

Deber y finalidad en la ética de Kant

Francisco Iracheta Fernández

Introducción

Muchos filósofos contemporáneos están convencidos de que las éticas de Aristóteles y Kant difieren en al menos tres aspectos importantes.¹ La primera diferencia que suele sostenerse es que mientras la ética kantiana es de reglas o leyes *a priori* que tienen valor universal independientemente de la experiencia concreta de las personas (independientemente de la situación espacio-temporal en la que se encuentren en el momento en que actúan), en la ética aristotélica no hay noción alguna de ley moral o regla práctica que tenga valor para todos los agentes en todas las circunstancias. Más bien, se sostiene, para la ética de Aristóteles es todo lo contrario, pues el agente que posee sabiduría práctica no actúa guiado por leyes universales, sino por principios particulares de acción que no hacen abstracción de las situaciones empíricas concretas en las que se encuentra.

La segunda diferencia que se establece es que mientras la ética aristotélica es una ética de la virtud, la ética de Kant no es de virtud sino de deberes. Puesto que para Kant la acción moral es independiente del sentimiento y de los deseos, su teoría ética no es propiamente una ética de la virtud. La idea aquí no es que se afirma que Kant no dice nada acerca de la virtud. Kant ciertamente propone una teoría de la virtud. Sin embargo, debido a que la teoría que propone está sustentada en el concepto de autocoerción y una ética de la virtud (como la propuesta por Aristóteles) considera por el contrario

¹ Por ejemplo, véase: Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. Indianápolis, Notre Dame, 1984; Philippa Foot, *Las virtudes y los vicios*. México, UNAM, IIF, 1994; G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", en *Philosophy*, 33:124, 1958; Bernard Williams, *La fortuna moral*. México, UNAM, IIF, 1993 y *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1985.

que la acción propiamente virtuosa es aquella hacia la que un agente se siente naturalmente inclinado porque tiene un sentimiento positivo hacia ella, el agente moral kantiano no es virtuoso como el agente moral aristotélico (o el agente moral de Hume).

Y por último, la tercera distinción que suele hacerse consiste en afirmar que la ética de Aristóteles es una ética de fines mientras que la kantiana no. La ética de Kant centra el motivo de la acción moral en el concepto de deber, y la de Aristóteles, en cambio, centra el motivo de la acción con valor ético en un fin (*telos*) llamado *eudaimonía*. En este sentido, la ética kantiana se caracteriza como una teoría moral *deontológica* y la ética aristotélica como una teoría *teleológica*. Dentro de la esfera de los filósofos morales contemporáneos, es quizá Alasdair MacIntyre quien ha insistido más en este asunto. De acuerdo con él, la ética moderna, y principalmente la kantiana, está irremediabilmente destinada al fracaso porque carece de *telos*.² MacIntyre explica que los filósofos morales modernos fueron influidos por los teóricos morales de la Antigüedad en lo que se refiere a la idea de que un principio de la razón tiene que determinar la conducta como condición indispensable para la acción moral. No obstante, la filosofía moral moderna en general y la de Kant en particular desecharon la idea de un *telos*, *i. e.*, un fin o propósito entendido como lo que uno llega a ser al realizar una perfección en relación con la propia función, cuestión esencial de las escuelas morales antiguas y sólo por la cual tenía sentido la determinación de la conducta por un principio racional.³

Indudablemente, la ética propuesta por Kant es diferente a la aristotélica porque a la base de cada una de estas dos teorías se encuentran posturas metafísicas, epistémicas y psicológicas muy distintas entre sí. Desde luego, el auge del cristianismo y el desarrollo de la ciencia moderna contribuyeron enormemente a que Kant tuviera una concepción tanto de la ética como del agente como sujeto libre que no encontramos en la filosofía práctica de Aristóteles. Sin embargo, en este trabajo quiero concentrarme en objetar la tercera distinción. Mi objetivo es mostrar que es equivocado pensar a la ética de Kant como *deontológica* sin ser *teleológica*. El punto que quiero probar no consiste solamente en que en la filosofía moral de Kant podemos encontrar la

² Cf. A. MacIntyre, "Why the Enlightenment Project of Justifying Morality Had to Fail", en *op. cit.*, pp 51-61.

³ No niego, como dice Anscombe, que el cristianismo sea un suceso determinante que hay que considerar al comparar las éticas de Kant y Aristóteles, suceso que seguramente tiene un peso mayor que el del auge de la ciencia moderna; pero con todo, pienso que Aristóteles y Kant tienen más elementos de filosofía moral en común que elementos metafísicos o epistémicos determinados históricamente que los hace ser diferentes.

noción de finalidad. Más aún, que no se puede pensar correctamente la noción de deber moral en Kant si hacemos abstracción de un sentido de finalidad práctica. Por lo que quedará claro que afirmar que la ética de Kant es deontológica sin ser teleológica resulta una contradicción. Mi argumento tendrá como hilo conductor el análisis de tres aspectos del concepto de deber moral en Kant, por lo que junto con mi objetivo principal también va acompañado el propósito de señalar que el concepto de deber moral en la ética kantiana implica ciertas complejidades que muy a menudo se pasan por alto. Despejar complejidades conceptuales es importante como ejercicio filosófico porque nos permite estar atentos sobre la legitimidad de comparar teorías filosóficas entre sí (ya sean éticas o de otra índole) y clasificarlas. El problema con las comparaciones y clasificaciones es que muchas veces sólo dan cuenta de ciertos conceptos que se hallan a la superficie de las teorías y que, si bien son importantes para comprender cada una de las teorías que se comparan entre sí, no explican por sí mismas dificultades filosóficas o psicológicas de fondo. Y por ello no resulta tan sorprendente reconocer que, finalmente, lo que se ha dicho para clasificarlas no sirve de nada porque nos hemos asomado “más adentro” de las teorías mismas y nos hemos dado cuenta que el modo de clasificar a una de ellas puede también valer para la otra.⁴

Principios de acción y división de la razón práctica

El primer aspecto del concepto de deber kantiano que voy a analizar se halla dentro del contexto de la existencia de una disposición volitiva de la naturaleza humana, como naturaleza racional finita, que tiene intereses distintos a una disposición volitiva estrictamente racional (de la que los seres humanos son también partícipes). Y a la vez, este dualismo de disposiciones volitivas de la

⁴ También la clasificación que se ha dado a la teoría moral kantiana como deontológica y a la aristotélica como no deontológica resulta sospechosa. En su famoso ensayo “Modern Moral Philosophy”, Anscombe sostiene que en la ética de Aristóteles se halla ausente el concepto de “deber moral”. Puede ser que no hallemos el concepto de deber moral en la ética de Aristóteles, pero, ¿es esto suficiente para afirmar que la ética aristotélica no es deontológica? El asunto aquí es delicado, pues la ética aristotélica está centrada en ciertos aspectos fundamentales que Kant comparte y que, como veremos, de ellos saca el concepto de deber moral: la idea de que la razón es práctica y por tanto de naturaleza autoritativa o normativa, la suposición de que existe una parte de nuestra mente que por naturaleza opone resistencia a lo que dicta la razón y la idea de que la acción moral es la que se realiza por sí misma. Véase a este respecto Christine Korsgaard, “From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action”, en Stephen Engstrom y Jennifer Whiting, eds., *Aristotle, Kant and the Stoics*. Nueva York, Universidad de Cambridge, 1996, pp. 203-236.

naturaleza humana está intrínsecamente relacionado con los dos tipos de principios de acción que Kant supone como determinantes de la conducta humana o de toda naturaleza racional finita. Empezaré por señalar brevemente estos dos tipos de principios de acción y pasaré después a explicar en qué consiste la disposición volitiva de la razón y de la sensibilidad y cómo es que esta doble disposición volitiva se conecta con los principios de acción. Como veremos al final, es muy importante para Kant conceder volición a la razón porque si la razón práctica no tuviera deseos (o querer), sería imposible realizar fines morales debido a que toda acción se lleva a cabo por un fin y todo fin es un objeto volitivo.

De acuerdo con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) los principios de acción tienen dos partes constitutivas: una que expresa el acto mismo, y otra que explica ese acto en términos del propósito o fin por el cual se realiza la acción y que resulta ser el motivo del acto.⁵ Pero Kant distingue en su pensamiento práctico dos tipos de principios: los subjetivos y los objetivos. Los principios subjetivos son aquellos por los cuales de hecho actuamos, mientras que los principios objetivos son aquellos por los cuales debemos de actuar. Los principios subjetivos —que son llamados también máximas—, están frecuentemente condicionados por la ignorancia o las inclinaciones, y por inclinación (*Neigungen*), Kant entiende la dependencia de la facultad de desear respecto de las sensaciones, dependencia que es producto de la predisposición a apetecer un objeto placentero. Un principio objetivo, en cambio, aunque pueda referirse a un objeto sensible,⁶ a diferencia de la máxima es constrictivo para la voluntad humana y por tal razón se llama imperativo o mandato. En efecto, Kant comenta que los principios objetivos pueden ser expresados por un *deber* (*sollen*) en tanto que son referidos a la imperfección subjetiva de la voluntad de un ser racional, como la voluntad humana, por ejemplo. Para una voluntad puramente racional o divina, nos explica Kant, no valen los imperativos porque al ser su voluntad determinada absolutamente por los preceptos de la razón no hay principio alguno que la constriña, por lo que si los seres humanos carecieran de inclinaciones y sólo

⁵ Explícitamente, en la segunda parte, Kant afirma que los imperativos hipotéticos siempre son por un fin y que un fin moral tiene que presuponerse en el imperativo de la moralidad. En lo que se refiere a las máximas, Kant no es tan explícito; sin embargo, si tomamos en cuenta los ejemplos que brinda de máximas, siempre hallamos que un objeto de la voluntad las constituye. Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de José Mardomingo. Ed. bilingüe. Barcelona, Ariel, 1996.

⁶ Como puede ocurrir con los fines de los dos tipos de imperativos hipotéticos, los problemático-prácticos y los asertórico-prácticos, tal como Kant lo explica en la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

guiaran su conducta por principios racionales absolutos, entonces no habría principios por los cuales *deberían* de actuar, *i. e.*, imperativos. Kant distingue, a su vez, dos tipos de principios objetivos: el hipotético, que es un principio instrumental, y el categórico, que es la ley moral.

La distinción entre principios objetivos expresados como mandatos o imperativos porque por ellos *debemos* de actuar y principios subjetivos tiene que ver con una distinción entre razón y sensibilidad. Aunque no es una característica esencial de las máximas que todas ellas están determinadas por las inclinaciones (*i. e.*, la ley moral nos prescribe que podamos universalizar nuestras máximas, de modo que al actuar bajo la ley moral los principios por los que de hecho actuamos —nuestras máximas— tienen una determinación racional), en realidad no habría imperativos o principios coercitivos para la naturaleza humana si ella careciera de inclinaciones, pues carecería de consideraciones subjetivas que pueden oponerse a la razón práctica. Sin embargo, la distinción entre principios objetivos entendidos como mandatos y principios subjetivos no implica que no podamos actuar de hecho siguiendo los principios de la razón, sino tal distinción implica que no *necesariamente* actuamos de hecho por los principios de la razón debido a que no somos racionalmente puros en el seguimiento de principios de acción. En una naturaleza racional perfecta no hay distinción entre máximas y principios objetivos entendidos como mandatos porque en tanto que es perfecta actúa necesariamente, de hecho, por los principios que para nosotros expresan deber. En ella, los principios objetivos y subjetivos están colapsados. Kant sugiere este punto en el siguiente pasaje de la *Crítica de la razón práctica* (1788), al hablar de las reglas objetivas de la razón práctica:

Para un ser en el cual el fundamento determinante de la voluntad no es únicamente la razón, esta regla es un *imperativo*, es decir, una regla que se caracteriza por un deber que expresa la constricción objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla. Así pues, los imperativos tienen valor objetivo y son totalmente distintos de las máximas en cuanto que éstas son principios subjetivos.⁷

A diferencia de lo que sucede con un ser racional imperfecto, para un ser que cuenta sólo con la razón práctica pura como determinante de la voluntad

⁷ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*. Trad. de Dulce María Granja Castro. Ed. bilingüe. México, Miguel Ángel Porrúa/UAM-I, 2001. (Biblioteca de signos, 13), § 20, pp. 17-18.

(que es racionalmente perfecto) no valen los mandatos sino sólo los principios por los cuales de hecho actúa, *i. e.*, las máximas.

Ahora bien, ya que para Kant todo principio de acción tiene dos partes o puede analizarse en dos partes, a saber, una que explica en qué consiste el acto (una descripción de la acción) y otra que contiene el fin o el objeto del acto, *i. e.*, aquello en virtud de lo cual la acción se lleva a cabo; y ya que la ética de Kant manda que los principios derivados de nuestra sensibilidad estén subordinados a los principios de la razón, entonces debe darse el caso que los fines de la sensibilidad se encuentren subordinados a, o regulados por, los fines de la razón para que se realice una acción con valor moral. Pero, evidentemente, ello supone que tanto la razón pura práctica como la sensibilidad puedan proyectar fines de manera independiente y por cuenta propia. En efecto, si no asumiéramos que cada una de estas dos facultades puede por cuenta propia generar sus propios motivos de acción, no podríamos ver cómo es que los principios de la sensibilidad deben de estar subordinados a los principios de la razón, ya que no podría, de ninguna manera, decirse que la sensibilidad tiene principios de acción después de todo. El mismo Kant pone de manifiesto la necesidad de la existencia de fines morales para que la sensibilidad quede subordinada a la moralidad en un pasaje de la “Doctrina de la virtud”, en *La metafísica de las costumbres* (1797):

[...] ya que las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (como materia del arbitrio), que pueden oponerse al deber, la razón legisladora no puede defender su influencia sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto, que tiene, por tanto, que estar dado *a priori*, con independencia de las inclinaciones.⁸

Sin embargo, ¿qué es aquello que posibilita que tanto la sensibilidad como la razón pura práctica puedan determinar sus propios fines? En un importante pasaje de la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica*, un poco después de la introducción de la primera formulación de la ley moral, Kant explica que sólo la voluntad puede determinarse a actuar por un fin (*Zweck*), y añade que un fin o bien puede ser el objeto de una disposición volitiva sensible (*Begheren*) o bien de una disposición volitiva racional (*Wollen*). A su vez, en la segunda *Crítica*, Kant complementa esta cuestión de la doble disposición volitiva de la *Fundamentación de la metafísica* afirmando que sólo la razón puede determinar a la conducta cuando “no está al servicio de las

⁸ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*. Trad. de Adela Cortina Orts. Madrid, Tecnos, 1989, § 381, p. 230.

inclinaciones”, por lo que la razón práctica pura “es una verdadera facultad *superior* de desear, a la cual está subordinada la facultad patológicamente determinable” o la facultad inferior de desear.⁹ El primer pasaje pone de manifiesto que los fines de las acciones son objetos de disposiciones volitivas, mientras que el segundo pasaje reitera que la razón pura práctica se puede entender como una facultad volitiva superior. De modo que lo que posibilita decir que tanto la razón práctica pura como la sensibilidad pueden determinar fines de manera autónoma es por la existencia, en cada una de estas dos facultades, de una disposición volitiva que proyecta y representa objetos de acción, *i. e.*, fines. Sin la disposición volitiva que acompaña a los actos de la razón o a los actos de las inclinaciones no podría haber ni actos morales ni actos meramente sensibles porque no habría motivo alguno para que se efectúen.

El deber como motivo de la acción

Pero el concepto de deber en Kant no solamente tiene que ver con la existencia, en la naturaleza humana o cualquier otra naturaleza racional finita, de una facultad inferior de desear que de manera propia genere fines que dan lugar a principios de acción que pueden oponerse a fines y actos morales. Otro aspecto del concepto de deber kantiano se encuentra en relación con lo que le da valor moral a la acción misma. En efecto, de acuerdo con Kant, lo que le da valor moral a una acción es que sea hecha por el motivo del deber (*aus Pflicht zu tun*).¹⁰

Es bien conocida la idea kantiana de que lo único que puede ser tenido por bueno sin restricción alguna es la buena voluntad. Al inicio de la *Fundamentación de la metafísica* Kant afirma esta proposición como una idea que todo mundo aceptaría, y toda la primera sección de esta obra tiene como propósito principal demostrar cómo es que una voluntad es buena. Para ello, Kant explica que tiene que tratarse el concepto de deber (*Pflicht*), ya que este concepto contiene el de una voluntad buena actuando bajo obstáculos subjetivos.

Kant procede a explicar el concepto de deber mediante un par de ejemplos, en los cuales trata acciones que son *conformes* al deber y en donde existe una inclinación inmediata hacia él y acciones que son hechas *por* de-

⁹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, § 24-25, pp. 22-23.

¹⁰ El uso del sustantivo *Pflicht* se relaciona con el uso del infinitivo *sollen*, como veremos más adelante. Sin embargo, es muy conveniente tratar al sustantivo *Pflicht* y al infinitivo *sollen* de manera separada porque mientras *sollen* da cuenta de una “imperfección” subjetiva, *Pflicht* se refiere a un móvil de la voluntad.

ber. No voy a detenerme aquí a analizar tales ejemplos de actos, mismos que son utilizados para ilustrar el funcionamiento de la primera formulación de la ley moral.¹¹ Lo que sí quiero considerar es la idea que aparece en el siguiente pasaje, que queda definida en la *Fundamentación de la metafísica* como “segunda proposición”:

[...] una acción hecha por deber (*eine Handlung aus Pflicht*) tiene su valor moral *no en el propósito* que vaya a ser alcanzado, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer* según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear. Por lo anterior es claro que los propósitos que pudiéramos tener en las acciones, y sus efectos, como fines e incentivos de la voluntad, no pueden conferir a las acciones un valor incondicionado y moral.¹²

Una acción que es realizada solamente en conformidad con el deber no tiene alta estima (*Hochschätzung*) porque está hecha meramente por inclinación. De acuerdo con Kant, las acciones que son conformes con el deber, pero que tienen por *origen* una inclinación –lo cual es completamente distinto a decir que la ley moral pueda convertirse en una máxima– implica que tales acciones son meramente accidentales al coincidir con el principio de la

¹¹ Básicamente, una máxima no pasa la prueba de la ley moral cuando dicha máxima es contradictoria, y la contradicción puede ser lógica, con la voluntad o bien teleológica. La máxima es contradictoria lógicamente cuando el principio no puede coexistir con lo que se pretende lograr mediante el principio mismo; se trataría de una especie de inadecuación entre la acción y el propósito en la medida en que, en el caso de universalizarse, la acción no cumple con el propósito (como ocurre con el caso de la promesa mentirosa). La contradicción con la voluntad ocurre cuando no podríamos realmente querer, si reflexionamos con seriedad, que nuestra máxima se universalizara (como ocurre con el ejemplo de descuidar los talentos y no promover la felicidad ajena). Y finalmente, la contradicción teleológica ocurre cuando nuestra acción contradice un fin natural (como ocurre con el ejemplo del suicidio) Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, § 422-424, pp. 173-179.. Para el caso de la segunda formulación, el acto inmoral será aquel que, como veremos, contradice el fin en sí mismo de la humanidad.

¹² I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, § 399-400, pp. 129-131. Nótese que aunque Kant dice aquí que la acción moral no puede tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear, ello no quiere decir que la acción moral no se realice en virtud de un objeto. Lo que ocurre es que, como ya lo he dicho, el objeto de la moral, tal como aparece en la *Fundamentación de la metafísica*, se encuentra en el querer (*Wollen*), que corresponde a la facultad superior de desear de la segunda *Crítica*.

moralidad. Tales acciones no son hechas por el principio moral mismo, sino son realizadas para satisfacer una disposición volitiva no racionalizada y por tanto no son acciones basadas en una reflexión moral.¹³ En cambio, una acción tiene verdadera estima moral cuando es realizada por el principio moral mismo. Esto es lo que quiere decir Kant en el pasaje citado al explicar que una acción hecha por deber es aquella que no tiene en cuenta objeto alguno de la facultad de desear, sino es aquella que se realiza por el principio del querer mismo. Pero, ¿cuál es el principio del querer? Este principio, tal como queda explicado en la “tercera proposición”, es la ley moral: “*el deber (Pflicht) es la necesidad de una acción por respeto a la ley*”.¹⁴

Esta tercera proposición se sigue de la segunda en tanto que, para Kant, cuando una acción se realiza por deber se presupone algún principio de acción que es normativo, principio de acción por el que se siente respeto. Kant explica que hacia el objeto que se espera que la acción realice (como producto de la sensibilidad) puede tenerse inclinación pero nunca respeto, ya que el respeto supone la actividad de una voluntad. Sólo lo que está conectado con la voluntad meramente como fundamento, lo que significa la exclusión de las inclinaciones en la elección moral, puede ser un objeto del respeto. Sin embargo, según Kant, aún cuando el respeto es un sentimiento, no es uno del tipo recibido a través de las inclinaciones, sino que es autoproducido por la razón. Pero debido a que Kant piensa que el sentimiento *tiene una incidencia sobre la sensibilidad*, del mismo modo como el aspecto del concepto de deber (en relación con los mandatos), analizado anteriormente, está en un lugar inapropiado cuando se consideran seres perfectamente racionales, del mismo modo el aspecto del deber tratado aquí, *Pflicht*, al estar interconectado con el sentimiento de respeto, no tiene aplicación alguna en seres perfectamente racionales porque éstos carecen de cualquier influjo sensible. En efecto, Kant escribe en la segunda *Crítica* que:

[...] puesto que el respeto es una acción sobre el sentimiento, y por lo tanto sobre la sensibilidad de un ser racional, él presupone esta sensibilidad, y por lo tanto también la finitud de los seres a los cuales la ley moral impone respeto, y que este respeto a la *ley* no puede ser atribuido a un ser supremo o a un ser libre de toda sensibilidad, en el cual, por consiguiente, la sensibilidad no puede ser un obstáculo para la razón práctica.¹⁵

¹³ Esto no quiere decir, sin embargo, que las personas que actúan por inclinación tienen el único interés de satisfacer el ego.

¹⁴ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, § 400, p. 131.

¹⁵ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, § 76, p. 74.

La manera como Kant piensa que se lleva a cabo la relación entre la sensibilidad y la razón para generar el sentimiento de respeto es como sigue. Primero, Kant explica, la ley moral tiene que determinar por sí misma a la voluntad, lo cual da por resultado una restricción de las inclinaciones, los deseos inferiores y las pasiones. Esta restricción, añade Kant, produce un efecto sobre la sensibilidad dando lugar a una sensación de desplacer, la cual en primera instancia produce un mero efecto negativo que constituye una especie de humillación sobre el ánimo por haber subordinado las pretensiones sensibles a la ley moral. Sin embargo, puesto que la propia ley constituye objetivamente un fundamento para determinar inmediatamente a la voluntad, la humillación que se lleva a cabo por el lado sensible equivale a una elevación de la estima moral, con lo cual el respeto hacia la ley supone también conforme a su causa intelectual un sentimiento positivo que es reconocido *a priori*.¹⁶

Así, puesto que una acción hecha por el motivo del deber es la que se lleva a cabo por el principio mismo de la razón pura práctica, y la acción por motivo del deber implica el concepto de respeto, que supone sensibilidad, los seres perfectamente racionales no actúan teniendo como motivo al deber porque carecen de sensibilidad, o también, sólo puede decirse que se actúa teniendo al *deber* como motivo cuando se encuentran naturalezas racionales con influjos sensibles, o dicho de otro modo, naturalezas racionales finitas. De este modo, otro aspecto del concepto de deber kantiano está fundado en una comunicación entre la razón y la sensibilidad en la que, a pesar de que “el respeto hacia la ley moral es un sentimiento producido por un motivo intelectual”,¹⁷ “el sentimiento sensible subyacente a todas nuestras inclinaciones supone más bien la condición de aquella sensación que denominamos respeto”.¹⁸

Deber y fin

Finalmente, el tercer aspecto del concepto de deber que quiero tratar aquí es el que se circunscribe dentro del contexto de lo incondicionado y que se conecta con el objeto de la disposición volitiva superior comentada en la primera sección y el sentimiento de respeto analizado en la segunda.¹⁹ Es impor-

¹⁶ *Ibid.*, § 78-79, pp. 75-77.

¹⁷ *Ibid.*, § 130, p. 126.

¹⁸ *Ibid.*, § 134, pp. 129-130.

¹⁹ El tema de lo incondicionado es tratado principalmente por Kant en la segunda parte de la “Lógica trascendental”, la ‘Dialéctica trascendental’, de la *Crítica de la razón pura* (1781). Aquí, Kant especifica que el principio de la razón (que es una facultad distinta a la del entendimiento porque la razón no posee categorías *a priori*

tante aclarar de una vez que de la relación que existe, como veremos, entre el motivo del respeto por la ley moral misma y el fin incondicional no se sigue que para naturalezas racionales perfectas el motivo del fin está en un lugar inadecuado, como ocurre con el concepto del deber. Más bien, lo que se quiere decir es que los seres racionales finitos, al actuar por el fin incondicional, en la medida en que tal objeto es de la razón práctica pura (de la facultad superior de desear), para tales seres dicho fin es coercitivo que origina respeto. Y lo es porque están constituidos por una facultad inferior de desear, o dicho de otra manera, de inclinaciones y sensibilidad. Los seres racionales perfectos, en cambio, actúan por el fin incondicional necesariamente, por lo que no sienten respeto por tal fin, no porque dicho objeto carezca de importancia para su voluntad, sino porque no poseen inclinaciones o una facultad inferior de desear. Para seres racionales perfectos, el motivo del fin incondicional no implica deber, pero para seres racionalmente imperfectos sí.

En la *Fundamentación de la metafísica* Kant piensa que el principio de la moralidad no es solamente un imperativo para los seres humanos debido a que por el influjo de la sensibilidad las personas no actuamos de manera necesaria siguiendo los preceptos de la razón práctica. A diferencia del principio instrumental o imperativo hipotético, el principio de la moralidad es *categorico*: vale absolutamente y no hay posibilidad, dentro del contexto de la racionalidad kantiana, de renunciar a él y negar su realidad objetiva práctica.²⁰ De

sino ideas trascendentales) consiste en hallar lo incondicionado para una serie de condiciones dadas. En lo que respecta a la voluntad o a la razón práctica, Kant tiene dos posturas al respecto: en la *Fundamentación de la metafísica*, Kant explica que lo que tiene valor incondicionado es justamente aquello en virtud de lo cual todo lo que puede ser considerado como bueno es de hecho bueno. Y en la segunda *Crítica*, Kant mantiene que la totalidad incondicionada es el objeto de la razón pura práctica que tiene por nombre sumo bien, y tal objeto es la felicidad en proporción con la virtud. A diferencia de lo que ocurre con el valor incondicionado de la *Fundamentación de la metafísica*, que tiene que ver con un fin limitativo de máximas y fines, el valor incondicionado de la segunda *Crítica* tiene que ver con un objeto que presuponemos que se puede lograr. En lo que sigue de este trabajo, me voy a concentrar exclusivamente en la noción de valor incondicional de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Vale decir además que el fin de la humanidad que Kant presenta en la *Fundamentación* es más consistente no sólo con el concepto de libertad y autonomía, sino también con la posición político-moral e histórica de la tercera *Crítica* y de los escritos poscríticos que con el sumo bien de la segunda *Crítica*. En la cuarta sección de este trabajo diré algo más sobre esto.

²⁰ O también, como Kant dice en la segunda *Crítica*: “los imperativos mismos, cuando son condicionados, es decir, cuando no determinan a la voluntad simplemente como voluntad, sino sólo por referencia a un objeto deseado, es decir, cuando son imperativos hipotéticos, son ciertamente *preceptos* prácticos, pero no *leyes*” (I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, § 20, p. 18).

este modo, mientras que el deber (*sollen*) relacionado con el imperativo hipotético es condicionado, el deber del imperativo categórico es, por el contrario, incondicionado. Para tratar el tema del deber incondicionado quiero detenerme un poco más a considerar la buena voluntad y la relación que guarda tal concepto con el de fin en sí mismo.

Como ya quedó dicho más arriba, Kant piensa que lo único que puede ser considerado bueno sin restricción alguna es la buena voluntad. Aunque la buena voluntad no es el único ni todo el bien, en la misma *Fundamentación de la metafísica* encontramos la idea de que “tiene sin embargo que ser el sumo bien y la condición para todo el restante (*das höchste Gut und zu allem Ubrigen*)”.²¹ La buena voluntad no puede ser todo ni el único bien porque evidentemente existen otros tipos de cosas que pueden ser llamados bienes. Por ejemplo (considerando los bienes que Kant trata), los talentos del espíritu, tales como el entendimiento, el ingenio o la capacidad de juzgar; las propiedades del temperamento, tales como el buen ánimo, la decisión y la perseverancia en las intenciones, o los dones de la fortuna, como el poder, la riqueza, la honra y la salud. Pero aunque existan muchos tipos de bienes, ninguno de ellos, con excepción de la buena voluntad, es bueno incondicionalmente. Todos los demás bienes son condicionados no sólo porque teniendo una voluntad buena puede decirse que todas las demás cosas que llamamos buenas pueden ser consideradas de hecho buenas y no malas, nocivas o arrogantes; sino también porque mientras puede darse el caso que para una persona la riqueza, el ingenio o la honra no sean de hecho bienes (puede renunciar perfectamente a tales cosas porque no las considera bienes), sin embargo, no puede suponer nunca que la buena voluntad no es el más preciado bien. De este modo, Kant piensa que al tener la buena voluntad un valor incondicionado, entonces se siguen dos cosas:

1. No puede renunciarse a ella porque no puede dejar de ser considerada como lo verdaderamente bueno y

2. Todo lo que es llamado bueno puede ser de hecho bueno si y sólo si es condicionado por la buena voluntad.

Por lo pronto, es necesario considerar dos cosas. En primer lugar, hemos visto más arriba que Kant piensa que para desenvolver el concepto de buena voluntad es necesario considerar el concepto de deber, el cual se encuentra directamente vinculado con el principio de la moralidad. De acuerdo con Kant, una voluntad es buena sí y sólo si actúa por el principio moral mismo, lo que significa que cualquier acción, talento o don de la fortuna es bueno sí sólo si está condicionado por el principio de la moralidad. Y en segundo lugar, si el

²¹ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, § 396, p. 123.

concepto de buena voluntad tiene un valor incondicionado o absoluto, y sólo hay buena voluntad cuando se actúa por el principio de la moralidad, entonces el principio de la moralidad debe suponer algo que tenga un valor absoluto o incondicionado en los dos mismos sentidos por los que queda determinado el valor incondicional de la buena voluntad. En efecto, el principio de la moralidad debe contener

1. Algo x de lo que no pueda renunciarse en virtud de ser un bien verdadero, y
2. Aquello que contiene el principio de la moralidad debe restringir y condicionar todo lo demás. Sólo así, el deber relacionado con el principio de la moralidad puede ser categórico.

Ahora bien, en la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica* Kant escribe lo siguiente:

En el supuesto de que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* tuviese un valor absoluto (*absoluten Wert hat*), que como fin *en sí mismo* pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica.²²

Aquí, Kant explícitamente afirma que no podría haber ley moral alguna si no existe algo que tenga valor absoluto, *i. e.*, algo que tenga valor en *sí mismo*, y la misma idea de que sólo puede haber una ley moral si existe un fin con valor universal aparece de manera explícita en *La metafísica de las costumbres*, también en la “Doctrina de la virtud”:

[...] puesto que hay acciones libres, tiene que haber también fines a los que se dirijan como objeto. Pero entre estos fines tiene que haber algunos que a la vez sean deberes (es decir, según su concepto). Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines, y sería imposible un imperativo *categórico*; lo cual anularía toda doctrina de las costumbres.²³

Y de este modo, tenemos lo siguiente:

- a) La voluntad, en tanto que es buena, tiene un valor incondicionado, y por tanto, absoluto;

²² *Ibid.*, § 428, pp. 185-187.

²³ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, § 385, p. 236.

- b) lo que le brinda el valor de bueno a la voluntad es que se encuentra determinada por la ley moral.
Por lo tanto,
- c) la ley moral tiene un valor incondicionado y absoluto.
Pero, debido a que (de acuerdo con el pasaje citado),
- d) no hay posibilidad de fundamentar una ley moral si no hay algo que tiene valor absoluto, y
- e) aquello que tiene valor incondicional, y por tanto absoluto, es un fin que existe en sí mismo,
entonces,
- f) un fin que existe en sí mismo es lo que posibilita a la ley moral.

Sin embargo, si efectivamente se da el caso de que un fin tiene un valor incondicionado y absoluto, entonces, tal fin que existe en sí mismo no puede, por un lado, ser algo a lo que sea posible renunciar (racionalmente) debido a su propio valor, y por otro lado, tiene que ser un fin limitativo y regulativo de todos los demás fines. Sólo aceptando estas dos condiciones se podrían cumplir los dos aspectos necesarios que le dan significado a un objeto con valor incondicionado práctico. Esto último no quiere decir otra cosa sino que sólo es posible que un fin pueda ser bueno si está restringido y limitado por el fin que existe en sí mismo. Kant constata estas dos cuestiones constitutivas del fin que existe en sí mismo en la *Fundamentación de la metafísica* –después de afirmar que tal fin es la humanidad y toda naturaleza racional–, del siguiente modo:

Lo que se refiere a las universales inclinaciones y necesidades humanas tiene un *precio de mercado*; lo que, también sin presuponer necesidades, es conforme a cierto gusto, esto es, a una complacencia en el mero juego, sin fin alguno, de nuestras facultades anímicas tiene un *precio afectivo*; pero aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interior (*inneren Wert*), esto es, *dignidad*.²⁴

Para Kant, el fin de la humanidad tiene un valor intrínseco y no relativo, y por ello la humanidad no tiene ni un precio de mercado ni un precio afectivo. Un fin relativo es aquel que vale en virtud de ser querido o deseado por una persona, y de este modo su valor sólo está determinado por la persona

²⁴ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, § 434-435, pp. 199-201.

que lo persigue. En cambio, un fin tiene valor intrínseco, como la humanidad, cuando su valor no depende de ser un objeto de deseo de cualquier persona, sino depende del objeto mismo. A diferencia de los fines relativos (que no son necesariamente queridos), el fin de la humanidad *debe* ser querido en virtud de su propio valor. Lo que le brinda a la humanidad valor absoluto, o incondicional, es la capacidad que tienen las personas de proponerse fines: valoramos los fines que nos proponemos porque se trata de *nuestros* fines, y nuestros fines son posibles porque, como seres dotados de *voluntad*, somos capaces de proponérnoslos y realizarlos. Así, una persona puede muy bien renunciar a un fin relativo y de este modo no obrar de acuerdo con el precepto que manda una determinada acción para conseguir el fin en cuestión (se puede renunciar a imperativos hipotéticos). Pero no puede racionalmente renunciar al fin de la humanidad sin renunciar al mismo tiempo a querer realizar cualquier fin propuesto.

Por otro lado, Kant formula la idea restrictiva o limitativa del fin con valor intrínseco del siguiente modo:

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general *como fin en sí misma* (EL CUAL ES LA SUPREMA CONDICIÓN RESTRICTIVA DE LA LIBERTAD DE LAS ACCIONES DE TODO HOMBRE) no está tomado en préstamo de la experiencia: primero, a causa de su universalidad, puesto que se dirige a todos los seres racionales en general, para determinar algo sobre los cuales ninguna experiencia es suficiente; en segundo lugar, porque en él la humanidad es representada no como fin de los hombres (subjetivamente), esto es, como objeto que uno se pone de suyo realmente como fin, sino como fin objetivo, que, TENGAMOS LOS FINES QUE TENGAMOS, DEBE CONSTITUIR COMO LEY LA SUPREMA CONDICIÓN RESTRICTIVA DE TODOS LOS FINES SUBJETIVOS [...]²⁵

El fin de la humanidad es un objeto que debe tenerse en virtud de nuestra propia naturaleza racional y representa un objeto restrictivo de todos los demás fines y acciones. Y así como cualquier cosa que pueda ser valorada como buena sólo lo es de hecho si está restringida por la buena voluntad, del mismo modo, cualquier fin podrá ser valorado como bueno sólo en la medida en que esté restringido y condicionado por el fin de la humanidad. Esto es, cualquier fin o acción que no esté limitado o determinado por el fin con valor intrínseco, no puede tratarse de una acción o un fin moralmente bueno o permisible.

²⁵ *Ibid.*, § 430-431, pp. 191-193. Las versalitas son mías.

El aspecto positivo del fin de la humanidad

Lo que todo esto prueba es que no se puede entender de manera apropiada el concepto de deber en la filosofía moral de Kant si prescindimos del fin de la humanidad. No sólo porque el deber está relacionado con una doble disposición volitiva en donde cada una de estas disposiciones proyecta fines de manera propia (como mostramos en el primer apartado de este trabajo) y el fin de la humanidad es el objeto de una volición racional. Más todavía, porque actuar por el motivo del deber, motivo por el que surge el concepto de respeto, implica actuar por el motivo de un fin de la facultad superior de desear (no podría decirse que actuamos por la ley moral misma si la ley moral no existiera, y sólo puede existir, tal como Kant lo afirma en la *Fundamentación de la metafísica* y en la “Doctrina de la virtud”, como hemos visto, cuando se presupone un fin que tiene valor en sí mismo y por tanto vale para todo ser racional). Lo que quiere decir que la ética de Kant no puede ser pensada como una filosofía moral deontológica sin ser también de fines.

En este último apartado quisiera exponer el aspecto positivo de lo que significa para Kant tratar a la humanidad como fin en sí mismo. Lo que persigo aquí consiste en probar que el concepto de humanidad como fin en sí mismo, si bien en su aspecto negativo puede no ser propiamente un *telos*, sí lo es en el sentido positivo de una realización de vida, que es justo de lo que, según Alasdair MacIntyre y Bernard Williams, la filosofía moral de Kant carece.

Kant piensa que tratar a la humanidad como fin en sí mismo significa dos cosas: 1. No utilizar nuestra humanidad ni la de los demás como medio, y 2. Desarrollar nuestra capacidad racional de elección para poder realizar los fines posibles que nos proponemos. Los ejemplos con los que Kant ilustra las dos primeras formulaciones de la ley moral en la *Fundamentación de la metafísica* tratan estos dos aspectos, pero su desarrollo más sustancial aparece en la “Doctrina de la Virtud”, en la *Metafísica de las Costumbres*. Teniendo como referencia el fin de la humanidad, Kant explica que de tal objeto moral surgen los deberes perfectos y los deberes imperfectos, y a su vez, cada uno de ellos incluye deberes para uno mismo y deberes para los demás. Los deberes perfectos son aquellos que nos prescriben no tratar a la humanidad como medio, *i. e.*, no tratarla como un mero objeto que no tiene capacidad de elección, mientras que los deberes imperfectos, en cambio, son aquellos que nos prescriben desarrollar nuestros talentos y habilidades y ayudar a los demás a realizar su idea de felicidad en conformidad con los fines que eligen.

Es importante considerar aquí que el objeto de la moralidad kantiana, *i. e.*, la humanidad como fin en sí mismo, proviene de una comprensión de la naturaleza humana como naturaleza racional. En este sentido, la moral kantiana tiene como base una manera de comprender características de la humanidad

y de los seres racionales en general que sólo son propias de ellos. Por lo que al igual que Aristóteles, Kant parte de lo que podría decirse que es la función propia de aquello de lo que se está investigando para derivar de ahí el modo como tiene que ser tratado o ejercitado.²⁶ Y ya que aquello que distingue a la naturaleza racional de otras cosas es la capacidad de elección que hace posible la proyección y realización de fines, la doctrina de la virtud que Kant construye tiene una clara relación con la capacidad de elección y proyección de metas, que es lo distintivo de una racionalidad práctica. Así, nos explica que tratar a la humanidad y a toda naturaleza racional como medio implica contradicción porque al hacer esto se valoran más los fines relativos y subjetivos que uno tiene que la condición de posibilidad de cualquier fin, y aunque no desarrollar los talentos y no ayudar a los demás en la realización de sus fines no implica como tal una contradicción latente con lo que la humanidad es, sí implica al menos un dejarse ser o estar que aniquila la posibilidad de llegar a ser lo mejor que uno puede ser. Pero estos deberes imperfectos, si bien parten junto con los deberes perfectos de una concepción de la naturaleza racional, a diferencia de los deberes perfectos dan muy bien cuenta de que aquello de lo que se está partiendo para su derivación no es ni con mucho una totalidad esencial que queda perfectamente cerrada y definida desde el origen, imposibilitando la identidad personal que cada uno construye a partir de lo que se elige ser. Regreso a este punto en un momento.

Desde el punto de vista de su negatividad, el fin de la humanidad ha sido discutido y criticado. Para Henry Sidwick,²⁷ por ejemplo, lo que Kant llama el fin de la humanidad no es realmente un fin porque, argumenta, resulta sumamente extraño concebir un fin que no sea algo realizable, sino algo que existe en sí mismo. Sidwick parte de la idea comúnmente compartida de que un fin no es más que un objeto que requiere, para ser traído a la existencia, de acciones determinadas para su logro específico. La idea es que aunque puede ocurrir que muchos fines sean traídos a la existencia en el momento mismo en que la acción es realizada (y en este sentido la acción no sería un simple medio instrumental para la efectividad del fin), lo que sí queda claro es que un fin es un objeto proyectado por la voluntad y que sólo se hace real por acciones que lo producen. De modo que bajo esta concepción de fin resulta muy raro concebir un objeto de la voluntad, pero que, en tanto que existe en sí mismo, no requiere para su realización de acción alguna.

²⁶ Cf. *Ética nicomáquea*, libro I. Creo que es posible decir que la postura de Kant es una radicalización moderna del *ergon* aristotélico. En efecto, según Aristóteles la ética está sustentada en lo que es más noble y excelso de la naturaleza humana, esto es, la razón (*noûs*). Del mismo modo, Kant piensa que la ética tiene que partir de lo que es propio de la naturaleza humana, esto es, la facultad racional.

²⁷ Henry Sidwick, *The Methods of Ethics*. Londres, Macmillan, 1907, p. 390.

Pero creo que Sidwick se equivoca al sostener que sólo un objeto que se realiza cuenta como fin si tal cosa implica, como él mismo parece aceptar, un objeto representado que determina la conducta. Un fin, más que ser un objeto a realizar, es un objeto en virtud del cual una acción se lleva a cabo, lo que incluye la posibilidad de que una acción se lleve a cabo para *realizar* un objeto de la voluntad o del querer como realizar una acción para *preservar* un objeto de la voluntad sin que la acción como tal produzca el objeto porque éste ya existe. En su artículo intitolado “Formula of Humanity”, Christine Korsgaard nos pone un excelente ejemplo de lo que significa un objeto que determina a la voluntad a la acción sin que la acción misma realice el objeto porque el objeto mismo ya existe en un tiempo anterior a la realización de la acción. Para tomar un caso ordinario, nos dice Korsgaard:

[...] nosotros no solemos involucrarnos en situaciones en donde la preservación personal sirve como incentivo positivo para cualquier acción, sino que sirve para mantenernos apartados de muchos riesgos en la persecución de otros fines: sin mucho pensarlo, en la vida cotidiana uno puede, bajo la influencia de tal fin, evitar áreas peligrosas o salir fuera de casa en la noche.²⁸

El fin en sí mismo de Kant tiene una buena parte del sentido negativo aquí explicado: un objeto que ya existe, *i. e.*, nuestra vida y nuestra dignidad, y que resulta ser aquello en virtud de lo cual se llevan a cabo ciertas acciones y omisiones. En este sentido, podemos decir que por el fin de mantener nuestra vida o nuestra salud realizamos *x* o *y*, y así, “en virtud de” y “algo a realizar” no son conceptos intercambiables, pues aunque lo segundo presupone lo primero, el primer concepto no se acaba en el segundo. Aquello en virtud de lo cual se actúa teniéndolo como objeto de representación y como contenido de una disposición volitiva no deja de valer como fin o propósito de la acción por el simple hecho de que se trate de un objeto que ya existe y por tanto que no requiere ser traído a la existencia a través de una determinada acción.²⁹

Lo que sí es cierto es que, aunque el sentido negativo de la ética de Kant puede ser legítimamente un objeto de acción, y por ello un fin práctico, no es tan claro que pueda ser pensado como algo que significa un perfeccionamiento.

²⁸ Christine Korsgaard, “Formula of Humanity”, en *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1996, p.108.

²⁹ En su artículo “Love as a Moral Emotion”, David Velleman ha criticado, junto con Korsgaard, la idea de que un fin es algo a realizar exclusivamente tal como lo ha pensado no sólo Sidwick sino también, en tiempos más recientes, Henry Richardson. Cf. *Ethics*, n.109, 1999, p. 355.

to de nuestra naturaleza o algo así como superación de una primera naturaleza. Por ello, filósofos como Alasdair MacIntyre han negado la presencia, en la ética kantiana, de un elemento central por el cual irremediamente esta ética, como toda ética moderna, está destinada al fracaso.³⁰ El elemento faltante es un *telos*, es decir, aquello que las personas llegan a ser realizando su propio fin, y que se lleva a cabo, al menos para Aristóteles que es a quien MacIntyre se refiere, ejercitando de manera excelente la propia función. En efecto, MacIntyre afirma que a diferencia de lo que ocurre con las éticas de la Antigüedad, y sobre todo la aristotélica, las teorías morales modernas carecen de un elemento central que es el que le da sentido a la normatividad de la razón práctica: la realización de lo que la naturaleza humana puede llegar a ser desarrollando su propia perfección. Pero ya que MacIntyre piensa que la verdadera “ciencia de la ética” consiste en *a*) la prescripción de virtudes y la prohibición de vicios, preceptos que si se siguen permiten pasar a los seres humanos de una primera naturaleza por la que quedan definidos simplemente de manera básica a una segunda naturaleza en la que actualizan lo que se halla en nosotros en potencia, y por otro lado *b*) piensa que las teorías morales de la modernidad no incluyen la idea de lo que las personas pueden llegar a ser realizando una segunda naturaleza (realizando su propio *telos*), la normatividad de la razón práctica en la ética moderna es vacía. Para MacIntyre, los teóricos morales de la modernidad sólo consideran dos aspectos de los tres que conforman la verdadera “ciencia de la ética”: lo que la naturaleza humana es en una primera definición (que podría ser en “bruto”, *i. e.*, pasiones o razón), y los códigos normativos o simplemente descriptivos de lo que moralmente es correcto hacer bajo la definición de esa primera naturaleza. Así que, desde la perspectiva de un *telos* entendido como lo hace MacIntyre, la noción kantiana de fin en sí mismo no representa una genuina motivación moral porque el seguimiento de los principios morales no procura la realización de algo que incumbe de manera directa la construcción positiva de una vida que proyectamos como buena.

No obstante, aunque es cierto que elemento negativo del fin en sí mismo queda entendido como algo limitativo y en tanto tal está exento del objeto de llegar a ser lo que se puede ser realizando nuestro *telos*, MacIntyre está equivocado al pensar que el concepto de fin en sí mismo kantiano no da lugar a un *telos*, si por ello entendemos el logro de una segunda naturaleza en relación con una vida buena y próspera. Y es importante aclarar que el aspecto positivo del fin en sí mismo al que me refiero que se halla en la ética de Kant no es el fin, como objeto a realizar, que aparece en la segunda *Crítica*, *i. e.*, la felicidad en proporción con la virtud. Me detengo un momento aquí.

³⁰ A. MacIntyre, “Why the Enlightenment Project of Justifying Morality Had to Fail”, en *After Virtue*, pp. 51-61.

En la “Dialéctica” de la segunda *Crítica* Kant explica que la felicidad en proporción con la virtud, el sumo bien (*das Höchste Gut*), es el objeto de la razón práctica pura, pero ya que la naturaleza humana es finita, resulta imposible que en la vida humana el objeto de la felicidad esté determinado por la razón práctica pura en el sentido causal. Por ello, se requieren de dos postulados prácticos: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Digo que este bien supremo no puede ser realmente el *telos* al que Kant daba importancia, porque en caso contrario entraría en un conflicto con la libertad y la idea de autonomía, presupuestos básicos de su doctrina moral. Si suponemos que el sumo bien de la razón práctica pura es un fin a realizar pero requiere, para su posibilidad, de elementos metafísicos en el sentido de cosas que se hallan fuera del poder humano, entonces es contradictorio sostener que la libertad debe de poder realizar en el “mundo fenoménico” el propósito que sus reglas determinan.³¹ Pero es muy posible que si nos quedamos con el sumo bien de la segunda *Crítica*, en la medida en que es un fin que no es realizable en el

³¹ Como explica Kant en el párrafo segundo de la segunda “Introducción” de la tercera *Crítica* (1793): Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: *so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen* (las cursivas son mías). Defiendo aquí a la ética de Kant como una filosofía moral que no es metafísica, si por tal cosa entendemos algo *x* que no puede tener realidad empírica. Ciertamente que el concepto de libertad, tal como Kant lo entiende, no es un objeto extraído de la experiencia, de tal suerte que no puede ser un objeto de conocimiento teórico; pero Kant sí dice que las leyes morales, que son los principios de la libertad, requieren poder tener aplicabilidad en la experiencia. Kant pensaba en la primera y segunda *Críticas* que las ideas de libertad, Dios e inmortalidad del alma tienen realidad objetiva para la razón práctica, pero creo que esto es algo que es inconsistente no sólo con los concepto de autonomía y moralidad sino también con el fin propuesto en la *Crítica del juicio* y en el que aparece en sus escritos poscríticos sobre filosofía política y filosofía de la historia. En el “Juicio teleológico”, por ejemplo, al final, Kant afirma que el sumo bien es la cultura y es un fin propuesto por la razón práctica pura. Y aunque este fin requiere la posibilidad de pensar una intencionalidad divina con arreglo a fines, Kant insiste que tal suposición es meramente hipotética. La divinidad entendida de esta manera no tiene influencia de ningún tipo en la práctica moral que se requiere para realizar tal fin en la tierra. Por lo que, a diferencia de la idea de libertad cuyo fin es la realización de la cultura y puede tener determinación en la experiencia, no así Dios ni la idea de inmortalidad. Para tener una visión clara de las diferencias que existen entre el sumo bien de la segunda *Crítica* y el sumo bien de la tercera, véase, Andrews Reath, “Two Conceptions of the Highest Good in Kant”, en *Journal of the History of Philosophy*, 26:4, 1988.

mundo humano, no puede contar como el *telos* de la ética de Kant, cosa de la que MacIntyre mismo está al tanto.³²

El *telos* al que me refiero como propio de la ética de Kant es el que consiste, además de la perfección moral, en la perfección física de nuestra propia naturaleza,³³ y es en la “Doctrina de la virtud” en donde Kant explica en qué consiste el principio moral en relación con este *telos*:

El cultivo (*cultura*) de las propias facultades naturales (las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo), como medio para toda suerte de posibles fines, es un deber del hombre hacia sí mismo [...] porque, como ser capaz de tener fines o de proponerse objetos como fines (*Zwecke zu haben, oder sich-zu machen*), no ha de tener que agradecer el uso de sus facultades únicamente al instinto natural, sino a la libertad con la que él determina esta adecuación. Por lo tanto, cultivar las propias facultades —entre ellas unas más que otras según la diversidad de los fines—, y ser un hombre adaptado al fin de la propia existencia desde una perspectiva pragmática, no es una cuestión de la *ventaja* que el cultivo de las propias facultades pueda proporcionar [...] sino que es un mandato de la razón práctico-moral y un deber del hombre hacia sí mismo.³⁴

Como seres racionales, es decir, seres capaces de elegir fines de manera espontánea por nuestra libertad y realizarlos, es necesario que actuemos de acuerdo con el principio moral de cultivar nuestros talentos y habilidades como medio indispensable para hacer nuestros toda suerte de propósitos posibles, por los cuales justamente nos perfeccionamos. Las facultades naturales en “bruto” (espíritu, alma y cuerpo) por las cuales podemos proponernos fines no bastan para hacer posibles todos los fines que podemos proponernos como seres racionales, y por ello, explica Kant, es necesario

³² MacIntyre afirma que Kant no se equivocaba en afirmar que se requieren las ideas de Dios y de inmortalidad del alma como requisitos teleológicos. Pero tal vez MacIntyre piensa que debido a que tales ideas no representan lo que el hombre puede llegar a ser desarrollando su propio *telos* en su vida, en la ética de Kant no hay finalidad propiamente.

³³ En la misma “Doctrina de la virtud”, Kant señala que la perfección moral consiste en actuar según la máxima “hay que ser santos” y en actuar según la máxima “hay que ser perfectos” en el sentido de una perfección racional, esto es, de lograr que *necesariamente* sea el principio de la moral el que determine la conducta. En lo que sigue de este trabajo sólo me concentraré en explicar la perfección física.

³⁴ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, § 445, pp. 311-312.

cultivarlas.³⁵ Pero Kant no sólo piensa que todo ser racional finito, en la medida en que puede proponerse fines y hacerlos suyos, debe de actuar siguiendo un principio de acción que tiene validez universal, sino también afirma que el valor universal del principio tiene, no obstante, una conexión con los intereses y fines particulares que cada persona puede tener. En efecto, en la misma “Doctrina de la virtud”, en el libro segundo de los deberes hacia uno mismo, Kant escribe lo siguiente:

Cuál de estas perfecciones físicas es deber del hombre hacia sí mismo proponerse como fin *preferentemente* y en qué proporción al compararlas entre sí, es algo que queda en manos de su propia reflexión racional, CONSIDERANDO EL PLACER QUE LE PROPORCIONA UN DETERMINADO TIPO DE VIDA Y VALORANDO A LA VEZ LAS FACULTADES QUE NECESITA PARA ELLO, PARA ELEGIR ENTRE ELLAS [...] El deber del hombre hacia sí mismo, en lo que se refiere a su perfección *física*, es sólo un deber *amplio* e imperfecto: porque sin duda contiene una ley para la máxima de las acciones, pero no determina nada con respecto a las acciones mismas, en cuanto a su tipo y grado, sino que deja un margen al libre arbitrio.³⁶

El principio de la ética de Kant nos manda incondicionalmente que debemos cultivar nuestros talentos, y este principio, según Kant, proviene de la razón práctica pura y por ello tiene validez para todo ser racional (aunque no es un imperativo para todo ser racional). Pero los contenidos de los objetos que los seres racionales eligen no tienen que provenir de la razón práctica pura para que su proyección y realización sea el resultado de actuar siguiendo el principio moral. Es notorio que Kant indica que el placer que proporciona un determinado tipo de vida es crucial para la elección de fines que nos perfeccionan, por lo que el perfeccionamiento físico, en la medida en que los fines que concebimos como los característicos de nuestra perfección descansan en la sensibilidad —el placer es un objeto sensible—, tienen un claro sustrato empírico. Como explica el propio Kant en otro pasaje, no existe una ley racio-

³⁵ Kant explica que las facultades del espíritu son aquellas que son puras o *a priori*, y por ello son espontáneas. Podemos encontrar aquí al entendimiento, la razón práctica y la facultad de juzgar. Las facultades del alma por su parte son las que se encuentran a disposición de las facultades espirituales pero también se guían por el hilo conductor de la experiencia, e incluyen la memoria y la imaginación. Y, finalmente, la facultad corpórea constituye el instrumento del hombre sin el cual sus fines se quedarían sin realizar (*Ibid.*, § 445, p. 313).

³⁶ *Ibid.*, § 445-446, pp. 313-314. Las versalitas son mías.

nal *a priori* para las acciones y los fines que nos proponemos ya que “la diversidad de situaciones en que los hombres pueden encontrarse hace muy arbitraria la elección del modo de ocupación al que debe aplicar su talento”,³⁷ y por ello, los contenidos de tales objetos tienen una determinación subjetiva y empírica: sólo podemos saber qué objetos son los que perfeccionan nuestros talentos cuando reconocemos nuestras propias cualidades y preferencias, cuestiones ambas que no pueden tratarse independientemente del espacio y del tiempo en el que el agente está inmerso. En este sentido, el universalismo de la ética de Kant no hace abstracción de los intereses reales de las personas ni de sus motivaciones concretas por las cuales se identifican. Y por ello, aún Bernard Williams se equivoca al afirmar que la ética de Kant está mal fundada porque la razón por la cual se adopta al imperativo categórico como principio guía de nuestra conducta no está vinculada con el carácter.³⁸ Esto es equivocado. Si el carácter, como piensa Williams, es para una persona aquello por lo cual tiene buenas razones para estar en el mundo, y el carácter está constituido en buena medida por las metas y los proyectos que cada persona tiene, la ética de Kant no puede comprenderse fuera del concepto de carácter, o de aquello que realiza nuestro *telos*: la perfección de nuestra naturaleza, que sólo tiene que ver con el modo como uno se dirige y se consolida a sí mismo en conformidad con los fines y metas que uno mismo proyecta y realiza de manera autónoma. De modo que en la filosofía moral de Kant podemos encontrar los tres elementos que según MacIntyre no se hallan: *a)* una *primera naturaleza en potencia* —seres capaces de proponernos fines debido a nuestras propias facultades naturales—, *b)* una *segunda naturaleza en acto* —aquello que llegamos a ser haciendo nuestros los fines que nos proponemos—, y *c)* el principio moral por el cual pasamos de una primera naturaleza a una segunda, perfeccionándonos.

Tanto en la *Fundamentación de la metafísica* como en la segunda *Crítica* Kant persigue el propósito de mostrar que la libertad de la voluntad tiene “realidad objetiva”, y por supuesto, sólo demostrando que la voluntad efectivamente es libre puede sostener que nos hallamos vinculados a la ley moral. Es cierto que existe gran desacuerdo respecto a si Kant tiene éxito o no en su empresa de mostrar que los agentes son libres. Si uno piensa que Kant fracasa en mostrar que las personas son libres en el sentido en que él cree que lo son, entonces uno puede ser escéptico ante la idea de que la humanidad es fin con valor incondicional y absoluto. Pero esto es por completo distinto a suponer,

³⁷ *Ibid.*, § 392, p. 245. La única restricción, explica Kant, es que los fines elegidos hagan un bien al mundo.

³⁸ Cf. Bernard Williams, “Personas, carácter y moralidad”, en *La fortuna moral*. Trad. de Susana Marín. México, UNAM, IIF, 1993.

como hace MacIntyre y otros, que la filosofía moral kantiana está inevitablemente orientada al fracaso por la simple razón de que no es una ética de fines.

Para terminar, quiero decir unas palabras del fin de la perfección en relación con algunos puntos importantes de la filosofía política kantiana. Kant estaba consciente de que si bien el precepto moral de tratar a la humanidad como fin en sí mismo es una condición necesaria para lograr nuestra propia perfección, se requieren además de dos elementos para que tal proyecto ético quede en la mayor medida posible garantizado. En la “Metodología del juicio teleológico” de la tercera *Crítica*, Kant explica que el desarrollo de las capacidades naturales, *i. e.*, el fin de la perfección física del hombre, requiere, además de seguir el imperativo de la moralidad, la formación de una *comunidad civil*, en primer lugar, y de un *todo cosmopolita*, en segundo.

Por comunidad o sociedad civil, Kant entiende la instauración de una fuerza legal que se opone a los abusos de la libertad que unos agentes pueden ejercer sobre otros. La sociedad civil encarna, por así decir, una doctrina de derecho que, mediante la instauración de leyes jurídicas que son externas a la voluntad de los agentes (en contraposición de las leyes morales, que son internas), debe poder armonizar en la mayor medida de lo posible los diferentes fines de todas las personas. Claramente Kant piensa que esta doctrina se halla regida bajo el ideal moral de respetar el fin de la humanidad de cada persona. La primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, la “Doctrina del derecho”, tiene como propósito establecer los fundamentos que se hallan a la base de instituciones jurídicas que ayuden a garantizar que las personas sean tratadas como fines y no como medios, y por ello Kant señala que tales instituciones sólo pueden ser legítimas cuando son desarrolladas bajo el precepto moral que manda el imperativo categórico.³⁹

El todo cosmopolita, por su parte, significa la creación de un sistema político mundial en el que todos los Estados pacten leyes mediante las cuales eviten atacarse mutuamente. Este sistema posibilita, como explica Kant en el

³⁹ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, § 239, pp. 50-51. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Kant contrasta la sociedad civil o comunidad jurídica con la sociedad civil ética, y afirma que sólo mediante la conformación de una sociedad civil ética es posible realizar el reino de Dios sobre la tierra. A diferencia de la sociedad civil, en donde los agentes se hallan sujetos a leyes externas, en la comunidad ética los sujetos se hallan solamente sujetos a leyes internas o leyes morales. Es obvio que en la comunidad ética todos los agentes actúan siguiendo el principio de la moralidad, y por tanto, no se requieren de leyes jurídicas que obliguen de manera externa; pero tal comunidad representa el enlace entre moralidad y religión, cuestión que es problemática si pensamos que el concepto central de la moralidad, que es la libertad (y por tanto autonomía), guarda una relación con el concepto central de la religión, que es Dios (que representa heteronomía).

ensayo *Sobre la paz perpetua* (1795), que los sujetos no sean tratados hostilmente por el hecho de llegar al territorio del otro y también posibilita que los Estados comerciantes dejen de cometer la “injusticia que ponen de manifiesto en la visita a pueblos y países extranjeros para *conquistarlos*”. El todo cosmopolita es el establecimiento de un derecho mundial, o un código legal externo, que principalmente tiene la tarea de garantizar que el derecho básico de los individuos, la capacidad misma de elección, no se vea mermada por la intervención de otros sujetos que se hayan regidos por diferentes leyes jurídicas por pertenecer a comunidades civiles diferentes. Muy probablemente el fenómeno que ocurre con los actos de inhospitalidad y de conquista consiste en algo más que someter a los sujetos a un tipo de legislación jurídica de la que ellos, los atacados, no comparten como forma de vida. Pero es un hecho que casi todos los casos de inhospitalidad y conquista suelen ser defendidos apelando a una determinada tradición jurídica y legal propia que se asume como la correcta y verdadera. En todo caso, me parece que lo que el sistema del todo cosmopolita hace posible en relación con el principio moral de tratar a la humanidad como fin en sí mismo es un mayor ámbito legal que tiene el objeto de proteger la libertad de las personas y las formas de vida elegidas (algo así como una idea de derechos humanos bien intencionada y no limitada por intereses de poder, como ocurre actualmente) de los agentes cuando éstas se hallan en peligro por causa de una confrontación que, a su vez, es el efecto de formas de vida distintas insertadas en tradiciones jurídicas diferentes.⁴⁰

⁴⁰ Por supuesto que dentro de la filosofía del derecho de Kant no sería legítimo decir que alguien es tratado de manera inhospitalaria cuando ocurre que ese alguien viola, en un espacio geográfico distinto al suyo, un estatuto jurídico que va en contra del principio negativo de tratar a la humanidad como fin en sí mismo. Así como no cabe un hecho de inhospitalidad justo en relación con la moralidad, tampoco me parece que es justificable, dentro de la filosofía práctica de Kant, un acto de conquista por fines morales.