto que **prescriben qué se debe o no se debe hacer**, mientras que los deberes imperfectos son **imprecisos** en tanto que su contenido es relativizado por el propio agente, puesto que no prescriben **con precisión** qué se debe o no se debe

lesionar o causar daño a los otros y como deberes imperfectos desarrollar la propia perfección y contribuir a la felicidad ajena. No obstante, en una nota a pie de página Kant subraya que en una futura *Metafísica de las costumbres* establecerá una división más precisa, por lo que sólo indica que hablará de deberes perfectos externos y deberes perfectos internos y señala que esta distinción “va en contra del uso de las palabras admitido en las escuelas”¹⁷ Esta nota anticipa que los deberes perfectos e imperfectos son deberes morales, por lo que no podría ser válido creer que unos corresponden exclusivamente al derecho y otros a la moral. Posteriormente, en la *Metafísica de las costumbres*, Kant establecerá tres diferencias entre derecho y virtud:

1) Los deberes de virtud son aquellos para los cuales no hay ninguna legislación externa; 2) puesto que a la base de todo deber ha de haber una ley, ésta en la ética puede ser una ley del deber, dada únicamente para las máximas de las acciones y no para las acciones; 3) el deber ético ha de concebirse como un deber *amplio*, no como un deber estricto (lo cual se infiere de nuevo de lo anterior)¹⁸

Según Paul Guyer los ejemplos de deberes perfectos e imperfectos sirven para mostrar la diferencia entre deberes para “preservar la humanidad como fin en sí misma” y deberes que “contribuyen a la realización de ese fin”, respectivamente. La interpretación de Guyer intenta mostrar que esta distinción de deberes contribuye a la comprensión del lugar de la felicidad en la ética de Kant; el reino de los fines requiere de la satisfacción de los fines particulares y la satisfacción de tales fines es un asunto de la felicidad¹⁹. Lo que implicaría mostrar que la filosofía moral kantiana no excluye la felicidad como libertad de elección de fines o planes de vida. No obstante, esta caracterización puede ser problemática, puesto que parece dar a entender que hay una subordinación entre deberes perfectos e imperfectos, lo que implicaría establecer falsos dilemas cuando se presentan casos en los que los agentes tienen que elegir

hacer. Quizás el término de precisión expresa mejor la diferencia entre uno y otro tipo de deberes. Véase Höffe, [I], 178-179.

¹⁷ Kant, [IV], 422.

¹⁸ Kant, [VII], 410.

¹⁹ Guyer, 162.

entre cumplir con el deber o satisfacer su propia felicidad, o bien, puede llegar a creerse que la felicidad tiene prioridad respecto a la moralidad. Por lo que me parece que la lectura de Guyer podría ser válida, si reconocemos que únicamente trata de mostrar que la felicidad no es incompatible con la moralidad. Esto supone que los fines elegidos para desarrollar la propia perfección o contribuir a la felicidad ajena no sean moralmente reprobables. Precisamente en el inicio de la *Fundamentación* Kant cuestiona al eudaimonismo porque no establece límites en la elección de fines; por ejemplo, un asaltante puede tener sangre fría y templanza para realizar acciones que dañen o perjudiquen a los otros, este agente puede autoengañarse y creer que la realización de sus fines tiene prioridad respecto a la exigencia de respetar y no dañar a los otros, en consecuencia su felicidad sería incompatible con la moralidad y, por lo tanto, sus acciones no podrían ser moralmente permisibles. No obstante, en otra circunstancia podría haber un agente que tuviera talento para la medicina y que se sintiera satisfecho con contribuir a la salud de sus pacientes y no causarles daño. En este caso, el cumplimiento de los deberes imperfectos no sería incompatible con los deberes perfectos. Me parece que la lectura de Guyer apunta hacia esa dirección, puesto que los deberes perfectos e imperfectos se encuentran armonizados.

De este modo, Guyer plantea que los deberes perfectos son deberes relativos a la humanidad como un fin en general, deberes que prohíben la destrucción de la existencia y posibilitan el ejercicio de la libertad de uno mismo y de los otros. En cambio los deberes imperfectos son deberes para desarrollar las capacidades a través de las cuales se persigue *satisfactoriamente* los fines particulares elegidos libremente²⁰. Por consiguiente los deberes perfectos se sustentan en la universalidad y necesidad estricta; son deberes que no admiten

²⁰ Guyer, 160.

excepciones a favor de la inclinación²¹. Mientras que los deberes imperfectos reciben su contenido material de la experiencia; dependen de la experiencia en tanto que prescriben **sin precisión** qué se debe hacer o cómo se debe actuar²², por eso son deberes amplios o imprecisos; por ejemplo, no determinan qué se debe hacer para contribuir a la felicidad de los otros o qué fines debe elegir una persona para desarrollar su propia perfección. La exigencia moral, en todo caso, sólo prescribe el cuidado de sí y los otros, para poder realizar los fines propios o contribuir a la realización de los fines de los demás²³. De igual modo, como hemos visto, si el agente decide comer “carne o pescado”, “beber cerveza o vino” eso es moralmente indiferente. No obstante, puede ser moralmente indiferente porque, en palabras de Kant, “ambos me son de provecho”²⁴. De este modo, no se puede establecer moralmente los fines particulares de la persona y no se le puede obligar a realizar ciertos fines o prohibir ciertas máximas, siempre y cuando los fines elegidos libremente no vulneren la moralidad. El asunto de ¿qué es mejor para mi vida?, ¿cómo debo vivir? ¿qué debo hacer para alcanzar los fines propuestos en mi vida? tiene que ver exclusivamente con la decisión o elección de la persona.

Los deberes perfectos establecen las condiciones estrictas de lo que es moralmente obligatorio o prohibido, puesto que son condiciones para realizar los deberes imperfectos²⁵. Sin embargo, Gary Banham, muestra que el análisis de casos hace patente las dificultades para esclarecer cuáles son las exigencias de la razón, sobre todo cuando hay un posible conflicto entre deberes²⁶. No obstante, si revisamos la posible mal interpretación de la relación entre

²¹ Paton, 147.

²² Korsgaard, [I], 84.

²³ *Idem.*

²⁴ Kant, [VII], 409.

²⁵ Faviola Rivera analiza las coincidencias y diferencias entre deber perfectos/imperfectos y deberes fuertes/amplios. En su análisis muestra que tanto los deberes perfectos como imperfectos son deberes éticos. Rivera, 179.

²⁶ Banham, 199.

deberes perfectos e imperfectos, quizás no haya un conflicto real entre deberes, sino un conflicto entre los deberes y nuestras inclinaciones.

En la *Metafísica de las costumbres* Kant se planteó el problema de si podía o no haber conflicto entre dos deberes, a lo que respondió que no habría un conflicto entre deberes sino entre las razones para cumplir con una obligación. Me parece necesario presentar la cita completa:

Un conflicto de deberes (*collisio officiorum s. obligationum*) consistiría en una relación entre ellos, en virtud de la cual uno de ellos anularía al otro (total o parcialmente). --Pero, dado que deber y obligación en general son conceptos, que expresan la necesidad objetiva práctica de determinadas acciones, y puesto que dos reglas opuestas entre sí no pueden ser a la vez necesarias, sino que cuando es deber obrar atendiendo a una, obrar siguiendo a la otra no sólo no es deber alguno, sino incluso contrario al deber: es totalmente impensable una colisión de deberes y obligaciones (*obligationes non colliduntur*). No obstante, en un sujeto y en la regla que él se prescribe pueden muy bien encontrarse dos razones de la obligación (*rationes obligandi*), de las que una u otra es, sin embargo insuficiente para obligar (*rationes obligandi non obligantes*) porque entonces una no es deber. --Si dos razones semejantes se oponen entre sí, la filosofía práctica no dice entonces que la obligación más fuerte conserva la supremacía (*fortior obligatio vincit*), sino que la razón más fuerte para obligar conserva el puesto (*fortior obligandi ratio vincit*)²⁷.

Me parece que para Kant en realidad no hay un conflicto entre deberes porque implicaría formular un sistema inconsistente; algunas exigencias morales estarían en contradicción con otras. Quizás Kant reconozca que el agente puede formularse reglas o máximas de la acción contradictorias y creer que hay un conflicto moral, cuando en realidad no lo hay, puesto que el agente tiene un conflicto entre las razones que justifican la obligación. Aunque el agente, para disolver el conflicto, tiene que darse cuenta de cuál de las dos razones es la razón más fuerte. Si revisamos la lectura de Guyer, podemos reconocer que es necesario matizar la relación entre deberes perfectos e imperfectos, puesto que para Kant no habría un verdadero conflicto entre deberes y no podría haber una coalición entre deberes perfectos e imperfectos. En las situaciones reales los agentes puede llegar a plantearse máximas de la acción que entren en conflicto, pero este conflicto no es entre dos deberes sino entre las razones que obligan y las

²⁷ Kant, [VII], 224.

inclinaciones del agente, puesto que en un supuesto dilema, el agente se podría formular máximas que pongan en conflicto un deber y una inclinación. No obstante, considero necesario revisar dos casos que Kant plantea.

En la *Metafísica de las costumbres*, Kant analiza diferentes casos problemáticos, entre otros; el suicidio. En un caso, un hombre fue mordido por un perro rabioso y para no contagiar a los demás se suicidó, pues pensaba que podría hacer desdichados a otros hombres, por lo que Kant se pregunta si “con ello actúo mal”²⁸. En otro caso, en el que un paciente puede poner en riesgo su vida al dejarse inocular viruela, Kant se pregunta: “¿está permitida la inoculación de la viruela?”²⁹. Comenzaremos con el caso de la inoculación de viruela.

(1) En la *Metafísica de las costumbres* Kant explica que la casuística no es ni una ciencia ni parte de una ciencia³⁰, puesto que la casuística es un ejercicio para buscar la verdad más que una enseñanza de cómo debe encontrarse³¹, por lo que la casuística exige que la facultad de juzgar se ocupe de “cómo ha de aplicarse una máxima en los casos particulares”³². Por eso, es necesario insistir, como lo ha planteado Dulce María Granja, que el imperativo categórico es un juicio reflexivo y no un juicio determinante: “Es el juicio reflexivo el que nos permite considerar la diversidad y las peculiaridades de cada situación y, partiendo de ellas, encontrar los principios generales de las normas”³³.

Ahora bien, si planteáramos como máxima de la acción: “poner en riesgo la vida con el propósito salvarla o preservarla” y si contrastamos esa máxima con el imperativo categórico, me parece que tal máxima podría ser permitida. El agente puede encontrar una razón moral más fuerte para inocularse viruela que para dejar de hacerlo. Cuando Kant expone en la

²⁸ Kant, [VII], 284.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Kant, [VII], 411.

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

³³ Granja, [I], 130.

Fundamentación el imperativo categórico bajo la figura de la humanidad como un fin en sí mismo y retoma el caso del suicidio, plantea situaciones límite:

Así pues, no puedo disponer del hombre en mi persona para mutilarlo, corromperlo o matarlo. (Tengo aquí que soslayar la determinación más precisa de este principio que evite todo malentendido, por ejemplo, de la amputación de los miembros para conservarme, o del peligro a que expongo mi vida para conservar mi vida)³⁴

En consecuencia, bien podría ser que, si el agente se inyecta virus y pone en riesgo su vida con el propósito de conservarla, el agente habría tomado una decisión moral, puesto que las razones que tendría para actuar estarían apegadas a la necesidad de preservar su vida. En este caso la razón más fuerte sería la preservación de su vida ¿Sería obligatorio tomar esa decisión? La decisión de poner en riesgo la vida con la intención de conservarla, tendría que ser permitida facultativamente o moralmente. Si optamos por lo segundo, entonces tal acción no sólo tendría que ser permitida sino que tendría que ser obligatoria. Si fuera una obligación, entonces la inyección de virus implicaría que el agente debería hacerlo o no podría dejar de hacerlo. Si optamos por la permisión en el sentido facultativo, entonces la decisión podría depender de sus inclinaciones o deseos, puesto que no habría una obligación ni una prohibición moral. Por una parte, si fuera el caso de que se le prohibiera la inyección de virus, entonces el agente no estaría en condición de poner en riesgo su vida con la intención de conservarla, lo que implicaría dejarlo morir. Por otra parte, si se le obligara, entonces el agente estaría en riesgo de perder su vida, pese a que se tenga la intención de conservarla. En uno u otro caso, hay un riesgo de dañar al agente, hay incertidumbre, por lo que me parece, la permisión tendría que ser en un sentido facultativo y esto implicaría que la decisión puede basarse en razones morales o en razones no-morales. Si vemos el problema desde el punto de vista de la Institución médica que atiende a ese paciente y observamos las exigencias de

³⁴ Kant, [IV], 429.

preservar la vida de las personas y no causar daño, entonces la decisión de inocularse o no viruela no puede supeditarse a una prescripción como la de prohibir u obligar. Si se prohíbe la acción se elimina la posibilidad de que el paciente preserve su vida y si se le obliga, se le puede ocasionar un daño.

(2) En el segundo caso, el del hombre que se suicida para no contagiar a los otros de rabia, aparentemente tiene que decidir entre el deber de conservar su vida (deber perfecto) y el deber de preservar la vida de los otros (que también es un deber perfecto) o bien de contribuir al bienestar de los otros (deber imperfecto). No obstante, el conflicto no significa que haya exigencias morales contradictorias, puesto que es el agente quien formula la máxima de su acción y quien tendría que descubrir cuál es la razón que obliga con mayor fuerza.

Este caso es más problemático que el anterior porque la máxima de la acción que el agente elija y la consecuente acción que realice no sólo le puede afectar a él sino puede afectar a otros. Este caso podría interpretarse desde un punto de vista de psicología moral o desde un punto de vista de la razón práctica. Por una parte, si pensamos el problema desde la perspectiva de la psicología moral el problema está relacionado con el carácter de la persona. Lo que implica que la razón que obliga con mayor fuerza dependería de la subjetividad o carácter del agente. Por otra parte, si pensamos el problema desde la perspectiva de la razón práctica, la razón que obliga con mayor fuerza no dependería del carácter del agente, puesto que la razón por sí misma tendría que mostrar cuál es la razón más fuerte.

Podríamos suponer que el agente actuó con base en una máxima en la que, bajo las condiciones y circunstancias en las que se encontraba, consideró que era moralmente preferible suicidarse que contagiar a los demás. ¿Será cierto esto? Quizás pudo formular una máxima como: “Bajo las condiciones en las que no haya ninguna posibilidad de salvar o conservar mi vida y que puedo contagiar a los otros de rabia, prefiero morir que causar daño a

los otros”. ¿Esta máxima podría evaluarse moralmente de manera positiva? ¿Esta máxima es permisible?

Si examinamos el ejemplo del suicidio de la *Fundamentación*, Kant subraya que el agente que se suicida lo hace por razones basadas en la inclinación y no en una exigencia moral. Kant reprueba el suicidio en los casos en los que la razón está relacionada con la “desesperanza”, el “fastidio por la vida” y examina la máxima: “Tomo por amor propio como principio acortarme la vida si esta amenaza a largo plazo con más mal que agrado que promete”³⁵ y señala que es imposible que esa máxima pueda valer como ley universal de la naturaleza. Quizás sea relevante entender que en el caso de la persona que se suicida para no contagiar a los demás, el arbitrio toma un principio moral para formular su máxima, y tal vez, en este caso, dicha máxima sea permisible moralmente. Si observamos acciones producto de máximas con las que los agentes han decidido poner principios morales como fines de su acción, habría que reconocer que las acciones heroicas o los sacrificios no podrían evaluarse como inmorales, precisamente porque dichas acciones han sido motivadas por principios morales.

Estos problemas y su resolución favorable en la que se concede excepciones han sido planteadas en contextos religiosos y éticos, como observa Alejandro Herrera³⁶. No obstante, Kant solamente formula estas preguntas y al parecer no ofrece una respuesta precisamente porque en estas situaciones límite nadie puede decidir o elegir por otro. Una decisión implica el ejercicio del juicio moral y de la libertad práctica. Como señala Dulce María Granja, la libertad práctica es “la capacidad de actuar (de un modo) o de otro modo” y “sólo se descubre en la reflexión que hace un yo desde su perspectiva en primera persona”³⁷

En este caso, como en la inoculación de viruela, prohibir el suicidio implica negar la

³⁵ Kant, [IV], 422.

³⁶ Herrera, 5.

³⁷ Granja, [II], 22.

posibilidad de que el agente cumpla con la exigencia de preservar la vida de los otros y obligar al agente a suicidarse supone salvaguardar la exigencia de preservar la vida de los otros a costa de la destrucción de su vida. Me parece que si se trata de un asunto moral, el agente tiene que decidir qué principio debe orientar su máxima de acción. Por lo que establecer prohibiciones u obligaciones legales, implicaría suprimir la capacidad de juicio y autonomía del agente. Precisamente por eso, la permisión facultativa otorga al agente la capacidad de decidir libre de coerción. Si, como veremos en el siguiente capítulo, el derecho ejerce coerción con una ley que limite la libertad externa del agente, entonces esta ley podría limitar su libertad interna. Quizás este tipo de casos los agentes que pueden ser afectados tendrían que ser protegidos y a veces se justificaría el uso de la coerción. No obstante, no habría razones para prohibir u obligar a una persona a suicidarse, por lo que será muy importante deslindar y diferenciar las exigencias morales de las exigencias legales, la moral del derecho. No obstante, antes de plantear este problema considero necesario ampliar la diferencia entre las razones que justifican una norma de las razones que se tienen para actuar a partir de la consideración del imperativo categórico como un juicio reflexivo.

2.4. Casuística y las razones que justifican una norma.

No pretendo tergiversar el planteamiento kantiano para defender la permisión de la eutanasia activa y voluntaria o del aborto. En principio no son equiparables el suicidio y la solicitud de ayuda para morir, y aunque Kant no considera que el suicidio sea una acción moralmente lícita, hemos visto casos problemáticos planteados por Kant en los que, o bien el agente puede poner en riesgo su vida con el propósito de conservarla, o, puede llegar a suicidarse por un propósito moral, aunque esto último no es suscrito por Kant. En cualquier caso sólo al agente le corresponde tomar esa decisión, por lo que no sólo es problemático, si no imposible, derivar una norma que defina qué se debe hacer.

No obstante, al margen de Kant, si consideramos la diferencia de conservar la vida y dejar de padecer los dolores que conlleva una enfermedad terminal en su etapa crítica, entonces probablemente es necesario repensar el problema entre deberes y las razones por las cuales existen esos deberes. Probablemente, como señala Davidson³⁸, seguir principios morales no necesariamente requiera establecer sentencias como “es malo mentir” puesto que a veces uno está obligado a mentir por consideraciones más importantes³⁹. Puede haber una diferencia entre tener una razón para seguir o no un principio o máxima moral y puede haber razones que justifiquen ese principio o máxima⁴⁰. Por ejemplo, el imperativo categórico kantiano ofrece razones por las cuales ciertas máximas de la acción no pueden universalizarse y explica por qué, si ciertas máximas se universalizaran entrarían en contradicción; por ejemplo, “librarme de apuros por medio de una promesa insincera”⁴¹ no puede ser una máxima universalizable, puesto que anularía el sentido de hacer promesas. En consecuencia habría una razón para tener como máxima “no librarme de apuros haciendo promesas insinceras”. No obstante, puede darse el caso en el que el agente hiciera una promesa sincera y estuviera en una situación en la que tuviera razones más fuertes para no cumplirla; por ejemplo, mentir para preservar o conservar la vida de otra persona. La razón por la que existe una máxima como “no hacer promesas engañosas con el propósito de salir de apuros” esta relacionada con la preservación de la humanidad como un fin en sí misma. En un caso el agente sabe que no cumplir la promesa implicaría una falta moral. No obstante, el agente tendría que saber qué razón es más fuerte; cumplir la promesa o preservar el bienestar de la otra persona. Me parece que el agente que se encuentre en esa situación no tendría una buena razón para cumplir su promesa, puesto que cumplirla implicaría causar daño. Así, tener una razón para no seguir esa máxima no anula

³⁸ Davidson, 176.

³⁹ Davidson, 177.

⁴⁰ Davidson, 178.

⁴¹ Kant, [IV], 403.

la razón por la cual esa máxima es necesaria para vivir en sociedad. Si el agente llegara a creer que debe cumplir con esa máxima y lo hace, tendría una actitud moral inconsistente, puesto que no habría diferenciado las razones por las cuales es necesaria esa máxima y la necesidad práctica, puesto que estaría cumpliendo su promesa, pero no habría una ponderación para saber si la necesidad práctica, en ese caso, exige decir la verdad o mentir. Por eso es necesario reconocer que el imperativo categórico es un criterio de evaluación y que no es una norma que deba aplicarse ciegamente. Así como Dulce María Granja enfatiza la necesidad de reconocer al imperativo categórico como juicio reflexivo con el que se debe considerar las condiciones empíricas y los contextos.

Höffe observa una diferencia entre justificar ciertas máximas y su aplicación:

El experimento kantiano de universalización excluye en efecto expresamente el análisis de las consecuencias y su enjuiciamiento a la luz del bienestar de la persona. Pero una consideración atenta viene a demostrar que el reproche es injustificado. El análisis de las consecuencias queda excluido de la fundamentación ética, mas no de la aplicación de las máximas morales a la conducta concreta; aquí no sólo está permitido, sino que es imprescindible en la mayoría de los casos.⁴²

En consecuencia, si atendemos a la necesidad práctica, podemos reconocer que cada contexto exige ciertas condiciones para establecer máximas de acción. Lo que implica que el imperativo categórico no establece normas sino que evalúa las máximas de la acción. Si una acción en un contexto determinado puede ser universalizable, entonces puede ser permisible. Si analizamos los casos de eutanasia activa y voluntaria en situaciones críticas de enfermedades terminales, tendríamos que preguntarnos si este contexto establece una condición suficiente para promover normas que permitan la eutanasia activa y voluntaria.

Como hemos visto en la *Fundamentación* Kant argumenta que el suicidio no es moralmente permisible en condiciones en las que las razones para suicidarse estarían

⁴² Höffe, [I], 177-178.

relacionadas con la “desesperanza” o sentir “fastidio por la vida”⁴³. Por lo que la máxima; “tomo por amor propio como principio acortarme la vida si esta me amenaza a largo plazo con más mal que agrado me promete”⁴⁴ no podría ser universalizable, puesto que “se ve pronto que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma por la misma sensación cuyo cometido es impulsar al fomento de la vida contradiría a esa sensación misma y, así pues, no subsistiría como naturaleza”⁴⁵. La razón de la prohibición del suicidio esta vinculada con la necesidad de preservar la vida, por lo que si aquellas máximas de la acción en las que se pretendiera universalizar la destrucción de la vida fueran universalizables, entonces no sería posible concebir una naturaleza que tuviera como fin autodestruirse. No obstante, hemos visto que en la casuística pueden presentarse situaciones en las que los agentes se encuentren en condiciones en las que su suicidio puede justificarse por razones morales y que dada la dificultad de tomar decisiones de esa naturaleza, la permisión facultativa posibilitaría dejar en libertad a los agentes para decidir.

Quienes argumentan a favor de la eutanasia dan prioridad a los fines que los agentes eligen y en consecuencia, el “valor” de la vida dependería de su calidad, lo que implicaría relativizar ese valor a situaciones empíricas y contingentes. De cierta forma esta perspectiva enfatiza el “para qué” de la vida y no la preservación de la vida en sí misma. Precisamente Kant construye su argumento en contra del suicidio a partir de esa premisa. Si quien se suicida considera que la vida le promete más dolor o sufrimiento que felicidad y alegría, estaría condicionando el valor de la vida a sus inclinaciones. Kant intenta preservar el valor de la vida de las personas como un fin en sí mismo, lo que implica considerarla valiosa por sí misma independientemente de nuestros deseos. Decir que la vida de las personas vale en función de las satisfacciones o logros que tenemos o que no vale en función de nuestros fracasos, implica

⁴³ Kant, [IV], 422.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ Kant, [IV], 421

relativizar ese valor absoluto. Como hemos visto, en el capítulo anterior, la autonomía concede a los seres humanos ese valor absoluto, y que si un agente se ve a sí mismo como alguien que tiene valor en virtud de su facultad de elección racional o autonomía, el agente *debe* ver a cualquier otro que tenga esa misma facultad, y en virtud de esa facultad, como alguien que también tiene ese mismo valor⁴⁶. Este reconocimiento mutuo, junto con la capacidad de racionalidad, otorga a los seres humanos ese valor absoluto. En la *Crítica de la razón práctica* Kant plantea que la moralidad es una condición indispensable para que los hombres puedan darse valor a sí mismos y que este valor radica en la personalidad; en la libertad e independencia de los mecanismos de la naturaleza⁴⁷ y/o de las inclinaciones.

No obstante, me parece que la eutanasia activa y voluntaria en los casos de enfermedades terminales no implica necesariamente relativizar el valor de la vida en función de su calidad. La exigencia de preservar la vida o no dañar a los demás es una exigencia fuerte e incondicional, que no creo conveniente ponerla en duda, pero la exigencia de querer evitar el sufrimiento y el dolor causados por una enfermedad terminal, que no depende necesariamente de estados psicológicos, podría considerarse como una exigencia moral, puesto que obligar a una persona a preservar su vida, en esas circunstancias, implica obligarle a morir dolorosamente. En consecuencia, en esas condiciones no se trata de quitarle el valor a la vida, como si eso fuera posible, sino en ayudar a una persona a que no continúe sufriendo, si ese es su deseo. Como en los casos anteriores, me parece que no se puede obligar a las personas a solicitar la ayuda a morir y tampoco se puede prohibir que soliciten esa ayuda.

De este modo, la prohibición de la eutanasia implica que esa persona padezca el dolor de su muerte. Obligar tal acción supone privar al agente de la libertad de decisión. En el primer caso, la preservación de la vida implica seguir sufriendo, lo que podría representar un

⁴⁶ Korsgaard, [II], 123.

⁴⁷ Kant, <155>, [87].

daño mayor a esa persona. En el segundo caso, se limita el carácter moral de la persona, puesto que para esa persona la preservación de su vida podría ser una exigencia más fuerte que el dejar de sufrir.

Por lo que la permisión facultativa de la eutanasia activa y voluntaria no relativiza el valor de la vida sino que posibilita la libre decisión del agente. En este sentido la eutanasia podría ser entendida como una forma de compasión o consideración por el dolor humano. En esas condiciones sólo le corresponde al agente tomar esa decisión y me parece que cuando se plantea el problema en términos de penalización y despenalización, estamos obligados a revisar las fronteras entre el derecho y la moral, puesto que la penalización de ciertas acciones por parte del derecho en las que se restringe la libertad de elegir podrían estar invadiendo el ámbito de la vida moral y de las decisiones de los diferentes agentes. Por lo que cuando se establece la relación entre moral y derecho, particularmente en el problema de las legislaciones, debería tomarse en cuenta que cuando se establecen obligaciones y prohibiciones en el ámbito jurídico, también debe considerarse que hay situaciones límite en las que sólo las personas pueden tomar decisiones y que en consecuencia las legislaciones deben considerar esas situaciones límite, tema que abordaremos en el siguiente capítulo.

Capítulo III. Permisividad y problemas de legislación

3.1. Problemas de legislación y pluralismo

En *La teoría pura del derecho* Kelsen sostiene que las normas tienen validez porque son legalmente constituidas. El poder legislativo tiene la facultad de establecer esas normas, dicho poder es representativo del soberano, en el sentido de que a través de su parlamento tiene la capacidad de establecer las normas que le rigen¹, por lo que resulta muy importante que estas normas satisfagan los intereses de los integrantes de un Estado. No obstante, ¿qué criterios utilizan las legislaciones para establecer que ciertas acciones son susceptibles de derecho y que deben penalizarse o despenalizarse? Kelsen plantea la necesidad de fundamentar el derecho sin apelar a supuestos metafísicos. Para Kelsen no hay un referente “objetivo” o “racional” que valide la norma, puesto que la validez de la norma depende de su legalidad y esto depende de los consensos, las negociaciones y los acuerdos a los que se pueda llegar.

No obstante, la promulgación de las leyes supone que los intereses de algunos ciudadanos serán satisfechos; por ejemplo, los casos de controversia como la eutanasia y el aborto pueden representar situaciones límite en las que el poder legislativo satisfaga el interés de aquellos ciudadanos, grupos y organizaciones que argumentan a favor de su penalización y no satisfacer los intereses de quienes apelan a su despenalización, o viceversa. Esto implica dos problemas: 1) no todas las personas tienen una misma idea de bienestar, no todos comparten la misma concepción del mundo, ni los mismos intereses, por lo que habría un interés que prevalecería frente al otro, y 2) Kelsen deja pendiente el criterio en el que se basarían las legislaciones para decidir qué intereses prevalecen frente a otros y por qué.

Uno de los problemas del pluralismo consiste en encontrar un criterio que justifique racionalmente por qué algunos intereses pueden prevalecer frente a otros, o bien un criterio

¹ Kelsen, 11.

normativo que permita que los individuos puedan tomar decisiones sin que éstas afecten a los intereses de otros.

Stephan Körner plantea la problemática del pluralismo en la comprensión de unas personas con otras². La falta de comprensión puede originarse en la forma en que las personas perciben el mundo, incluso puede deberse a *estructuras categoriales* distintas. Las personas pueden no compartir la misma ontología y lenguaje. Así, una persona puede entender la moral de otra y viceversa, si y sólo si, ambos utilizan el mismo criterio para definir la cualidad de un objeto que pertenece a una clase. Körner plantea un ejemplo: “Un sincero defensor y un sincero opositor del aborto pueden comprender la moral de uno y otro si el primero asume que se trata de embriones humanos y el segundo que los embriones humanos”³ aún no son personas. Si permanecemos en un relativismo moral, ambas creencias tendrían que aceptarse *como si fueran* verdaderas. No obstante, hay criterios para discernir por qué no hay una comprensión de la moral de uno y otro. Para que el antiabortista comprenda al proabortista, tendría que entender por qué no se puede considerar a un embrión como una persona y el proabortista tendría que comprender por qué el embrión pertenece a la clase de los embriones humanos. ¿Es posible llegar a ese nivel de “comprensión” y eventualmente compartir los mismos supuestos?

El problema es más complejo. Por un lado, el proabortista podría creer, desde la embriología y la psicología, que un embrión humano, en cierta etapa de su desarrollo, no es una persona y podría entender el punto de vista del antiabortista como una creencia de naturaleza religiosa. Por otro lado, el antiabortista podría negarse a conceder que un embrión humano no es una persona y considerar, bajo la perspectiva de la animación inmediata, que el embrión humano es una persona. En este caso, las estructuras categoriales u ontológicas divergen. Si seguimos el razonamiento de Körner, probablemente pueda comprenderse y traducirse el

² Körner, 235.

³ Körner, 242.

significado de “animación”. No obstante, el concepto de “animación inmediata” puede no ser traducido al lenguaje psicológico y embrionario, puesto que para ambos lenguajes el embrión humano no puede ser considerado como un ser humano desde su concepción. Probablemente se podría pensar que ocurre algo como una “animación” de manera gradual, de tal forma que, dado un determinado tiempo pudiera considerarse al embrión humano como un ser humano, así como lo pensaba Aristóteles o Santo Tomás de Aquino. En este caso lo que está en debate es conceder derechos y obligaciones a un feto menor de tres meses de gestación como si fuera una persona hecha y derecha.

Así, la dificultad para justificar la condición moral o legal del embrión es mayor cuando se considera el problema de la “animación inmediata” desde la perspectiva kantiana. Geismann plantea que la creencia de que el óvulo humano sería “animado” (*beseelt*) al mismo tiempo de su fecundación y que con ello ocurriera la encarnación de un “yo”, podría ser desacertada o simplemente no podría atribuírsele a Kant⁴, precisamente porque implicaría suponer que la condición natural es una condición *necesaria* y *suficiente* para reconocer al embrión como una persona moral y sujeta al derecho o protegida por el derecho. Geismann argumenta que no es posible atribuir a Kant el reconocimiento del embrión como persona por su condición de ser vivo o perteneciente a la especie humana, puesto que esto implicaría desconocer el paralogismo de la sustancialidad planteado por Kant en la *Crítica de la razón pura*⁵. No obstante, algunos autores tendrían desacuerdo con Geismann en su interpretación del concepto de humanidad en Kant, puesto que, si se contrasta el problema de los derechos de las futuras generaciones con la falta de derechos de los embriones, en el caso del aborto, se incrementarían los problemas. La dificultad radica en que si se considera como criterio la noción de persona para definir en qué casos es permisible el aborto y en qué casos no y se establece un límite temporal, tres meses de

⁴ Geismann, 451.

⁵ *Idem.*

gestación, ese criterio no podría servir para preservar o conservar los recursos naturales para las futuras generaciones. Bohman plantea que la noción de humanidad en Kant hace referencia a la moralidad, lo que implica que dicha noción no se justifica en presupuestos metafísicos sino morales, en exigencias morales de respetar la humanidad del otro⁶. Bohman, basándose en Arendt, argumenta la necesidad de reconocer derechos y que el principal derecho es el “derecho a tener derechos”, por lo que la exclusión de la comunidad política implica la exclusión de la humanidad, la no consideración del otro como ser humano. Así, Bohman, argumenta en términos no metafísicos, que los derechos humanos implican el reconocimiento del otro como ser humano, puesto que se le reconoce como perteneciente a la humanidad o a la comunidad política humana⁷. Aunque Bohman se refiere al problema de las relaciones de dominación entre las naciones y la necesidad de reconocer derechos a los integrantes de naciones menos desarrolladas, bien podría plantearse si el argumento de Bohman tiene incidencia en el debate sobre el aborto; por ejemplo, Dulce María Granja plantea que el concepto de persona en Kant no está justificado por consideraciones metafísicas u ontológicas sino en una base “enteramente práctica”⁸.

En consecuencia podríamos pensar que los supuestos metafísicos u ontológicos de una u otra perspectiva moral son divergentes. Esto implicaría que ambas perspectivas podrían entender la diferencia de los supuestos desde los que parte cada concepción, pero no podrían compartir los mismos supuestos. Si esto es correcto, el problema del pluralismo no radica en comprender y eventualmente compartir los supuestos de los que parte una u otra concepción, sino que depende de la comprensión de que no puede haber acuerdo cuando se parte de supuestos divergentes y que las controversias sobre el aborto y la eutanasia encierran diferentes

⁶ Bohman, [II], 190-216. [I], 99-107.

⁷ Bohman, [II], 190-216.

⁸ Granja, [IV], 393.

perspectivas morales que se sustentan en supuestos ontológicos o metafísicos divergentes. Por lo que no puede establecerse una perspectiva particular como si fuera universal.

De este modo, en la interpretación de Geismann, si se utilizan los conceptos kantianos de persona y libertad, de “naturaleza” humana, no podría derivarse una formulación que conceda al embrión el estatus de persona en el sentido moral y/o legal, puesto que implicaría predicar propiedades como las de la libertad y la capacidad de autodeterminarse por vía de la razón como condiciones fenoménicas, puesto que se tendría que dar por hecho que la libertad es una condición física, empírica, biológica o algo predeterminado genéticamente⁹. Si hubiese una definición de naturaleza humana en Kant, esta tendría que referir necesariamente a la libertad¹⁰ y no podría depender de condiciones biológicas o genéticas, puesto que implicaría sustituir la libertad por los determinismos biológicos o genéticos. Precisamente Juliana González ha planteado que la naturaleza humana está constituida por el orden de la libertad y la determinación, pero que tal naturaleza requiere necesariamente de la libertad para considerarnos propiamente humanos¹¹.

No obstante, en la interpretación del Dulce María Granja la lectura de Geismann no es válida, precisamente porque podemos partir de consideraciones prácticas para otorgar derechos a los embriones independientemente de los supuestos metafísicos u ontológicos desde lo que se parte. Me parece que si el argumento es válido, entonces habría que hacer serias consideraciones acerca de centrar el debate sobre la permisividad moral del aborto en el estatuto ontológico o metafísico de los embriones humanos. Aunque si analizamos el argumento en relación con las futuras generaciones, bien podría objetársenos que hay una diferencia entre la noción de futuras generaciones y embrión humano, de tal modo que la noción de futura generación hace referencia a las personas, en particular, a la libertad de las personas y no a los futuros embriones

⁹ Geismann, 457.

¹⁰ Kant, [VI], BA 7.

¹¹ González, Juliana, 88.

humanos, por lo que me parece que es inevitable hacer consideraciones acerca del estatuto ontológico o metafísico de los embriones humanos. No obstante, la tesis de fundamentar la moralidad en consideraciones prácticas y no metafísicas u ontológicas da lugar a justificar derechos independientemente de toda suposición metafísica u ontológica.

De este modo, puede haber concepciones éticas o morales incompatibles acerca de lo que es un ser humano y lo que es una persona, pero ninguna podría justificar leyes que atenten en contra de la preservación o conservación de las personas, lo que hace muy difícil aceptar una “solución” moral al problema del aborto. En todo caso, el respeto a la pluralidad y a las decisiones de los agentes puede plantearse como una alternativa legal.

Si lo que hemos planteado es correcto, entonces la teoría de Kelsen no necesariamente ayuda a suprimir la parcialidad de las leyes, puesto que puede satisfacer los intereses de uno a costa del otro. Si partimos de este supuesto, se requiere de un criterio que permita resolver la controversia de intereses, puesto que de lo contrario podría prevalecer el interés de la mayoría parlamentaria. Javier Muguerza ha hecho notar que la decisión de una mayoría puede ser injusta¹². Sin duda, se puede objetar que la divergencia de intereses es irresoluble. No obstante, me parece que la permisividad, como derecho facultativo de actuar de un modo o de otro, favorece la imparcialidad jurídica y puede justificar una normatividad pluralista. ¿La concepción kantiana de la relación entre moral y derecho permite encontrar una solución normativa de las controversias legislativas sin perder imparcialidad y pluralidad?

3.2. Diferencias entre moral, derecho y ética.

En algunos escritos Kant concibe una relación muy fuerte entre moral, política y derecho; por ejemplo, en el apéndice de *Hacia la paz perpetua* plantea que no hay una disputa

¹² Muguerza, 146.

entre la moral y la política porque la moral es “teoría del derecho” y la política “doctrina jurídica en ejercicio”, por lo que no puede haber conflicto entre la práctica y la teoría¹³.

En *La metafísica de las costumbres* Kant establecerá una diferencia entre *ética*, *derecho* y *moral*, por lo que antes de analizar la diferencia entre moral y derecho será conveniente precisar qué significados pueden atribuirse al término de *ética*.

En la introducción a *la doctrina de la virtud* Kant plantea que el término de *ética* significaba “doctrina de las costumbres” y también se llamaba “doctrina de los deberes”¹⁴. No obstante, ese término era inapropiado para designar los deberes en general, por lo que Kant señala que, al menos en Alemania, la doctrina de los deberes tiene que dividirse en dos partes: en la doctrina del derecho (*ius*), cuando se habla de leyes externas, y la doctrina de la virtud (*ethica*). No obstante, esta diferencia inicial ha dado origen a equívocos y confusiones tal que pareciera que los deberes perfectos refieren al derecho, exclusivamente, mientras que los deberes imperfectos a la *ética*, cosa que no es cierta.

Para Paul Guyer la diferencia entre deberes jurídicos y deberes éticos obedece a que Kant piensa de manera sistemática la relación entre moral y derecho. Guyer retoma el concepto de *sistema* de la *Crítica de la razón pura* para plantear los tres requisitos bajo los cuales puede hablarse de un sistema: 1) el requisito de *homogeneidad* que consiste en subordinar lo específico a un género más elevado o en establecer un principio fundamental del cual se deriven otros principios o conceptos, 2) el principio de *variedad* que consiste en diferenciar lo específico y 3) el principio de *afinidad* que consiste en pasar de una especie a otra sin romper la variedad para reconocer los parentescos¹⁵.

¹³ Kant, [V], 113.

¹⁴ Kant, [VII], 379

¹⁵ Guyer, 243. Kant plantea estas diferencias en Kant, [III], A658: B686.

Guyer plantea que el derecho y la ética pertenecen a un sistema de deberes, por lo que se encuentran unificados por un principio o ley general, el imperativo categórico en su expresión: “actúa de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre y al mismo tiempo como un fin y no meramente como un medio”¹⁶. No obstante, la lectura de Guyer enfatiza la separación entre derecho y ética, tal que pareciera dar a entender que hay dos tipos de deberes, cuando esto es equívoco. En contraste con Guyer, Dulce María Granja enfatiza la diferencia entre derecho y ética a partir del análisis de los dos tipos de legislación que promueve el derecho y la ética¹⁷. Y podemos encontrar en Kant suficientes elementos para respaldar su lectura. Lo relevante es que Kant distingue el derecho de la ética atendiendo los móviles de la acción. Por una parte, nos dice Kant, toda legislación tiene dos elementos; uno que “representa objetivamente como necesaria la acción que debe suceder”¹⁸ y otro en que liga subjetivamente la ley con el arbitrio para determinar la acción, lo que implica que la ley hace del deber un móvil para la acción¹⁹. Así, señala Kant, las legislaciones pueden diferenciarse atendiendo los móviles. Cuando la legislación hace de una acción un deber y de ese deber un móvil, se trata de una legislación ética. En cambio, cuando no incluye al móvil en la ley y “admite otro móvil distinto de la idea misma de deber”²⁰, se trata de una legislación jurídica. Los deberes jurídicos sólo son externos, precisamente porque “esta legislación no exige que la idea de este deber”²¹ determine por sí misma al arbitrio. Estas diferencias nos muestran que no es del todo válida la lectura de Guyer, puesto que para Kant todos los deberes pertenecen a la ética, incluida la distinción entre deberes perfectos e imperfectos: “De ello se infiere que todos los deberes, simplemente por ser deberes, pertenecen a la ética; pero no por eso su legislación

¹⁶ Guyer, 250.

¹⁷ Granja, [IV], 393.

¹⁸ Kant, [VII], 219.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Kant, [VII], 219.

²¹ *Idem.*

está siempre contenida en la ética, sino que la de muchos de ellos está fuera de ella”²². Incluso Kant concluye la división entre deberes éticos y jurídicos señalando que: “De ahí que la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud no se distingan tanto por sus diferentes deberes como por la diferencia de legislación, que liga uno u otro móvil con la ley”²³

Para Renaut es posible atribuir a Kant dos intenciones distintas en la producción de sus obras; una teórica y de fundamentación que abarca el trabajo realizado en sus *Críticas* y otra de aplicación, que comprende el trabajo realizado en las *Doctrinas*.²⁴ De este modo, Renaut plantea que hay una etapa de *fundamentación* y otra de *aplicación* de la ética. Precisamente la doctrina de la virtud y la doctrina del derecho serían realizadas con el propósito de aplicar la teoría o establecer las condiciones de aplicación.

Guyer coincide con Renaut en pensar que la diferencia entre la “*Fundamentación...*” y la *Metafísica de las costumbres* reside en que en la primera Kant deriva *a priori* el principio fundamental de la moralidad, etapa de fundamentación, y, en la segunda, apela a ciertos hechos humanos para derivar, desde el principio general, deberes concretos de los seres humanos²⁵, etapa de aplicación. Probablemente ambas interpretaciones no sean incompatibles; por ejemplo, derivar deberes concretos a partir del imperativo categórico, como plantea Guyer, podría significar en nuestra sociedad, derivar algunos principios básicos de la bioética. Ya sean los principios de no maleficencia y justicia o los principios de beneficencia y autonomía que corresponderían a los deberes perfectos e imperfectos respectivamente. De hecho esta concepción de aplicación de la ética, en el sentido de Renaut, ayuda a comprender cómo derivar derechos y deberes éticos. No obstante, aunque hiciéramos esta traducción de deberes en

²² Kant,[VII], 219-220.

²³ Kant, [VII], 220.

²⁴ Renaut, 297.

²⁵ Guyer, 246.

principios de bioética, tales principios tendrían un estatus ético además de un estatus jurídico, puesto que, como ha mostrado Kant, su diferencia radicaría en el móvil que determina la acción.

3.3. Relación entre moral y derecho.

Algunos autores han encontrado en Kant dos diferencias relevantes entre derecho y ética:

1) la ética regula la libertad interna y el derecho restringe la libertad externa. El derecho, dice Höffe, protege la libertad de acción o libre arbitrio²⁶ y 2) los deberes éticos constituye una exigencia moral para la persona; su cumplimiento depende de la autoacción y la ley jurídica tiene el poder de coaccionar sólo la libertad externa.

En la *Metafísica de las costumbres* Kant plantea que el derecho es parte de la razón práctica y tiene que ajustarse al imperativo categórico. Según Kant la moral contiene al derecho en cuanto que se trata de leyes de la razón práctica. Las diferencias consisten en el tipo de libertad que regulan. Cuando se regula la libertad externa, la razón práctica se aplica al derecho y cuando se regula la libertad interna es aplicada a la ética.²⁷ En consecuencia las leyes morales fundamentan a las leyes jurídicas y éticas. Como hemos visto en el apartado anterior, tanto los deberes jurídicos como los deberes éticos se derivan de un principio universal. No obstante, que la razón práctica fundamente al derecho y a la ética no implica que una supresión del derecho positivo. En el derecho la libertad externa se relaciona con la ley moral *formalmente*, mientras que en la ética se relaciona *materialmente*. En la ética la razón pone al arbitrio un fin. En consecuencia el fin moral se convierte en un objeto del arbitrio y determina a éste a actuar para obtener ese fin²⁸, pero algunos fines son exclusivos de la ética y no pertenecen al derecho; por ejemplo, en el caso de los deberes imperfectos como desarrollar la propia perfección y contribuir a la felicidad ajena, el agente tiene que elegir los fines o su proyecto de vida y no se le puede coaccionar para cumplir con un proyecto de vida que él no ha elegido, puesto que estos deberes

²⁶ Höffe, [II], 45.

²⁷ Kant, [VII], 215.

²⁸ Kant, [VII], 381.

establecen exigencias sin precisar qué fines debe elegir el agente para desarrollar su propia perfección o contribuir a la felicidad ajena. El agente tiene libertad interna de proponerse sus propios fines. En el momento en que alguien quisiera poner estos deberes como obligaciones jurídicas se suprimiría la libertad interna y externa²⁹.

Por lo tanto, no puede haber coacción externa para que el agente cumpla con tales deberes, por eso es necesario separar al derecho de la ética, puesto que si no hay esta separación, paradójicamente, habría un problema moral: el derecho invadiría el terreno de la ética coaccionando a los agentes y quitándoles la libertad de tomar decisiones. Por eso, Kant ve en la *Religión dentro de los límites de la razón* los riesgos de que las legislaciones invadan el ámbito de la ética:

Pero ¡ay del legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos! Porque con ello no haría justamente [gerade] lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura su constitución política³⁰.

En el momento en que hubiera una coacción externa se suprimiría la moral y la libertad interna. Si retomamos el problema del pluralismo, podemos ver una consecuencia: si el derecho promulga leyes apoyándose en concepciones particulares de la moral, estaría negando la libertad de creencia y la libertad de conciencia de los agentes morales. Esto implicaría que el derecho establecería los fines materiales y suprimiría la posibilidad de elección y decisión de los agentes morales.

En el ámbito del derecho la persona podría elegir sus propios fines; negarle esta elección implica negarle su libertad. Por lo que Kant formula para el derecho un imperativo distinto al ético:

La doctrina del derecho (...) deja al arbitrio de cada uno decidir qué fin quiere proponerse para su acción. Pero la máxima de la misma está determinada a priori: la máxima según la

²⁹ Höffe, [II], 47.

³⁰ Kant, [VI], B, 132; A, 134, [120].

cual la libertad del agente ha de poder coexistir con la libertad de cualquier otro, siguiendo una ley universal³¹.

Puede pensarse que la coexistencia de las libertades en relación con una “ley universal”, significa que esta ley universal es el imperativo categórico y podría objetarse que la moral determina al derecho. Sin embargo, hemos señalado que esto no es posible, o al menos, no se le puede reprochar a Kant una especie de “moralización” del derecho. Para Kant es clara la diferencia entre moral y derecho, puesto que Kant diferencia el derecho de la moral a partir de los móviles que toman las distintas legislaciones. En lo que puede haber coincidencia es en establecer límites objetivos que permitan diferenciar acciones permisibles de acciones no permisibles. Puesto que no todas las máximas son susceptibles de ser universalizables como prohibiciones o como obligaciones; algunas máximas pueden pensarse como permitidas y en el caso del pluralismo, no es posible hacer que dos morales converjan en una sola concepción. Me parece que parte del problema de la relación entre derecho y moral consiste en saber por qué deben separarse y por qué, pese a la diferencia de las morales, el derecho no debe establecer normas inmorales.

Así, las diferencias que Kant plantea entre la ética y el derecho, le permiten garantizar “autonomía” relativa en estas dos instancias. Ambas dependen de la moral, pero su dependencia no las hace converger en un solo *modelo normativo*. Cada una tiene sus propios procedimientos para establecer leyes y cada una cumple con propósitos distintos.

3.4. Libertad e igualdad como conceptos rectores del derecho.

En la *Metafísica de las costumbres* Kant establece una clasificación en dos grandes tipos de derechos. Por un lado está el derecho natural y por el otro, el derecho positivo. El derecho

³¹ Kant, [VII], 282.

natural se basa en principios *a priori* y el derecho positivo se deriva de la voluntad del legislador. Uno es innato y otro adquirido. Los derechos innatos son fundamentales puesto que le corresponden a cada ser humano por naturaleza y no dependen de un acto jurídico; los derechos adquiridos, por el contrario, dependen estrictamente de un acto jurídico que les otorgue validez y reconocimiento³².

Para Kant, el derecho innato originario es la libertad. De hecho, Höffe ve en este derecho la asimilación kantiana de los derechos humanos³³. El concepto de libertad es un concepto amplio que implica considerar a la libertad como acción del arbitrio:

La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo del otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad³⁴.

En cambio, la igualdad está relacionada con la reciprocidad; consiste en “no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles”³⁵. La igualdad es una facultad que se encuentra en el principio de la libertad, lo que implica que cuando hay carencia de igualdad, y unas personas tienen más exigencias que otras, entonces se afecta a la libertad puesto que la desigualdad implica limitar la libertad del otro. Para James Bohman esta condición de desigualdad no sólo implica la pérdida de libertad sino una forma de dominación; **“La dominación, entonces, no es justamente la capacidad de interferir arbitrariamente en la vida de otro, sino también la capacidad de emplear un poder clara y distintamente normativo que opera teniendo como fondo institucionalizado expectativas normativas; es, pues, la habilidad de imponer arbitrariamente obligaciones y deberes”**³⁶.

³² Kant, [VII], 237.

³³ Höffe, [I], 203.

³⁴ Kant, [VII], 237

³⁵ *Idem.*

³⁶ Bohman, [II], 190-216.

En consecuencia las leyes promulgadas por el legislativo tienen que respetar la libertad del arbitrio de las personas y tales leyes tienen que ser recíprocas. De hecho para Kant los conceptos jurídicos de la libertad y la igualdad son principios político-morales básicos que justifican la formación de un Estado³⁷.

De este modo, el problema de la legalidad y la legitimidad no se resuelve apelando al derecho natural para establecer leyes, puesto que esto implicaría suprimir el derecho positivo. El hecho de que las legislaciones, por mayoría parlamentaria, tengan la capacidad legal para establecer leyes, no supone que esta capacidad sea un poder que desconozca los intereses de las minorías u omita la participación de las mismas en el debate acerca de los que es o no es permisible. La concepción de Kant acerca del derecho natural establece las condiciones de posibilidad del derecho positivo. Hemos visto que la moral se encuentra relacionada con el derecho *formalmente*, por lo que su nivel de generalidad evita el problema de suprimir el derecho positivo. La propuesta kantiana podría ofrecer un criterio para evitar que las legislaciones satisfagan unos intereses en contra de otros, pero esto no significa que la legitimidad dependa de la moralidad, aunque sí implica que el imperativo de la libertad limite las legislaciones.

La formulación kantiana: “obra exactamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal”³⁸ tendría que ser lo suficientemente consistente para rechazar abusos en los que se supriman derechos a los ciudadanos y lo suficientemente flexible para conceder derechos; ¿realmente lo es? Me parece que esta formulación encierra la necesidad de establecer normas que permitan la libertad de los agentes y la reciprocidad en las leyes, promulgar leyes en las que se garantice: “no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles”³⁹ La exigencia de libertad sugiere que no podría coaccionarse la libertad de un agente, si ésta no entra en

³⁷ Kant, [V], 122.

³⁸ Kant, [VII], 231.

³⁹ *Idem*.

conflicto con la libertad de otro, por lo que no podrían establecerse leyes en las que se coaccione la libertad de conciencia y de acción del agente, cuando el uso de su libertad no se encuentre en conflicto con otro, pero también cuando no se encuentre en contradicción con una *ley universal*. Aunque, como hemos visto en el capítulo anterior, esto último es problemático, porque en los casos en los que se presenta un conflicto entre dos exigencias morales, la decisión acerca de qué hacer sólo le correspondería al agente y en ese sentido tales acciones tendrían que ser permisibles facultativamente.

Me parece que estos principios generales deben anclarse en una solución normativa. ¿Qué tipo de normas facilitan la posibilidad de que los agentes puedan tomar decisiones desde su conciencia moral? ¿Qué normas favorecen la libertad y la reciprocidad de tal modo que los ciudadanos estén en posibilidad de tomar decisiones en las que elijan sus propios fines, sin que esto implique negar la libertad de otros o establecer obligaciones desiguales?

3.5. Permisividad moral y permisividad legal

Parece que lo expuesto en los apartados anteriores presupone que el modelo kantiano ofrece suficientes condiciones para separar y relacionar el derecho con la ética y el derecho con la moral. Por lo que es necesario revisar dos problemas: 1) ¿podemos considerar que la moralidad, vía el imperativo categórico, puede ser la fuente homogeneizadora del derecho y la ética?, y si no fuera el caso, entonces ¿qué criterio puede ayudar para diferenciar la moral del derecho y la ética del derecho?, y finalmente, 2) ¿Cuál podría ser una solución normativa a problemas de controversia moral y legal como el aborto o la eutanasia?

Respecto al primer problema habría muchos desacuerdos. Mauro Barberis en *La heterogeneidad del bien: tres ensayos sobre el pluralismo ético*, retoma el debate

iusnaturalismo/iuspositivismo para defender la tesis de que en ética o en la razón práctica⁴⁰ no hay un bien homogéneo, y por lo tanto, la moral no puede ser un principio homogeneizador, puesto que la pluralidad de valores (económicos, políticos, morales, etc.) no pueden subordinarse a una sola categoría y no puede establecerse una jerarquía entre valores plurales, por lo que la solución de conflictos no puede ser racional. Barberis planteará que “los valores del derecho y la moral son inconmensurables, entre ellos se puede sólo elegir radicalmente y no racionalmente, como entre diversos amos o dioses”⁴¹ Aunque Barberis observa que hay versiones del pluralismo que no excluyen del todo la posibilidad de una elección racional o argumentada⁴², considera que el problema de decisión acerca de qué valor elegir implica un problema de interpretación constitucional. No obstante, esta vía de solución de conflictos requiere de la aplicación de un criterio racional o de ciertos principios prácticos que puedan orientarla. Para Barberis la solución a un conflicto de valores podría resolverse en las Cortes constitucionales; los jueces serían los responsables de ponderar los casos generales y resolver los conflictos y/o controversias⁴³: “los jueces proceden al balanceo precisamente porque no puede establecerse una jerarquía axiológica común a principios y valores éticos pertenecientes a diversas esferas”⁴⁴ Pero ¿esto no implicaría trasladar el problema legislativo hacia las Cortes? ¿Qué criterio utilizarían para resolver las controversias? ¿Dependería este criterio de una concepción particular de la moral? Quizás sea necesario retomar una concepción del hombre o de la humanidad y establecer diques a partir de principios como el derecho a tener derechos.

⁴⁰ Como ya hemos mencionado, no todos los autores creen que la ética deriva sus contenidos de la moral. Para Barberis la ética es una reflexión de segundo orden y su ámbito de reflexión es más amplio que el moral, por lo que considera que la ética se ocupa de problemas de la razón práctica en un sentido amplio, lo que supone incluir problemas de la ética, el derecho, la moral, la política, la economía etc.

⁴¹ *Idem.*

⁴² Barberis, 131.

⁴³ Barberis, 133.

⁴⁴ Barberis, 134.

Me parece que para ofrecer una solución normativa de algunas controversias podría aceptarse el pluralismo ético. No obstante, es necesario, por lo menos teóricamente, utilizar un principio homogeneizador para establecer los límites entre el derecho y la moral. Tal vez, en el uso práctico de la razón, la solución normativa pueda reconocer que hay heterogeneidad de bienes y que es necesario establecer una jerarquía, pero que tal jerarquía no puede ser establecida por las legislaciones o las Cortes, puesto que implicaría tomar partido por una determinada concepción de bien o por una moral particular. En consecuencia, se podría argumentar a favor del pluralismo ético, siempre y cuando se plantee una solución normativa que evite *formalmente* que legisladores o magistrados deliberen y tomen decisiones por los agentes morales.

Me parece que el aspecto más relevante del imperativo categórico como principio homogeneizador del sistema de deberes es la libertad. Si consideramos la libertad como fuente principal de la diferencia entre derecho y ética, entonces descubrimos que es necesario un principio homogeneizador, de lo contrario no tendríamos un criterio para diferenciar el derecho de la ética, y en consecuencia podrían existir leyes que coaccionen la libertad externa sin una razón. Esto implica que el principio homogeneizador, en un sentido teórico, puede dar lugar a comprender de qué manera el derecho puede relacionarse con la moral y de qué manera el derecho puede ser distinto de la ética. Este principio homogeneizador puede establecer principios o valores universales que sirvan de marco para establecer dos límites al derecho: 1) Establecer límites para no promulgar leyes que sean inmorales; por ejemplo, que restrinjan libertades o que establezcan condiciones de desigualdad o discriminación, y 2) establecer límites para comprender la diferencia entre derecho y ética y de este modo garantizar que el derecho no invada la esfera de toma de decisiones que sólo le corresponden al agente; de este modo se garantizaría la pluralidad, puesto que se respetaría la libertad de creencia y de acción de los agentes morales.

Ahora bien, en el debate sobre la relación entre derecho y moral, la postura neoconstitucionalista señala que no se puede partir de una diferencia tan fuerte entre moral y derecho, puesto que es necesario evitar que la legalidad de un parlamento otorgue legitimidad a leyes inmorales, como fueron los casos de las legislaciones de los regímenes totalitarios, por lo que es necesario que las constituciones reflejen esta relación y establezcan ciertos parámetros generales que imposibiliten la promulgación de este tipo de leyes. Según Barberis, los neoconstitucionalistas aceptan que el derecho puede retomar de la moral valores como la libertad, la igualdad y la solidaridad y proponen que esta conexión podría ser posible en los Estados constitucionales o neoconstitucionales⁴⁵. En consecuencia, plantear que la libertad puede ser un principio homogeneizador que pudiera tener como límite las exigencias de la razón o bien los derechos humanos como plantea Lefort⁴⁶, bien podría garantizar una diferencia entre derecho y ética tal que se pudieran promulgar leyes que conservaran los límites del derecho, es decir, leyes en las que se garantice respetar la libertad de los agentes morales sin que esta libertad afecte la libertad de los otros, por lo que los agentes podrían hacer uso de su capacidad de decisión o elección.

Si esto es correcto, entonces es necesario establecer una diferencia entre una solución normativa a la controversia y una solución moral. Puede entenderse por “solución moral” un acuerdo entre diferentes concepciones morales acerca de una controversia. No obstante, me parece que en los casos del aborto y la eutanasia activa y voluntaria no puede haber una “solución moral” porque hay una pluralidad de morales o concepciones de vida.

Dada esa diferencia, considero que la solución normativa sería más razonable, puesto que en los casos de desacuerdo basado en perspectivas morales divergentes no se puede ni prohibir ni

⁴⁵ Barberis, 59.

⁴⁶ Para Lefort la declaración de los derechos humanos es reflexiva. Los hombres se reconocen a sí mismos como agentes portadores de facultades, lo que implica el ejercicio de la facultad de tener derechos. En este sentido, la declaración de los derechos humanos posee una legitimidad que se encuentra fuera del alcance de intereses particulares y al mismo tiempo es producto del hombre (Lefort, 145)

obligar a realizar ciertas acciones, o como hemos visto, la prohibición de ciertas acciones puede entrar en contradicción con otras exigencias morales y en consecuencia, la prohibición de esas acciones implicaría limitar la libertad de decisión de los agentes morales. Como hemos visto para Bohman establecer normas sin consultar a los legislados podría constituirse en una relación de dominación en la que se impongan derechos y obligaciones arbitrariamente.

Recordemos que la permisión facultativa representa aquellos casos en los que una máxima no puede universalizarse y por lo tanto, no puede establecerse ni su prohibición ni su obligación, o bien que hay casos en los que hay un conflicto entre deberes. Por lo que sería necesario aceptar la permisión facultativa como una vía de “solución normativa”; puesto que la permisión faculta al agente para decidir de un modo o de otro, el agente posee la libertad de conciencia y acción para determinar su decisión.

Esta solución sería plural porque reconocería la heterogeneidad de bienes y valores. Lo que supone reconocer que no habría una concepción moral absoluta que determinara qué hacer, sino que los agentes, en los casos de acciones permisibles, podrían deliberar acerca de su propio bienestar y elegir el medio que consideraran más conveniente para obtener los fines producto de la deliberación o bien podrían establecer una jerarquía entre diferentes exigencias morales. Esta formulación de la heterogeneidad concede a los agentes la facultad de elegir y no establece una jerarquía. El agente tendría que establecer tal jerarquía y tendría que ponderar qué sería mejor para él. De este modo quienes no compartieran esa concepción moral o proyecto de vida, estarían facultados para tomar otras decisiones.

En consecuencia la formulación de la permisión facultativa evitaría establecer artificialmente una jerarquía y no transferiría el problema legislativo a las Cortes, puesto que el agente podría tomar su decisión con base en su conciencia moral y en atención a sus propios intereses.

Conclusiones

La distinción entre razones que justifican una norma y razones para seguir una norma, puede ayudarnos a comprender la dificultad para resolver controversias morales. No siempre se reconoce con facilidad la diferencia entre “justificar” una norma y “seguirla”, y parece que este problema establece condiciones poco claras o confusas cuando los legisladores tienen que establecer normas para prohibir o permitir ciertas acciones. Si se toma como criterio normativo las motivaciones o incentivos de cada agente, difícilmente podríamos creer que la pluralidad de incentivos, en tanto que son subjetivos y relativos, podrían establecer condiciones de imparcialidad normativa, y si aunamos a esto, que las leyes dependen de consensos o acuerdos de mayoría, bien podría ser que las leyes tuvieran un sesgo subjetivo y relativo, lo que implicaría afectar los intereses de la minoría. Probablemente necesitemos un criterio para justificar normas que posibilite imparcialidad legislativa para establecer normas plurales. La opción de la permisión facultativa tiene la ventaja de que en casos de controversia moral, como el aborto o la eutanasia, el agente tiene la capacidad de decidir y ejercer su libertad. No obstante, ¿la necesidad práctica o las exigencias de la razón podrían servir como una guía para establecer límites entre el derecho y la moral y para discernir qué acciones son susceptibles de ser prohibidas o permitidas? y ¿qué condiciones deberían cumplirse para que algunas acciones fueran permisibles?

En cuanto a la primera pregunta considero que en esta tesis he intentado mostrar que Kant planteó una fórmula para comprender las exigencias de la razón o la necesidad práctica y que con ello intentó mostrar que hay acciones que son racionalmente insostenibles y otras no; por ejemplo, la prioridad de los deberes perfectos como condición mínima o necesaria para que sea posible la conservación o preservación de la humanidad. Si estas condiciones no se cumplen, y no son exigencias para todo ser racional, parecería que la moralidad perdería su sentido, puesto

que dejaría de establecer límites que mejoren la convivencia entre los seres humanos o entre seres que tienen la facultad de reconocerse como libres e iguales.

No obstante, otras concepciones podrían plantear que la moralidad también puede justificarse en sentimientos como la compasión o el cuidado. Sin embargo, tales sentimientos podrían ser compatibles con el planteamiento kantiano, y tal vez sea imposible que encontremos actos compasivos incompatibles con las exigencias de la razón. Tal vez, intuitivamente reconocemos que las personas actuamos moralmente bien o mal, aunque creamos que tales acciones obedecen a sentimientos morales. Podemos censurar actos como la venganza o estimar valiosos actos como la honestidad o la solidaridad. Aunque creo que actos como la honestidad o la solidaridad no son incompatibles ni con las exigencias de la razón ni con los deberes perfectos e imperfectos. En consecuencia, en algunos casos la teoría kantiana no sería incompatible con otras teorías, por el contrario, podrían converger en la valoración de las mismas acciones. Sería muy difícil llegar a creer que existan teorías éticas que no reconozcan la necesidad de preservar o conservar a la humanidad como un deber moral o como una exigencia legal. Si esto fuera correcto, el imperativo categórico cumpliría su función para reconocer qué acciones pueden o no pueden ser permisibles moralmente, puesto que este procedimiento no sería incompatible con otras concepciones morales. La ventaja del planteamiento kantiano radica en que evita la dispersión entre sentimientos y establece límites claros entre exigencias fuertes y débiles, límites que le permiten justificar la diferencia entre la ética y el derecho.

En el caso de que no fueran incompatibles las exigencias de la razón y los acuerdos de intereses, todavía habría que vencer el obstáculo de los consensos. Creo que la dificultad mayor en el caso de la eutanasia activa y el aborto estriba en que se parte de suposiciones metafísicas que no convergen en los mismos resultados. Aunque si se parte de razones relacionadas con un

concepto de humanidad apoyándose únicamente en las exigencias de la razón práctica, probablemente los desacuerdos podrían ser menores.

En mi opinión no es posible reducir el problema del aborto o la eutanasia a la pluralidad de razones que los agentes tengan para actuar de una manera u otra. Si fuera el caso de que la eutanasia activa y voluntaria fuera facultativamente permisible, los agentes estarían en libertad de elegir, con base en sus razones, lo que consideren mejor para ellas. El caso del aborto es aún más problemático, puesto que no sólo involucra la posibilidad de que el agente decida, sino también depende de la controversia respecto a la estimación del feto como persona. Si fuera cierto que antes de los tres meses de gestación no puede considerarse al feto como una persona y si los argumentos que consideran que sí lo es, dependen de consideraciones basadas en una moral particular, pese lo difícil o ajena que pueda sernos la decisión de abortar, no habría impedimento para conceder la facultad legal de tal decisión. Aunque hay que enfatizar que se trata de una facultad legal en tanto que si atendemos la exigencia de respetar la pluralidad de opiniones y creencias, entonces el aborto no sería moralmente indiferente.

Los problemas de eutanasia activa y voluntaria y el aborto representan situaciones límite de la moralidad. Aunque la eutanasia activa y voluntaria no es equiparable al suicidio y es un problema de justificación de normas, quienes argumentan a favor de su penalización podrían creer que esto implicaría tomar una pendiente resbaladiza y caer en abusos, o podría implicar una despenalización del suicidio o que la vida perdiera valor para el derecho. Incluso se puede creer que si el imperativo categórico tiene sentido para preservar la humanidad, parecería contradictorio argumentar a favor de la eutanasia. Creo que la permisión de la eutanasia activa y voluntaria no descalifica el valor de la vida, sino que respeta la capacidad de decisión del agente. En este sentido el valor que se le puede dar a la autonomía como capacidad de elegir no

demerita el valor de la persona, por el contrario implica reconocer su capacidad para tomar decisiones.

De este modo, el gran riesgo es que las legislaciones actúen parcialmente y apoyen sus argumentos en alguna moral particular, por lo que sería necesario legislar con base en criterios plurales, puesto que hay casos en los que los intereses y las estructuras categoriales de los agentes son divergentes y poseen supuestos incompatibles. Así, he identificado algunos problemas en los procedimientos legislativos; si una mayoría parlamentaria parte de supuestos divergentes a los de una minoría parlamentaria, y hay tanto razones a favor como en contra de la ley a legislar y los argumentos de la mayoría parlamentaria se apoyan en argumentos que se basen en alguna concepción moral particular, entonces las leyes promulgadas pueden ser desiguales y pueden negar la libertad de conciencia y acción de los agentes morales afectados por tales leyes, puesto que esas leyes estarían coaccionando externamente un ámbito de la vida que sólo le corresponde al agente decidir. En este sentido, la diferencia entre ética y derecho planteada por Kant permite entender el riesgo de que el derecho extienda su capacidad al ámbito de la ética y prive al agente moral de tomar decisiones, por lo que si el derecho promulga leyes apoyándose en concepciones morales particulares, estaría negando la libertad de creencia y la libertad de conciencia de los agentes morales. Como hemos visto, esto implicaría que el derecho establecería los fines materiales y suprimiría la posibilidad de elección y decisión de los agentes morales. En el caso de que una mayoría parlamentaria retomara deberes morales particulares para establecer leyes, estaría suprimiendo la libertad externa.

El problema de los procedimientos de las legislaciones para establecer leyes no tiene que ver, por supuesto, con el requisito de legitimidad y legalidad en la que sólo la mayoría parlamentaria puede establecer leyes bajo ciertos procedimientos formales, sino con la necesidad de encontrar criterios que posibiliten legislar con base en la pluralidad. Puesto que la falta de

pluralidad implica legislar sin considerar que las leyes promulgadas, en algunos casos, determinen material y moralmente los fines de los agentes; por ejemplo, en los casos de aborto y eutanasia activa y voluntaria, la legitimidad de tales leyes dependerá de la legalidad depositada en la mayoría parlamentaria, pero si esta mayoría quisiera establecer leyes plurales, entonces no tendría razones para apoyar sus argumentos en alguna moral particular. De este modo prohibir ciertas acciones implicaría suponer que los agentes morales comparten esa moral particular y tienen esos intereses.

Por lo que la permisión facultativa podría derivar en una despenalización de ciertas acciones, en cuyo caso la permisión de tales acciones consistiría en facultar al agente para que decida libremente. Tal facultad no vulnera la libertad de elección de quienes están a favor o en contra de la eutanasia activa y voluntaria, por lo contrario, respeta la libertad moral de cada uno de los agentes, puesto que no obliga ni prohíbe una acción; faculta al agente a decidir de un modo o de otro, lo que implica otorgarle el derecho de hacer uso de su libertad de elección o decisión. Por lo que permitir algunas acciones, que no se encuentren en oposición a un deber moral fuerte o que encierren incertidumbre, posibilita establecer un límite claro entre el derecho y la ética. Puesto que tal controversia no puede resolverse atendiendo las exigencias de una moral particular o los intereses políticos o de grupo, despenalizar tales acciones implicaría establecer la posibilidad de que el derecho no incida directa o indirectamente con las decisiones de los agentes.

Bibliografía

Fuentes básicas

Kant, Immanuel, [I], *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, Porrúa, México, 1997.

_____, [II], *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, F.C.E, México, 2005.

_____, [III], *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1997.

_____, [IV], *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999.

_____, [V] *Hacia la paz perpetua*, trad. Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

_____, [VI], *La religión dentro de los límites de la razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Barcelona 2001. Edición en alemán: Immanuel Kant, *Werke im sechs Bänden; Band IV, Schriften zur Ethik und Religionphilosophie*, Insel Verlag, Wiesbaden, 1998.

_____, [VII], *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina, Tecnos, Madrid, 1989.

Fuentes complementarias

Allison, Henry, [I], *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Anthropos, Barcelona, 1992.

_____, [II], *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990.

_____, [III], "Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason", *Kant -Studien*, Vol. 3, No. 73, 1982.

Alchourrón, Carlos E., *Análisis lógico y derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Ayer, A. J., [I], *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. Ricardo Resta, Eudeba, Buenos Aires, 1965.

Ayer, A. J., [II], "Analysis of Moral Judgements", en *Philosophical Essays*, MacMillan & CO LTD, London, 1963.

Banham, Gary, *Kant's Practical Philosophy: From Critique to Doctrine*, Palgrave/ MacMillan, Great Britain, 2003.

Barberis, Mauro, *La heterogeneidad del bien: tres ensayos sobre el pluralismo ético*, Fontamara, México, 2006.

- Bohman, James, [I], *Democracy across Borders: From Dêmos to Dêmoi*, Mit Press, 2007.
- _____, [II], “Transnational Democracy” en Cécile Laborde and J. Maynor, *Republicanism and Political Theory*, London : Basil Blackwell, 2008.
- Davidson, Donald, “Paradoxes of irrationality”, en *Problems of Rationality*, Oxford University Press, 2004.
- Dreifer, Ralf, “Derecho y moral”, en Ernesto Garzón Valdés (comp.), *Derecho y filosofía*, trad. Carlos de Santiago, Fontamara, México, 1993.
- Farell, Martín Diego, “Eutanasia”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 12. *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, 1996.
- Geismann, Georg, “Kant und ein vermeintes Recht des Embryos” en *Kant-Studien; Philosophische Zeitschrift der Kant-Gessellschaft*, Año 95, No. 4, 2004.
- Ginsborg, Hannah, “Korsgaard on Choosing Non-moral Ends”, *Ethics*, Vol. 109, 1998, pp. 5-21.
- González, Juliana, *Genoma humano y dignidad humana*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- Granja Castro, Dulce María, [I], “El juicio reflexivo en la ética kantiana”, en *Diánoia; Anuario de filosofía*, No. 42, Año XLII, UNAM, F. C. E., México, 1996.
- _____, [II], “Estudio Preliminar” a Immanuel Kant, *Idea para una Historia en clave cosmopolita*, UNAM/F.C.E, México, 2005.
- _____, [III], “Las críticas de Hegel y Williams a la ética de Kant”, en Teresa Santiago y Carmen Trueba (coordinadoras) *De acciones, deseos y razón práctica*, UAM, México, 2006.
- _____, [IV], “Mal radical y progreso moral: ¿Conceptos incompatibles en la teoría kantiana de la acción”, en Gustavo Leyva (comp.) *Filosofía de la acción*, edit. Síntesis, Madrid, 2007.
- Guibourg, Ricardo, “Fuentes del Derecho”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 11. *El derecho y la justicia*, Trotta, Madrid, 1996.
- Guyer, Paul, *Kant´s System of Nature and Freedom*, Oxford University Press, 2005.
- Habermas, Jürgen, [I], *Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. José Mardomingo, Trotta, Madrid,

2000.

_____, [II], *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Paidós, Barcelona, 1991.

_____, [III], *El futuro de la naturaleza humana; ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. R. S. Carbó, Paidós, Barcelona, 2002.

Herrera, Alejandro, “La vida humana no es santa”, Ponencia presentada en el XXI Simposio Internacional de Filosofía, que se llevó a cabo en la Casa de las Humanidades, Coyoacán México, del 17 al 19 de octubre de 2005.

Hoerster, Norbert, “Ética jurídica sin metafísica”, en Ernesto Garzón Valdés (comp.), *Derecho y filosofía*, trad. Carlos de Santiago, Fontamara, México, 1993.

Höffe, Otfried, [I], *Immanuel Kant*, trad. Diorki, Herder, Barcelona, 1986.

_____, [II], “El imperativo categórico como concepto fundamental de una filosofía normativa del derecho y del Estado”, *Cuadernos de ética*, No. 7, trad. Luisa H. Meyer, junio de 1989.

Kelsen, Hans, *La teoría pura del derecho*, trad. Carlos Cossío, Editorial Nacional, México, 1976.

Kerstein, Samuel, *Kant’s Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge University Press, 2002.

Körner, Stephan, *Experience and conduct: a Philosophical enquiry into Practical Thinking*, Cambridge University Press, London, 1976.

Korsgaard, Christine M., [I], *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996.

_____, [II], “Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self: A Reply to Ginsborg, Guyer, and Schnewind”, *Ethics*, Vol. 109, 1998, pp. 49-66.

Lefort, Claude, *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político*, trad. Esteban Molina, Anthropos, Barcelona, 2004.

Muguerza, Javier, “Kant y el sueño de la razón”, en Dulce María Granja Castro (coord.), *Kant de la crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos/UAM, Barcelona, 1994.

Nagel, Thomas, *La posibilidad del altruismo*, trad. Ariel Dilo, F. C. E., México, 2004.

Neget, Oskar, *Kant y Marx, Un diálogo entre épocas*, trad. Alejandro del Río, Trotta, Madrid, 2004.

Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy*, University of Pennsylvania Press, 1971.

Renaut, Alain, *Kant Aujourd'hui*, Champs Flammarion, Paris, 1997.

Rivera, Faviola, *Virtud y Justicia en Kant*, Fontamara, México, 2003.

Schmill, Ulises, O., “El positivismo jurídico”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 11. *El derecho y la justicia*, Trotta, Madrid, 1996.

Valdés, Margarita, “El problema del aborto: tres enfoques”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 12. *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, 1996.

Von Wright, Georg Henrik, *Un ensayo de lógica deóntica y la teoría general de la acción*, trad. Ernesto Garzón Valdés, UNAM/IIF, México, 1998.

Williams, Bernard, “Razones externas e internas”, en *La fortuna moral*, trad. Susana Marín, UNAM/IIF, México, 1993.