

# STUDI KANTIANI

XXIV

2011

OFFPRINT



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

2011

RIVISTA FONDATA DA SILVESTRO MARCUCCI

\*

*Direttori / Herausgeber / Editors / Directeurs*  
MASSIMO BARALE, CLAUDIO LA ROCCA

*Comitato scientifico / Wissenschaftlicher Beirat / Editorial Board / Comité scientifique*  
HENRY E. ALLISON (Davis), MARIO CAIMI (Buenos Aires), CLAUDIO CESA (Pisa),  
FRANCO CHIEREGHIN (Padova), GERARDO CUNICO (Genova),  
KLAUS DÜSING (Köln), ALFREDO FERRARIN (Pisa),  
GIANNA GIGLIOTTI (Roma), NORBERT HINSKE (Trier),  
PIERRE KERSZBERG (Toulouse), PAULINE KLEINGELD (Leiden),  
HEINER KLEMME (Mainz), ANTONIO MARQUES (Lisboa),  
VITTORIO MATHIEU (Torino), FAUSTINO ONCINA COVES (Valencia),  
RICCARDO POZZO (Verona), JENS TIMMERMANN (St. Andrews)

*Segretario di redazione / Redaktion / Editorial Assistant / Rédaction*  
STEFANO BACIN

*Redazione / Redaktionsanschrift / Editorial Office / Rédaction*  
c/o Fabrizio Serra editore, Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa  
Claudio.LaRocca@unige.it  
s.bacin@gmail.com

\*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 14 del 9.11.1987  
Direttore responsabile: FABRIZIO SERRA

\*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.  
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge

\*

Proprietà riservata · All rights reserved  
© Copyright 2011 by *Fabrizio Serra editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1123-4938

ISSN ELETTRONICO 1724-1812

\*

Per la migliore riuscita delle pubblicazioni, si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Redazione ed alla casa editrice, alle norme specificate nel volume FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009<sup>2</sup> (ordini a: fse@libraweb.net). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

# SOBRE LA INDETERMINACIÓN ÉTICA DEL PROCEDIMIENTO KANTIANO DE UNIVERSALIZACIÓN Y SU RELACIÓN CON EL «PRINCIPIO SUPREMO DE LA DOCTRINA DE LA VIRTUD»

MACARENA MAREY

## 1. LA PRIORIDAD NORMATIVA DEL «FIN DE LA HUMANIDAD», Y LA COHERENCIA SISTEMÁTICA ENTRE *FUNDAMENTACIÓN* Y *METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES*

LA tesis de que la noción de ‘humanidad como fin’ mantiene una prioridad normativa y de justificación por sobre el resto de los principios normativos de la ética de Kant es una tesis que cualquier investigación de la filosofía práctica kantiana debe tener en cuenta. Esta prioridad es fuertemente consistente con la definición de la ética como «sistema de los fines de la razón práctica» (TL, AA VI 381). Esta definición no solamente atañe a la estipulación de la metodología de la ética y al tipo de obligación que le es propia (autocoactiva), por contraposición a la obligación jurídica. También implica que un principio ético supremo debe ser comprendido y formulado en términos del ‘fin’ o principio práctico que tenemos que adoptar para que se pueda decir que nuestras acciones tienen *moralidad*.<sup>1</sup>

El principio supremo de la doctrina de la virtud es: actúa según una máxima de *fines* tales que tenerlos pueda ser una ley universal para cada uno. – Según este principio el ser humano es fin tanto para él mismo como para los demás y no es suficiente que no esté autorizado a tratarse a sí mismo y a los otros meramente como medios (con esto puede ser también indiferente para con ellos), sino que es en sí mismo un deber del ser humano proponerse como fin al ser humano en general.

(TL, AA VI 395)

Por otro lado, Kant indica expresamente que la noción de humanidad como fin cumple un rol central en la justificación de la normatividad de los principios y obligaciones éticos, y especialmente la del imperativo categórico de la universalizabilidad (en adelante, ICLU).<sup>2</sup> En *Fundamentación* Kant le atribuía este papel de fuente de normatividad de cualquier imperativo ético al afirmar que para decir que existen obligacio-

<sup>1</sup> Empleo ‘moralidad’ en el sentido estricto que le da Kant en *Metafísica de las costumbres*, como término que se aplica exclusivamente a la ética. Las obligaciones jurídicas y las éticas son, respectivamente, tipos de obligación moral, de modo que el término ‘moral’ (que en Kant debe entenderse como ‘lo normativo’) designa tanto el ámbito estrictamente autocoactivo, para el que se reserva ‘moralidad’, como el de los deberes jurídicos, para los que es metodológica y normativamente ilegítimo apelar a fundamentos autocoactivos (RL, AA VI 214).

<sup>2</sup> GMS, AA IV 421: «Actúa sólo de acuerdo con aquella máxima que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal».

nes incondicionadas es necesario contar con un «fin incondicionado» que funcione como criterio normativo válido para todos los agentes (GMS, AA IV 428). Como es sabido, tal criterio es el principio de que la humanidad es un fin en sí mismo,<sup>1</sup> y Kant deriva de él el imperativo de la humanidad como fin (en adelante, ICHF).<sup>2</sup> En *Metafísica de las costumbres*, el principio de la humanidad como fin adquiere su rol central para la ética de manera definitiva: no sólo constituye el principio supremo de la doctrina de la virtud; también justifica los deberes específica y exclusivamente éticos, «de virtud», que adquieren su normatividad y su contenido *únicamente* cuando son derivados de él.

Ahora bien, podemos detectar una consecuencia directa de estas consideraciones que afecta especialmente al estatuto *normativo-ético* del procedimiento de universalización enunciado en la fórmula del ICLU. Esta consecuencia se deriva del hecho de que si el principio de la humanidad como fin (*i.e.*, no necesariamente el ICHF, que es derivado de tal principio) es la fuente de normatividad de la ética, entonces es también, en rigor, condición necesaria para la atribución de moralidad. Para el ICLU, esto significa, *prima facie*, que el razonamiento práctico que él expresa sólo puede ser empleado con valor de moralidad cuando el agente que lo aplica ha adoptado el «fin de la humanidad» como principio práctico supremo (tal como demanda el «principio supremo de la doctrina de la virtud»). Sabemos que Kant reconoce que es posible actuar a partir del ICLU sin que las razones para actuar sean propiamente morales: su aplicación debe ir acompañada por la ‘intención conciente’ de actuar con la ‘convicción’ o motivación que concentra la fórmula ‘actuar por deber’.<sup>3</sup> Asimismo, uno de los rasgos centrales de la ética kantiana consiste en que ella no se orienta solamente a establecer una serie de deberes ni solamente a ofrecer procedimientos que guíen el juicio moral en la tarea de establecerlos, sino que tiene la clara intención de determinar asimismo un tipo de *razones para actuar* sin las cuales no se puede atribuir, propiamente, valor de moralidad a una acción, incluso cuando ella coincida con lo mandado por el deber. Evidencias de esto último son, a mi entender, a) el concepto de autoacción

<sup>1</sup> O que los seres racionales – las personas – son fines en sí mismos. Para la equiparación entre ser o naturaleza racional y humanidad – términos que Kant suele intercambiar – véase A. WOOD, *Humanity as an End in Itself*, in *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, ed. by H. Robinson, Memphis-Milwaukee, Marquette University Press, 1995, vol. 1, pp. 301-319; especialmente pp. 306-307. Véase TL, AA VI 392: «La capacidad de proponerse algún fin en general es la característica de la humanidad (a diferencia de la animalidad)» y GMS, AA IV 437: «La naturaleza racional se separa de las demás en que ella se propone un fin». Sobre la interpretación de «naturaleza racional» como «persona» (por contraposición a «facultad»), implícita en la afirmación de que «los seres racionales son llamados *personas* porque su naturaleza ya los caracteriza como fines en sí mismos» (GMS, AA IV 428), véase J. TIMMERMANN, *Value without Regress: Kant's 'Formula of Humanity' Revisited*, «European Journal of Philosophy», XIV, 1, 2006, pp. 69-93; especialmente pp. 71-73.

<sup>2</sup> GMS, AA IV 429: «Actúa de modo tal que trates la humanidad tanto en tu persona como en la persona de todos los otros siempre al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como medio».

<sup>3</sup> Ciertas acciones realizadas por motivos egoístas o por una «inclinación» caritativa pueden coincidir con acciones mandadas «por deber». La diferencia entre las primeras y las segundas radica en que sólo las segundas tienen «contenido moral» (GMS, AA IV 397-399). Así, por ejemplo, un agente con una «inclinación» caritativa puede realizar acciones que coinciden con lo mandado por el deber de virtud de la felicidad ajena, pero dado que las razones que las justifican no son morales-éticas, estos motivos pueden producir acciones contrarias al contenido de ese deber. A partir de esta indicación, Barbara Herman (B. HERMAN, *On the Value of Acting from the Motive of Duty*, «The Philosophical Review», XC, 3, 1981, pp. 359-382) concluye que el requisito mínimo para atribuir moralidad a una acción consiste en que el agente posea una «preocupación moral» por la «corrección de la acción» (p. 366). El planteo problemático que quisiera desarrollar aquí consiste en parte en analizar si el ICLU puede proveer una respuesta *definitiva* a la pregunta por la corrección moral – considero que no.

como el único tipo de obligación moral pertinente en relación con la adopción libre de 'fines' y principios subjetivos en general y b) que la investigación ética kantiana para alcanzar los principios de la moralidad se realiza en términos de razones para actuar.<sup>1</sup> En *Doctrina de la virtud*, ambos aspectos quedan unidos en el citado principio supremo de la ética y en la consecuente obligación ética de adoptar de manera consciente, positiva y autónoma el 'fin de la humanidad' como principio moral que regula nuestra conducta y nuestra deliberación morales. La *Doctrina de la virtud* autoriza, entonces, la tesis de que el 'fin de la humanidad' como fuente de normatividad de la ética constituye, precisamente, un principio práctico regulativo y sustantivo cuya adopción efectiva y consciente por parte de un agente es condición necesaria para la atribución de valor de moralidad a una acción o a una máxima.

Me interesa destacar con esto que la intención fundamental de la ética de Kant, tanto en *Fundamentación* como en *Doctrina de la virtud*, es especificar las condiciones tanto formales como sustantivas o 'materiales' que debe satisfacer la aplicación por parte de un agente de ciertos procedimientos de razonamiento práctico para que se pueda decir con propiedad que la acción y el juicio moral resultantes de esta aplicación tienen valor de moralidad. De este modo, una acción podrá ser considerada como la satisfacción de un deber ético (independientemente del éxito en su realización) si y sólo si satisface tales condiciones formales y materiales. En mi opinión, la frecuente preponderancia que se ha dado a *Fundamentación* y a la segunda *Crítica* en la literatura especializada sobre el tema desestima la importancia de esta última indicación.<sup>2</sup> La deses-

<sup>1</sup> Korsgaard y Cummiskey (entre otros) consideran correctamente que el hecho de que la teoría kantiana se centre en el agente es lo que determina que el valor de moralidad dependa de las razones en base a las cuales se actúa (CH. KORSGAARD, *Kant's formula of Humanity*, «Kant-Studien», LXXVII, 1986, pp. 183-202: especialmente p. 487; *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1996, p. 89; D. CUMMISKEY, *Kantian Consequentialism*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 25-28).

<sup>2</sup> Y tiende también a desestimar la importancia de los refinamientos que la *Metafísica de las costumbres* introduce respecto de la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*. Por mencionar algunos de estos cambios (muchos de ellos notados también por A. WOOD, *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, en *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, ed. by M. Timmons, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 1-21), entre los más importantes podemos encontrar: 1. En *Metafísica de las costumbres* la prioridad normativa de la 'humanidad como fin' para la ética, que estaba presente de todos modos ya en la *Fundamentación*, es explícita y de alcances profundos. Por esto, las lecturas de la filosofía práctica de Kant que se concentran prioritariamente en el imperativo categórico de la ley universal tienden a ignorar que el lugar que esta formulación ocupa en lo concerniente al tratamiento de los deberes éticos queda bastante reducido en la concepción de la ética expuesta en *Doctrina de la virtud*. En efecto, los deberes de la propia perfección y de la felicidad ajena obtienen su contenido del 'fin de la humanidad', y no se establecen a partir de la aplicación del requisito de la universalizabilidad. 2. Como notó L. W. BECK, *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960, pp. 176-181, la distinción entre *Willkür* y *Wille* está ausente en *Fundamentación*. 3. La importancia fundamental de la noción de 'fin' (entendido como principio práctico que guía la conducta de un agente), innegable en *Metafísica*, no es enfatizada por Kant en *Fundamentación*, incluso a pesar de que Kant afirma que el «fundamento de un posible imperativo categórico» es, de hecho, un «fin» (GMS, AA IV 428-429). 4. *Metafísica* introduce en la ética un tipo de razonamiento moral que no está contemplado en *Fundamentación*, a saber: el razonamiento moral por el cual el agente sopesa entre 'máximas' ya establecidas como moralmente permisibles (véase por ejemplo TL, AA VI 390). 5. La redefinición de la clasificación entre deberes 'perfectos' e 'imperfectos' es otro de los cambios que se observan: en *Fundamentación* Kant consideraba que los deberes que se establecen a partir de la prueba de la 'no contradicción en el pensamiento' de una máxima eran deberes éticos perfectos (v. gr., 'no mentir', 'cumplir con las promesas'). En *Doctrina de la virtud* Kant afirma que todos los deberes éticos son imperfectos o amplios (TL, AA VI 390), en la medida en que el rasgo esencial de la legislación ética consiste en que «la ética no da leyes para las acciones (puesto que eso lo hace el *ius*) sino solamente para las máximas de las acciones» (TL, AA VI 388). 6. La (consecuente) distinción entre deberes éticos «directos e indirectos» (RL, AA VI 220-221) no aparece explícitamente en la *Fundamentación*.

timación de la importancia que las consideraciones de tipo ‘material’ tienen en la concepción kantiana del razonamiento práctico tiende a generar lecturas contra-intuitivas o poco convincentes de la ética de Kant. Por ejemplo, si intentáramos defender la fórmula del ICLU frente al planteo de los numerosos e innegables inconvenientes analíticos que la afectan<sup>1</sup> meramente insistiendo en que el ICLU se deriva de la obligación previa de actuar siguiendo leyes universales objetivamente fundadas, seríamos vulnerables a – por lo menos – las siguientes dos objeciones.

En primer lugar, esta defensa tiene que plantearse y responder (cosa que no suelen hacer los defensores de la lectura formal-procedimentalista de la ética de Kant) la pregunta acerca de si la *fórmula* del ICLU y las pruebas de no-contradicción son correcta y analíticamente derivadas del concepto de un imperativo incondicionado que manda actuar en base a leyes universales, esto es, si el ICLU es una consecuencia lógica del mandato de actuar según leyes morales fundadas objetivamente. Aune y Wood, entre otros, han planteado que el ICLU *no se deriva necesariamente de la idea de un imperativo categórico como mandato fundado objetivamente*. Aune analiza los dos pasajes de *Fundamentación* en los que Kant deriva la fórmula del ICLU (GMS, AA VI 402 y 420-421) para concluir que la obligación «L: conformar nuestras acciones a una ley universal» no es equivalente a la fórmula del ICLU («C1»). Para Aune «la cuestión es ‘¿cuál es realmente la ley práctica fundamental: L o C1 – o estos dos elementos son diferentes formulaciones del mismo principio?’». <sup>2</sup> Aunque Aune señala que Kant parece indicar lo último, sostiene correctamente que se trata de dos principios diferentes y que es falso que el segundo se derive analíticamente del primero. Por su parte, Wood se ha abocado a la tarea de desarrollar exhaustivamente las consecuencias de esta indicación. Wood enuncia el mandato que se sigue del pasaje inmediatamente anterior a la enunciación de la fórmula de la ley universal en los siguientes términos: «adopta únicamente máximas que sean conformes con la ley universal como tal». <sup>3</sup> Wood indica que Kant comete una falacia al deducir los dos imperativos legaliformes del concepto de un imperativo categórico objetivamente fundado, puesto que en la obligación recién mencionada «máximas conformes con la ley universal como tal» no equivale a «máximas que puedas querer que se conviertan en leyes universales». Wood sugiere finalmente que una pregunta ineludible para los estudiosos de la ética de Kant es «¿se siguen el imperativo categórico de la ley general y el imperativo categórico de la ley de la naturaleza meramente del imperativo categórico o de la idea de un imperativo categórico o principio fundado objetivamente?»; su respuesta es que no se siguen. <sup>4</sup>

En este marco, la tesis de que el ICLU sí es suficiente para establecer contenidos morales, la tesis de que él se deriva plenamente del mandato incondicionado de actuar siguiendo leyes universales o principios objetivos (que *no equivale de ninguna manera* a un mandato de actuar siguiendo principios subjetivos que *podamos querer* que se conviertan en leyes universales) y la tesis de que no es necesario que las razones por las cuales una máxima deba poder ser universalizable sean ellas mismas morales, son la base de una lectura de la ética de Kant que sobredimensiona el rol del ICLU y que la

<sup>1</sup> Para una exhaustiva compilación de estos inconvenientes, véase A. WOOD, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, especialmente pp. 76-110.

<sup>2</sup> B. AUNE, *Kant's Theory of Morals*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 29.

<sup>3</sup> A. WOOD, *Kant's Ethical Thought*, cit., p. 78.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 81.

vuelve ciertamente vulnerable a las imputaciones que se han hecho a esta fórmula desde el siglo XIX. Por caso, las objeciones asociadas a la incapacidad del ICLU para ‘filtrar’ cursos inmorales de acción no se superan concediendo que es cierto que no hay nada propiamente moral en que la máxima de no ayudar sea querida como ley universal porque de lo contrario no se recibiría ayuda, mientras (simplemente) se insiste en que la razón moral por la cual uno no debe actuar según tal máxima es que la razón exige, de manera incondicionada, que actuemos según máximas que podamos querer como leyes universales. Nuevamente: lo que la razón nos dice es que debemos actuar siguiendo leyes universales que son principios objetivos; que actuemos según principios subjetivos que podamos querer que sean objetivos es lo que dice la fórmula del ICLU – y es precisamente la equivalencia entre esa demanda y esta fórmula lo que está en cuestión, según muchas de las objeciones a esta fórmula. La formulación del ICLU es lógica y normativamente *posterior* al mandato de actuar según leyes universales, el cual a su vez depende de la humanidad como fin, que es su fuente de normatividad.

En segundo lugar, la línea de defensa en cuestión genera una consecuencia inconsistente con las posturas éticas expuestas por Kant en *Metafísica*: considerar que la prueba del ICLU *se agota* en la idea de no-contradicción y que la no-contradicción es un criterio *suficiente* para establecer la moralidad de una acción, implica tener que asumir que esto no elimina la posibilidad de que un agente aplique esta prueba exitosamente a la vez que delibera, sin embargo, a partir de principios prácticos (‘fines en general’) que Kant considera inmorales. En este sentido, no preocuparse por analizar si el ICLU exhibe o no una indeterminación ética redonda en la consecuencia (inconsistente con la moralidad kantiana) de que un agente pueda aplicar correctamente el ICLU a pesar de no tener una razón para actuar propiamente moral (esto es, derivada de la adopción previa del ‘fin de la humanidad’ como principio práctico supremo).

Por estas breves consideraciones, pienso que la pregunta acerca de la indeterminación ética del ICLU es una cuestión pertinente en la investigación de la ética de Kant, sistema que es muchísimo más amplio que los desarrollos presentados por Kant en la década de 1780. La pregunta básica de análisis puede ser formulada como sigue: ¿es el razonamiento práctico que expresa el ICLU en su formulación típica capaz de establecer deberes éticos *cada vez* que se lo aplica, sin considerar si el agente que lo aplica ha adoptado efectivamente el ‘fin de la humanidad’ como principio práctico supremo, o si por el contrario actúa en base al principio del ‘propio beneficio’ (o cualquier otro principio inhumano), *teniendo en cuenta que los deberes éticos implican, a diferencia de los jurídicos, además de la realización de acciones obligatorias, una clase determinada de razones para actuar?* La pertinencia de esta pregunta, que planteamos aquí de modo problemático y por mor del argumento, consiste, nuevamente, en lo siguiente. Frente a las conocidas objeciones de, por ejemplo, Hegel a la *fórmula* del imperativo categórico en términos de ley, ha sido frecuente indicar que el mandato de actuar en base a máximas que puedan ser queridas sin contradicción es una obligación incondicionada que obtiene una justificación normativa independiente del imperativo en cuestión. Esta evidente indicación no resguarda, sin embargo, de manera convincente a la formulación del ICLU de muchas de las (adecuadas) objeciones que ha suscitado. Es simplemente insuficiente responder que ‘actuar en base a máximas universalizables’ es un deber categórico justificado de manera independiente (por supuesto, este es cierta-

mente el caso) y que ello subsanaría la indeterminación moral del ICLU (lo cual no es el caso), si al mismo tiempo no se puede defender a la formulación del procedimiento de universalización de la imputación de dar lugar a aplicaciones *correctas* de ella por parte de agentes que actúan según principios prácticos ('fines en general') que son *inmorales* según la ética kantiana. Insistir en que la incondicionalidad de la exigencia de universalizabilidad impide la pregunta acerca de cuáles son los verdaderos motivos por los cuales un agente 'puede (o no) querer' que su máxima sea 'ley universal de la naturaleza' es, en última instancia, una respuesta que frustra la posibilidad de una lectura convincente y sistemática de la ética kantiana que se adecue a los desarrollos expuestos en *Metafísica de las costumbres*.

En este marco, la hipótesis interpretativa que investigaré tiene que ver con la idea de que si el procedimiento de universalización del ICLU puede resultar tanto en acciones con valor de moralidad (realizadas 'por deber') como en acciones sin este valor (indicación que se deriva lógicamente de la distinción kantiana entre legalidad y moralidad), ello tiene que deberse a algún rasgo de su misma formulación. El análisis por el cual se puede sostener que esa indeterminación es inherente a la formulación del ICLU nos proveería un indicio fructífero para la justificación metaética de los principios normativos de la ética en el marco de una teoría kantiana de la acción (que atraviesa *Metafísica de las costumbres* y que aparece solo rudimentariamente en *Fundamentación*) que enfatiza el rol de los 'fines en general' en el razonamiento práctico. Esto último nos ayuda a comprender en qué consiste la prioridad normativa del principio del 'fin de la humanidad' sobre el ICLU, y, consecuentemente, serviría para detectar y desarrollar los argumentos kantianos más plausibles para la justificación de la moralidad.<sup>1</sup> Una argumentación para esta justificación que proceda teniendo en cuenta el rol que los 'fines en general' juegan en la concepción kantiana de la acción permitiría, entre otras cosas, evitar los inconvenientes que afectan a la idea de que la especificidad del principio de la humanidad para el plano ético radica en su carácter motivacional o 'subjetivo', idea que deja, en realidad, sin responder la pregunta normativa ética, y quizás también permitiría disipar muchas de las numerosas objeciones planteadas a la formulación del ICLU desde el siglo XIX en adelante.

Para mostrar en qué consiste esta indeterminación, analizaré (2) las razones por las cuales se podría afirmar que el ICLU no alcanza para determinar deberes éticos. Sostendré que dado que la satisfacción de un deber ético depende, para la filosofía práctica kantiana sistematizada en *Metafísica de las costumbres*, no sólo de la satisfacción por parte de la 'máxima' (considerada como 'razón para actuar') de ciertas condiciones formales (como ser 'poder ser querida sin contradicción en un escenario hipotético en el que la máxima es regla generalizada de conducta') sino también de la satisfacción de ciertas condiciones materiales, el ICLU no es un procedimiento suficiente para establecer deberes éticos. En efecto, la fórmula del ICLU no servirá para 'restringir' razones inmorales para actuar. A partir de lo concluido en el apartado 2, quisiera estudiar brevemente (3) cómo podríamos re-entender la relación entre los imperativos categóricos de la ética.

<sup>1</sup> Tópico que excede los límites de este trabajo.



2. ¿ES POSIBLE DEFENDER LA FÓRMULA DEL PROCEDIMIENTO  
DE UNIVERSALIZACIÓN DE GMS, 421 DE LA IMPUTACIÓN  
DE NO ESTABLECER NECESARIAMENTE DEBERES ÉTICOS UNIVERSALES?

Un imperativo categórico es un principio normativo ('categórico') y, al mismo tiempo, un *procedimiento de razonamiento práctico* que podemos aplicar para establecer obligaciones éticas y acciones moralmente permitidas. El énfasis en el aspecto procedimental de la definición de un imperativo categórico es fuertemente consistente con la concepción kantiana de la ética como una teoría que intenta ser efectiva en la práctica, esto es, que tiene la intención de que podamos aplicar sus principios normativos como guías del juicio moral en la praxis concreta. Como sostiene Silber en su análisis del ICLU como procedimiento de razonamiento moral: «Si hay algún mérito en una teoría ética, debe consistir en la habilidad de esa teoría para proveer principios que guíen el juicio moral. Si la teoría moral no ofrece instrucciones al juicio, entonces es, efectivamente, inválida en la práctica dado que mientras dice proveer los principios de la obligación y del bien como el objeto normativo de la volición, no puede dar significado ni al bien y mal, ni a lo correcto e incorrecto en el contexto de las decisiones morales». <sup>1</sup> Este énfasis en el aspecto procedimental de un imperativo categórico se asocia también en gran medida con la autonomización de la teoría moral (iniciada en la primera *Crítica*, culminada en *Fundamentación* y refinada en la década de la producción madura de Kant con la tercera *Crítica* y *Metafísica de las costumbres*) y con el consecuente rechazo a la idea de que la normatividad de una ley pueda provenir de un *orden moral independiente ajeno al uso efectivo de la razón práctica por parte de las personas*. En este sentido, podemos afirmar, con Silber, que en *Fundamentación* Kant se concentra en «la especificación del procedimiento del juicio moral». <sup>2</sup>

Es en este marco que Kant concibe, en *Fundamentación*, al ICLU como «canon general para todo juicio moral [ético] de la acción» (GMS, AA IV 424). Lo que quisiera analizar entonces es si y de qué modo el ICLU cumple con esta función de guiar el juicio moral para establecer deberes *específicamente éticos*. Tal análisis deberá concentrarse en *preguntar si el ICLU es efectivamente capaz de establecer deberes éticos en todos los casos de su aplicación, sin que se necesite apelar a criterios normativos externos a su formulación típica. Sólo si es el ICLU satisface este requisito puede ser considerado plenamente como el 'canon' del juicio que guía la práctica moral-ética, o como una fórmula procedimental que cumple exitosamente las demandas de la moralidad kantiana* (esto es, como una fórmula plenamente consistente con el mandato de actuar en base a leyes universales *morales-éticas, y de hacerlo por las razones correctas*).

En el caso del ICLU, aquella función de guía para el juicio moral que un imperativo categórico de la ética tiene que cumplir se lograría a través de un procedimiento racional-práctico por el cual el agente delibera acerca de la aceptabilidad de la máxima de su acción, donde el término 'máxima' puede ser entendido como un principio que concentra razones contextuales para actuar. <sup>3</sup> Debemos hacer, entonces, unas bre-

<sup>1</sup> J. SILBER, *Procedural Formalism in Kant's Ethics*, «Review of Metaphysics», xxxviii, 1974, pp. 197-236: especialmente p. 199.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>3</sup> Kant define «máxima» en GMS, AA IV 420-421, nota.

ves aclaraciones respecto del modo en que podemos entender ‘máxima’ en este contexto. O’Neill define – de manera consistente con la definición kantiana en *GMS*, AA VI 420-421, nota – ‘máxima’ como «principio de acción de un agente particular en un tiempo particular».<sup>1</sup> Ahora bien, la autora entiende luego que «[l]as máximas son aquellas intenciones subyacentes por las cuales guiamos y controlamos nuestras intenciones más específicas»<sup>2</sup> y explica la «consistencia» de la acción como una consistencia entre unas «intenciones específicas» y una «intención fundamental» de la que las primeras se derivan. Timmons critica acertadamente esta lectura de la prueba de no contradicción como consistencia entre intenciones,<sup>3</sup> en la medida en que ella presupone la premisa implícita de que «si un agente se propone X plena o racionalmente, entonces se propone los resultados normales y predecibles del hecho de que se dé X».<sup>4</sup> Esta premisa se deriva de un principio que «no se sostiene universalmente», dado que «es posible proponerse racionalmente un estado de cosas y sin embargo no proponerse lo que es una consecuencia cierta y previsible del estado de cosas intencionado». El principio de que «si un agente se propone X plena o racionalmente, entonces se propone los resultados normales y predecibles del hecho de que se dé X» no es, consecuentemente, una «noción analítica de racionalidad».<sup>5</sup>

A pesar de que esta indicación de Timmons es correcta, obsérvese que la lectura del requisito de la consistencia en términos de intenciones de diferentes niveles depende de la concepción de la máxima como una ‘intención fundamental’, y alcanza con indicar que esta interpretación de la máxima es imprecisa para objetar la lectura de O’Neill. En efecto, una máxima, como ‘principio subjetivo’ de una acción, tiene (en general) una estructura formal gramatical determinada en la que se pueden distinguir varios elementos. Tomemos un ejemplo de un caso de máxima analizado por Kant: «cuando crea estar en apuros económicos pediré dinero prestado y prometeré pagarlo, aunque yo sepa que tal cosa no sucederá nunca» (*GMS*, AA IV 422). Podemos distinguir aquí al menos tres elementos: «[a] cuando crea estar en apuros económicos [contexto temporal, abstraídas las circunstancias particulares] [b] [si quiero salir de esa situación] [fin particular frente a las circunstancias dadas en [a]; por lo general, tácito] [c] pediré dinero prestado y prometeré pagarlo, aunque yo sepa que tal cosa no sucederá nunca [acción propuesta como medio para obtener [b] en [a]]».

Así, al menos en el caso de los deberes llamados «perfectos» en *Fundamentación*, una máxima está compuesta por la relación condicional entre [a], [b] y [c].<sup>6</sup> Ahora bien,

<sup>1</sup> O. O’NEILL, *Consistency in Action*, en *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability*, ed. by N. T. Potter, M. Timmons, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 159-186: especialmente pp. 161-162.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>3</sup> Expuesta previamente también en O. O’NEILL, *Acting on Principles*, New York, Columbia University Press, 1975. Esta lectura de ‘máxima’ y la idea (incorrecta) de O’Neill de que en la aplicación del procedimiento de universalización el agente formula y considera a la máxima a evaluar como un ‘precepto’ son retomadas por J. RAWLS, *Themes in Kant’s Moral Philosophy*, en *Kant’s Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, ed. by E. Förster, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp. 81-113.

<sup>4</sup> M. TIMMONS, *Contradictions and the Categorical Imperative*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXVI, 3, 1984, pp. 294-312: especialmente p. 301.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>6</sup> Para una descripción similar de la estructura gramatical de las máximas, véase H. J. PATON, *The Categorical Imperative. A Study in Kant’s Moral Philosophy*, London, Hutchinson, 1970, pp. 59-61, para quien la máxima, como «principio subjetivo» «generaliza mi acción, incluyendo el motivo», y L. A. MULHOLLAND, *Kant’s System of Rights*, New York, Columbia University Press, 1990, pp. 73-76: especialmente p. 75, donde enfatiza la importancia de tener en cuenta el «fin» tácito en una máxima (aquí, [b]). Es importante mencionar que Paton resal-

¿qué debemos entender aquí por ‘intención fundamental o subyacente’: el fin particular frente a las circunstancias dadas (generalmente tácito), la acción o curso de acción propuestos, el período hipotético entero? Según respondamos esto, luego surge la cuestión de si el ICLU evalúa la consistencia entre [b] y [c], o entre la máxima que contiene los tres elementos distinguidos y las consecuencias de su universalización en un escenario hipotético. Si se da el primer caso, alguno de esos dos elementos debe ser considerado como una ‘intención específica’, pero esto contradiría la idea de que una máxima es una ‘intención fundamental’. Si se da el segundo caso, debemos entender que ‘intenciones específicas’ son las consecuencias que la universalización de la máxima acarrearía en un escenario hipotético, con lo cual la idea de ‘intenciones específicas’ incurre en el error indicado por Timmons: es racional desear, por ejemplo, mentir y no desear que todos mientan, con lo cual no queda claro que exista una inconsistencia asociada a las intenciones o deseos del agente – *al menos que se sostenga que la mentira generalizada es una consecuencia previsible de la acción de mentir propuesta*. No obstante, no es este el sentido que tiene para Kant la idea de evaluar las consecuencias de la universalización de una máxima: el procedimiento del ICLU no indica que la universalización de la máxima evaluada consista en algún efecto producido por una única acción particular.<sup>1</sup> En definitiva, además de que ‘principio subjetivo’ no es equiparable inmediatamente a ‘intención’, la descripción de la máxima en esos términos origina una serie de imprecisiones que dificultan la comprensión del procedimiento efectivo del ICLU.

Dado que las máximas que Kant formula y analiza bajo la exposición del ICLU no tienen en todos los casos la estructura gramatical indicada, entenderé ‘máxima’ simplemente como la generalización abstracta de la acción, curso de acción o conducta que un agente se propone. En rigor, podemos reconocer que la noción de máxima coincide algunas veces con la formulación abstracta de la acción propuesta y otras simplemente con razón para actuar. Cuando se trate de analizar el procedimiento del ICLU, emplearé ‘máxima’ como la enunciación de las características definitorias de la acción propuesta, una vez abstraídas las circunstancias particulares. La contradicción se dará, entonces, entre la máxima considerada como una formulación de la acción propuesta y los propósitos para los que se suscita la propuesta de tal acción (por ejemplo, entre la promesa falsa y el deseo de superar problemas económicos). En otros ámbitos, por ejemplo respecto de los deberes exclusivamente éticos o de virtud y en el marco el ICHF, ‘máxima’ se entiende también como un principio general del cual se pueden deducir acciones como casos particulares. En este último sentido, ‘máxima’ es enteramente equiparable a ‘razón para actuar’. Así, por ejemplo, el principio de la propia perfección y el de la felicidad ajena son a la vez máximas y razones para actuar,

ta el hecho de que «solamente un agente racional puede tener una máxima» (*The Categorical Imperative*, cit., p. 60), lo que significa que actuar en base a máximas implica un uso libre de la razón, independientemente de si la máxima proviene de «inclinaciones naturales». En efecto, Paton argumenta que la «generalización» de un motivo, incluso cuando se trata de uno asociado a un «impulso», constituye un modo de generar principios para la acción. En consecuencia, el criterio de evaluación de las máximas recae en la prueba de validez universal y no en el análisis de su relación con los impulsos sensibles, con lo cual los motivos provenientes de estos impulsos dejan de quedar asociados a la idea de una causalidad determinista.

<sup>1</sup> Véase, para una clara exposición del sentido de la universalización de una máxima en el test del ICLU, *KpV*, AA v 69-70.

y no, claramente, acciones generalizadas con sus datos particulares abstraídos. Aunque la primera caracterización es adecuada para los deberes estrictos y la segunda para la clase de obligaciones que Kant considera exclusivas de la ética, en el marco del procedimiento del ICLU la contradicción y la consistencia se dan siempre entre la acción o curso de acción propuestos y los propósitos para los cuales esa acción o curso de acción servirían.

Notemos, por último, que la definición de máxima en GMS, AA VI 420-421, nota (esto es, en el contexto de enunciación del ICLU) i. no nos ofrece indicios para pensar que ella coincida – al menos, de manera necesaria – con los principios prácticos más generales que los agentes adoptan como criterios regulativos de sus planes de vida, y que ii. para los propósitos de evaluar la moralidad de una acción según el procedimiento del ICLU, el modo en que se suscita la máxima es indiferente. No es un dato relevante para la aplicación del procedimiento si la máxima está motivada por principios prácticos generales previamente adoptados, como ser un principio egoísta, una costumbre tradicional, un mandato religioso, o simplemente por ‘inclinaciones’.

Dado que podemos establecer con seguridad que el ICLU se aplica sobre las ‘máximas’, analizaré los pasos del procedimiento de evaluación aplicado sobre ellas excluyendo la formulación de máximas de las etapas del test. La enunciación típica del procedimiento del ICLU permite distinguir dos pasos diferentes:

«Actúa sólo de acuerdo con aquella máxima por la cual  
P<sub>2</sub> [puedas querer al mismo tiempo] que  
P<sub>1</sub> [se convierta en una ley universal]».

Mencionaré unas breves aclaraciones acerca de esta distinción de dos pasos dentro de la prueba de universalizabilidad, con el fin de distinguir esta estructura de las caracterizaciones más conocidas. O’Neill indica también dos aspectos del procedimiento. El primer paso consiste en el *mandato* de ‘actuar por una máxima’, mientras que el segundo paso (que propiamente contiene la prueba de universalidad como no-contradicción) indica la *restricción normativa* de actuar «sobre aquellas máximas por medio de la[s] cual[es] podamos querer al mismo tiempo que deba[n] ser una ley universal». <sup>1</sup> Quisiera notar que a) al caracterizar ambos pasos como obligaciones morales, O’Neill analiza el procedimiento de un modo que presupone su normatividad ética, y b) la segunda etapa del procedimiento es aquella que aquí se separa en dos etapas diferentes. Respecto de a), si lo que buscamos evaluar es la eficacia del procedimiento del ICLU para establecer deberes éticos, no podemos presuponer que ‘actuar en base a una máxima que uno pueda querer que se convierta en ley universal’, *que no es lo mismo que ‘actuar siguiendo leyes universales fundadas objetivamente’*, sea ya una obligación ética con pleno valor de moralidad. Respecto de b), la caracterización del procedimiento del ICLU que empleo aquí se separa de la lectura de O’Neill y se asemeja a la propuesta por Timmons, quien también distingue dos grandes etapas. La primera consiste en generalizar la acción propuesta con su motivo contextual, con lo que se obtiene una proposición hipotética (‘Si..., entonces haré...’), que constituye la estructura gramatical de una máxima. El segundo paso, que da comienzo al test de la universalizabilidad, consiste en concebir a esa máxima como «ley de la naturaleza» o

<sup>1</sup> O. O’NEILL, *Consistency in Action*, cit., p. 161.

«contraparte universalizada tipificada de la máxima».<sup>1</sup> Este segundo paso, que contiene los dos pasos distinguidos aquí, encierra otros nueve pasos. Dentro de este esquema se presupone también que la justificación de la normatividad del ICLU está disponible. En efecto, el paso octavo consiste en el *mandato* «no actúes a partir de una máxima que no pueda ser concebida como una ley universal de la naturaleza» y Timmons da por sentado que este paso «expresa aquella parte del imperativo categórico que atañe a los deberes perfectos».<sup>2</sup> Observemos, entonces, que los dos autores dejan de lado la cuestión de la justificación de la obligación de actuar a partir del ICLU al presuponer su moralidad, esto es, dejan sin investigar si el ICLU satisface o no plenamente las exigencias morales del mandato de actuar siguiendo leyes morales universales por el puro respeto de la ley moral.<sup>3</sup>

Según los dos grandes pasos que he distinguido, el procedimiento de razonamiento práctico formulado por el ICLU consiste en: P1. *Universalizar* el modo de actuar, en el sentido de concebir un escenario en el cual el modo de actuar evaluado es una *regla generalizada universal de conducta*: todos los agentes de ese escenario hipotético actúan según la máxima evaluada; y P2: Determinar si ese estado de cosas en el cual la máxima evaluada expresa un modo de proceder universal o generalizado puede ser *deseado* o *aceptado* por el agente.

Respecto de *cuál es el criterio frente al cual se debe evaluar esta aceptabilidad de la universalización (P1) en P2*, lo primero que podemos destacar en este punto es que, en rigor, la formulación del procedimiento no aclara expresamente si el agente debe discernir si ese escenario hipotético es aceptable por consideraciones morales, o si es deseable en relación con algún principio práctico en general, sea el ‘fin de la humanidad’, la maximización de la satisfacción de las preferencias (felicidad), o algún principio que Kant llamaría ‘heterónomo’ (mandato religioso, sentimiento moral, concepción teleológica de la perfección, etc.). Detrás de esta indicación se encuentra la cuestión problemática de si la ideas de ‘contradicción en el pensamiento’ y ‘en la voluntad’ pueden ser consideradas criterios formales independientes – *i.e.*, sin un contenido sustantivo determinado – por apelación a los cuales se puedan establecer deberes éticos de manera suficiente. No obstante, lo que me interesa destacar es que es correcto que no se pueda responder que el escenario hipotético sea aceptable o no por ser moral o inmoral, porque si el ICLU es el procedimiento por el que se establecen los deberes éticos, en esta instancia *no se puede presuponer la moral*: ella es lo que el ICLU serviría para establecer.<sup>4</sup> De modo que *si el ICLU, tal como lo formula Kant en GMS,*

<sup>1</sup> M. TIMMONS, *Contradictions and the Categorical Imperative*, cit., pp. 295-296, 310-311.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>3</sup> La presuposición de que la fórmula del ICLU es por sí misma capaz tanto de determinar el valor de moralidad de acciones y máximas como de establecer deberes éticos (la presuposición de que satisface plenamente las demandas impuestas por la obligación categórica de actuar según leyes universales y por el puro respeto de la ley moral) se asocia especialmente con la idea de que actuar en base a principios prácticos («por representación de la ley») es una *exigencia* que posee valor de moralidad de manera intrínseca. Por el contrario, esto es, de hecho, un rasgo descriptivo de la concepción kantiana de la agencia racional libre.

<sup>4</sup> Kant afirma que esta es la función del ICLU: «Si de este imperativo pueden derivarse todos los imperativos del deber como de su principio, podremos al menos mostrar qué pensamos por deber y qué quiere decir el concepto del deber, incluso si dejamos sin decidir si lo que llamamos deber no es un concepto vacío» (GMS, AA IV 421). Obsérvese que Kant *no* afirma esto del mandato de actuar siguiendo leyes universales (morales) por el puro motivo del deber, sino *específicamente* del procedimiento de universalización enunciado en el ICLU. En rigor, para evitar que se suscitara las frecuentes lecturas que sostienen que el procedimiento de universaliza-

AA IV 421, es suficiente para determinar si una acción es moral (si el ICLU se sigue lógicamente del mandato de actuar de acuerdo con leyes universales fundadas objetivamente), todas las condiciones para atribuir moralidad a una máxima tienen que estar contenidas en esa formulación. Por el momento, esto implica que no se puede apelar a principios externos al procedimiento del ICLU (o que no estén de algún modo contenidos en la descripción que de él da Kant en el contexto en el que lo enuncia) para responder por la aceptabilidad de la máxima tras su universalización. Esta aceptabilidad debería poder determinarse dentro del marco del procedimiento de universalización para que se pueda sostener que el ICLU establece deberes éticos en cada caso de su aplicación.

Hasta el momento en que Kant introduce el ICLU en la segunda parte de *Fundamentación*, los principios normativos disponibles son los de la idea de un imperativo (mandato) categórico (incondicionado) que consiste en la obligación de que la máxima o principio subjetivo (aquí, razón para actuar) sea conforme con la ley moral universal, la «voluntad buena» como lo único «bueno sin restricción» (GMS, AA IV 393), y la motivación o convicción de ‘actuar por deber’ (idea que Kant considera proveniente de la conciencia moral común) como característica de esta voluntad que serviría para explicarla. La estrategia de Kant en las primeras partes de este texto, hasta el argumento que establece a la humanidad como fin como fuente de normatividad de la ética, es analizar el motivo del deber para establecer el tipo de razones por las cuales se requiere que actúe un agente moral. El ICLU tiene la doble función, entonces, de establecer deberes y con ello el tipo de razones que un agente debe sostener para cumplirlos con valor de moralidad. Sin embargo, si el motivo moral requerido es el de actuar por respeto a los deberes que el ICLU establezca, para evaluar la moralidad de una máxima según la formulación del ICLU no se puede, entonces, apelar a, por ejemplo, un contenido sustantivo independiente asociado a la idea de una voluntad buena, que el mismo concepto del deber debería aclarar.<sup>1</sup>

Hasta aquí, entonces, lo que podemos afirmar es que si el ICLU es un principio normativo, lo que exige es que la razón particular y contextual para actuar satisfaga ciertos requisitos formales, eminentemente el de la universalizabilidad, independientemente de las razones basadas en principios prácticos más amplios y que sustentan y generan aquella razón: no es un dato pertinente si el agente ha llegado a proponerse una máxima determinada porque busca siempre la maximización de su beneficio o porque atribuye un valor supremo a alguna concepción de la divinidad. Así, la razón moral para actuar, si el ICLU puede determinar para cualquier caso de su aplicación cuál es el deber por respeto al cual se debe actuar, debería ser: ‘la máxima o el principio subjetivo de mi acción es universalizable’. Ahora bien, dado que la ética kantiana

ción enunciado por el ICLU intenta ser un principio suficiente para establecer contenidos morales (como por ejemplo, las lecturas de O’Neill, Silber y Rawls), Kant debería haber predicado esta afirmación del mandato de actuar en base a leyes universales por el puro motivo del deber.

<sup>1</sup> Hill (TH. E. HILL, *Dignity and Practical Reason*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1992) y Cumiskey (*Kantian Consequentialism*, cit.) consideran que la voluntad buena es un principio formal. Hill sostiene que «no hay nada aquí [i.e., en el concepto de una voluntad buena] acerca de cuáles son los principios morales y cómo han de justificarse. El punto es que, sean lo que fueren los principios morales, el valor moral se obtiene solamente siguiéndolos por el puro motivo del respeto» (TH. E. HILL, *op. cit.*, p. 69). Aunque el desarrollo de este tópico excede las posibilidades de este trabajo, quisiera mencionar que considero que la ‘voluntad buena’ no es un principio formal sino claramente material: ‘buena’ es una voluntad que ‘quiere’ el fin de la humanidad.

tiene un principio supremo ‘material’ que nos obliga a proponernos el fin del ser humano en general (TL, AA VI 395), ¿se puede decir que una acción tiene valor de moralidad si está justificada *exclusivamente* de aquel modo, *i.e.*, independientemente de la adopción de este fin? Solo si la respuesta es positiva podremos decir que el procedimiento de universalización enunciado en el ICLU satisface las demandas de la ética kantiana; de lo contrario, el ICLU no satisface tales demandas.

Para examinar si la exigencia de universalización de máximas particulares es un procedimiento que determina deberes éticos de manera suficiente, tenemos que preguntarnos si los resultados del ICLU son *en todos los casos* obligaciones morales incondicionadas, *de las que no se pueda seguir preguntando por su justificación normativa*, para un agente que lo aplica correctamente. Con esta hipótesis analizaré en lo que sigue los tres casos de deberes que Kant examina tras la enunciación del ICLU.<sup>1</sup> Allí, Kant retoma la estrategia de la deducción de deberes a partir de principios normativos que emplea continuamente en las dos primeras partes de la *Fundamentación* para ilustrar cómo los principios que postula pueden explicar el concepto de deber. El segundo caso de deber (‘perfecto’ para con los otros) analizado es el siguiente:

Otro [hombre] se ve apremiado por la escasez a pedir dinero prestado. Sabe muy bien que no podrá pagar, pero ve que nada le será prestado si no promete solemnemente saldar la deuda en un momento determinado. Desea hacer esa promesa, pero todavía tiene la conciencia suficiente como para preguntarse: ¿no es acaso prohibido y contrario al deber salir de apuros por este medio? Supongamos que resuelve hacerlo. En ese caso, *su máxima de la acción diría lo siguiente: cuando crea estar en apuros económicos pediré dinero prestado y prometeré pagarlo, aunque yo sepa que tal cosa no ocurrirá nunca*. Ahora bien, este *principio del amor propio o de la propia utilidad* puede acomodarse muy bien con mi bienestar futuro, sólo que ahora aparece la pregunta: ¿es correcto? Transformo la exigencia del amor propio en una ley universal y replanteo la pregunta de este modo: ¿qué quedaría *luego* de que mi máxima se convirtiera en ley universal? Entonces veo inmediatamente que ella nunca podría valer como ley universal ni concordar consigo misma, sino que necesariamente será autocontradictoria, ya que *la [P1] universalidad de una ley que dijera que aquel que crea encontrarse en apuros económicos puede prometer lo que se le ocurra con la intención de no cumplirlo [P2] haría imposibles la promesa y el fin que se quiera obtener con ella*, pues nadie creería que se le ha prometido algo, sino que se reírían de todas las expresiones de este tipo como de una mera mentira.

(GMS, AA IV 422, subrayado mío)

Lo primero que se puede notar es que el agente no universaliza el ‘principio del amor propio’: lo que efectivamente piensa como regla universal generalizada de conducta es la máxima (que procede de él) de la acción particular que pretende realizar en un momento dado, a saber: ‘cuando crea estar en apuros económicos pediré prestado

<sup>1</sup> Excluyo el examen del primer deber – perfecto para consigo mismo – dado que para la justificación de la inmoralidad del suicidio en GMS, AA IV 421-422 Kant no se ajusta a los parámetros de las etapas del ICLU. En efecto, la generalización de la máxima del suicidio suscitada por el «amor propio» es rechazada por Kant en base a una definición de «amor propio» como «promoción de la vida» (*Beförderung des Lebens*), es decir, en base a una total redefinición del principio en cuestión entre el momento en que el agente se propone evaluar su máxima y el paso de la generalización. La idea de la promoción de la vida en general no está contenida de manera analítica en un principio del «amor propio», sino que es una idea metafísica que Kant agrega: el amor a uno mismo no es reducible sin más al interés vital (*i.e.*, al interés por permanecer vivo), ni mucho menos al amor a la vida en general. Para otras críticas al desarrollo de este ejemplo por parte de Kant, véase A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, cit., pp. 82-86.

dinero y prometeré pagarlo, aunque yo sepa que tal cosa no ocurrirá nunca'. Una vez que el agente concibe la máxima como conducta generalizada [P1], sopesa las consecuencias [P2] que produciría un escenario hipotético en el cual todos los agentes se rigieran por ella. El resultado de la generalidad o universalidad hipotética de la máxima consiste en que su misma universalidad 'haría imposible la promesa', y es la *aceptabilidad de esta consecuencia* lo que el agente evalúa para determinar si realiza la acción propuesta. Ahora bien, *¿cuál es la razón por la cual ese estado de cosas hipotético, en el que la promesa falsa es imposible, no puede ser querido por el agente?* Claramente, el agente no puede responder que tal escenario sería inmoral dado que lo que intenta averiguar es precisamente eso; en todo caso, la mentira de todos no es más inmoral que su propia intención de mentir.

Es evidente que la razón ofrecida para rechazar el escenario resultante de la universalización hipotética es que realizar la acción redundaría en la frustración del propósito para el cual fue pensada en primer lugar –salir del apuro económico. Esta frustración es lo que Kant llama una «*contradicción en el pensamiento*».<sup>1</sup> No obstante, aunque la universalización de la máxima frustra la posibilidad de mentir para beneficiarse, la «contradicción en el pensamiento» *no alcanza para frustrar el propósito general del 'amor propio' o de la 'propia utilidad'*. Por el contrario, el rechazo de la máxima a cuenta de las contradicciones que implica tiene sentido aún de acuerdo con esos mismos principios egoístas (y racionales). Así, un agente podría considerar que la inconsistencia de la promesa falsa significa que ella no es una política conveniente cuando actúa siguiendo un principio racional de maximización del beneficio propio. Kant mismo reconoce esta racionalidad del principio del egoísmo cuando afirma que «la mayoría de las veces el mandato de la felicidad está constituido de modo tal que perjudica considerablemente a algunas inclinaciones» (GMS, AA IV 399).

Ahora bien, es precisamente este principio práctico lo que un procedimiento para evaluar la *moralidad* de las acciones debería poder examinar (de hecho, es precisamente lo que el principio supremo de la doctrina de la virtud sirve para calificar como inmoral). En efecto, la racionalidad implícita detrás del rechazo de una máxima no universalizable en el sentido expuesto no equivale a moralidad. La racionalidad no coincide con la moralidad si antes no se muestra o bien que ella es una condición ne-

<sup>1</sup> GMS, AA IV 424: «Algunas acciones están constituidas de modo tal que su máxima no puede ser pensada siquiera como ley general de la naturaleza sin contradicción y mucho menos se puede querer que ella deba ser tal.» La idea de la no-contradicción como *criterio último* de la prueba de universalidad es un tópico tradicional en la literatura especializada y ha suscitado diferentes interpretaciones. Korsgaard ha distinguido entre tres modos de concebir la contradicción: a) una «lógica», b) una «práctica» (que asocia a O. O'NEILL, *Consistency in Action*, cit.), y c) una «teleológica» (que asocia a H. J. PATON, *The Categorical Imperative*, cit.) (CH. KORSGAARD, *Kant's Formula of Humanity*, cit., p. 78). Por ejemplo, y como ya hemos mencionado, para O'Neill, una máxima universalizable es aquella que exhibe consistencia entre los diferentes niveles de las intenciones presentes en una propuesta de acción (de ahí que la contradicción sea considerada como «práctica» por Korsgaard, dado que no se trata de una imposibilidad de concebir la máxima). Timmons objeta esta lectura y propone –correctamente– que la inconsistencia se da entre la «contraparte universalizada tipificada» de la máxima y el resto de las leyes («naturales») que existirían en el escenario hipotético (M. TIMMONS, *Contradictions and the Categorical Imperative*, cit., especially p. 310), lectura que consistiría en una contradicción «práctica» también.

Lo que me interesa señalar en este trabajo es que cuando un agente en general rechaza una máxima en base a su inconsistencia, el motivo de este rechazo puede ser que la inconsistencia sea prueba de que la acción propuesta no constituye un curso de acción *conveniente* para sus fines más generales. Por lo tanto, el requisito de la consistencia no es, en sí mismo y de modo independiente, garantía de moralidad kantiana: se puede seguir preguntando por qué la inconsistencia es *moralmente* indeseable.



cesaria y suficiente para la atribución de moralidad, o bien que forma parte de una concepción ética sustantiva a la cual ya se le ha atribuido normatividad.<sup>1</sup> En ambos casos, sin embargo, cualquier test que contenga a la racionalidad como criterio para determinar la aceptabilidad moral de una acción será posterior al establecimiento de un principio ético supremo, y sólo por apelación a este principio podría determinar deberes éticos antes que meras políticas convenientes.

Teniendo en cuenta, entonces, la *irracionalidad* que implicaría desear la frustración del propósito de una acción cualquiera que se pretende realizar, si queremos determinar el valor *moral* de esa acción, la pregunta pertinente es por qué motivo resulta inaceptable para un agente querer no ver cumplido el propósito específico que busca con una acción determinada – en el ejemplo, salir del apuro económico. Preguntar esto es necesario, nuevamente, porque el ICLU tiene la intención de establecer deberes éticos y razones éticas para actuar: no intenta simplemente establecer cursos racionales de acción. La cuestión ulterior que hay que observar es si un agente que evalúa la moralidad de la mentira que se propone puede reconocer que tal curso de acción es inmoral apelando sólo al procedimiento expresado en el ICLU. Si no obtiene del ICLU herramientas para reconocer que ‘no mentir’ es una exigencia que le hace la moralidad, entonces tampoco podrá ‘actuar por deber’.

En el ejemplo citado, sin embargo, es posible advertir que no hay herramientas suficientes que sirvan para rechazar con certeza la posibilidad de que el agente considere que la inconsistencia de la máxima generalizada es un motivo para rechazarla *porque* ella se contradiría, de realizarse la acción, con su propio beneficio. Es plausible sostener que, para este agente, ‘contradicción en el pensamiento’ es sinónimo de inaceptabilidad justamente *porque* estima que su bienestar total tiene prioridad por sobre su bienestar inmediato: la razón por la cual el agente considera que el escenario hipotético resultante de la universalización de la máxima es inconsistente con la propuesta que evalúa y, por lo tanto, indeseable, consiste en que no resulta racional desear un escenario en el que todos prometen falsamente porque entonces no se concederían préstamos, que pueden llegar a ser medios necesarios para su beneficio total. *Por lo tanto, el agente no sólo actúa sino que también delibera a partir del principio del beneficio propio, en la medida en que es este principio el que justifica la decisión de no mentir. Ahora bien, a pesar de estar informadas en gran medida por un principio práctico que Kant considera inmoral, tanto la deliberación como la elección resultante satisfacen el procedimiento del ICLU.*

En el caso del ejemplo de deber amplio para consigo mismo analizado en el contexto de la formulación del ICLU podemos detectar los mismos resultados:

Un tercer [hombre] encuentra que posee un talento que por medio de su desarrollo podría convertirlo en un hombre útil en todo sentido. Sin embargo, se encuentra en un estado cómodo y prefiere dedicarse al placer antes que esforzarse para acrecentar y perfeccionar sus afortunadas dotes naturales. No obstante, todavía se pregunta si, además de su concordancia en sí con su inclinación a la diversión, su máxima de abandonar sus dotes naturales concuer-

<sup>1</sup> Al decir que la universalización de una máxima puede ser racional pero inmoral *no quiero decir* que puede suceder que una máxima sea irracional sin ser inmoral. Quiero decir únicamente que algo puede ser racional e inmoral en sentido kantiano, sin que sea necesario afirmar nada acerca de la posibilidad de que algo sea irracional y no inmoral (lo cual no tiene sentido en Kant). En resumen: que lo irracional sea inmoral no implica, evidentemente, que lo racional sea moral. Agradezco al referee anónimo por instarme a aclarar este punto.

da también con lo que se llama deber. Ahora ve que, ciertamente, [P<sub>1</sub>] una naturaleza regida por una ley universal semejante podría sostenerse, aunque el hombre (como los habitantes del sur) dejara que se desperdicie su talento y su vida fuera pensada meramente para el ocio, el disfrute de la reproducción, en una palabra para el placer. Sólo que este hombre [P<sub>2</sub>] no puede *querer* que esto se convierta en una ley universal de la naturaleza o que sea una ley colocada en nosotros a través del instinto natural. Porque como ser racional necesariamente desea que todas sus capacidades sean desarrolladas, pues ellas le son dadas y *le son provechosas para todos los propósitos posibles*.

(GMS, AA IV 422-423, último subrayado mío)

El agente que evalúa la máxima de ‘abandonar las dotes naturales’ no puede determinar con certeza el estatuto deontológico de la máxima de ‘desarrollarlas’ dado que puede justificar el rechazo de la primera máxima en base a la idea de que un escenario hipotético en el que todos desarrollan sus talentos redundaría en mayores beneficios atendiendo al objetivo de dedicarse al ocio, que uno en el que ‘abandonarse al placer’ es regla generalizada de conducta. Así, es factible que el principio por el cual el agente aplica el ICLU para luego actuar de manera consecuente con sus resultados sea su propia concepción particular de la felicidad (que consiste, *in casu*, en dedicarse al ocio). Por otro lado, la utilidad del desarrollo de los talentos, además de ser una idea asociable de modo directo al principio del propio beneficio, no anula la posibilidad advertida por Kant en GMS, AA IV 393 ss. de que los talentos cultivados sean empleados para propósitos inmorales o directamente criminales, por lo que este desarrollo es moral *únicamente* cuando es llevado a cabo por agentes que reconocen el valor supremo del ‘fin de la humanidad’. Claramente, esto último implica que la ‘propia perfección’ es un deber ético justificado por razones independientes de (y anteriores a) la exigencia de consistencia-universalidad del ICLU. De este modo, incluso si este agente aplica el ICLU porque tiene una preocupación moral por la corrección de la acción, las razones que justifican su decisión no tienen valor de moralidad en el sentido kantiano. El resultado, entonces, no puede ser un deber ético, y el agente no puede, consecuentemente, ‘actuar por deber’.

Veamos, por último, el ejemplo de deber amplio para con los demás:

Un cuarto hombre al que le va bien, al ver que otros (a los que además bien podría ayudar) tienen que luchar contra grandes contrariedades, piensa: “¿a mí qué me importa? Que cada uno sea tan feliz como quiera el cielo o como él mismo pueda conseguirlo; yo no le quitaré nada, ni tampoco le enviaré nada: ¡no tengo ganas de contribuir en nada para su bienestar o su auxilio en la necesidad!” Ahora bien, si [P<sub>1</sub>] este modo de pensar se convirtiera en una ley universal de la naturaleza, el género humano podría, evidentemente, subsistir, y sin duda de un modo mejor que si todos disertáramos acerca del auxilio y la benevolencia, incluso con fervor y hasta ejerciéndolas ocasionalmente, pero engañando cada vez que se pudiera, vendiendo el derecho de los hombres o dañándolo de otras maneras. Sin embargo, aunque es posible que una ley universal de la naturaleza pueda subsistir de acuerdo con aquella máxima, es imposible *querer* que un principio semejante valga en todas partes como ley de la naturaleza. Pues una voluntad que lo decidiera se contradiría consigo misma porque [P<sub>2</sub>] *pueden ocurrir muchos casos en los que necesite del amor y la asistencia de otros, casos en los cuales se habría arrebatado a sí mismo toda esperanza de la ayuda que desea a causa de esa ley natural surgida de su propia voluntad*.

(GMS, AA IV 423, último subrayado mío)

Según la última oración de la cita, un agente puede considerar que la ‘inconsistencia en la voluntad’ de la máxima de no ayudar es indicio de que esa máxima no conviene a la maximización de su propio beneficio. A esto se agrega que Kant confronta y rechaza explícitamente la justificación que aquí explica la inaceptabilidad de universalidad de la máxima de no ayudar (a saber, el escenario hipotético es uno en el que el agente no obtendría ayuda) cuando analiza el mismo tipo de deber en el contexto del ICHF: «muchos consentirían de buen grado que otros no estén obligados a hacerle el bien con tal de poder quedar dispensados de hacerles el bien a otros».<sup>1</sup>

En resumen, estos tres agentes pueden tener una preocupación moral por la corrección de la acción, pero si aplican el razonamiento práctico expresado en el ICLU de modo tal que la equiparación entre ‘inconsistencia’ e ‘inaceptabilidad’ es entendible en términos del propio beneficio o en términos de una concepción particular de la felicidad, entonces, para la ética kantiana, esta especie de preocupación moral no obtiene valor de moralidad. El principio del beneficio propio o de la felicidad al que apelan estos agentes para determinar que la ‘contradicción’ (‘en el pensamiento’ o ‘en la voluntad’) implica el rechazo de una máxima no alcanza para concluir que la mentira, el abandono del cultivo de las ‘dotes naturales’ o no auxiliar a otras personas sean acciones o cursos de acción inmorales. Sin embargo, sí alcanza para considerarlos *irracionales* dentro del contexto del propósito general de estos agentes, que les indica actuar de modo tal que se maximice la satisfacción total de sus preferencias, lo cual implica dejar de satisfacer deseos inmediatos en algunas ocasiones porque hacerlo redundaría en una disminución del beneficio total. En consecuencia, un agente que aplica el procedimiento del ICLU del modo descrito no puede ‘actuar por deber’ porque i. la aplicación del ICLU no ha establecido un deber ético por respeto al cual deba actuar, sino una mera política conveniente dado el marco más amplio de sus propósitos generales o principios prácticos supremos que informan su plan de vida y, por lo tanto, ii. porque no tiene razones morales para actuar. No obstante, aunque estos agentes sostienen un principio práctico que Kant considera inmoral, aplican el ICLU de manera correcta.

Llegado este punto, digamos que es suficiente con encontrar una sola clase de agentes que pueden aplicar el ICLU de modo correcto y que, sin embargo, no dispongan de razones para considerar que el procedimiento establece la moralidad o inmoralidad de las acciones evaluadas, para que se pueda sostener que el ICLU no determina *necesariamente en cada caso de su aplicación* deberes éticos por respeto a los cuales actuar – esto es, que el ICLU no ofrece necesariamente una justificación moral de la acción y, consecuentemente, una motivación propiamente ética. En los ejemplos citados, las razones (o máximas, o principios subjetivos) que evalúan los agentes son razones que aceptaría un agente racional autointeresado que busca la maximización de la satisfacción de un conjunto ordenado de preferencias (*i.e.*, no actúa por impulso o necesidad inmediata), que además actúa en un contexto en el cual todos los de-

<sup>1</sup> GMS, AA IV 430, nota. Wood (*Kant's Ethical Thought*, cit., p. 92) nota que en este ejemplo Kant sugiere que el escenario resultante de la generalización de la máxima en cuestión es *racional y moralmente preferible al escenario que Kant considera que es lo que ocurre efectivamente* (esto es, que un escenario en el que la indiferencia es una regla explícita de conducta sería más adecuado para la subsistencia del género humano que el estado actual de las cosas).

más agentes se comportan del mismo modo, y que tiene expectativas adecuadas sobre la conducta de los demás agentes. Se trata, pues, de un agente que coopera por razones egoístas. El hecho de que la interacción entre agentes con estas características de racionalidad plena dé como resultado un escenario de cooperación puede ser un motivo para justificar *racionalmente* el modo correspondiente de actuar. Sin embargo, esta justificación no explica por qué la cooperación debería ser *éticamente obligatoria*. Para que fuera *moralmente necesario* actuar de ese modo, el agente debería disponer de una razón externa al ICLU, pero entonces reaparece la cuestión de si el ICLU alcanzaría para establecer deberes éticos; lo que es lo mismo: aparece la cuestión de si la fórmula del ICLU se deriva lógicamente y correctamente del mandato de actuar siguiendo leyes universales (mandato cuya normatividad se justifica únicamente, cuando consideramos la moralidad kantiana en su sistematicidad completa, a partir del mandato autoactivo de adoptar reflexiva y conscientemente el ‘fin de la humanidad’ como principio ético supremo).

En resumen, considero que es posible que no todos los agentes racionales actúen ‘por deber’ *cuando razonan y actúan en base a una aplicación correcta de la prueba de la universalización formulada en el ICLU*, y esto por dos motivos. *Primero*, si el criterio por el cual se determina la aceptabilidad de la universalización hipotética de una máxima puede ser un principio práctico inmoral, en el marco del pensamiento kantiano no tiene ningún sentido decir que se deba ‘actuar por deber’, a no ser que o bien se muestre que es moralmente necesario actuar de acuerdo a tal principio, o que *se le exija al agente que deje de lado la evaluación que le permitió determinar su curso de acción y que, independientemente de ello, le adscriba moralidad a una acción ya decidida por otros motivos*. Ninguna de las dos posibilidades tiene sentido cuando leemos las posturas éticas expuestas en *Doctrina de la virtud*. De modo que si el ICLU admite una justificación de la acción que abreva en una explicación similar a la esbozada aquí – en términos de razones que Kant consideraría racionales pero sin valor de moralidad – existen casos de aplicación del ICLU que hacen imposible ‘actuar por deber’. *Segundo*, un agente como el aquí descrito no tiene, en rigor, *razones normativas* para refrenar la acción inmoral que se propone, dado que los deberes de no mentir, cultivarse y auxiliar a los demás no quedan moralmente justificados. Incluso si suponemos, con Kant, que estos agentes tienen una preocupación moral, entonces no se explica que apelen al criterio de su propio beneficio (o de su concepción particular de la felicidad) para determinar si sus máximas son morales, porque esta estrategia no produce obligaciones éticas. *La indeterminación ética del ICLU radica, precisamente, en que no llega a aplicarse a ese principio práctico más general y abarcador*.

### 3. LA DETERMINACIÓN ÉTICA DEL ICLU

En el apartado anterior analicé algunas razones por las cuales se puede afirmar que el ICLU no alcanza para establecer deberes éticos *siempre*. Claramente, la posibilidad de que el ICLU contenga una indeterminación ética quedó abierta por Kant cuando sostuvo que la moralidad de una acción proviene no sólo de su legalidad, sino que también se requiere que esa acción sea realizada por las razones adecuadas (por el motivo del deber). Sin embargo, el punto que intenté señalar es que el ICLU no es necesariamente siempre compatible con este motivo, en la medida en que no esta-

blece deberes éticos siempre y necesariamente en cada caso de su aplicación. Por esto, la exigencia de universalizabilidad, al menos como está formulada en GMS, AA IV 421, no alcanza para justificar la convicción de actuar ‘por deber’, ni la moralidad de una acción. Considero que la indeterminación ética del ICLU se debe a una característica de su misma formulación, que consiste en que esta formulación no refiere a la adopción de principios prácticos supremos, sino sólo a las razones contextuales (si bien ineludiblemente ligadas con aquellos y más profundas que las meras ‘inclinaciones’) de las que un agente dispone cuando actúa.

En este sentido, el hecho de que el ICLU no produzca necesariamente *siempre* deberes éticos está intrínsecamente relacionado con el hecho de que puede ser considerado como una ley ética si y solamente si es aplicado por agentes que han adoptado el ‘fin de la humanidad’ como principio práctico supremo. Por el contrario, la aplicación del ICLU por agentes que rigen su conducta en base a otra clase de principios prácticos, incluso adoptados reflexivamente, no garantiza la moralidad de esa misma aplicación. A partir de esto, podemos reconocer que la determinación completa de la moralidad de una acción resultante de la aplicación del ICLU depende no solamente de las condiciones formales de las máximas; también depende de que las razones para actuar tengan un contenido sustantivo asociado a la idea de ‘fin de la humanidad’. Así, *una aplicación ética del ICLU debería incluir un ‘tercer paso’ que especifique cuál debe ser el principio contra el cual evaluar la inaceptabilidad de la inconsistencia de la universalización de una máxima.*

No obstante la perspectiva centrada en el agente empleada aquí, a diferencia del ‘argumento regresivo’ de Korsgaard,<sup>1</sup> el análisis que he propuesto no es ‘motivacional’: no tiene que ver con el rol que la ‘humanidad como fin’ pueda tener sólo en lo referente a la conciencia moral de los agentes. Por el contrario, en mi opinión, la diferencia entre el ICHF y el ICLU debe ser entendida como una relación de prioridad normativa y de justificación que el ‘fin de la humanidad’ (*i.e.*, no necesariamente el ICHF, sino el principio del cual se deriva de manera inmediata) mantiene respecto de la exigencia formal de universalización y, ulteriormente, incluso del mandato mismo de actuar siguiendo leyes universales por el puro respeto a la ley moral. Así, las afirmaciones de Kant acerca de la equivalencia normativa entre los imperativos categóricos resultarían incorrectas en la medida en que se basan en la idea de que su diferencia es ‘subjetiva’ -es precisamente su equivalencia ‘objetiva’ lo que es necesario probar:

Las tres maneras enunciadas de representar el principio de la moralidad sólo son, en el fondo, tres formulaciones de la misma ley [...]. No obstante, hay una diferencia entre ellas que es subjetiva antes que objetivo-práctica, es decir, para acercar una idea de la razón a la intuición (según alguna analogía) y de ese modo al sentimiento.

(GMS, AA IV 436)

Inmediatamente después de esta afirmación Kant enumera las diferencias entre los imperativos según las condiciones que debe satisfacer una máxima para que pueda atribuirse moralidad a una acción:

<sup>1</sup> Korsgaard considera que la justificación del valor absoluto del principio de la humanidad es una «investigación motivacional» (*Kant's Formula of Humanity*, cit., p. 184).

Todas las máximas tienen: Primero, una *forma* que consiste en la universalidad, y por eso la fórmula del imperativo moral expresa que la máxima debe ser elegida de modo tal que deba valer como ley general de la naturaleza. Segundo, una *materia*, es decir un fin, y por eso dice la fórmula que el ser racional en tanto que es un fin según su naturaleza, y consecuentemente un fin en sí mismo, tiene que servir como condición restrictiva de todos los fines meramente relativos y arbitrarios. Tercero, una *determinación completa* de todas las máximas por esta fórmula: que todas las máximas deban, por su propia legislación, armonizar con un posible reino de los fines como con un reino de la naturaleza.

(GMS, AA IV 436)

Respecto del ICLU, vemos que la condición que debe cumplir la máxima refiere a su 'forma', que debe ser 'universal'. En la sección 2 sugería que el procedimiento de universalización enunciado por el ICLU no es suficiente para establecer deberes éticos o determinar valor de moralidad, si no se conoce el 'fin' o principio práctico que informa el plan de vida de un agente. Un agente puede mantener un plan de vida informado por un principio 'heterónomo' (por ejemplo, el beneficio propio) y aún así aplicar correctamente el ICLU. Sin embargo, las acciones resultantes no tendrán (al menos, no necesariamente) valor de moralidad, precisamente porque son informadas también a partir de un principio semejante. Por este motivo, la inclusión de una condición 'material' que consiste en la apelación a un 'fin' o principio práctico sustantivo determinado – *i.e.*, la 'humanidad como fin' – no sólo se refiere al ICHF, sino que también indica de qué modo se subsana, en la ética kantiana, la indeterminación del ICLU.

La tercera exigencia para la atribución de moralidad está contenida en el imperativo del reino de los fines. Este imperativo unifica las dos exigencias anteriores y hace depender el requisito de la universalidad de la noción de la humanidad: *las máximas con valor de moralidad son universalizables en el sentido específico de que son 'válidas para todos los seres racionales' considerados normativamente como 'fines en sí mismos'*. La conexión entre ambas exigencias resulta 'sintética' porque depende del *reconocimiento efectivo del valor supremo de la dignidad humana*, especie de acto auto-coactivo que solo puede ser realizado por la 'libertad interna'. Un principio práctico supremo que no reconozca el valor normativo supremo del fin de la humanidad es 'heterónomo' y, en su contexto, la aplicación del ICLU no produce deberes éticos. Así, *el 'fin de la humanidad' (el principio material supremo de la ética, diferente del ICHF) restringe 'todos los fines meramente relativos y arbitrarios' de los agentes: no sólo los fines inmorales inmediatos de una acción propuesta (por ejemplo, mentir para salir de apuros económicos), sino también aquellos 'fines' heterónomos más generales que, como principios prácticos, informan el plan de vida de un agente (por ejemplo, el de la maximización del propio beneficio, que también puede 'restringir' la máxima de mentir).*

Justamente porque el ICLU no es suficiente para restringir estos principios prácticos generales, la justificación del principio de la humanidad no puede ser entendida como una argumentación asociada a un aspecto meramente afectivo de la deliberación (v. gr., el 'sentimiento').<sup>1</sup> El principio de la humanidad responde de modo definitivo

<sup>1</sup> Por el contrario, Silber sostiene que «[e] número [de las formulaciones del imperativo categórico] es realmente indeterminado porque Kant comienza con la ley moral como un único principio formal e intenta cla-

la pregunta normativa de la ética (‘¿por qué obliga la ley moral?’) porque justifica la necesidad práctica ‘objetiva’ tanto del mandato de actuar siguiendo leyes (morales) universales por el puro respeto al deber, como el procedimiento del ICLU en tanto que razonamiento práctico, al especificar cuál es el principio que debe acompañar la reflexión acerca de la universalizabilidad de las máximas para que la acción pueda tener valor de moralidad. Al subsanar esta indeterminación ética, el *fin* de la humanidad y su corolario en la *idea* de un reino de los fines explican por qué una acción moral debe proceder de una máxima universalizable: debe poder ser *consistente con la dignidad de todas las personas* (GMS, AA IV 433-436). El ICLU puede ser aplicado con valor de moralidad, finalmente, solo por agentes que han adoptado esos dos principios sustantivos como principios prácticos supremos.

La indeterminación ética del ICLU implica que un agente *puede* actuar de acuerdo con este razonamiento práctico *sin tener, sin embargo, una preocupación moral por la corrección de la acción*. El caso de que un agente actúe de acuerdo con el razonamiento práctico del ICHF sin tener esa preocupación no tiene sentido: adoptar el ‘fin incondicionado’ de la humanidad como criterio para la deliberación práctica constituye un tipo de acto con valor de moralidad por sí mismo. La diferencia entre la aplicación del ICLU por un agente que no ha adoptado el principio de la humanidad y por un agente que sí lo ha adoptado constituye, así, una *diferencia cualitativa en lo que atañe a la moralidad de sus acciones*: el primer agente obtiene del ICLU, en todo caso, meras políticas convenientes, el segundo, deberes éticos. De este modo, una posible objeción a esta lectura de la indeterminación ética del ICLU queda descartada: el hecho de que el ICLU dependa de una justificación normativa independiente (como es obviamente el caso) no implica de ningún modo que la *aplicación de su fórmula* no esté exenta de la imputación de indeterminación ética. De hecho, la fórmula misma del ICLU puede no satisfacer las demandas que estipula la moralidad kantiana, demandas que se inscriben en una metafísica de las costumbres cuya arquitectónica Kant no presenta sino hasta 1797 y que constituye un sistema más amplio que el delineado por los dos textos éticos de la década de 1780.

rificar progresivamente su significado o hacerlo intuitivo a través de una multiplicidad de formulaciones. Kant advierte el curioso rasgo de la ética por contraposición a la epistemología: mientras que en epistemología comenzamos con la intuición sensible (la estética) y nos movemos a lo conceptual, en la filosofía moral comenzamos por el concepto de la ley moral y nos movemos hacia la intuición y la sensibilidad. Una vez que reconocemos que el movimiento característico en la ética es desde lo abstracto hacia lo concreto, vemos que no hay base para preguntar cuántas formulaciones del imperativo categórico hay, *ya que el número es tan ilimitado como la sensibilidad es diversa*» (*Procedural Formalism in Kant’s Ethics*, cit., pp. 205-206, subrayado mío). Sabemos que la metodología de la ética indica que el comienzo de una investigación acerca de la moralidad no puede ser ‘empírico’, pero esto no significa que este comienzo deban ser los conceptos formales del deber y de la ‘voluntad buena’ como aquella que actúa sólo por el ‘motivo del deber’. La ética kantiana agrega a estas concepciones formales un contenido determinado, a saber, el ‘fin de la humanidad’, y el establecimiento de cualquier principio y procedimiento que guíe el juicio moral-ético es necesariamente posterior al establecimiento de esta fuente de normatividad. Entonces, la formulación de diferentes imperativos no se explica por cuestiones asociadas a la accesibilidad de los principios éticos para la ‘sensibilidad’ humana, sino que se entiende como una cuestión de prioridad normativa y de justificación. Incluso si la sensibilidad humana fuera plenamente capaz de actuar en todo momento a partir del razonamiento del ICLU (esto es, a partir del procedimiento de universalización), si no contamos con la demanda que hace el principio de la humanidad como fin por medio del imperativo correspondiente, no sería obligatorio actuar siguiendo aquel primer razonamiento.

## 4. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

De su lúcido análisis de la indeterminación ética del ICLU, Wood concluye que

El gran problema para Kant [...] es que, al contrario de sus alegaciones en *GMS*, 421, ni el ICLU ni el ICLN (por lo tanto, ninguna forma de las pruebas de la contradicción en la concepción y la contradicción en la voluntad) se siguen realmente del mero concepto de un imperativo categórico. Por lo tanto, el argumento de la segunda sección de la *Fundamentación* necesariamente deja indeterminado cómo debemos interpretar la prueba de la contradicción en la voluntad [...]. Los simpatizantes de Kant tratan consiguientemente de reconstruir la versión más plausible del test, mientras que sus críticos, dándose cuenta de que los argumentos de Kant no excluyen versiones de él que tienen resultados contra-intuitivos, plantean objeciones que surgen naturalmente de este punto. Insto a ambas partes a mostrar una mayor apreciación del argumento general de la sección segunda de *Fundamentación*. Esto implica considerar que el ICLU y el ICLN son expresiones del principio supremo de la moralidad únicamente desde un punto de vista limitado, como partes de un sistema completo de fórmulas que Kant desarrolla entre *GMS*, 421 y *GMS*, 437. [...] Para los simpatizantes de Kant, esto significa dejar de pretender que el ICLU y el ICLN son suficientes para la deliberación moral. Para los críticos, significa apreciar que sus objeciones a estas fórmulas no justifican cerrar *Fundamentación* en *GMS*, 424 con la orgullosa convicción de que han podido despachar la ética kantiana definitivamente.<sup>1</sup>

Considero, sin embargo, que la indeterminación ética del procedimiento formal de universalización enunciado en el ICLU no constituye un problema grave para Kant, porque permite descubrir de qué modo los inconvenientes de *Fundamentación* son subsanados por los refinamientos ulteriores que Kant desarrolla en *Metafísica de las costumbres. Doctrina de la virtud* establece definitivamente la *prioridad normativa de las consideraciones de tipo 'material'* por sobre la reflexión acerca de las condiciones formales de las máximas para la atribución de un valor de *moralidad* a las acciones, y esto permite, ciertamente, desestimar la importancia de los inconvenientes que pueda presentarnos la fórmula del ICLU en *GMS*, AA IV 421.

El hecho de que el procedimiento de universalización enunciado en el ICLU no constituya un principio normativo *ético* si se lo considera independientemente de los principios prácticos que informan el plan de vida de un agente nos permite comprenderlo como un procedimiento que no es exclusivo de un agente virtuoso kantiano. Esto permite a su vez descubrir que, para una teoría kantiana de la acción, un agente racional y libre delibera y actúa apelando a principios prácticos más generales y abarcadores que los motivos inmediatos y contextuales. Si el ICLU puede ser aplicado por más de una clase de agentes racionales, eso se debe a que no se aplica sobre las razones por las que un agente adopta un principio regulativo supremo (ámbito sobre el que sí se aplica el ICHF), sino sólo sobre su 'máxima' contextual originada al momento de actuar, considerada independientemente de sus propósitos más abarcadores. A partir de esto, entre las consecuencias que la hipótesis interpretativa aquí expuesta acarrea para la comprensión de la ética kantiana se cuentan indicios para entender en qué consiste el rol del 'fin de la humanidad' como fuente de normatividad para la ética. La humanidad como fin funciona en la ética como un criterio ne-

<sup>1</sup> A. WOOD, *Kant's Ethical Thought*, cit., pp. 96-97.



cesario y suficiente (al que se apela durante la deliberación sobre las razones para actuar) para determinar el carácter moral de las acciones, de modo que un agente kantiano puede ser considerado virtuoso si y solamente si adopta efectivamente el principio de la humanidad como criterio práctico supremo. El requisito de universalizabilidad adquiere, entonces, valor de moralidad solamente cuando adoptamos previamente un compromiso con aquel principio, y esto por dos motivos básicos: porque la noción de humanidad justifica normativamente la obligación de actuar de acuerdo con leyes *morales* universales (obligación de la cual el ICLU no es, como se deriva también del análisis aquí expuesto, una consecuencia lógica), y porque es el criterio al cual se debe apelar para corroborar la aceptabilidad moral de una máxima. Consecuentemente, *el conjunto de las condiciones para atribuir valor de moralidad a una acción incluye requisitos formales y requisitos sustantivos, y los primeros son demandados por los segundos.*

La indeterminación ética del requisito de la universalizabilidad deja al descubierto una característica de la concepción kantiana de la acción racional libre y del razonamiento práctico que es esencial para una reconstrucción de la justificación de la moralidad que resulte consistente con la concepción final de la ética kantiana publicada en *Metafísica de las costumbres*. Un análisis que determine en qué consiste la indeterminación ética del ICLU (es decir, su insuficiencia para la deliberación ética) permite circunscribir la fundamentación de la ley ética al ámbito de la autoacción y al ‘tipo de legislación que le es propia’, en consonancia con la intención kantiana de *tratar la pregunta normativa de la ética en términos de razones para actuar*. La indeterminación ética del procedimiento de universalización enunciado en el ICLU no es, entonces, un inconveniente para la filosofía práctica kantiana, sino que exhibe la solidez de su teoría metaética.

#### ABSTRACT

This article explores the ethical indetermination of the universalisation procedure described in the categorical imperative formula of the universal law (GMS, AA IV 421), from the perspective of the definitive form of Kant’s ethics expounded in the *Metaphysics of Morals*.



*Amministrazione / Verwaltung / Publishing Office / Administration*

FABRIZIO SERRA EDITORE®

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa,  
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888,  
fse@libraweb.it, www.libraweb.net

Periodicità: annuale / Erscheinungsweise: jährlich  
Frequency: annual / Périodicité: annuel

*Abbonamento annuale / Jahresbezug / Annual subscription*  
*Souscription annuelle*

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili  
presso il sito Internet della casa editrice [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

*Print and/or Online official subscription rates are available*  
*at Publisher's website [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su  
c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito  
(*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

*Uffici di Pisa:* Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,  
fse@libraweb.net

*Uffici di Roma:* Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,  
fse.roma@libraweb.net

\*

«Studi Kantiani» is an International Peer-Reviewed Journal.  
The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.

## SOMMARIO

### STUDI

MIRELLA CAPOZZI, <i>Le inferenze del Giudizio riflettente nella logica di Kant: l'induzione e l'analogia</i>	11
MACARENA MAREY, <i>Sobre la indeterminación ética del procedimiento kantiano de universalización y su relación con el «principio supremo de la doctrina de la virtud»</i>	49
DIETER SCHÖNECKER, <i>Kants Grundlegung über den bösen Willen. Eine kommentarische Interpretation von GMS 457.25-458.5</i>	73
PAOLA RUMORE, <i>Logica e metodo. La presenza di Georg Friedrich Meier nella «Disciplina della ragion pura»</i>	93
HERNÁN PRINGE, <i>The fiction of the affecting object in Hans Vaihinger's philosophy</i>	105

### MISCELLANEA

MARIANO CAMPO, <i>Totalità della problematica kantiana</i>	121
DELAMAR VOLPATO DUTRA, <i>In ricordo di Valerio Rohden</i>	131

### RECENSIONI

MARIO CAIMI, <i>Leçons sur Kant. La déduction transcendentale dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure</i> (Massimo Barale)	137
MARCO SGARBI, <i>La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logica aristotelica</i> (María Jesús Vázquez Lobeiras)	143
ALFONSO CARIOLATO, <i>L'existence nue. Essai sur Kant</i> (Paolo Godani)	147
MARCO IVALDO, <i>Libertà e moralità. A partire da Kant</i> (Roberta Picardi)	151
VOLKER DIERINGER, <i>Kants Lösung des Theodizeeproblems</i> (Francesco Camera)	157
KAP HYUN PARK, <i>Kant über das Erhabene. Rekonstruktion und Weiterführung der kritischen Theorie des Erhabenen Kants</i> (Serena Feloj)	163
HEINRICH P. DELFOSSE, NORBERT HINSKE, GIANLUCA SADUN BORDONI, <i>Kant-Index Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum "Naturrecht Feyerabend", Teilband 1, Einleitung des "Naturrechts Feyerabend"</i> (Filippo Gonnelli)	167
<i>Kant's "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim". A Critical Guide</i> , ed. by Amélie Oksenberg Rorty, James Schmidt (Nico De Federicis)	171
RICCARDO LAZZARI, <i>Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant</i> (Daniele De Santis)	177
TOM ROCKMORE, <i>Kant and Phenomenology</i> (Francesco Lanzillotti)	181
ALEXANDER GOTTLIEB BAUMGARTEN, <i>Metaphysica / Metaphysik</i> , historisch-kritische Ausgabe, hrsg. von G. Gawlick und L. Kreimendahl (Paola Rumore)	185
Bollettino Bibliografico 2009	189
Sigle delle opere di Kant	207
Libri ricevuti	211