

CAPÍTULO 7

Panorama de la ética kantiana

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

Introducción

Este capítulo se refiere especialmente a un aspecto de la obra kantiana: su ética. Puede decirse que también allí Kant desarrolló una auténtica revolución o giro (tal como había operado en el campo de la racionalidad pura teórica), pues frente a las formas tradicionales de determinar los criterios de la moralidad –eudemonistas, materiales, axiológicas, consecuencialistas, etc.– propuso una fundamentación racional *a priori*, fuerte, de la ética. Esto se aclarará más adelante. Son dos las obras más destacadas para una reconstrucción de los lineamientos generales de la propuesta ética kantiana: la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de 1785 (en adelante, *Fundamentación*) y la *Crítica de la razón práctica* de 1788 (en adelante, *KpV*, por sus siglas en alemán).⁵

Como vimos en el capítulo anterior, la filosofía de Kant se suele presentar en general como un “criticismo-trascendental”: con el término “crítica” se alude a la tarea de establecer los *límites* de las facultades de la razón, al tiempo que “trascendental” remite a la preocupación por determinar las *condiciones de posibilidad* (que siempre son *a priori*: es decir, universales y necesarias) del conocer empírico (que siempre es *a posteriori*; es decir, contingente y particular).⁶ Di-

5 Ver: “Abreviaturas” antes de la Bibliografía. En lo sucesivo, se indica el número de página de las traducciones al español indicadas, seguido del número de página de la edición de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften de Berlín, consignado entre corchetes.

6 *Trascendental* es, según Kant, “todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en

chas condiciones, según muestra Kant en la *Crítica de la razón pura* (en adelante, *KrV*, por sus siglas en alemán), y la circunstancia de que estén dadas *a priori*, significan asimismo que se encuentran “más acá” de la experiencia haciéndola posible como representación inteligible (a diferencia de lo “trascendente”, que siempre está “más allá” de la experiencia). Tal enfoque se ajusta al trabajo que emprende Kant en la esfera teórica de la razón: en efecto, busca explicitar aquello que ya tiene que presuponerse para que sea viable conocer los fenómenos. Como empresa *crítica* –es decir: en tanto se reconoce y se explicita la existencia de *límites*–, uno de los resultados más importantes de la investigación kantiana es el de que no podemos conocer todo. Por el contrario: sólo nos resulta pertinente hablar de “conocimiento” cuando intervienen dos elementos:

(i). lo que puede llamarse una “estructura *a priori* de la razón”, compuesta por

(a) conceptos puros del entendimiento (o categorías: unidad, pluralidad y totalidad; realidad, negación y limitación; sustancia y accidente, causa y efecto, y acción recíproca; posibilidad e imposibilidad, existencia y no-existencia, necesidad y contingencia), y

(b) formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo);

(ii). impresiones (material sensible).

El conocimiento, entonces, es el resultado o el producto de la intervención del *sujeto* cognoscente. Vale decir, el cúmulo de datos sensibles que constantemente llega a nosotros resultaría ininteligible si no fuera con-formado, conceptualizado, por una estructura *a priori* de la razón (o sea: puesto en categorías, y en tiempo y espacio); pero, a su vez, la razón nada puede conocer por sí sola, sin un material sensible

que ella ha de ser posible *a priori*” (*KrV*: p. 66 [A 12 – B 25]). Entre corchetes se indica, según el uso habitual, el número de página de la primera edición (A) y/o de la segunda (B), según corresponda, de acuerdo con la edición de la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften de Berlín.

que “modelar”. En este sentido, Kant afirma que todo conocimiento *comienza con* la experiencia, aunque no todo *procede de* ella.

Ahora bien, es evidente que hay “cosas” u “objetos” que creemos conocer cuando, en realidad, de ellas no tenemos impresiones: si las impresiones sensibles son uno de los requisitos que debe cumplirse para que se pueda hablar de conocimiento, entonces, por ejemplo, muchas de las ideas que la metafísica decía poder “conocer” resultan, en realidad, *incognoscibles*. Por caso, no tenemos experiencia sensible de Dios, del mundo, del alma o de la libertad. Pero Kant no cree que dichas ideas sean una pura nada (lo que equivaldría a impugnar sin más todo tipo de metafísica); por el contrario, sostiene que si bien no podemos *conocer* esas ideas no obstante sí nos resulta posible *pensar* en ellas. Es más: la razón tiene según este filósofo una “tendencia natural” a *postular* aquellas ideas, a la manera de síntesis de lo que ya no se encuentra sometido a condición alguna.

1. La conciencia moral y las exigencias incondicionadas de la razón

Entre intérpretes reconocidos se discute acerca de si Kant pudo desarrollar en el ámbito de la *razón práctica* el programa trascendental que acabamos de referir muy sucintamente y que tuvimos ocasión de exponer con más detalle en el capítulo anterior. Al parecer, dicho proyecto fue abandonado en el tránsito de las dos obras que, como dijimos antes, contienen su filosofía moral. Sea de esto lo que fuere, apuntemos en principio que la dimensión práctica de la razón incumbe al campo del actuar humano. Ahora bien, cuando actuamos no somos mera incompetencia o pura ignorancia: poseemos de hecho una suerte de saber –que Kant llama, al inicio de la *Fundamentación*, “conocimiento moral ordinario” o vulgar (*gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis*)–, pero que aún no es un conocimiento ético-filosófico. Aquel saber ingenuo o inocente es, por ende, insuficiente: sobre todo, porque se resume en la consideración de que el seguimiento irrestricto de un principio o precepto moral entra en contradicción con la tendencia a satisfacer las necesidades naturales y las “inclinaciones” (*Neigungen*) (satisfacción que, de cumplirse

completamente, significaría la “felicidad” máxima). En este sentido, el conocimiento racional filosófico es –podríamos decir– mezquino y parco: trata de modo severo a las inclinaciones sin prometerles nada; es más, desatiende y desprecia sus reclamaciones. Es esta contradicción –sobre la que después volveremos– la que hace necesario superar ese ingenuo e inocente saber. Kant lo expresa del siguiente modo:

De esta manera, la *razón humana ordinaria* es impulsada, no por algún tipo de necesidades de la especulación (que no le afectan nunca mientras se limita a ser mera razón sana), sino aun *por motivos prácticos*, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de *una filosofía práctica*, para recibir allí mismo información y clara indicación acerca de la fuente de su principio y de la correcta determinación del mismo en contraposición con las máximas que se apoyan en las necesidades e inclinaciones [...] (*Fundamentación*: 141 [405], el primer subrayado es nuestro).⁷

Retomemos de otro modo lo que antes señalamos. El sujeto se “desdobla” entre su condición cognoscente y su condición actuante (algo parecido vimos que ocurría en Descartes). Esta división está sustentada en la siguiente constatación: en el campo del *actuar*, a diferencia de lo que ocurre en el ámbito del *conocer*, llegamos a tener un contacto con lo *incondicionado* (o lo absoluto).⁸ Esa relación se da según Kant

7 La “información” (*Erkundigung*) y la “indicación” (*Anweisung*) sobre la *fuentes* (*Quelle*) y la *determinación* (*Bestimmung*) del principio ético es, podríamos decir, el proyecto central de la filosofía moral kantiana. De acuerdo a esto, ofrece una *genealogía* del criterio de la moralidad junto con su *fundamentación*. Maliandi aclara lo que está en juego en la cuestión que referimos: “Aquel saber ‘natural’, ‘espontáneo’, ‘prístino’, o como se lo quiera llamar, presente en todos los hombres, es siempre lo básico, es absolutamente necesario, pero resulta difuso, y sucumbe con frecuencia a lo que Kant llama ‘dialéctica natural’, por la cual se tiende a cuestionar el carácter riguroso del deber y a acomodarlo a nuestros deseos o intereses. En otros términos: la ética normativa (filosófica) se hace necesaria porque el hombre, junto a su saber moral, tiene también la tendencia a engañarse a sí mismo. La reflexión ético-normativa, sistemática, operando con argumentos racionales, impide, o al menos dificulta, obstaculiza ese engaño” (Maliandi, 2004: pp. 54-55).

8 En este sentido, puede sostenerse que “el proyecto kantiano de una metafísica de las costumbres se desarrolla dentro del terreno de la filosofía práctica. Se trata de una ética que se conduce de manera metafísica y no de una metafísica que tiene consecuencias éticas” (Schwarzböck, 2012: pp. 11-12).

a través de la *conciencia moral* (*Gewissen*). Esta conciencia tiene una significación precisa (no se limita a un mero “saber acerca de” o “estar al tanto de” cuestiones pragmáticas). *La conciencia moral kantiana es una conciencia de lo que debemos hacer y de lo que no debemos hacer*. Precisamente por ello la ética kantiana se define como “deontológica”, es decir, porque coloca en el centro de su preocupación la tematización del deber (= *deon*). Ahora bien, la conciencia moral no ordena-manda-exige hacer tal o cual cosa en particular en tal o cual situación coyuntural, sino que *sólo ordena-manda-exige la forma que toda acción debe adoptar en todos los casos*. No nos interesa el contenido concreto de la conciencia moral. En este sentido, la ética kantiana es *formalista*. Pensémoslo así: todos, de hecho (*de facto*), realizamos cotidianamente discriminaciones de orden moral; pero en una reflexión filosófica como la de Kant lo que predomina no es lo que tiene vigencia (eso que *de hecho* hacemos), sino aquello que podemos justificar como válido universalmente (lo que *debemos* hacer, *de jure*), con independencia de la situación en la que nos encontramos y con independencia de las consecuencias o efectos posibles.

LO QUE ES (<i>DE FACTO</i>)	LO QUE DEBO HACER (<i>DE JURE</i>)
VIGENCIA	VALIDEZ
CONTENIDO (<i>qué</i>)	FORMA (<i>cómo</i>)

Así, pues, según Kant la conciencia moral se relaciona con “lo incondicionado” (aquello que la conciencia teórica no alcanzaba) porque ella es conciencia del deber. Eso “incondicionado” a que accedemos ahora en nuestra vida práctica es un mandato (es decir: un mandato incondicionado, absoluto). Con otras palabras: la conciencia moral es una conciencia que *exige* de modo absoluto, y esto significa: que nos *ordena* hacer algo de forma *incondicionada*, o sea: algo que *no* está sometido a condición alguna. Por ejemplo, la conciencia moral no dice: “*debo* hacer algo *para* agradar a Fulano”, pues aquí la exigencia u orden (deber hacer algo) viene acompañada

por una condición (para agradar).⁹ Contrariamente, la conciencia moral ordena “hacer algo porque es mi *deber* hacerlo”, más allá de todo condicionamiento (por ejemplo, que me lleve tiempo, dinero, esfuerzo, etc.). En suma, en la conciencia moral habita una exigencia absoluta, que no puede explicarse desde el punto de vista de los fenómenos de la naturaleza, pues aquí –según Kant– no hay deber sino sólo un *suced* de acuerdo a la causalidad. Como suele referirse a modo de ejemplo, una piedra no “debe” caer; simplemente sucede que cae, lo que se comprende según las leyes que rigen esa clase de fenómenos. Pero a diferencia de estos casos –insistimos– la conciencia moral se vincula con imperativos de una clase peculiar: son *in*-condicionados; mandan sin ninguna condición (más allá de que se lo obedezca o se lo infrinja).¹⁰

En adelante nos referiremos a tres cuestiones relativas a la ética de Kant que son fundamentales para nuestro estudio: 1) su definición del término “deber” y su relación con las “inclinaciones” (apartado

9 Como veremos, esta clase de mandatos se incluyen entre los que Kant llama “imperativos hipotéticos”.

10 Como podrá advertirse por lo desarrollado en la primera parte de este capítulo, aquí hay otra importante cuestión implicada: la de que el hombre obra presuponiendo que es libre. *El deber (la ley moral) implica la libertad*. Ahora bien, dentro del mundo fenoménico-sensible (el único que podemos conocer) todo lo que ocurre está determinado por la causalidad, es decir, no hay ningún hecho que no tenga su causa (y ésta tiene la suya; y ésta también; y así al infinito). Por ende, dentro del orden causal no puede hablarse de libertad, por lo que en la naturaleza no hay lugar para el deber. Por su parte, la conciencia moral (Kant la comprende como un “hecho de la razón” [*Faktum der Vernunft*]) es incompatible con el determinismo y exige suponer que en el hombre hay, además de un aspecto sensible, otro inteligible (él es “ciudadano de dos mundos”). Sólo de este modo podemos comprender la presencia del deber en nosotros, ya que únicamente tiene sentido hablar de actos morales (buenos o malos) si el hombre es libre. ¿No es contradictoria una libertad para el deber? Dos comentarios complementarios: 1) Kant cree que no hay contradicción, pues piensa que ese deber la razón práctica se lo impone a sí misma en tanto surge de sí misma (por ello –volveremos sobre este punto– somos *autolegislad*ores. Lo que nos determina proviene de nuestra razón práctica, es decir, de nosotros mismos; es decir: de nuestra libertad). 2) La libertad no equivale a la mera facultad de desear: aquélla, sostiene Kant, es la posibilidad de determinarse según leyes de la razón, no naturales.

2); 2) los tipos de imperativos (apartado 3); y 3) una caracterización conceptual de su propuesta en general (apartado 4).

2. El deber y las inclinaciones

En el comienzo del primer capítulo de la *Fundamentación*, Kant afirma:

En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *bueno voluntad* (*Fundamentación*: 117 [393]).

¿Qué podría significar esto? Es claro que el dinero es “bueno” para comprar libros, hacer viajes, etc.; pero también puede servir para corromper a una persona, para explotarla, para sobornar a un funcionario, etc. Por ello el dinero sólo es un “bien relativo”, no absoluto, pues depende de cómo se lo use. Así también la inteligencia es “buena” para aprender lo que se estudia, para desempeñarse mejor en tal o cual ocupación, etc.; pero se la puede emplear también con el fin de diseñar estrategias para robar un banco, para encubrir un hecho ilícito, etc. Por ende, Kant piensa que sólo la buena voluntad es absolutamente buena: ella en ninguna circunstancia puede ser mala. Es decir, lo único bueno absolutamente, *sin restricción*, en nuestro mundo es la buena voluntad. Incluso Kant afirma que fuera de este nuestro mundo (el sensible), aun si pensáramos en otro lejano al nuestro (por ejemplo: un mundo inteligible) también valdría en él que sólo la buena voluntad es absolutamente buena. No sólo *en la experiencia* es imposible encontrar algo bueno sin restricción que no sea una buena voluntad. Es *impensable* en general que algo sea bueno sin restricción, si no es una buena voluntad (*cf.* Crelier, 2004: 185).

Podría preguntarse a esta altura por qué es *bueno* la buena voluntad, cuál es la razón que la vuelve el punto de partida de la fundamentación ética kantiana. Según venimos viendo, el motivo no radica en que la voluntad se adecue a algún fin que nos hayamos propuesto, sino que –contrariamente– es buena por su *querer*, o sea, es *bueno en sí misma*. Por caso: encontramos por la calle una billetera

que contiene, además de la identificación de su dueño, una suma importante de dinero; es probable que quien la haya extraviado ya no se encuentre cerca, e incluso nadie nos observa. Decidimos recogerla. Ahora podríamos tomar distintos cursos de acción: (a) buscar a su propietario para reintegrarle lo que encontramos; pero resulta que se trataba de un turista y no hallamos modo de localizarlo; (b) buscar al propietario y, hallándolo, entregarle la billetera en mano; (c) quedarnos con lo que encontramos (pues no hay testigos y nadie se acercó a preguntarnos si habíamos hallado algo parecido). Comencemos por lo más evidente: lo efectuado en cada caso es una *acción* (levantar del piso un objeto extraviado); pero con ella hago a la vez algo más: en (a) y (c) no logro que el objeto perdido se reencuentre con su dueño; sólo lo logro en (b). Ahora bien, según la ética kantiana nuestro análisis no tiene que enfocarse en las consecuencias de nuestras acciones, sino más bien en *el valor moral* de las mismas. Este valor moral no depende de aquellas consecuencias. En efecto, si así fuera, entonces (a) no tendría valor moral alguno, pues en esa variante no se consiguió la restitución de lo extraviado, quedando al mismo nivel que (c), en tanto que sólo (b) podría ser juzgado como un acto bueno moralmente. Sin embargo, de acuerdo a Kant debemos juzgar la intención o la voluntad que guió nuestra acción, por lo que (a) y (b) *sí* tienen valor moral, con independencia de que el objetivo se haya cumplido o no. En resumen: (a) y (b) son *actos de la buena voluntad, moralmente buenos*; tienen el mismo valor porque lo que interesa es la intención y no el resultado o las consecuencias. Por ello Kant dice de la buena voluntad que “es buena *en sí misma*”. Este simple ejemplo podría orientarnos y clarificarnos acerca de lo que se dice al afirmar que el *criterio de moralidad* reside en la intención de la acción y no en las consecuencias de la misma. La kantiana es –como ya dijimos– una ética “formalista”; define el enjuiciamiento de los actos de acuerdo a su *forma* y según *cómo* ellos son realizados, es decir, no se interesa por el *contenido* o el *qué* (esto último sería lo propio de una ética material).

Ahora bien, de acuerdo a la *KpV*, el hombre no es sólo un ser puramente racional, sino que también se halla vinculado a lo sensible: en él conviven por tanto dos mundos, a saber, el inteligible y el sensible. Por esto hay que definirlo como “ciudadano de dos mundos”. En efecto:

[...] la naturaleza, en el sentido más general, es la existencia de las cosas sometidas a leyes. La naturaleza sensible de los seres racionales en general es la existencia de éstos sometidos a leyes empíricamente condicionadas, por lo tanto, es *heteronomía* para la razón. En cambio, la naturaleza suprasensible de estos mismos seres es su existencia según leyes que son independientes de toda condición empírica y que, por lo tanto, pertenecen a la *autonomía* de la razón pura (*KpV*: 117 [393]).¹

Esto significa que nuestras acciones están determinadas en parte por la razón, pero también en parte por lo que Kant llama “inclinaciones” (por ejemplo: amor, odio, simpatía, orgullo, avaricia, placer, gustos, etc.). Éste es un aspecto clave de la ética kantiana, que muchas veces se olvida cuando se sobrecarga el aspecto formal y rigorista de ella (que, por cierto, tiene). La *posibilidad doble de determinación* (razón/inclinación) genera, ni más ni menos, conflictos: podríamos decir, Kant es plenamente consciente de la constante tensión en la que nos encontramos como actores del mundo de la vida. Por ende, es esta en-crucijada la que según Kant hace necesario que nuestra voluntad sea constreñida, exigida, mandada; en suma: obligada a seguir un deber.

Con lo ya dicho podemos obtener al menos tres tesis que no pueden perderse de vista en una caracterización de los lineamientos fundamentales de la ética kantiana.

I. *El valor moral consiste en hacer el bien por deber, no por inclinación.* De acuerdo a ello, es posible identificar cuatro tipos de acciones según el motivo que las inspire.

1) *Acciones contrarias al deber:* una persona se está ahogando, pero como es alguien a quien debemos dinero, entonces dejamos que se ahogue. Por tanto, obramos por pura inclinación (en este caso: avaricia).

2) *Acciones de acuerdo con el deber y por inclinación mediata:* el que se ahoga es una persona que nos debe dinero, entonces nos

1 Hetero (distinto) – nomía (de nomos: norma, ley) = la norma o ley proviene de alguien distinto a mí. Auto (propio, uno mismo) – nomía (de nomos: norma, ley) = la norma o ley proviene de mí mismo.

arrojamos al agua y lo salvamos para que pueda devolvernos el dinero que nos debe. Por ende, nuestra acción coincide con el deber de salvar al prójimo, *pero* la hemos realizado como *medio para* otra cosa: recuperar nuestro dinero. Desde el punto de vista moral kantiano ello no es ni bueno ni malo, sino neutro (no puede ser sencillamente malo porque en definitiva la acción realizada – salvar al prójimo– coincide con el deber).

3) *Acciones de acuerdo con el deber y por inclinación inmediata*: quien se está ahogando es la persona que amamos, y hacemos todo por salvarla. Esta inclinación (el amor) es inmediata porque la acción misma (salvar a la persona amada) es deseada por el placer que nos produce o –como en este caso– por el dolor que nos evita (la pérdida de la persona que amamos). Este caso es distinto a aquél donde quien se ahogaba nos debía dinero: no sentimos inclinación inmediata a salvar a esa persona; lo hacemos por otra cosa que queremos alcanzar gracias a su rescate (la recuperación de nuestro dinero). En la acción realizada de acuerdo con el deber y por inclinación inmediata, el acto coincide con el deber (salvar al prójimo), *pero* lo que nos lleva a ejecutarlo es una inclinación inmediata, pues es *esa* persona a la que deseamos salvar y no lo haríamos en otro caso. También éste es un acto moralmente neutro.

4) *Acciones por deber*: quien se está ahogando no es alguien que conozcamos, que nos deba dinero, o a quien se lo debamos, ni es alguien a quien amemos; incluso puede tratarse de un enemigo y nuestra inclinación en ese caso podría ser la de desear su muerte. Sin embargo, el deber nos dice que debemos salvarlo como a cualquier ser humano: doblegamos nuestra inclinación y nos esforzamos en salvarlo. Sólo éste es un acto moralmente bueno ya que es el único realizado por deber. Así queda planteada al mismo tiempo según Kant la diferencia entre *moralidad* (que caracteriza a las acciones realizadas por deber o por respeto a la ley) y *legalidad* (que alude a las acciones meramente conformes a la ley, es decir, a las que juzga como moralmente neutras).

Esquemáticamente puede presentarse lo dicho de la siguiente forma:

<i>ACCIÓN</i>	<i>(hecha por)</i>	<i>(es)</i>
CONTRARIA AL DEBER	INCLINACIÓN	MORALMENTE MALA
DE ACUERDO CON EL DEBER	INCLINACIÓN MEDIATA	MORALMENTE NEUTRA
DE ACUERDO CON EL DEBER	INCLINACIÓN INMEDIATA	MORALMENTE NEUTRA
INDEPENDIENTE DE TODA INCLINACIÓN	DEBER	MORALMENTE BUENA

En rigor, tanto en la *Fundamentación* como en la *KpV* no encontramos ejemplos o recetas de cómo actuar en una ocasión determinada, específica, “situada”. A Kant le interesa mostrar y fundamentar un criterio de moralidad válido universalmente, y por ello no atiende al *qué* (contenido), sino al *cómo* (forma) de la acción. Por cierto: Kant no dice que siempre, en cada acto de la vida, haya que hacer a un lado las inclinaciones, o que tengamos que esforzarnos por desprendernos de éstas en general. Solamente en asuntos concernientes a la moralidad (es decir, en referencia a lo que juzgaremos como moralmente bueno) cabe hacer las precisiones que presenta (véase el *excursus* que continúa a este apartado).

II. *El valor moral de una acción reside en la máxima que la inspira, no en su propósito (o fin).* Esto quiere decir que aquello que hay que determinar (el valor moral) no depende del contenido (sea el que fuere) ni de los resultados (o fines) de nuestras acciones, sino solamente del *principio por el cual se realiza*. Concretamente, tal principio es lo que llama “máxima” de la acción, que es el *principio subjetivo* de la misma. Tal fundamento no depende ni puede depender del objeto que se persigue (de lo que se ocupa la facultad de desear), sino meramente del *principio del querer*. Si antes dejamos planteada la doble condi-

ción del hombre en tanto ciudadano de dos mundos, diremos ahora que la voluntad, entre lo formal (principio del querer) y lo material (las inclinaciones), actúa de modo *moralmente correcto* cuando se determina por lo primero.

III. El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. Esta definición kantiana del deber indica que sólo la *ley* como tal (que se entiende como *principio objetivo* o exclusivamente racional, es decir, distinto del principio subjetivo o máxima), y no sus efectos, merece respeto y seguimiento, pues se trata de una *ley práctica*. De este modo podemos advertir que aquello que constituye a la noción de deber que más arriba presentamos es la *ley* y el *respeto puro* hacia ella.

2.1. Breve *excursus* sobre la relación inclinación/deber

La preposición que utiliza Kant para caracterizar las acciones morales (o moralmente correctas) es “por”, “a causa de” (*aus*). Una acción es moral únicamente cuando la realizamos *por* deber (*aus Pflicht*). Lo decisivo es el móvil de la acción, qué fue lo que nos llevó a actuar, el “principio”, no las inclinaciones que sentimos en esa situación particular. Lo importante es si salvamos a una persona por deber, o si lo hicimos por inclinación. Pero esto no significa que no debamos tener ninguna clase de sentimiento o inclinación por una persona para poder obrar moralmente con respecto a ella. Si Kant hubiera afirmado eso, no habría reconocido ninguna clase de deber hacia familiares o amigos (incluso hacia uno mismo, porque también existe el “amor propio”). Y eso es un sinsentido, ya que sería afirmar que sólo tenemos obligaciones con respecto a personas que, o bien odiamos, o bien nos resultan indiferentes.²

2 Si bien el odio también es una inclinación, es poco probable que lleve a un agente a actuar conforme al deber pero no *por* deber, sino por inclinación (en este caso, el odio). Antes bien, el odio parece conducirnos en el sentido contrario al del deber. Siguiendo el ejemplo anterior, el odio nos llevaría a dejar ahogarse a nuestro enemigo, mientras el deber nos ordenaría salvarlo.

Lo que Kant quiso indicar es el criterio por el cual podemos identificar las acciones morales. Como sabemos, ese criterio radica en actuar por deber. Pero ello no impide que, al actuar por deber, actuemos también *con* inclinación, aunque, claro, no *por* ella. Esta observación responde a un malentendido habitual en el que incluso incurrió el poeta Friedrich Schiller (1759-1805) en los siguientes dísticos dedicados satíricamente a la ética kantiana: “Sirvo con gusto a los amigos, pero desgraciadamente lo hago por inclinación, / de modo que a menudo me siento afligido por no ser virtuoso. [...] No hay otro consejo, debes tratar de despreciarlos, y entonces hacer con repugnancia aquello que te manda el deber” (Schiller, 1960, citado en: Esteve Montenegro y Sprute, 2008: 132). El error consiste en creer que toda acción moral debe hacerse en un sentido contrario al que tienden las inclinaciones. Pero ello elevaría la inclinación al rango de criterio (negativo) de moralidad, pues bastaría con saber qué nos inclinamos a hacer para saber qué *no* debemos hacer. Así, si sintiéramos la necesidad de salvar a nuestro hijo de las aguas, no deberíamos hacerlo, porque mediante esa acción estaríamos satisfaciendo nuestra inclinación. El deber y la inclinación pueden coincidir; no existe ninguna contradicción en ello. El caso extremo en el cual salvamos a alguien que odiamos sirve para mostrar con claridad cuándo actuamos por deber casi con seguridad, porque no tenemos ninguna inclinación a salvarlo y, por tanto, es menos probable que confundamos en ese caso el móvil de nuestra acción (es el deber y no la inclinación). Decimos que *casi* con seguridad esto es así, porque la acción de salvar a un enemigo podría estar secretamente motivada –e incluso el agente mismo podría no advertirlo– por el deseo de ser valorado por los demás como una persona honesta, tan honesta que incluso está dispuesta a arriesgar su vida para salvar la de sus enemigos.

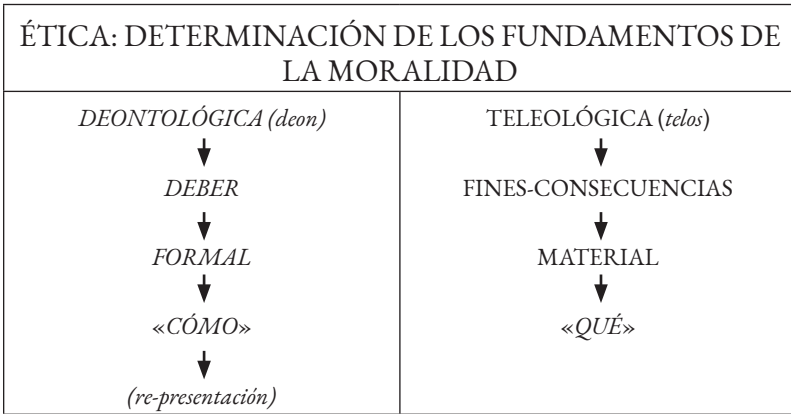
En realidad –dice Kant a este respecto–, es absolutamente imposible señalar por experiencia con completa certeza un solo caso en el que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya descansado exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del propio deber [es decir, en el que el agente haya actuado exclusivamente por deber]. Pues, ciertamente, es a veces el caso que en la más aguda introspección no encontramos absolutamente nada,

aparte del fundamento moral del deber, que hubiese podido ser lo bastante poderoso para movernos a esta o aquella buena acción y a sacrificio tan grande, pero de ahí no podemos en modo alguno inferir con seguridad que la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido realmente un impulso secreto del amor propio bajo el mero espejismo de aquella idea, y a falta de eso nos gusta entonces adularnos con un motivo noble que nos arrogamos falsamente, pero en realidad no podemos llegar nunca por completo, aun con el examen más riguroso, detrás de los resortes secretos [*geheimen Triebfedern*], porque cuando se trata del valor moral, no importan las acciones, que se ven, sino aquellos principios interiores de las mismas, que no se ven (*Fundamentación*: 143-145 [407]).

Según Kant, es en última instancia imposible saber si alguien alguna vez realizó una acción estrictamente moral, es decir, si actuó exclusivamente por el deber y no por alguna “secreta” (¿inconsciente?) inclinación. Pero si alguna vez una persona actuó moralmente, entonces, sin lugar a dudas, lo hizo motivada por el deber y no por inclinación alguna. *Lo único relevante es eso: saber cuál es el criterio que nos permite determinar cuándo una acción es moral y cuándo no lo es, independientemente del hecho de si alguna vez alguien llevó a cabo una acción así.*

3. Los tipos de imperativos

Como dijimos antes, la “doble ciudadanía” del hombre, y la encrucijada que para él representa, explican la necesidad de que nuestra voluntad sea exigida, mandada, obligada, constreñida a seguir un deber. Tales exigencias, mandatos, obligaciones y constricciones quedan comprendidos en el concepto de *imperativo*. Quisiéramos ahora referir sucintamente qué *tipos* de imperativos ha presentado Kant, no sin antes condensar gráficamente algunos de los aspectos que ya hemos presentado y dar pie, con ello, a una nueva cuestión medular:



Hemos ingresado en el cuadro un aspecto que antes sólo había sido aludido. Es el siguiente: en tanto ciudadanos de dos mundos, no tenemos en nosotros la ley, pues ésta es objetiva (es decir, universalmente válida para todos); lo que sí tenemos son: (a) inclinaciones, y (b) máximas (principios subjetivos del obrar). Sin embargo, mediante nuestra racionalidad podemos alcanzar una *re-presentación* de la ley objetiva. Podemos entender esto que plantea Kant como la realización de un experimento mental (*Gedankenexperiment*) mediante el cual nos *re-presentamos* la universalidad. Sólo la adecuación a la *forma* de esta representación de la ley es el *bien moral*. Pues bien, la forma que adopta esa *re-presentación* es la de un *imperativo categórico*. La formulación más conocida de éste es la siguiente: “[O]bra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal” (*Fundamentación*: 173 [421]).

En base a lo que esta representación implica también podemos decir que el criterio de moralidad consiste en la *universalizabilidad* de la máxima.³ En el imperativo citado no sólo se afirma que no debemos

3 “Universal” es aquello que vale en todos los casos, por ejemplo una ley (si una norma admite excepciones es más bien una “regla”). “Universalizar”, significará entonces, hacer que algo valga en todos los casos. “Universalizable”, es aquello que puede ser universalizado, es decir, que se puede universalizar. “Universalizabilidad”, finalmente, refiere a la capacidad de ser universalizado. De este modo, una máxima, para ser moral, debe poder universalizarse. Debemos poder *querer* que valga univer-

hacerle a otro lo que nosotros mismos no admitiríamos como válido, o que no nos debemos convertir nunca en “excepciones”. Hay una “tarea” que realizar para formular el juzgamiento de una acción: a tal tarea la podemos llamar por nuestra parte “experimento mental”. Por medio de ese experimento buscamos que un principio subjetivo (o máxima) circunstancial, situacional, contingente *se convierta en –o se vuelva–* un principio que cualquiera podría considerar como válido intersubjetivamente, es decir, como una ley objetiva. Debemos *re-presentarnos* que lo que adoptamos como principio para nuestro propio obrar vale (no más tarde, no en otra época, sino *al mismo tiempo*) para todos. Debemos, pues, considerar *como si* hubiese sucedido en efecto la conversión de lo particular en lo universal. Por ejemplo: el imperativo nos exige la representación de si podríamos convertir en válido intersubjetivamente el principio de mentir. Según Kant, nadie podría considerar a esa posibilidad como moralmente buena; además –visto en términos lógicos– la universalización de dicho principio haría que éste se anulase a sí mismo, pues incluso el principio como tal sería una mentira. Quien no admite esto, entonces se considera una “excepción” (y se piensa autorizado a mentir, al tiempo que niega tal posibilidad a otros).

De acuerdo a Kant: “La representación de un principio objetivo en tanto que es constrictivo [*nötigend*] para una voluntad se llama un mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama *imperativo*” (*Fundamentación*: 157 [413]). Distinguirá, entre éstos, los siguientes tipos:

a. hipotético (condicional): la acción es buena en tanto que vale como *medio para* un fin. A su vez, ese fin o propósito puede ser:

i- posible, por lo que el principio es *problemático*; o

ii- real, por lo que el principio es *asertórico*.⁴

salmente, en todos los casos, incluso en aquellos en los que no nos convendría que se aplicase.

⁴ La distinción posible/real en esta clase de imperativos reside en el fin (propósito) que persigue la acción. Por una parte, es *posible* un fin cuando éste puede quererse o

b. categórico (incondicional): el principio del querer es una ley válida para todos. Son principios necesarios por sí, no como medios para otra cosa, a los que se los puede llamar *apodícticos* (necesarios). Sólo estos son mandatos o leyes de la moralidad.

Ahora bien, siendo el imperativo la fórmula de un mandato, Kant enuncia en la *Fundamentación* más de una fórmula. Ya hemos referido la que se denomina “fórmula universal” (o de universalización). Otra igualmente significativa es aquella que se llama fórmula del “fin en sí mismo”. Ella dice: “[O]bra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (*Fundamentación*: 189 [429]).

Hagamos una recapitulación para entender el significado de lo recién citado. Siempre la acción está orientada hacia un propósito (o fin). Dichos propósitos (o fines) pueden ser: *i-* relativos y condicionados, sea por la pura, la mediata o la inmediata inclinación;⁵ son los que hacen lugar a imperativos hipotéticos (por ejemplo: “si deseo una casa [fin], debo ahorrar dinero [medio]”); *ii-* categóricos e incondicionados, orientados por un propósito (o fin) objetivo y absoluto; son buenos por sí mismos, y no como medios para otra cosa. Por consiguiente, en tanto lo absolutamente bueno (lo bueno sin restricción) es la voluntad, y en tanto ésta sólo la encontramos en los seres racionales, resulta que las *personas* son fines en sí mismos. Es lo que está condensado en la fórmula que hace un instante transcribimos. La persona nunca es *mero* medio, nunca es un *sólo* un instrumento para obtener algún otro fin (por ejemplo, como ocurre en la esclavitud o

no, cuando, por así decir, no está inscrito en nuestra naturaleza (por ejemplo: “debo ponerme a estudiar *si* quiero llevar la materia al día”). Kant también llama a esta clase de mandatos *reglas de la habilidad*. Por otra parte, es real un fin cuando podemos suponer que todos tendemos a él, cuando, por así decir, está en nuestra naturaleza proponérselo (aquí, en verdad, hay un solo ejemplo de tal fin: la felicidad; los imperativos que tienden a ella son asertóricos [“no debo encolerizarme”; “no debo despilfarrar mis recursos”; “debo dominar mis pasiones”; etc.]). Kant también llama a esta clase de mandatos *reglas de la prudencia*.

5 Recuérdese el primer cuadro o esquema referido a los tipos de *acción*.

en la trata de personas).⁶ Por ende, cuando en una relación social – sea próxima o distante– utilizamos a una persona únicamente como un medio nos estamos comportando *inmoralmente*. Subrayemos: no esta o aquella persona (según su orientación sexual, su credo religioso, su definición política, etc.); *cualquier persona* (la ética es formal, no tiene contenido) *es un fin en sí mismo*; no en este o aquel lugar; no en este o aquel tiempo, sino siempre.

Asimismo, como seres racionales que valen como fines en sí mismos, determinamos el curso de nuestra acción libremente y, de este modo, reconocemos a la persona de otro como libre. Según señalamos en nota al pie al iniciar el apartado 1 –y como quedó reforzado al hablar de la doble ciudadanía del hombre–, la libertad obra de modo distinto al mero suceder de la naturaleza. Es la diferencia que existe entre el puro *deber-ser* (ámbito racional) y el puro *ser* (ámbito natural). La libertad no podemos conocerla, pero nuestra conciencia moral nos obliga a *postularla*: estamos obligados a ello, sostiene Kant, porque de lo contrario la conciencia moral sería un absurdo. Postular

6 Al decir *mero* (medio) y *sólo* (un instrumento) estamos adecuándonos a la expresión kantiana “...siempre a la vez como fin...” (*jederzeit zugleich als Zweck*). Aquí puede preguntarse: ¿“a la vez” *de que*? El “a la vez” (*zugleich*) implica que puede usarse la persona del otro (incluso la propia persona) como medio, siempre y cuando ese uso sea correspondiente con el trato digno de un fin en sí mismo. Podría decirse que en cualquier trabajo “usamos” a los demás. “Usamos” al panadero para poder comer pan, “usamos” al médico para que nos cure, etc. También usamos una fruta para comer, pero la diferencia entre el panadero y el médico, por un lado, y la fruta, por el otro, está en que el uso que hacemos de los primeros no es incompatible con el trato digno de un fin en sí mismo. La fruta desaparece literalmente en el acto de usarla. Y eso lo permitimos porque no la consideramos persona, sino cosa. En la esclavitud se “usa” a los seres humanos también, se usa su trabajo, pero se lo hace bajo la premisa de que tales seres humanos no son individuos racionales autónomos sino una propiedad del amo, lo cual no es compatible con el trato digno hacia una persona. En sintonía con lo que señalamos, Mario Heler explica: “[La fórmula del fin en sí mismo] presupone que en las interacciones, el otro se nos presenta *siempre* como un medio para la realización de nuestros propios objetivos vitales, como un instrumento. Y entonces la moral radica precisamente en considerarlo *también y al mismo tiempo* como fin en sí mismo; lo que quiere decir, considerar al otro como un sujeto racional capaz de dar su libre consentimiento a la interacción, a una interacción en la que precisamente operará como instrumento en el logro de fines ajenos” (Heler, 2004: 201). O sea que, aun cuando consideremos al otro como fin en sí mismo, su condición de medio no se pierde.

la libertad no es dar pruebas especulativas o demostraciones en torno a ella (lo que incumbe a la razón teórica); es, ni más ni menos, lo que ya siempre suponemos en el ámbito de la moralidad (es decir, de la razón práctica) respecto de todo ser racional.⁷

4. Caracterización conceptual general de la ética kantiana

Fijemos algunos caracteres mínimos de la filosofía moral kantiana que condensan buena parte de lo ya expuesto, o que se aclaran por ello. La de Kant es una ética *deontológica*, pues hace del deber el criterio último de enjuiciamiento moral (y no considera como pauta los propósitos o los fines planteados, las consecuencias o los efectos de la acción, ni la situación o la coyuntura en que la misma se realiza). Es *rigorista*, en el sentido de que no admite excepciones al deber que ella fundamenta, ni permite una aplicación gradual o provisional del mismo (aspecto que se encuentra especialmente concretado en las fórmulas del imperativo categórico).⁸ Es *formalista*, ya que no ofrece contenido alguno en torno al cual determinarnos (sea lo agradable, lo útil, lo bello, etc.), sino sólo la forma que deben tener nuestros enjuiciamientos. Y es *universalista*, lo que se desprende de lo antedicho y que ahora podemos parafrasear así: se orienta no por lo que tiene vigencia (o sea: lo que de hecho es o sucede), sino por lo que tiene validez para todos y en todo contexto (o sea: lo que debe ser).

Otro aspecto relevante de la ética kantiana consiste en la circunstancia de que, en tanto cada agente moral –siempre fin en sí mismo y siempre libre– es quien, al universalizar la máxima de su acción, es-

7 Maliandi aporta: “Si no se supone la libertad (al menos, en el sentido del ‘libre arbitrio’) del agente moral, no puede atribuírsele ‘responsabilidad’ por sus actos. Y si no puede atribuírsele ‘responsabilidad’ (o imputabilidad), ya no puede considerársele agente *moral*. En realidad, ni siquiera podría considerársele *agente*, ya que, si sus actos no fueran ‘libres’, no dependerían de su voluntad. No habría ‘agentes’ sino más bien autómatas, o marionetas, movidas por alguna fuerza que le es extraña y que no puede resistir” (Maliandi, 2004: 119).

8 La contraparte del “rigorismo” es lo que en el capítulo dedicado a Descartes caracterizamos “provisionalismo”, en referencia a las *máximas provisionales* de las que se provee en la tercera parte del *Discurso del método*.

tablece la ley válida para todos (y, por ende, para sí mismo), entonces cada agente moral es un *legislador autónomo*. Aquí es preciso insistir: *auto-nomos*, es decir, un sujeto que se da a sí mismo (*auto*) la norma (*nomos*) por la que se determina. El sujeto moral es, pues, el origen del principio ético: no Dios, no el destino, incluso no las condiciones particulares de la situación en la que nos encontramos, sino cada uno de nosotros mismos. Lo contrario a ello, vale decir: que la norma no provenga del agente mismo, sino de alguna otra instancia (la religión, la vida, la sociedad, etc.), es lo que se entiende como “heteronomía” (*hetero*: distinto; *nomos*: *norma*). Respecto del origen del principios ético en particular, la cuestión queda planteada, en resumen, en los siguientes términos: “no se trata ahora tanto de buscar la ‘ley’, ni de ‘mostrarla’, ni de ‘demostrarla’, sino de remitirla a una instancia exterior [heteronomía], o de asumirla como propia [autonomía]” (Maliandi, 2004: 108).

A los efectos de integrar lo dicho a lo largo de la exposición sobre Kant en relación al concepto que es nuestro eje vertebrador (la subjetividad) podemos recurrir a la siguiente interpretación de Juan Lamarche:

Kant presenta al yo, que es uno, en tres dimensiones diferentes y de las cuales sólo dos de ellas son subjetivas. La primera de las dimensiones es el yo empírico, un ente psicofísico que siente, imagina, ama y odia. Este yo puede convertirse en objeto de conocimiento y determinar el campo de una psicología empírica [...]. La segunda de las dimensiones es el sujeto trascendental, el yo pienso de la apercepción trascendental, que no es un alma sustancial sino la unidad funcional lógica de la actividad pensante [...]. Tanto el yo empírico como el sujeto trascendental están presentes en la tercera de las dimensiones, que es incluyente: la persona, o el sujeto moral (2001= 14-15).

Si no nos equivocamos, el pasaje alude a que en Kant:

i. hay una dimensión *yoica* –que por ser psicológicamente objetivable no debe considerarse subjetiva– cuyo sentido consiste en poder resultar afectada por el mundo externo y por sus propias inclinaciones o vivencias presentes o pasadas, y por sus propios deseos e intereses, etc. Por ende, este yo es fundamen-

talmente receptivo; su actividad es, en rigor, una re-acción o un reflejo (como respuesta a las mencionadas afecciones);

ii. hay una dimensión *yoica* no objetivable o representable, pero que –justamente– es condición de posibilidad de toda objetivación y representación de objetos: un sujeto que, en tanto *trascendental*, no está colocado en la experiencia, de modo que no puede ser percibido; antes bien, este sujeto es *apercebido* como el yo-pienso que acompaña a todas mis representaciones.⁹ Se trata de un sujeto teórico, cognoscente, cuya actividad consiste en *legislar* el ámbito de los fenómenos. Como unidad lógica y trascendental es “inmaterial”, pero esta condición no lo hace una pura nada; por el contrario, brinda la *forma* de todo conocimiento posible de objetos;

iii. hay una dimensión *yoica* que –figuradamente– contiene a las precedentes: el sujeto moral posee, por una parte, ciudadanía sensible, es decir, experimenta las demandas que imponen las inclinaciones; pero también, por otra parte, es miembro activo de una esfera racional en el que *legisla*, no ya sobre el conocer, sino sobre el actuar. Como el sujeto trascendental, el sujeto moral es regulador, no del reino de la causalidad (de la naturaleza), sino del reino de la libertad (del deber ser).

Hacia el final de la *KrV* (693 [A 805 – B 833]), Kant plantea tres intereses fundamentales de la razón: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, y ¿qué puedo esperar? A pesar de la diferenciación que implican las tres preguntas, Kant señala en sus cursos de lógica que ellas tienen un punto de confluencia, que reside en la siguiente interpelación: “¿qué es el hombre? La *metafísica* responde a la primera cuestión, la *moral* a la segunda, la *religión* a la tercera y la *antropología* a la cuarta. En el fondo se podría considerar todo esto como perteneciente a la

⁹ Dice Kant en la *KrV*: “El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí” (164 [B 132]).

Siempre soy

antropología, dado que las tres primeras cuestiones remiten a la última” (Kant, 2000: 92). Inspirados en esta rúbrica kantiana, diríamos que ella justifica la necesidad de una *filosofía del hombre*.

Abreviaturas

- Fundamentación: Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Kant, 1996.
- KpV: Kritik der praktischen Vernunft (Crítica de la razón práctica).* Kant, 2005.
- KrV: Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura).* Kant, 2009.

Bibliografía

- CRELIER, A. (2004). “En ningún lugar del mundo. La ubicación de lo bueno en la Primera Sección de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*”, en: FERNÁNDEZ, G. y PARENTE, D. (editores), *El legado de Immanuel Kant. Actualidad y perspectivas*. Mar del Plata: Suárez, pp. 185-189.
- ESTEVE MONTENEGRO, M. L. y SPRUTE, J. (2008). “Kant y Schiller sobre el deber y la inclinación”, en: *Pensamiento*, vol. 64 (2008), núm. 239, 129-142.
- HELER, M. (2004). “¿Por qué el otro siempre es un medio? O acerca de la instrumentalización del otro”, en: FERNÁNDEZ, G. y PARENTE, D. (editores), *El legado de Immanuel Kant. Actualidad y perspectivas*. Mar del Plata: Suárez, pp. 201-210.
- KANT, I. (1996). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, edición bilingüe, trad. José Mardomingo. Barcelona: Ariel.
- KANT, I. (2000). *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*. Madrid: Akal. Edición alemana: KANT, Immanuel, *Vorlesungen Kants über Logik*, en: *Immanuel Kants Werke*, Band 8. Berlin: Bruno Cassirer, 1923.
- KANT, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*, edición bilingüe, trad. Dulce María Granja Castro. México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- KANT, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe, trad. Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- LAMARCHE, J. (2001). “Peripecias de la subjetividad”, en: Cosimi, S. (comp.), *Estudios psicoanalíticos en la universidad II*. Rosario: Homo Sapiens, 9-24.
- MALIANDI, R. (2004). *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos, 3ra. edición.

Siempre soy

SCHILLER, F. (1960). *Sämtliche Werke*, eds. G. Fricke y H. Göpfert, 2.^a edición, Múnich, 1er. tomo.

SCHWARZBÖCK, S. (2012). “La moralidad dentro de los límites de la mera razón”, en: Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Las Cuarenta, pp. 11-17.