



CARLOS DAVID ORTEGÓN BANOY

LO QUE TENEMOS EN COMÚN
Voluntad, ley moral y libertad y en la *Fundamentación de la metafísica*
de las costumbres de Kant

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, agosto de 2017

LO QUE TENEMOS EN COMÚN
Voluntad, ley moral y libertad y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant

**Trabajo de grado presentado por Carlos David Ortegón Banoy,
bajo la dirección del Profesor Vicente Durán Casas,
como requisito parcial para optar al título de Filósofo.**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, agosto de 2017

TABLA DE CONTENIDO

CARTA DEL DIRECTOR.....	4
ABREVIATURAS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	6
1. LA BUENA VOLUNTAD.....	13
1.1. La buena voluntad y la ley moral.....	14
1.2. Ley moral, no intelectual.....	18
1.2.1. Wolff y el dogmatismo.....	18
1.2.2. Influencia de Rousseau.....	21
1.3. El bien incondicionado.....	27
1.4. Voluntad racional.....	33
2. LA LEY MORAL.....	39
2.1. El deber y la ley moral.....	39
2.2. El deber y el respeto a la ley.....	53
2.2.1. Reverencia (<i>Achtung</i>).....	53
2.2.2. La ley.....	56
2.3. La ley como principio objetivo.....	59
2.4. El imperativo categórico.....	65
2.4.1. La fórmula del fin en sí mismo.....	67
3. LA LIBERTAD.....	75
3.1. Definición y utilidad argumentativa.....	76
3.2. La libertad como un presupuesto necesario.....	82
3.3. Los dos puntos de vista.....	87
3.4. Construir el camino.....	93
4. CONCLUSIONES.....	104
5. BIBLIOGRAFÍA.....	111
6. ANEXOS.....	114

CARTA DEL DIRECTOR

Bogotá, 8 de agosto de 2017

Doctor
Diego Antonio Pineda
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana.

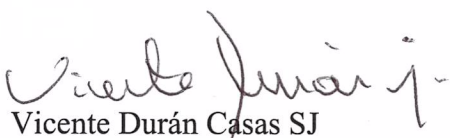
Estimado Diego:

Reciba un cordial y atento saludo.

Con esta comunicación tengo el gusto de presentar a la Facultad de Filosofía el trabajo de grado **Lo que tenemos en común. Voluntad, ley moral y libertad y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres de Kant***, realizado por el estudiante **CARLOS DAVID ORTEGÓN BANOY**, para obtener el título de filósofo.

Carlos David ha trabajado con entusiasmo y acierto el clásico texto de Kant para desentrañar de él aquello que todos los seres humanos tenemos en común: voluntad, ley moral y libertad. Y lo hace acompañado de los más acertados comentaristas de Kant en lengua inglesa. A mi juicio este trabajo cumple con los requisitos exigidos por la Facultad de Filosofía para la obtención del grado de filósofo.

Atentamente,


Vicente Durán Casas SJ
Profesor Titular.

Se reciben tres ejemplares:
23 de agosto de 2017



ABREVIATURAS

Las obras de Immanuel Kant aparecen citadas en el cuerpo del texto como se muestra a continuación:

FMC Fundamentación de la metafísica de las costumbres.

KrV Crítica de la razón pura.

KpV. Crítica de la razón práctica.

COP ¿Cómo orientarse en el pensamiento?

QI ¿Qué es la ilustración?

INTRODUCCIÓN

¿Qué acciones son buenas? ¿Qué acciones son malas? ¿Qué debemos hacer con nuestras acciones? Estas son preguntas interesantes para algunos, pero complicadas y sugerentes para casi todos. Por un lado, nos incitan a reflexionar sobre nuestras propias costumbres y sobre las cosas que nos importan en la vida. Pero, por otro lado, también son preguntas espinosas cuyas respuestas parecen tan subjetivas que son imposibles de extender a distintas latitudes y épocas que las propias. En efecto, lo que es considerado como bueno en un lugar es, con frecuencia, visto como malo en otro lugar, o incluso puede que en un mismo lugar los juicios valorativos vayan cambiando con el pasar de los años, y una misma acción que antes era vista como buena sea después vista como censurable. Por esto, hay algunos que han llegado a decir que, ante estas preguntas, cualquier respuesta es insuficiente. No vale la pena formular juicios que inevitablemente van a ser solo parcialmente válidos. O, más aun, se ha llegado a afirmar que no hay tal cosa como lo “bueno” y lo “malo”. No podemos decir que determinadas acciones sean buenas y que determinadas acciones sean malas, y por esto es preferible restringirse a usar términos más concretos como “útil”, “placentero” o “conveniente”. Pero, a pesar de lo anterior, y a pesar de las dificultades que esto conlleve, sobrevive en nosotros una intuición que nos invita a pensar que, en términos de moral, todos los seres humanos *tenemos algo en común*.

Si es cierto que tenemos algo en común, entonces no todo lo que afirmemos es igual de válido a la hora de definir algunas cosas como “buenas” y otras cosas como “malas”. Estos términos, cuyo significado aparentemente todos conocemos bien y que usamos frecuentemente en nuestro día a día, pero que al intentar definirlos se derrumban y se deshacen en nuestras manos como castillos de arena, son, de alguna manera, las palabras claves de todo el texto. ¿Podemos todos decir que algo es bueno sin restricción, y asimismo, que algo es malo en todo momento y todo lugar? ¿Tenemos algo en común en

términos de moral? El intento por responder afirmativamente a estas preguntas es el objetivo de la presente investigación.

La pregunta que nos ocupa no es nueva. Diversos pensadores han reflexionado sobre ella y, sobra decirlo, de una manera mucho más prolija y cuidadosa de lo que se puede encontrar aquí. Y es que pasan los años, las décadas y los siglos, y las preguntas esenciales que nos hacemos siguen siendo las mismas. Por esto, siempre resulta grato para el que reflexiona sobre algún problema filosófico descubrir que, antes de él, han existido personajes que se plantearon los mismos problemas, y que tras su reflexión dejaron plasmadas sentencias y doctrinas que, a pesar de su antigüedad, mantienen su vigencia con el pasar de los tiempos. Rene Descartes, quien con el tiempo se habría de volver él mismo un clásico, lo sabía bien, y señalaba que “la lectura de todos los buenos libros es como una conversación con las gentes más distinguidas de los siglos pasados, y hasta una conversación estudiada en la que no descubrimos sino lo más selecto de sus pensamientos” (Descartes, 1988, pág. 8). Así como a él, la curiosidad y el aprecio por el conocimiento le aseguran a cualquiera un sitio en este debate que las grandes mentes han venido realizando ininterrumpidamente en torno a preguntas que constantemente nos interpelan y que llamamos filosofía.

Vemos entonces que, para responder nuestra pregunta, la pregunta de si tenemos algo en común en términos de moral, un buen punto de partida es estudiar lo que otros han dicho acerca del tema. Por esto precisamente es que vamos a entablar una conversación con un personaje icónico del pensamiento occidental. Famoso principalmente por la influencia de su obra, tan amplia que podemos decir que ha permeado todos los campos del saber moderno, pero también por su modo de vida rutinario y hasta taciturno, Kant formuló una pregunta amplia que fue respondiendo poco a poco en diversos escritos de ética, epistemología, lógica, pedagogía e incluso geografía. Esta pregunta fue ¿Qué es El hombre?, y su desarrollo trajo consigo una herencia intelectual tan basta que sirvió como bastión conceptual de lo que comúnmente entendemos por liberalismo, democracia,

derechos humanos, y otros conceptos que son lugares comunes para el ciudadano moderno.

Vemos entonces que el de Königsberg se perfila como el interlocutor propicio, pues gracias al desarrollo de su pregunta general acerca de qué es el hombre, estableció algunos rasgos que los seres humanos tenemos en común, independientemente de nuestro contexto y situación particular. Para decir un ejemplo, en su *Crítica de la Razón Pura* mostró que todos contamos con la misma “caja de herramientas” para conocer el mundo, y que todas las múltiples versiones individuales cada uno de nosotros tenemos de él, se arman y configuran con los mismos insumos básicos compartidos. Justamente por este rasgo compartido es posible la ciencia y un conocimiento objetivo de los fenómenos. Porque, en un sentido trascendental, tenemos en común la capacidad para conocer el mundo y relacionarnos con los fenómenos de la experiencia.

Del anterior ejemplo podemos resaltar dos cosas para nuestro propósito. Lo primero, que es una vecindad epistemológica. Esto nos muestra que, si bien no todos conocemos los mismos fenómenos, compartimos la manera en cómo los conocemos. Podríamos decir que el ejemplo nos muestra que tenemos en común, no lo que conocemos, sino cómo conocemos el mundo. Ahora, recordemos que estamos buscando una vecindad moral, y no una vecindad epistemológica. Tampoco nos interesa una psicológica o fisiológica, aun cuando buscarlas constituye una investigación pertinente e interesante, que el mismo Kant emprendió en su tiempo. Lo segundo digno de resaltar es que, a pesar de que epistemología y la ética constituyen dos estudios distintos, la forma en que se emprende la investigación, en este caso, es la misma: no nos encontramos en el terreno de lo empírico, sino de lo trascendental. Podemos reformular la pregunta inicial en los siguientes términos: ¿con qué derecho podemos afirmar que en términos de moral tenemos algo en común? Esta manera de preguntar pone de presente a qué nos referimos cuando hablamos de una investigación trascendental. Vamos a hablar de lo que es el hombre antes de la experiencia, y antes de que sus diversas circunstancias hagan de él algo particular y diferente a otros seres

humanos. Queremos hablar de él en un sentido abstracto, aspirando conocer sus estructuras básicas y reparando únicamente en lo que él aporta al conocer el mundo y, especialmente, al actuar en él.

Este estudio del ser humano en su estado puro, desconociendo y asilándolo de toda experiencia posible, lo hace Kant en su libro: *Fundamentación de la Metafísica de la Costumbres*. Es, de hecho, por medio de una lectura cuidadosa de esta obra que vamos a entablar una conversación con Kant, y vamos a intentar determinar qué tenemos en común. En ella, el autor expone de manera estructurada y concisa su doctrina moral. Justamente por ser trascendental, es que el libro habla de una *fundamentación* a una posible metafísica de las costumbres. No se trata de decir cuáles acciones son buenas y cuáles acciones son malas en concreto, sino de mostrar cuál es el criterio formal que usamos para hacer la diferencia. Si se quiere, determina los principios sobre los cuales actúan los hombres que realizan acciones morales, aun cuando no especifique qué tipo de acciones son estas. Así, no aspira a construir un manual de reglas o una lista de acciones permitidas, sino a brindar un fundamento sólido para que cada persona haga lo anterior de manera justificada. Si se piensa en el conjunto de normas y leyes que rige sobre una sociedad como el hogar en donde estos ciudadanos viven, entonces la FMC sería el suelo firme sobre el cual esta casa se puede construir de manera firme y estable.

Como dijimos, la FMC va a ser el punto de toque del que se desprendan todas nuestras afirmaciones centrales. Incluso, los tres capítulos de esta tesis coinciden, a grandes rasgos, con los tópicos generales de los tres capítulos de la FMC. A pesar de esto, no se debe pensar que en estas páginas vamos a encontrar una guía de lectura del libro, ni un comentario especializado con pretensiones académicas. Lo que el lector va a encontrar en estas páginas tampoco intenta ser una doctrina incontrovertible, y por ningún motivo habría que suponer que lo dicho acá es la única respuesta a la pregunta que nos planteamos. Los objetivos son más modestos, aunque también más sinceros, pues responden al llamado

de aquella intuición inicial que sospecha de los rasgos comunes y al intento por comunicarla coherentemente.

El texto, como se dijo, está compuesto de tres capítulos, y cada uno de ellos examina la validez o invalidez de tres afirmaciones precisas en donde intentaremos defender tres rasgos en común. En primer lugar, vamos a afirmar que todos los seres humanos tenemos la misma capacidad trascendental de actuar correctamente —con independencia, entre otras cosas, a la cantidad de conocimientos teóricos que tengamos— esto es, tenemos en común el valor intrínseco de la *Buena Voluntad*; En segundo lugar, afirmaremos que todos los seres humanos consideramos que algo fue correcto o incorrecto, bueno o malo, según uno y el mismo principio objetivo, v.g, el imperativo categórico, de lo que se sigue que tenemos en común *la ley moral*; Finalmente, diremos que todos tenemos en común una tarea por seguir esta ley y perfeccionarnos moralmente, gracias a que todos, en tanto seres racionales, tenemos en común la propiedad exclusivamente racional de *la Libertad*.

Los tres conceptos en cursiva son los títulos de los tres capítulos, en donde el lector podrá encontrar una justificación para las tesis propuestas anteriormente. Es recomendable, aunque no estrictamente necesario, leer los capítulos en orden, pues así como en el segundo capítulo doy por supuestas algunas afirmaciones defendidas en el primer capítulo, en el tercero ocurre lo mismo con respecto a los dos capítulos anteriores. En este punto, es prudente confesar que ninguna de estas tres afirmaciones son verdades demostrables. No estamos en el terreno de los fenómenos, sino del *deber ser* de los fenómenos (Cfr. FMC, 384), y por esto Kant mismo concluye el final de la FMC revelando que todo su trabajo por fundar la moralidad no puede aspirar a más que a una *apología* a la moralidad (FMC, 432). Así como allí, toda nuestra investigación se puede resumir como el intento por brindar una defensa a verdades que nunca van a poder ser demostradas.

Sin embargo, nuestra tarea no es del todo ociosa. Entre más cercano y revelador sea el contenido de estas páginas para el lector, más provecho tendrá para llevar a cabo su viaje por la senda inaplazable de la moralidad, es decir, para encontrar una respuesta que resulte

convinciente a esas preguntas iniciales que inevitablemente todos nos hacemos acerca de qué debemos hacer y hacia dónde dirigir nuestras acciones. La apuesta que hago se basa en pensar que, incluso antes de leerlo, el lector suscribe algunas de las afirmaciones que se defienden acá, y, por esto, pueden resultarle útiles a la hora de librar los debates diarios acerca de qué debemos hacer y qué debemos evitar. Se espera que lo propuesto en la investigación logre conjugarse con la realidad que vivenciamos día tras día y con la experiencia moral corriente que todos, tanto doctos como personas del común, tenemos que enfrentar.

Hay una segunda ventaja de nuestra investigación. La pregunta acerca de qué tenemos en común solo es pertinente gracias a nuestras patentes diferencias. Aunque no es nuestra intención aplacar lo que nos diferencia, sí buscamos darle un nuevo aliento al proyecto kantiano de sentar un fundamento sólido para sobrellevar dichas diferencias de una manera tolerante que nos permita aprovechar la pluralidad de los individuos al máximo y dejar clara la primacía de la dignidad del ser humano en cuanto tal. En efecto, sostengo que ningún contexto o rasgo particular le da más valía a una persona que a otra, sino que todos ya ostentan el mismo valor incondicional, que además logra manifestarse en un ámbito práctico, siempre y cuando lo que hagamos vaya de la mano con nuestra voluntad racional que, como veremos más adelante, nos dice de forma confiable cómo proceder en los distintos escenarios de la vida.

Es probable que, a lo largo del texto, el lector sienta que hay una discontinuidad en el ánimo respecto a la pregunta, por más que los lineamientos generales se mantengan. El primer capítulo puede resultar demasiado optimista mientras que el tercero guarda ciertas reservas a la hora de asegurar la posibilidad de que el proyecto moral kantiano tenga una cabida efectiva en la vida de las personas y de las sociedades. Para explicar esta irrupción, considero prudente traer a colación a Nicolás Gómez Dávila cuando dice que "el derrumbe de una idea general presagia que estamos empezando a comprender" (Gómez Dávila, 2005, pág. 47). Coincidentalmente, o de pronto inevitablemente, algunas ideas generales

fuertemente relacionadas con lo escrito en las primeras páginas fueron cambiando y hasta perdiendo fuerza ante la crudeza de los hechos y ante la evidencia fehaciente que la experiencia no nos permite ignorar. A pesar de todo, puedo seguir sosteniendo de manera convencida las tres grandes afirmaciones frente a la pregunta de qué es lo que tenemos en común, eso sí, poniendo el acento en que tenemos en común las herramientas y la tarea de la moralidad, y no necesariamente la realidad de las acciones morales propias del hombre bueno.

Intentando encontrar un equilibrio entre la citación excesiva y la interpretación ligera, apuntamos a la creación de un texto que no le resulte banal al filósofo experto pero que tampoco sea en exceso enredado y pretencioso a los ojos del gran lector. Ahora, sin más preámbulo, veamos qué es lo que tenemos en común en términos de moralidad, dejando claro que el éxito o fracaso de la investigación la determinará el lector después de concluir su recorrido por estas páginas.

1. LA BUENA VOLUNTAD

Todo ser humano, independientemente de su contexto particular, de su posición social o de sus conocimientos teóricos, tiene la misma capacidad de conocer qué es lo que debe hacer, y además, de actuar en conformidad con eso que conoce. En torno a las dos anteriores afirmaciones gira todo este primer capítulo, y, en últimas, lo que intentamos afirmar es que todos tenemos en común una posible *buena voluntad*. Entendiéndola, a grandes rasgos, como la capacidad de reconocer y distinguir entre las acciones que debemos hacer y las que no, o, más técnicamente, como la capacidad de determinar la propia conducta según leyes morales formuladas por la razón (FMC, 427).

La argumentación se dividirá en cuatro partes: en la primera se esbozarán las condiciones que tiene que cumplir la ley moral para poder entender por qué efectivamente aplica a todos los seres humanos. Posteriormente, se hará énfasis en que seguir dicha ley es lo que para Kant constituye una acción moral propiamente dicha. En este punto, será vital resaltar que obrar moralmente no es ni una cuestión meramente intelectual o meramente prudencial. Después, se dejará claro por qué la buena voluntad, según Kant, es el único bien incondicionado (FMC, 389), para entender por qué esta y ninguna otra cosa puede ser el determinante de la acción moral en cuanto tal. Finalmente, se mostrará la conexión entre una buena voluntad y la razón práctica, para poder justificar la definición de buena voluntad que dimos en un primer momento, y para hablar de ella en términos positivos entendiéndola como una voluntad que se rige según principios de la razón. Después de estos cuatro pasos, será posible concluir que la buena voluntad puede ser vista como nuestra puerta de entrada al mundo moral, en tanto que dota a todos los hombres por igual de la capacidad de discernir correctamente qué es lo que deben hacer, y más aún, les traza la meta u objetivo común de actuar en conformidad con aquella ley que la razón les ha mostrado.

1.1. La buena voluntad y la ley moral

Lo primero que hay que decir con respecto a la buena voluntad, es que es la capacidad de actuar según “ciertas leyes” (FMC, 412), tal como dice Kant al principio de la FMC. Ante esta enigmática afirmación, lo primero que hay que hacer es indagar qué tipo de leyes son estas que pueden determinar la conducta del hombre por medio de su sola representación. Ya en el prólogo, el autor deja claro que su indagación está orientada por la búsqueda de una ley universal que determine la voluntad del hombre (FMC, 387). Esto después de haberse preguntado previamente si “la naturaleza misma de la ciencia no requiere que se separe siempre cuidadosamente la parte empírica de la racional” (FMC, 388). Lo anterior nos permite resaltar dos aspectos claves: primero, buscamos una ley que sea universal y necesaria, y segundo, que no se va a buscar echando mano de la experiencia, más bien, se van a buscar en la razón misma a partir de lo que ella, por sí sola y sin depender de la experiencia, puede formular, es decir, construir (FMC, 390). La búsqueda de la ley, repito, nos interesa en tanto la buena voluntad se rige según su representación.

Este propósito se circunscribe al ámbito de la filosofía moral (FMC, 389), y se separa de todo lo concerniente a buscar las leyes de la naturaleza, el objeto de la física y de las demás ciencias exactas. La pregunta se encamina más bien hacia las leyes de la libertad, el objeto de la ética (FMC, 387). Así, vemos que nuestra tarea consiste en la búsqueda de leyes en general, y en aquellas que determinan la acción moral en particular. Más adelante dirá Kant, expresando de manera más clara su objetivo, que lo que está buscando es el principio supremo de la moralidad.

La tarea de encontrar las leyes, bien sea las que determinan los sucesos de la naturaleza o bien sea las que determinan la acción a través de la voluntad, reporta una característica determinante que la separa de cualquier otro estudio. Incluso, ambas tareas se enmarcan en la que, para Kant, es la tarea única y exclusiva de la filosofía. En el caso de la metafísica de la naturaleza, la tarea radica en distinguir los elementos *a priori* de los elementos empíricos de nuestro conocimiento, y con base en los primeros, considerar qué

justificación tenemos para aceptar los segundos (Paton, 1946, pág. 23)¹. Pero la tarea del filósofo moral consiste en algo distinto. Como se dijo antes, su tarea es encontrar principios, sí, pero específicamente el principio supremo de la moralidad; la ley moral.

A propósito de esto, Kant aclara que mientras unas son leyes mediante las cuales *todo sucede*, las otras son leyes según las cuales *todo debe suceder* (FMC, 387). Gracias a esta distinción vemos que la ley de la moralidad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, conserva su validez aun cuando no se evidencie su influencia en la experiencia. Además, vemos también que nuestra tarea es definir cuál es la condición o fundamento de la acción correcta en general, y por esto no encontraremos un manual que nos diga el valor o estimación de acciones particulares. De hecho, si buscáramos establecer un listado de acciones correctas en cierto contexto o situación particular, sería imposible cumplir con la tarea que se anunció al principio del texto, a saber, encontrar un estándar que aplique para todas las personas por igual, o lo que es lo mismo, el canon para determinar universalmente el valor moral de las acciones.

Esta ley, entonces, dice cómo deberían suceder las cosas. Y para encontrarla, Kant la busca *a priori* en la razón y no en la experiencia, básicamente porque los juicios morales no se basan en la experiencia. Gracias a ella podemos conocer únicamente cómo son las cosas, y nada más. De la experiencia podemos emitir juicios meramente descriptivos, que nunca lograrán explicar la fuente de los juicios morales. Palabras como “deber”, “correcto” o “bueno” denotan que el agente no está haciendo un juicio de hecho, sino uno diferente, a saber: un juicio *a priori* (Paton, 1946, pág. 20). La definición del tipo de juicios en los que se enmarca el juicio moral está dada, en un primer momento, de manera negativa. Se dice que son aquellos que no se basan en la experiencia. Por el hecho de expresar la necesidad detrás de los fenómenos, son también llamados juicios universales

¹ Tanto esta como todas las traducciones de textos en inglés son de mi autoría.

(Paton, 1946, pág. 21). Su validez es invariable, y antes de depender de la experiencia, la determinan.

Lo anterior aplica tanto para las leyes de la libertad como para las leyes de la naturaleza. En el caso de la física, por ejemplo, es posible describir cómo de una causa particular se sigue un efecto particular, pero decir que todo efecto tiene una causa no es un juicio de la experiencia, o un juicio *a posteriori*. Antes bien, es un juicio verdadero, universal y necesario, que no toma prestado ningún aspecto de la experiencia para garantizar su validez. Sin embargo, mientras que esto es claro para las leyes de la naturaleza, no parece que podamos conocer las leyes morales con igual facilidad. ¿De dónde proviene la necesidad de juicios del estilo “no se debe robar”, “no se debe mentir” o “se deben pagar las deudas” (en caso que tengan alguna validez)?

Para responder a lo anterior, Kant muestra algo que los dos tipos de juicios *a priori* – los teóricos o científicos y los morales o prácticos– tienen en común, y mediante una analogía entre ambos asevera que ambos juicios conllevan en sí mismos la misma necesidad. Nuestro filósofo dirá que tanto los juicios científicos como los juicios práctico-morales provienen de los conceptos de la razón que operan con independencia de las particularidades de la situación específica (FMC, 389). Solo gracias a lo anterior es que la validez de la ley moral no es intermitente, y obligan sin depender de ninguna característica particular del agente. Por esto, es válida para cualquiera.

Esta ley deberá servir como criterio para determinar el valor de las acciones a pesar de diversos contextos y situaciones². Por esto, es posible afirmar que la FMC presenta una teoría de la ley que determina la voluntad del hombre derivada de principios *a priori* de la razón. Estas leyes servirán como fundamento (de ahí el nombre del libro) a una posible

² Esto no implica que no sea necesario establecer normas que apliquen en unos contextos, pero no en otros. Para Kant, quien es consciente de la necesidad de lo anterior, los principios derivados de la mera experiencia pueden ser vistos tan solo como reglas prácticas, pero jamás como leyes morales (389). Lo anterior gracias a que esta ley no podría nunca, en virtud de su fundamento, cumplir con el requisito de necesidad que se requiere en este tipo de investigación.

metafísica de las costumbres y a una antropología práctica (FMC, 389). Es decir, gracias a las leyes que Kant intenta encontrar, será posible contar con un criterio estable para distinguir las acciones en general según su valor moral, y proceder a elaborar, en una próxima investigación, una doctrina de normas puntuales que tengan en cuenta el contexto del agente y que, por lo tanto, tengan aplicaciones concretas.

Para reparar en la relevancia de este proyecto, conviene analizar el siguiente ejemplo. No hay una decisión unánime respecto de si Robin Hood actúa de manera correcta cuando roba a los ricos para ayudar a los pobres. A pesar de esto, es fácil encontrar argumentos fuertes que intenten defender cualquiera de las dos posibles posturas a tomar. Parece que este tema, que bien podría ser parte de una conversación casual entre amigos, está a solo un paso de adentrarse en las profundidades de la filosofía moral. Veamos por qué. Se puede analizar el asunto desde un punto de vista particular y así encontrar una respuesta rápida: para el rico, Robin Hood es un ladrón que merece ir a la cárcel. Para el pobre, Robin Hood es un héroe que intenta salvaguardar un poco la justicia social. Ahora, ¿Qué posición tomaría Kant? Pienso que diría que, antes de analizar el asunto desde la posición particular de uno de los involucrados en la situación, lo mejor sería analizar esta disyuntiva según un principio que sea válido para todos. Tanto para Robin Hood, como para la persona a la que está robando, y también para aquellos a quienes planea ayudar. Este principio, como dijimos, el principio es el que la razón formula en su funcionamiento *a priori*. Dado que lo produce la razón, es un rasgo compartido de todos los implicados en el asunto. A menos de contar con este principio, que necesariamente tiene que estar aislado de todo contenido empírico (FMC, 389), ninguno de los interlocutores podrá aspirar a encontrar una respuesta definitiva. Por el contrario, contando con él, podemos aspirar a un debate constructivo que se funde sobre el terreno estable de la racionalidad.

En suma, vimos que Kant quiere encontrar el principio supremo de la moralidad decantando todo componente empírico posible. No hemos dicho mucho sobre este principio, aunque sí aclaramos que reside en la razón humana. Se sigue, por fuerza, que

opera de la misma manera en todos nosotros, y además tiene la misma función, pues como con las leyes de la naturaleza, esta es universal y necesaria. Encontrarlo significaría conocer en qué consiste una acción moral, pues la acción moral no es otra cosa que seguir esta ley, o actuar con buena voluntad. Ya que conocemos el objetivo de buscar una ley, ahora aclaremos de qué tipo de ley estamos hablando.

1.2. Ley moral, no intelectual

1.2.1. Wolff y el dogmatismo

Según Kant, su investigación es distinta a cualquier otra y además es nueva en su propósito (FMC, 389). ¿Ningún otro filósofo se había hecho la pregunta por el fundamento de la moralidad? Parece que no, o por lo menos no de la manera en que Kant lo hace. Para dejar claro su punto, compara su teoría con la de Christian Wolff. A la de este último la llama una teoría del querer en general, y añade que, en comparación a su teoría³, es lo que la lógica formal es a la lógica trascendental. Mientras que la lógica formal o general no se ocupa del contenido particular de los objetos sino de la mera forma del pensar en general, la lógica trascendental sí estudia “las condiciones que hacen posible el conocimiento sintético *a priori*” (Rawls, 2001, pág. 167) de los objetos, es decir, las leyes según las cuales *la razón humana* opera para producir conocimiento.

De manera análoga, para Wolff los deseos son fuerzas psíquicas que pugnan por realizarse y satisfacerse según su fuerza y urgencia, en donde la particularidad de lo humano queda eclipsada en un afán de una comprensión sistemática y universal de las fuerzas físicas. Si la lógica formal es indiferente del contenido, la doctrina de Wolff es indiferente ante los diversos tipos de deseos y motivaciones del agente; aquí, no hay ningún factor en la naturaleza humana que prime sobre otro, de manera que la voluntad del hombre queda reducida a una serie de impulsos que compiten y chocan entre sí, en

³ John Rawls llama a la de Kant una doctrina de la “voluntad pura” en sus lecciones sobre filosofía moral (Rawls, 2001, pág. 167). En virtud de su poder ilustrativo, tomaré prestada esta manera de referirse a ella.

donde ninguna fuerza es más primigenia que otra. Como Kant mismo expresa, “precisamente porque la de Wolff debía ser una filosofía práctica universal, no hubo de tomar en consideración una voluntad de especie particular” (FMC, 391). Esto es, una posible voluntad pura como la que propone Kant.

Contrastando su teoría con la de Wolff, es de notar que la diferencia principal radica en que Kant considera la voluntad humana de una manera diferente y ciertamente más elevada. Se puede ver la propuesta kantiana como una superación del “dogmatismo abstracto” de Wolff (Carracedo, 1989, pág. 523), que confundía de manera impropia lo bueno con lo verdadero (Carracedo, 1989, pág. 525), o la bondad moral con la verdad teórica. En efecto, la moralidad y sus conceptos –voluntad, deber, bueno, malo, etc.– no se conocen de manera abstracta por el entendimiento, a la manera o según la forma de una verdad teórica. Por esto, la ley que Kant quiere encontrar, la ha de buscar en una voluntad pura tal y como opera en los seres racionales, y, por ende, en los seres humanos. La racionalidad es el componente característico de los seres humanos y gracias a él podemos asegurarnos de que su voluntad funciona de forma particular. Según Kant, en los seres racionales operan leyes de dos tipos. Es claro –sería absurdo negarlo– que las leyes de la naturaleza determinan el comportamiento humano, así como rigen sobre todo el orden de lo fenoménico. Hablamos de impulsos, apetitos, condicionamientos. Esto los ubica en plano de igualdad con los otros seres vivos determinados por la regularidad de las leyes. Pero también hay otras leyes que pertenecen a un orden diferente al del determinismo, que también operan con la misma universalidad, y estas leyes son precisamente las morales, que logran escaparse de ese orden, y aplican a los seres humanos en tanto seres racionales.

Lo que Kant propone es que la razón humana crea motivos *a priori* para la acción que solo tienen influencia en los seres racionales, y que, de hecho, solo las acciones realizadas por estos motivos⁴ gozan de valor moral. Dicho de manera clara: la razón nos muestra a

⁴ Kant distingue entre motivos (*Bewegungsgrund*) y resortes (*Triebfeder*) para expresar de manera diferenciada cuándo el fundamento de la acción radica en un fundamento objetivo –la ley moral–, o cuándo radica en un fundamento subjetivo –resortes sensibles de la inclinación–. Los fundamentos subjetivos son

priori los motivos que deberían dar lugar a mis acciones, y solo cuando actuamos según estos motivos por la razón, actuamos moralmente⁵. Conviene reparar en que lo anterior se ajusta muy bien al conocimiento moral corriente. Un agente podría aceptar que, en ciertos casos, la motivación que dio lugar a una acción correspondiente no fue el más adecuado, y que, aunque obtuvo cierta satisfacción o placer al realizar dicha acción, hubiera preferido actuar de otra manera. La distinción entre motivos y resortes ofrece una explicación plausible a la pregunta de por qué el hombre no siempre actúa según lo que considera correcto. En palabras de Kant, “el hombre, afectado de tantas inclinaciones, aunque es capaz de concebir la idea de una razón pura práctica, no puede tan fácilmente hacerla eficaz *in concreto* en el curso de su vida” (FMC, 389).

Se puede pensar, por ejemplo, que lo correcto es respetar las filas en los establecimientos públicos. Pero si la situación es tal que el agente está en medio de una larga fila para entrar al baño y realmente tiene una urgencia por entrar, puede considerar que lo mejor, en ese caso, es entrar sin respetar la fila. Así, puede llegar a justificar la acción, y decir que era la que mejor que hubiera podido hacer en ese caso particular, pues sus deseos y necesidades de ese momento le proporcionaron pretextos suficientes para realizar la acción. Ahora, esta acción tenía la finalidad de satisfacer unas necesidades inmediatas, y de ninguna manera se le puede atribuir valor moral a una acción de este estilo que se base en condiciones subjetivas del agente. El hombre por su racionalidad sabe que no debe hacerlo, aun cuando quiera hacerlo, y por esto, puede entender que su acción no fue correcta por más que haya sido placentera.

llamados los resortes de la voluntad, que se distinguen de los motivos, expresión reservada únicamente para los fundamentos objetivos del querer (Cfr. 427). Conviene tener presente la diferencia entre estos dos términos que se va a tener en cuenta para lo que sigue.

⁵ Veremos más adelante, en este mismo capítulo, que de esto no se sigue la incompatibilidad entre una vida moral y una vida feliz, o una acción moral y una acción placentera. Si bien solo de la razón se derivan los motivos de la moralidad, estos motivos pueden estar *al mismo tiempo* acompañados de la satisfacción de los deseos. Una lectura que antagonice irreconciliablemente el deber con el placer, trataremos de mostrar, radica en errores de comprensión de la obra kantiana.

Lo anterior sirve, además, para ilustrar la intención que tiene Kant al restringir su búsqueda del principio de la moralidad a ideas *a priori* de la razón. Como sugiere Paton (Cfr. Paton, 1946, pág., 58), nuestras certezas morales se oscurecen gracias a nuestras inclinaciones y deseos, y, por ende, nunca se podrá aspirar a encontrar un principio incondicionado en todo ser humano si se tiene en cuenta nuestras inclinaciones particulares. Kant busca un principio que se mantenga *a pesar de* nuestras situaciones particulares, y no *gracias* a ellas. Kant, a diferencia de Wolff –y en esto radica la novedad característica de su proyecto– distingue estos motivos presentados por el entendimiento de aquellos otros motivos empíricos, y como ya hemos dicho, se interesa sobre todo en los primeros, pues estos son los que permiten garantizar un criterio moral que se mantenga de manera universal y necesaria.

1.2.2. Influencia de Rousseau

Acabamos de ver que, a diferencia de Wolff, Kant busca examinar la idea de una voluntad pura, pero no idealizada por la razón sino tal y como se encuentra presente en un ser humano de carne y hueso. Esto nos permitió resaltar la originalidad del proyecto kantiano, que consiste en buscar una ley universal que encuentre su forma en las estructuras de la razón humana, que sea compatible con nuestra experiencia moral. Ahora nos disponemos a conocer otra característica de esta ley que la acercará mucho más a nuestra comprensión corriente de lo que significa ser un ser humano, y lo haremos mediante un breve análisis de la influencia que un pensador que se puede catalogar como un verdadero conocedor del espíritu humano. Hablamos de Jean Jacques Rousseau.

La propuesta inicial de este capítulo es que todos tenemos en común la buena voluntad, y que esta nos provee de lo que se requiere para actuar moralmente, esto es, para actuar según la ley de la razón. Como lo dijimos antes, actuar de acuerdo a la buena voluntad es un rasgo característico de los seres racionales. Pues bien, desde las diferencias entre Wolff y Kant es posible afirmar que para Kant actuar moralmente no es la consecuencia lógica de un juicio organizado según la razón teórica, sino que el valor moral de las acciones

obedece a un orden de cosas diametralmente diferente. Ahora, con Rousseau podremos ver más claramente en qué consiste actuar racionalmente. Hay que aclarar que la capacidad de seguir a ley moral apela a otras dimensiones de lo humano diferentes a la intelectual, y para mostrar de manera más clara la diferencia entre la dimensión moral y la dimensión intelectual del hombre, es que es pertinente profundizar en la influencia que tuvo Rousseau en Kant.

Ambos comparten la misma idea central frente a qué determina el valor de las acciones humanas: su dignidad moral originaria. Mediante la exposición de las convergencias de las doctrinas de ambos pensadores, quedará claro que para ser una persona moralmente buena no hace falta actuar según unas determinadas normas preestablecidas, ni tampoco contar con ciertas habilidades específicas, como por ejemplo un alto nivel de erudición. Lo único que se requiere es ese valor intrínseco del hombre, valor que le ha sido otorgado como una carta de ciudadanía en el mundo moral que habita desde siempre y que está llamado a habitar.

Según Ernest Cassirer, “Kant creía deber a Rousseau no solo ciertos pareceres doctrinales, sino un giro decisivo en su trayectoria intelectual, al haberle indicado el camino que desde entonces no iba a abandonar” (Cassirer, 2007, pág. 157). El camino al que se refiere no es otro que el que habría de seguir a la hora de fijar los criterios para determinar la estimación del género humano. Si bien Kant comparte con Wolff el objetivo de encontrar una ley moral universal, no comparte su visión intelectual de la moral (Carracedo, 1989, pág. 558), y en cambio opta por seguir a Rousseau por un camino distinto. ¿En qué radica la similitud entre ambos pensadores? ¿En dónde convergen sus doctrinas? Antes de dar respuesta a estos interrogantes, sería interesante resaltar las enormes diferencias entre las personalidades del ginebrino y del prusiano, con el fin de acentuar más las similitudes.

Hay que decir que los modos de vivir que mantuvieron ambos pensadores no son solo diferentes, sino que son casi opuestos. En palabras de Cassirer: "Rousseau fue un pensador

que difícilmente pudo ser más distinto a Kant en lo que se refiere a la manera en que transcurrieron sus vidas” (Cassirer, 2007, pág. 185). Y es que mientras el uno recuerda de manera nostálgica el feliz momento en que habría de perder para siempre el reloj, por ser precisamente el momento que se habría de considerar por fin libre de las ataduras de la rutina asfixiante y dañina, el otro a duras penas si salió de su pueblo natal a lo largo de sus días, y los días que pasó en él, los vivió siempre según una estricta rutina que rarísimamente habría de romper. No en vano lo llamaban “el reloj de Königsberg”, pues su rigidez a la rutina era tal que siempre estaba a las mismas horas en los mismos lugares.

Hubo, empero, un día en el que el reloj de Königsberg se quebró. Se trata de un día en que Kant rompió con su rutina y fue el día en que, coincidentalmente, leyó a Rousseau. Esta anécdota biográfica pone de relieve el hecho de que diferentes personalidades o modos de ser –en este caso el de los dos autores– son capaces de reunirse en torno a una idea que, según ellos, comparten tanto ellos dos como también el resto de la humanidad⁶. Hablamos de la idea de que el ser humano vale solo en tanto tiene la capacidad innata de actuar moralmente, y que dicha facultad no depende ni de sus conocimientos ni de su procedencia, sino solo de su valor intrínseco, de su dignidad moral.

En efecto, la distancia entre sus caracteres no les impidió coincidir en las exigencias que ambos plantearon al mundo y a los hombres (Cfr. Cassirer, 2007, pág. 230). Estaban de acuerdo en que para ser bueno moralmente no hace falta ser sabio, y ser sabio no garantiza ser bueno moralmente. Ambos tenían la misma actitud ante la erudición y el interés afanoso por el conocimiento. Tanto Kant como Rousseau eran escépticos frente a la posición que depositaba una confianza ciega en la mera instrucción. Kant mismo se reconoce culpable de impregnar de un vano intelectualismo su doctrina moral durante mucho tiempo, pero fue Rousseau quien lo hizo cambiar de opinión. No solo su doctrina, sino que “su actitud respecto al mundo y a los hombres comienza a transformarse bajo la influencia de esos escritos (los de Rousseau)” (Cassirer, 2007, pág. 163). Conviene

⁶ Esta idea Kantiana y Rousseauiana es, en último término, la idea central del primer capítulo.

mencionar que, en el siglo XVIII, tiempo en el que ambos pensadores vivieron, reinaba una actitud de optimismo desmesurado hacia las ciencias, que aún hoy sigue vigente, así como también estaba en boga una admiración a la razón teórica humana y a los alcances científicos sin precedentes que conseguía.

Con todo, ninguno de los dos asociaba una vida bien vivida exclusivamente con una vida enfocada a la recolección de conocimientos, ni tampoco con un alto nivel especulativo respecto a un determinado campo del saber. Aunque Kant sea recordado como el filósofo sistemático por excelencia, y a pesar de que Rousseau mismo nunca sea presentado como un investigador empírico que pretendiera reducir la existencia y la vida de los hombres a leyes universales que cupiera formular y conocer con entera exactitud (Cassirer, 2007, pág. 179), ambos puntos de vista aseguran que la moral está desligada de toda relación con el saber teórico⁷. Kant, como Rousseau, mantenía la creencia de que el hombre debe trabajar en pro de la cultura, pero debe ser capaz también de discernir todo cuanto hay de apariencia y oropel de ella (Cassirer, 2007, pág. 169). Se podría decir que Rousseau fue más lejos que Kant, pues él se concentró enérgicamente en reaccionar ante lo establecido por su época valiéndose de un discurso acusatorio contra las artes y las ciencias (Cassirer, 2007, pág. 180), por lo menos durante una etapa de su vida intelectual. En general, su postura se apartó del enaltecimiento de la «razón» cultivado por los enciclopedistas franceses (Cassirer, 1948, pág. 53).

Algunas líneas de Rousseau son muy esclarecedoras para resaltar algo que también es determinante para Kant, a saber, que el estudio de la moral difiere del estudio teórico o especulativo. Dice:

¡Oh, virtud! Ciencia sublime de las almas sencillas, ¿hacen falta tantas penalidades y tanto aparato para conocerte? ¿Acaso no están tus principios grabados en todos los corazones y no basta para conocer tus leyes entrar en uno

⁷ Esta posición no equivale a un desprecio sin más del conocimiento al que podemos aspirar. De hecho, Rousseau pensaba que las ideas más excelsas se basan única y exclusivamente en la razón. Al respecto dice que “las mejores ideas relativas a la divinidad nos llegan de la sola razón” (Rousseau, 2011, pág. 607). Pero lo que importa ahora es esto: que para ser bueno no es condición necesaria ser culto.

mismo y escuchar la voz de su conciencia en el silencio de las pasiones? (Citado en Cassirer, 2007, pág. 185)

Si el principio supremo de la moralidad no se conoce de la misma manera que se conoce una verdad matemática, ¿entonces cuál es el camino por el que opta Kant, para el que Rousseau fue decisivo? Es claro que, para Kant, la ley moral no se conoce en los libros ni en las academias. Por el contrario, cada hombre tiene acceso permanente a ella. Por esto, la mejor forma de entender la ley es viéndola como algo que brota de nuestras propias raíces, y que, por lo tanto, tiene su origen en el hombre mismo. En suma, no hay que buscarla afuera, pues desde siempre ha estado adentro.

Dado que la ley está en el interior del agente, ampliar espacialmente el horizonte geográfico se revela tan poco útil como indagar acerca de épocas pasadas para los propósitos de la presente investigación. Todos los datos que se puedan adquirir se revelan como inútiles mientras el agente mismo no encuentre evidencia del funcionamiento de la ley en su propia conciencia. Es decir que solo hay una fuente para conocer la ley: la fuente del autoconocimiento. Esto, claro está, para conocer el principio de la acción moral en general, pues una acción concreta en una situación determinada siempre exige conocer información precisa que se deriva del entorno, y en este punto el estudio histórico resulta sumamente iluminador.

Kant y Rousseau se rebelan contra el intelectual tradicional porque, además, suele despreciar al hombre corriente por su ignorancia en ciertos temas, y confunde el ejercicio de formarse intelectualmente con el de formarse moralmente. El error del erudito, empero, es el mismo que el del fanático religioso o el obsesivo con las reglas: confunde el medio y olvida el objetivo. Vemos que, Para Kant, lo importante no es qué tanto sabe una persona, sino cómo actúa sin importar lo mucho o lo poco que sabe. Este espíritu es el que impregna las obras de Kant en el momento en que escribe la FMC, y, de hecho, es posible encontrar los mismos rasgos en otras obras de en la misma época. En sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, es enfático en afirmar que "gracias al arte y la

ciencia somos extraordinariamente cultos, pero para considerarnos moralizados queda todavía mucho” (Kant, 2006b, pág. 23). Se dijo en la introducción que la buena voluntad es la puerta de entrada al mundo moral. En efecto, el único requisito para ser invitados es pertenecer al género humano; es una invitación a conocer nuestra propia ley y seguirla.

Rousseau formula el destino del hombre en términos de volver a la naturaleza. “El retorno a la naturaleza se consideraba como el retorno a la libertad de la vida interior de la persona, a la destrucción de todos los vínculos para hacer triunfar el sentimiento y el afecto subjetivos” (Cassirer, 2007, pág. 184). Su posición ha sido vista por algunos como una en la que se evidencia una mirada excesivamente crítica a la civilización, haciéndole imposible rescatar los resultados positivos que ha traído el desarrollo de la cultura. Por su parte, Kant considera que la naturaleza, incluyendo la naturaleza humana, es sinónimo de orden y ley. En efecto, “para Kant, educado en Newton, el concepto de la naturaleza tiene, desde el primer momento, otra resonancia: es la expresión de la más alta objetividad, la expresión del orden y la ley mismos” (Cassirer, 1948, pág. 111). Así, Kant llega a afirmar que, si bien la ley se distingue de las leyes que rigen el funcionamiento de la naturaleza como maquina, hay una ley moral que opera sobre el comportamiento del hombre y establece exigencias morales. Como se ha dicho antes, esta ley es la única que debe ser el principio de la voluntad humana (402). En una carta a un allegado escribió:

Newton vio por primera vez el orden y la regularidad combinados con la mayor sencillez allí donde, antes de venir él, solo se encontraba el desorden y la desorbitada variedad, y desde entonces discurren los cometas siguiendo un curso geométrico; Rousseau descubrió por vez primera entre la variedad de las formas humanas admitidas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta por virtud de la cual queda justificada la providencia, a todo con sus observaciones (Citado en Cassirer, 2007, pág. 111).

De manera que Rousseau es el Newton de la moral en tanto descubre la ley que permite unificar sobre la variedad. La ley de la libertad se mantiene a pesar de las múltiples personalidades, fines particulares, y constituciones subjetivas del agente, y la buena voluntad consiste en seguir esta ley. Como señala García Morente: “el hombre se da a si

mismo su ley moral, y lo que llamamos <<nuestro deber>> no es más que la expresión de lo que nuestra voluntad –la voluntad pura, santa, ideal, que está escondida en lo más íntimo de nuestro pecho– conoce como objeto debido de la acción” (García Morente, 1975, pág. 190). De esta manera, vemos que lo que compartimos es nada menos que la posibilidad de llevar una vida acorde a la más alta expresión de nuestra voluntad. Vida moral que consiste en saber qué hacer y qué omitir de un modo que no depende del campo teórico.

En efecto, "este elemento esencial que todos compartimos, pivota sobre la naturaleza ética y no física del hombre" (García Morente, 1975, pág. 182). Como se ha insinuado, y aunque más adelante va a ser tratado a profundidad, hay que decir que la propuesta de Kant es un llamado a la autonomía. El ser humano “no debe buscar su regla por antonomasia de su existencia y de su conducta ni por debajo ni por encima de sí, debe tomarla de sí mismo y configurarse con arreglo a las decisiones libres de su propia voluntad” (Cassirer, 2007, pág. 185).

En suma, resumiremos diciendo que, de Rousseau, Kant asume la convicción de que cada hombre tiene abierta la posibilidad de formar una buena voluntad que le fue otorgada desde el primer momento de su existencia. Tanto el rico como el pobre, el guerrillero o el paramilitar, es capaz vislumbrar aquello que es bueno, y actuar en conformidad. No hay otro requisito además de la dignidad humana para poder desplegar los alcances de la moralidad, y no se debe pensar que hace falta otro conocimiento que el de sí mismo para actuar correctamente. Este divorcio entre moralidad e intelectualidad sustenta la doctrina de Kant, y le otorga a todo ser humano la capacidad de llevar una vida buena según su propia ley interior.

1.3. El bien incondicionado

Vimos que Kant quiere encontrar una ley incondicionada de la moralidad. Además, dijimos que esta ley se puede conocer independientemente de los alcances teóricos del agente. Sin embargo, no hemos dicho mayor cosa de las acciones que se siguen de dicha

ley. Es por eso que ahora nos vamos a ocupar de explicar un rasgo clave de la ley moral: su incondicionalidad. Diremos por qué la buena voluntad es el único bien incondicionado –y por esto lo único que sirva de criterio para la acción moral–, detallando sus características y sus diferencias con otras cualidades o habilidades del ser humano.

Justo después de concluir su prólogo, Kant abre la FMC hablando de la *buena voluntad*. Esa misma voluntad pura que había anunciado antes y a la que de antemano le otorgó un lugar central en su investigación. Lo primero que dice es que: “ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una buena voluntad” (FMC, 389). Kant no solo afirma que la buena voluntad es lo *único* bueno en sí mismo, sino que también dice que no hay nada más en el mundo que goce de esta valoración. Por esto, es necesario (i) mostrar qué es lo que Kant entiende por buena voluntad, (ii) aclarar por qué ninguna otra virtud o bien puede ser incondicionado, y (iii) establecer qué quiere decir Kant cuando la llama buena sin restricción. Esto para mostrar por qué la buena voluntad, y no ningún otro valor o virtud, puede ser considerada como el fundamento de la acción moral.

i.

Aunque en esta investigación se anticipó de entrada la definición de la buena voluntad, es importante tener en cuenta que el concepto no está dado desde un principio, sino que se va armando a lo largo de todo el libro, y en virtud misma del proceder del autor, permanece vaga en un primer momento de manera deliberada por Kant (Cfr. Paton, 1946, pág. 34). Con todo, esto no imposibilita la comprensión, pues el lector está en capacidad de inferir a qué se refiere valiéndose de su conocimiento corriente. Esto porque la buena voluntad está presente en todos nosotros y, por esto, ya tenemos conocimiento de ella (Cfr. Rawls, 2001, pág. 172). Como Kant mismo reconoce, su propósito no es tanto el de inventar un concepto, sino el de explicar uno que, antes bien, ya opera en nuestro actuar de manera frecuente.

Por esto, el propósito es, más bien, explicar de manera clara y sistemática algo que el hombre común, si bien no formularía en los términos de Kant⁸, adscribe en su comportamiento y en sus juicios habituales (Paton, 1946, pág. 34). En suma, se puede admitir que aun cuando el concepto de buena voluntad permanece oscuro en cuanto a que es carente de una definición precisa, la manera como un pensamiento corriente lo reconoce es suficiente para los propósitos actuales⁹.

Paton describe la buena voluntad en términos de una “voluntad moral” (Paton, 1946, pág. 34), que a su vez distingue de una “moral convencional”. Difiere de una “moralidad convencional” en la medida en que la buena voluntad no es aquella que acepta principios para la acción de manera irreflexiva o depende de lo que está bien visto a los ojos de los demás. A raíz de la diferencia entre una moral que busque ajustarse a lo que otros exigen y una encuentre principios objetivos desde el interior, es posible afirmar que la buena voluntad es una voluntad genuinamente buena, no solo aparentemente buena. En este sentido, estamos buscando algo más que un disfraz; buscamos una que “rectifique y acomode a un fin universal” (FMC, 393) todas nuestras acciones. Aun no se han establecido las condiciones de este actuar según un fin universal, pero lo anterior no impide adelantar provisionalmente que, como se dijo antes, es sinónimo de actual genuina y auténticamente.

ii.

Decir que la buena voluntad es buena sin restricción, es lo mismo que decir que la buena voluntad, por sí sola, tiene un valor incondicionado o absoluto (Paton, 1946, pág. 34). Siempre es buena, sin importar lo que puedan conseguir las acciones que ella motive. Lo

⁸ En el final del primer capítulo, Kant aclara que la necesidad de la filosofía radica no tanto en enseñar el principio, sino en formular claramente el principio de la acción moral y distinguirla de otros posibles principios de la acción que radican en las necesidades y las inclinaciones (405).

⁹ En este punto vemos que su tarea es un análisis *post eventum*. Para Kant, la moralidad es lo que es, no necesita ser reinventada. Por esto, la labor filosófica consiste únicamente en aislamiento de los elementos a priori –y, por lo tanto, inmutables– de la moralidad, tomando como materia prima de la investigación a los juicios morales ordinarios (Mac Intyre, 1970, pág. 186).

que Kant está pensando es que, de hecho, el valor de la voluntad humana no depende de los resultados que produzca, sino más bien de algo más fundamental. En algunas virtudes, por ejemplo, la fuerza física, es claro que el valor está relacionado con el fin que se desea alcanzar. En otras palabras, tienen valor *en tanto que* son medio para algo más. La persona con fuerza física puede aspirar a fines tales como vencer en la guerra, y solo en virtud de su propósito, valora dicho atributo. Si su fin fuera algún otro, como demostrar una verdad matemática, esta misma virtud perdería el valor que antes tenía. En este sentido está condicionada, y se puede decir que es buena en algunos casos, pero en otros no. La buena voluntad, por su parte, no depende de nada más para tener su valor, y es en este sentido que es incondicionada, pues retiene su valor internamente sin miras a su resultado o al efecto que produzca. Se dice igualmente que es absoluta, porque su valor es mayor que el de todos los otros bienes. Esto, en palabras de Rawls, “significa que el valor de una buena voluntad tiene un rango superior al de todos los demás valores” (Rawls, 2001, pág. 174).

Parece un poco más claro por qué se dice que no hay nada bueno incondicionalmente salvo la buena voluntad. Sin embargo, esta no es la única razón. Además de que el bien de algunas virtudes dependa de fines particulares, también pueden resultar perjudiciales en algunos contextos. La belleza, la inteligencia, o cualquier otro bien que se quiera considerar, dan prueba de lo anterior (FMC, 393). Kant da ejemplos al respecto, y es que es fácil pensar situaciones en las cuales una virtud cualquiera resulte ocasionando más daño que bien. La inteligencia en un psicópata, la benevolencia en un injusto o la elocuencia en un mentiroso dan constancia de que, en ciertas ocasiones, las virtudes pueden incluso agravar el mal de una acción. Kant habla de la sangre fría y la serenidad en un malvado, que lo hace “no solo mucho más peligroso, sino mucho más despreciable inmediatamente ante nuestros ojos de lo que sin eso pudiera ser considerado” (FMC, 394).

En los casos anteriores, se puede afirmar que los bienes condicionados pierden su valor en tanto están acompañados de una mala voluntad, o de una voluntad que no es del todo buena. No se está queriendo decir que las virtudes *per se* vayan en contra de la buena

voluntad, ni tampoco que sean perjudiciales para un hombre moralmente bueno. Kant incluso admite que muchas de ellas son “en muchos respectos, buenas y deseables” (FMC, 393), y también que muchas de ellas ayudan a las funciones de un hombre virtuoso, como la reflexión sobria y la benevolencia (FMC, 394). Empero, todas ellas están condicionadas por algo más, a saber, la buena voluntad.

Frente a lo anterior se podría protestar si acaso que los bienes mencionados –la fuerza, la belleza y el conocimiento, por ejemplo–, no son buenos en sí mismos si se les mira de manera aislada. Para mantener esta postura congruentemente, se debe mantener que el mismo valor que tienen aisladamente deben tenerlo en cualquier contexto en el que se encuentren (Paton, 1946, pág. 36). Ahora, no es sencillo mantener esta afirmación, dado que, como vimos anteriormente, hay múltiples casos en los que tales bienes no conservan su valor gracias al contexto en el que se encuentren, y a la voluntad que determina la acción. Según un juicio moral ordinario, las labores científicas de Josef Mengele no pueden gozar de valor moral, a pesar de que puedan ser vistas como una muestra del progreso en el conocimiento científico. En efecto, el bien del valor tiene que ser encontrado en una acción concreta, no en abstracto (Paton, 1946, pág. 36), y, por lo tanto, ningún bien, salvo la buena voluntad, puede ser vista como buena sin condición.

iii.

Ya hemos examinado por qué las otras virtudes no tienen un valor incondicionado, ahora es momento de ver por qué la buena voluntad sí lo tiene. Kant establece que esta “no es buena por su adecuación a alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena solo por el querer, es decir, es buena en sí misma” (FMC, 394). Mientras todas las virtudes, cualidades y dones de la fortuna encuentran su valor solo en función de su utilidad para alcanzar un fin, la buena voluntad se desprende de aquello que produce a la hora de determinar su estimación. Lo anterior no quiere decir ni que la buena voluntad no tenga objetos, ni que nunca sea capaz de alcanzar su propósito. La buena voluntad también tiene que cumplir con el requisito de encontrar su valor en una situación concreta, y no solo en

abstracto. Esto es cierto, pero también lo es que los resultados de sus acciones son “como una montura, para poderla tener más a la mano en el comercio vulgar o para llamar la atención de los pocos versados; que los peritos no necesitan de tales reclamos para determinar su valor” (FMC, 394).

Con esto Kant se apoya una vez más en el saber moral corriente y asegura algo que el lector podría consentir sin mucha dificultad, a saber, que una buena voluntad no tiene necesariamente que conseguir el resultado esperado para ser valiosa por sí misma, y que, así fracase, la podríamos reconocer actuando y otorgarle el valor que le corresponde. Lo anterior se constata fácilmente en múltiples ámbitos de la vida, pero sobre todo se hace evidente en algunos sucesos históricos que dan muestra de acciones que logran desprenderse de las consecuencias de la acción como determinantes de las mismas, y de cómo la conciencia de actuar desde una buena voluntad es subjetivamente suficiente.

En la famosa asamblea que se conoce como la Dieta de Worms, el recién nombrado emperador Carlos V llamó en abril de 1521 a Martín Lutero para que se retractara de sus famosas tesis que arremetían en contra de la doctrina católica dominante de la época. Todo parecía estar dispuesto para que Lutero se retractara de lo que declaraba en cuarenta y una de sus noventa y cinco tesis, pues las autoridades de la iglesia –entre ellas el Papa León X– estaban ejerciendo presión sobre sus declaraciones, amenazándolo con la ejecución en caso de mantener su postura, como había ocurrido en casos anteriores. A pesar de todo eso, el teólogo optó por reafirmar con vehemencia lo que él había escrito en sus tesis, no sin antes dejar claro que no se arrepentía de ninguna de ellas. Habiendo llegado dos días antes, y después de rezar copiosamente por su provenir –según su propio testimonio–, se pronunció ante el estrado con las siguientes palabras: “Mi conciencia es prisionera de la Palabra de Dios, y no puedo ni quiero revocar nada reconociendo que no es seguro o correcto actuar contra la conciencia. Que Dios me ayude. Amén”. Según algunas versiones alternativas de la misma historia, lo que Lutero dijo fue “Aquí estoy. No puedo evitarlo. Dios me ayude, amén”.

Por medio de este ejemplo podemos ver otro aspecto de la buena voluntad que la hace gozar de un valor absoluto. Hablamos de que, si bien alguien puede obligar a hacer algo a otra persona, nadie nunca podrá obligar a alguien a *querer* hacer algo, a ver una acción como lo correcto o como lo moralmente necesario. Esto es, nadie puede darle valor a los motivos de la acción salvo el propio agente, blindando el canon moral en el interior de los juicios de la razón. Lutero actuó según lo que él consideraba correcto, sin tener en cuenta las consecuencias que le podía traer su acción ni su bienestar personal. Sin embargo, podemos reconocer que su acción fue motivada por la fuerza de su voluntad, distinta de otros resortes subjetivos y condicionados.

1.4. Voluntad racional

Hasta el momento se ha hablado de la buena voluntad en términos negativos, aseverando que ella no se rige por resortes subjetivos o por las consecuencias que se obtengan. Ahora, finalizaremos el capítulo dejando claro que las acciones de la voluntad buena son morales solo en tanto son motivadas desde el punto de vista universal de la razón (FMC, 424).

Kant es consciente de que su propuesta puede ser juzgada de ilusoria y poco realista, pues, por qué no decirlo, puede que el hombre, en vez de ajustar su acción a un motivo que ignore sus inclinaciones y sus preferencias, prefiera gastar su vida buscando la manera más efectiva de satisfacer sus intereses egoístas y sus placeres. Sin embargo, lo que asegura Kant es que las acciones morales son aquellas que no se hacen según los impulsos y los deseos, sino según la razón. Ahora, ¿tiene acaso la razón fuerza práctica en nosotros?

Ante la duda de si la idea de una buena voluntad es una simple fantasía (FMC, 394), Kant responde explicitando el funcionamiento de la razón, pues la razón es la que determina la buena voluntad, o la que la constituye como tal. Veamos pues, cómo se relacionan voluntad y razón, y también cómo ambas llevan directamente al concepto del deber, para comenzar a introducirnos en el segundo capítulo. A manera de introducción podemos decir que, si la buena voluntad consiste en el deseo de cumplir con la ley, la

razón es lo que nos permite conocer la ley. De modo que sin una buena voluntad no querríamos cumplir con la ley, y sin la facultad de la razón no podríamos conocer esta ley.

Recordemos, siguiendo a Rawls, que Kant busca investigar cómo actuarían las personas con una voluntad pura plenamente efectiva (Rawls, 2001, pág. 172). El método de Kant es suponer que todos tenemos una buena voluntad, en tanto somos racionales. Ya se entiende mejor por qué decíamos en la introducción que no es un estudio empírico del hombre, sino trascendental. Al explicar que Kant busca una ley universal que determine a una *posible* voluntad pura, la palabra “posible” tiene que ir en cursiva, pues deja claro que no necesariamente todos actuamos según las leyes que determinan a la buena voluntad, sino que todos *deberíamos* hacerlo. Por esto, además, solo podemos asegurar que todo hombre tiene la posibilidad de actuar moralmente, y no que actúe así todo el tiempo.

Según Kant, el ser humano que actúa bien es aquel que permite a su voluntad tomar las riendas de su acción. Es decir, aquel que siempre encuentra el motivo de su acción en la razón y solo en la razón. Para corroborar su doctrina, el autor emplea un argumento teleológico, que resalta la función de la razón en la vida humana (Paton, 1946, pág. 44). La idea es mostrar, por un lado, que la razón no es inútil en la vida de las personas, y, por el otro, mostrar que esta es, de hecho, su rasgo característico a tal punto que todas las otras facultades son subordinadas ante ella. Comienza a plantear su argumento en los siguientes términos:

Admitamos como principio que, en las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, arreglado con finalidad para la vida, no se encuentra un instrumento, dispuesto para un fin, que no sea el más propio y adecuado para ese fin. (FMC, 395).

Pues bien, todo ser de la naturaleza tiene un fin, y, además, todos están dispuestos de la mejor manera para conseguirlo. Vemos entonces que Kant “examina la cuestión a la luz de la idea según la cual la naturaleza no nos otorga ninguna facultad incluida la de la razón, a menos que esa facultad sea la más adecuada para lograr su finalidad” (Rawls,

2001, pág. 174-175). El fin que normalmente le atribuimos al ser humano, tanto las personas corrientes como algunos grandes filósofos, es la felicidad. Si este fin fuera la felicidad¹⁰, entonces la razón, antes de colaborar, estorbaría para su consecución. Tal y como dice el autor, “encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar la vida y alcanzar la felicidad, tanto más el hombre se aleja de la verdadera satisfacción” (FMC, 395). En efecto, si quisiéramos simplemente buscar el placer y evitar el dolor, entonces las acciones las podría determinar mejor el instinto (FMC, 395) tanto para alcanzar el fin, como para determinar los medios que habríamos de emplear. La razón no podría ser más que una voz inútil que se dedique a entorpecer nuestro propósito final. Esto, o en el mejor de los casos, se limitaría únicamente a contemplar y admirar la feliz disposición de nuestra naturaleza (FMC, 395) que encuentra tan variadas formas de procurarse placeres.

Pero como todo órgano o parte de una creatura tiene un fin que se adapta al propósito final de la misma (Paton, 1946, pág. 44), y el órgano de la razón entorpecería el fin de la felicidad, entonces vemos que el fin de la razón, y, por ende, del ser humano, debe ser algún otro. La propuesta de Kant es que la razón determina el propósito del hombre, que es uno por mucho más digno que el de la felicidad (FMC, 396). El propósito de la razón no es otro que producir una voluntad buena en sí misma, y este define el propósito del hombre en general¹¹; el propósito del hombre no es ser feliz, es ser bueno.

Observemos que, con este nuevo objetivo del hombre, la razón pasa de ser inútil a ocupar un lugar protagónico. Como señala Rawls, “el que tengamos la facultad de la razón y de entender los principios de la razón es algo a todas luces necesario si hemos de tener

¹⁰ Kant define la felicidad como la satisfacción de la totalidad de las inclinaciones del agente (KrP 59). Nótese que su definición se restringe al ámbito de obtener lo que se desea, y no se extiende hasta el punto de hablar de un estado de júbilo que comúnmente se le adscribe al hombre virtuoso que lleva una vida moral (Lund, 2004, pág. 62).

¹¹ Es claro que puede haber otras finalidades posibles además de la felicidad y la formación de una buena voluntad, pero Kant piensa que, al eliminar la finalidad de promover nuestra felicidad, ha descartado la única alternativa real (Rawls, 2001, pág. 175).

una voluntad que pueda tener interés en los principios de la razón práctica” (Rawls, 2001, pág. 176). La condición para toda acción moral es la presencia de la buena voluntad, que encuentra sus motivos, no en las inclinaciones sensibles, sino en los principios de la razón. La buena voluntad actúa según principios que determina la razón, y gracias a lo que esta determina, podemos decir –basándonos en nuestra experiencia moral del día a día– que la doctrina de Kant está lejos de ser una fantasía quimérica.

Surge un problema que no es menor. Después de lo anterior, podemos preguntar para qué la naturaleza nos dio entonces las inclinaciones y las pasiones, si en cualquier caso el motivo de la acción moral lo dicta la razón. Nuestras inclinaciones, como cualquier parte de nuestra constitución, deben cumplir con el requisito de ajustarse a nuestro fin y estar lo mejor dispuesta para ello (Paton, 1946, pág. 44), pues no puede ser que ahora estas sean un estorbo como antes lo era la razón. Para responder a esta pregunta, conviene tener en cuenta una distinción importante que Kant introduce mientras habla del papel de la razón en la formación de una buena voluntad. Se trata de la distinción entre lo que Rawls llama el bien supremo y el bien completo (Rawls, 2001, pág. 175). Textualmente, Kant dice que “la voluntad no ha de ser todo el bien, ni el único bien; pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluso del deseo de la felicidad” (FMC, 396). Ya sabemos por qué la voluntad es el bien supremo, pero ahora sabemos que no es el bien completo, pues “este se entiende como el disfrute por parte de una buena voluntad de una felicidad apropiada a ella” (Rawls, 2001, pág. 175). La situación ideal para un agente moral es aquella en donde la buena voluntad de hecho consigue alcanzar los fines que se ha trazado, y, consecuentemente, satisface tanto sus inclinaciones como los principios que impone la razón.

Podemos entonces comprender claramente por qué Kant no ve los sentidos o las pasiones como meros distractores del camino hacia la virtud, y por qué tampoco es cierto que las excluya de su teoría moral. Prueba de ello es que ambos colaboran para alcanzar el bien completo. Como señala también Paton, para alcanzar el bien completo, es necesario

que nuestras voliciones tengan éxito en alcanzar su objetivo (Paton, 1946, pág. 43). Lo que ocurre –y por esto nuestro fin no es la felicidad– es que nuestros deseos no se deben satisfacer de cualquier manera, sino de manera condicionada por el objetivo que traza la razón. Esta última juega un papel necesario en concebir la naturaleza de la felicidad como un fin y también en guiar nuestro juicio hacia este fin (Paton, 1946, pág. 44).

Es cierto que en las determinaciones de la razón puede haber choques con los impulsos inmediatos de las pasiones, y dar paso a conflictos volitivos. Es decir, casos en los que decimos “quiero, pero no debo”, y también otros en los que digamos “debo, pero preferiría hacer otra cosa”. Para Kant, es un deber –si se quiere un deber vital– intentar conciliar ambas¹², pero igual es consciente de que la doctrina del deber no puede garantizar la felicidad. Lo que sí puede, empero, es asegurar que aquel hombre que actué por deber, va a tener la dignidad de ser feliz.

Vemos entonces que el hecho de ser agentes racionales, pone a todos los seres humanos en pie de igualdad a la hora conocer las leyes morales que han de regir su conducta. En este punto, como se dijo antes, es claro que al considerarnos racionales nos referimos a un espectro más amplio que el de inferir o razonar (Paton, 1946, pág. 79). En tanto función práctica, ser racional no tiene que ver con saber o no saber cómo realizar algo desde el punto de vista técnico, sino con el deber realizar u omitir una acción.

El hecho de que los seres humanos decidan actuar de maneras contrarias a la ley en ocasiones, no le quita validez al hecho de que todos están en la misma capacidad para conocer cómo deberían proceder y para actuar en conformidad con lo que consideran correcto. A todos se les extiende una particular invitación a formar su propio carácter y seguir los mandatos internos, pero objetivos, que le presenta la razón. En esta medida, el

¹² Más adelante Kant señala que “asegurar la felicidad propia es un deber –al menos indirecto–”. Cuando se hable del deber se podrá entender por qué es un deber, y en el segundo capítulo, por qué es un deber indirecto.

valor del hombre radicaré en su capacidad para seguir sus propios designios y determinaciones prácticas.

Para resumir: en este capítulo intenté mostrar que todos los seres humanos tenemos en común la facultad de una posible voluntad buena. Para esto, comencé dejando claro el objetivo de Kant en la FMC: encontrar el principio supremo de la moralidad. Esto para mostrar que la ley moral rige sobre todos, pues es universal y necesaria. Después mostré que una acción moral, es decir, una acción hecha por una buena voluntad, consiste en regir las acciones según dicha ley, y que todos estamos en igualdad de condiciones para desempeñar esa labor. Ni el nivel de conocimientos teóricos, la riqueza, el género o la raza son variaciones discriminatorias para desempeñar bien el ejercicio de la moralidad, y lo supimos gracias a los puntos de convergencia entre Kant y Rousseau. Por último, mostré que seguir la ley no equivale a regir la conducta por los resortes sensibles del ser humano, o por aquello que le indica qué le proporciona placer y satisfacción. Consiste, más bien, en seguir aquello que la razón nos muestre como prácticamente necesario, es decir, bueno. Dado que lo bueno no siempre es lo placentero, actuar moralmente —o según la ley moral— es un deber que todo ser humano tiene consigo mismo, y quien actúe así actuará con buena voluntad. Con esta última parte queda introducido el concepto antes mencionado de *deber*, que ocupará un lugar central en el último capítulo. Veamos, pues, cuál es el deber incondicionado que nos plantea la ley moral, y que todos tenemos en común.

2. LA LEY MORAL

En el primer capítulo hablamos acerca de la facultad común de conocer la ley moral y de determinar la conducta según ella. Quedó claro a qué se refiere Kant cuando habla de una buena voluntad, y también el porqué de su afirmación con respecto a su valor incondicionado. La persona con buena voluntad actúa de manera correcta porque sigue una ley universal de la razón. Sin embargo, se dijo más bien poco acerca de la ley como tal. Sabemos que seguimos una ley cuando actuamos con buena voluntad, y sabemos que esa ley está al alcance de todos, pues habita adentro nuestro, pero no sabemos mucho más de la ley ni lo que conlleva acatarla. Es por esto que el segundo capítulo tiene como objetivo dar a conocer la ley moral, que también recibe el nombre más puntual de *imperativo categórico*.

La tarea no es fácil, pues se trata de una ley formal que tiene que poder regir los motivos de la acción de todo ser humano independiente del contexto. Primero, es necesario establecer por qué nuestra relación con la ley se plantea en términos de deber, cosa que quedo apenas insinuada en el capítulo anterior,

2.1. El deber y la ley moral

Para Charles Baudelaire “el mal se hace sin esfuerzo, naturalmente, por fatalidad; el bien es siempre el resultado del arte” (Baudelaire, 1995, pág. 95). A pesar de las múltiples diferencias que se puedan encontrar entre los pensamientos del francés y del prusiano, no resulta descabellado afirmar que ambos concuerdan en un punto crucial, a saber, que las acciones buenas no se dan de manera casual y fácil, sino que requieren de un esfuerzo y de una intención adicional. A raíz de esta idea es que la doctrina de Kant se ha llamado comúnmente, y con razón, una doctrina deontológica. Difiere de entrada de concepciones morales que defienden la corrección de las acciones en función de la felicidad de las

personas –concepciones eudaimonistas–, o de aquellas posturas que miden el valor de las acciones en función de los resultados que traigan, bien sea para el agente, bien sea para la sociedad, o bien sea para ambos –posturas utilitaristas–.

Es cierto que, en un primer momento, parece más llamativa una doctrina que nos diga “tienes que hacer lo que te hace feliz”, o “tienes que hacer aquello que te produzca buenos resultados (económicos, afectivos, etc.)”, a una que diga “tienes que cumplir con el deber”. Es común sentir cierta incomodidad frente a una doctrina moral del deber, pero ante esta incomodidad, extiendo al lector una invitación a comprender de manera diferente esta ética deontológica que tan fácilmente es rechazada. La idea es que, después de la presente interpretación del pensamiento de Kant, esta resulte más plausible intuitivamente, e incluso atractiva. En efecto, propongo que el deber no implica, como comúnmente se cree, un compromiso abnegado con algo que es externo a nosotros, sino que, de manera contraria, establece un compromiso con aquellas necesidades y convicciones que realmente nos importan en nuestras vidas, poniendo en primer plano de importancia aquello que nosotros mismos consideramos correcto, antes que alguna imposición de cualquier forma.

Habiendo dicho esto, comencemos a ver a qué se refiere Kant cuando afirma que una acción moral es una acción hecha por deber (Cfr. 399). De modo introductorio, reparemos en que, de hecho, creemos que tenemos deberes en la vida. Esta creencia representa un hecho de la vida moral ordinaria. Un estudiante piensa que es un deber cumplir con sus tareas, un soldado piensa que es su deber matar al enemigo en combate, y un sacerdote piensa que es su deber entregarle su vida a Dios y a la iglesia de manera irrestricta. Precisamente adquirimos un deber cuando no cumpliríamos con una acción de manera puramente voluntaria. Incluso, aun cuando se tiene un deber, no se sigue necesariamente que este sea llevado a la práctica. En este paradójico evento humano pone Kant el acento durante su investigación. Mirando el asunto con sinceridad, vemos que siempre vamos a

tener posibilidad de actuar de otra manera a como lo indica el deber¹³, y, además, casi siempre contamos con una tendencia natural a hacerlo. Incluso, cuando podamos saber cuál acción es la que deberíamos realizar, siempre va a estar abierta la posibilidad de caer, de fallar en el cumplimiento del deber¹⁴. Se podría afirmar que esta problemática, en la que el hombre sabe qué debe hacer y además puede hacerlo, pero no lo hace, sustenta gran parte de las reflexiones del pensamiento moral.

Kant es consciente de lo anterior y por esto le otorga un papel protagónico al deber en su doctrina moral. Afirma que para seguir desarrollando el concepto de una buena voluntad digna de ser estimada por sí misma, es necesario “considerar el concepto del deber, que contiene el de una voluntad buena, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos” (FMC, 397). Retomando, tenemos que, hasta el momento, la buena voluntad actúa según principios que le muestra la razón. Ahora Kant nos dice que dichos principios traen consigo un deber. Dos tesis distintivas del pensamiento de Kant salen a la luz en este punto, que si bien han sido insinuadas, conviene examinar más detalladamente. Estas son: (i) que las acciones morales son las acciones hechas por deber (FMC, 398), y (ii) que las acciones tienen su valor moral, no por sus resultados, sino por la relación que puede establecerse entre su máxima y la ley moral.

i.

Para Kant, una acción hecha con buena voluntad, una acción con contenido moral y una acción hecha por deber, son lo mismo. Paton expresa la equivalencia con una precisión adicional, diciendo que una buena voluntad bajo *condiciones humanas* es aquella que

¹³ En este punto hablamos del deber en general. Todavía no hemos entrado a analizar el deber que tenemos con la ley moral universal, que puede ser diferente al deber que tiene el estudiante, el soldado, o el sacerdote.

¹⁴ A pesar del sello religioso que Kant imprime en su doctrina, que según Paton es clave para su correcta comprensión (Paton, 1946, pág. 63), parece que él no considera la condición humana como un estado errático, condenado al error constante. Autores como Korsgaard considera que esta visión es típica en algunos autores clásicos como Agustín (Korsgaard 2000, pág. 17), que no dejan de tener visos platónicos en su antropología filosófica. Separándose de esta comprensión, Kant asegura que las condiciones subjetivas del hombre que lo hacen propenso a seguir caminos distintos al de la moralidad, son las mismas que hacen que la buena voluntad, antes de ocultarse, resalte y aparezca con mayor claridad (Cfr. 397).

actúa por deber (Paton, 1946, pág. 46). A primera vista puede parecer redundante y hasta innecesario aclarar que estamos hablando de una voluntad humana, pero es precisamente gracias a que hablamos de seres humanos que es necesaria la apelación al deber. Recordemos que estamos examinando la idea de una voluntad pura (FMC, 390), aquella que se rige enteramente por principios *a priori* de la razón pura práctica. Dicha voluntad se caracteriza, principalmente, por acomodar su acción a los fines universales exigidos por dichos principios (Rawls, 2001, pág. 173). Si existiese una voluntad tal en algún agente, que además fuera la única fuente determinante de sus acciones, entonces este actuaría *necesariamente* de manera moral todo el tiempo, es decir, acomodando su acción a fines universales.

Sin embargo, esta voluntad pura no siempre determina la acción en un agente humano. Un atisbo de la antropología filosófica de Kant sale a la luz, pues es claro que, para él, el ser humano está compuesto de una parte racional que le permite actuar bien, pero también de placeres corporales e intereses egoístas que en constantemente le dificultan el seguimiento de su ley moral. Entonces, el hombre no se rige únicamente por los motivos que la ley le presenta, sino que a veces –o muy frecuentemente– opta por actuar según las motivaciones que le presentan otros resortes sensibles. En efecto, y como se acabó de decir, nuestras inclinaciones representan en múltiples casos un obstáculo para que nuestra razón práctica ejerza una influencia efectiva. Un agente que no tuviera estos adversarios motivacionales, y por ende una tensión a la hora de determinarse por los muchos motivos que pueden dar lugar a una acción, no tendría que escoger entre todos estos y decidir cuál va a determinar la acción. Por lo tanto, siempre actuaría según los principios de la razón, o moralmente.

Kant se refiere a este agente hipotético como una voluntad santa (FMC, 414). La voluntad santa no tendría que actuar por deber, sino que haría lo correcto básicamente porque no tendría otra opción para actuar. Otra manera de explicarlo es diciendo que una voluntad santa se manifestaría a sí misma en acciones buenas sin tener que contenerse o frustrar sus inclinaciones naturales, y por esto no actuaría de ninguna manera regida por

el concepto del deber (Paton, 1946, pág. 46). Por su parte, el ser humano sí tiene que obstaculizar los deseos sensibles que se oponen al deber que representa el actuar moralmente en caso que sus intereses subjetivos no sean compatibles con los principios objetivos.

Así pues, vemos que cuando la razón bosqueja la idea de un deber, ofrece a la voluntad un motivo para la acción, pero uno entre otros¹⁵. Supóngase que una persona que ha ahorrado una buena cantidad de dinero quiere donar sus ahorros a una fundación, porque considera que es lo correcto. De camino a entregarlo, para por un centro comercial donde se le presentan muchas otras opciones para gastar su dinero. Su voluntad tambalea y siente deseos de olvidar la filantropía comprar todo lo que ve en el centro comercial. Siente esto a pesar de que su convicción en que lo correcto sería entregarlo a la fundación siga intacta. Este es un ejemplo, entre muchos, de los dilemas que se libran en la dimensión volitiva del hombre, y de lo que Kant parece estar consciente. La experiencia propia y del mundo parece mostrarnos de manera contundente que allí donde no hay deber, es difícil que brote la virtud.

Para ver más claramente qué es lo característico de las acciones morales –cuya condición es que sea hecha *por* deber (FMC, 397) – conviene repasar la estrategia argumentativa de Kant. El autor opta por usar lo que Paton llama el “método de aislamiento” (Paton, 1946, pág. 47), mediante el cual pretende resaltar los *casos límite* de acciones con contenido moral y diferenciarlos claramente del resto de las acciones. Gracias a este método veremos claramente que la moralidad no es siempre incompatible con el placer, sino que en muchos casos –y en el mejor de los casos– van de la mano.

Pues bien, Kant examina aquellas situaciones en donde se presenta con mayor claridad, o en su mayor pureza, el motivo del deber. Sin duda, este modo de proceder ha causado errores interpretativos en muchos lectores. Por esto, es necesario resaltar que, dado que examina solo casos extremos para dejar claro en qué consiste el valor moral de las acciones, podemos afirmar que, si bien todos los ejemplos usados por Kant entran dentro del grupo de acciones morales, no conforman todo el grupo de acciones morales, pues

¹⁵ A pesar de que este motivo tenga un valor mayor que los otros, es uno entre otros en el sentido en que hay varios motivos que motivan la acción en el ser humano.

también está el amplio espectro de aquellas que son hechas por deber y brindan bienestar al agente.

La acción hecha por deber con la ley moral¹⁶ –la única que encuentra su motivo en aquello que es bueno sin restricción– es aislada, en un primer momento, de las acciones hechas por inclinación inmediata, y también de las que no son hechas por inclinación inmediata pero sí por interés egoísta (FMC, 397). Antes de esto, se descartan sin mayor análisis “las acciones conocidas ya como contrarias al deber, aunque en este o aquel respecto puedan ser útiles” (FMC, 397). Estas acciones pueden ser útiles, por ejemplo, en términos de los beneficios que le procuran al agente, o de la eficacia que tienen para satisfacer sus necesidades, pero tienen en común que van en contravía de lo que comúnmente denominamos como conforme al deber. Frente a este último tipo de acciones, parece sensato admitir que el valor de una acción no puede radicar simplemente en si es beneficiosa para el agente o no. No suscribir lo anterior sería igual a afirmar que una acción tiene valor moral en virtud de su adecuación a los intereses y gustos del agente, y, en este caso, una argumentación del tipo “hice x acción simplemente porque quise” sería irreprochable en términos morales.

Miremos por qué las acciones hechas por inclinación inmediata no son acciones morales. Harry Frankfurt presenta, en un artículo llamado “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, el personaje del *Wanton*¹⁷ para personificar una voluntad en la que el vínculo entre los deseos y la acción es inmediato (Frankfurt, 2006, págs. 25-47). Para el *Wanton*, tener deseos de hacer algo es razón suficiente para hacerlo. Así, anda por el

¹⁶ En este punto es necesario hacer una precisión conceptual. Hablando estrictamente, la buena voluntad, y no las acciones hechas por buena voluntad, es la única que cuenta con valor incondicionado. Al respecto dice Paton: “es cierto que las acciones no pueden tener exactamente el mismo valor absoluto que la buena voluntad, porque una acción buena debe ajustarse a una situación particular. Sin embargo, si una buena acción ha de ser juzgada por la buena voluntad que en ella se manifiesta, deberíamos evitar distinciones sutiles y suponer que tales acciones tienen algo de ese mismo valor absoluto que tiene la buena voluntad” (Paton, 1946, pág. 47).

¹⁷ Adjetivo derivado del verbo *to want*. Una traducción en español, aunque insuficiente, podría ser “caprichoso” o “deseón” (de una manera literal). En el libro en español la palabra aparece como “inconsciente” (Frankfurt, 2006, pág. 32).

mundo actuando sin hacer partícipe a su autoconciencia reflexiva a la hora de determinar la acción. La diferencia entre el Wanton y un animal o un niño pequeño es difusa en términos de la acción, y, además, su actitud es a todas luces lejana de lo que consideramos como un comportamiento correcto moralmente. Este ejemplo no lo aborda Kant directamente, pero muestra que, en cuanto a las acciones, por el hecho de que sean útiles o provechosas en este o aquel respecto, no está garantizado su valor moral, más aún si se tiene en cuenta la tendencia de ir contra el deber cuando la prioridad es satisfacer inclinaciones inmediatas e intereses egoístas.

En cuanto a las acciones que son conformes al deber, pero hacia las cuales el hombre no siente una inclinación inmediata (FMC, 397), estas acciones encuentran su motivo en otra inclinación, a saber, el egoísmo¹⁸. Kant da el ejemplo de un mercader que mantiene el precio de sus productos a los compradores inexpertos solo porque le conviene hacerlo (FMC, 397), para ilustrar el hecho de que puede existir una acción egoísta hecha *conforme* al deber, pero sin auténtico valor moral. Es recurrente en la experiencia ordinaria encontrar acciones de este tipo que son conformes al deber, pero carentes de cualquier valor moral. Puede pensarse en un político que no piense nunca en los demás, pues lo único que busca y espera de su oficio es lucrarse y conseguir beneficios personales. Puede pasar, empero, que este político opte por pagar sus impuestos, con el único fin de no levantar sospechas en torno a su corrupción. Admitamos que pagar los impuestos es su deber, pero es todas luces claro que la acción solamente busca un interés egoísta, y, por lo tanto, diremos de manera casi intuitiva, su actuar no contiene un valor moral. Este ejemplo anticipa la

¹⁸ El interés en el beneficio personal es, en últimas, el mayor adversario de la idea moral del deber. Kant dice que “solemos preciarnos mucho de algún fundamento determinante, lleno de nobleza, pero que nos atribuimos falsamente; mas, en realidad, no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios, que no se ven” (FMC, 407). En efecto, el motivo del deber nunca va a quedar explícito en la experiencia, y es por eso que siempre es posible dudar de él y optar por atribuir a las acciones –aparentemente morales– un motivo egoísta. Como veremos, Kant soluciona esta disyuntiva aseverando que la idea del deber es un hecho, si bien no de la experiencia, de la razón. Esta razón, “por sí misma e independiente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder” (FMC, 408), evidenciando así su poder práctico.

segunda tesis que vamos a examinar a continuación, pues muestra que los resultados de la acción no pueden ser un criterio válido para juzgar su valor moral.

Nos tropezamos con las acciones que son conforme al deber y además hay inclinación inmediata hacia la misma (FMC, 397). Parece, en un primer momento, que no hay nada que le haga falta pues, a diferencia de las acciones egoístas, en este tipo de acción el agente no tiene en cuenta el resultado de la acción. Dado que este también es un rasgo característico de la acción moral (Cfr. Paton, 1946, pág. 47), distinguir entre ambas resulta más complicado. Sin duda, la diferencia entre las acciones por deber y las acciones conformes al deber con inclinación inmediata es uno de los apartes de la obra kantiana que más confusión ha causado. Solo falta ver el ejemplo del que he decidido llamar el filántropo simpático, en contraposición con el filántropo indiferente, para darse cuenta de ello. Al respecto del primero, que es un hombre que hace el bien a todo cuanto puede, no por vanidad o provecho propio, sino porque es capaz de “regocijarse del contento de los demás” (FMC, 398), Kant dice, con un tono de primera persona que rara vez usa en la FMC: “yo sostengo que, en tal caso, semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un valor moral verdadero y corren parejas con otras inclinaciones” (FMC, 398).

El pasaje que acabamos de citar se ha prestado para interpretaciones que no dejan de ser curiosas. El famoso poeta y escritor Friedrich Von Schiller escribió lo siguiente sobre la doctrina kantiana:

Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung, und so wurmt mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten, und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebet.¹⁹

¹⁹ En español:

Me gusta servir a los amigos, pero por desgracia lo hago con pasión, y con frecuencia me molesta que no soy virtuoso.

Es por esto que cabe preguntarse en este punto: ¿es imposible, según Kant, actuar moralmente y al mismo tiempo *querer* actuar así? Parece que esto es lo que sugiere al implicar, por medio de la afirmación precedente, que las acciones conforme al deber que satisfacen una inclinación son diferentes a las acciones propiamente morales. Admitamos que esto sería, cuando menos, contra intuitivo. Claro que es posible pensar en casos en los que alguien haga lo correcto porque *quiere* hacerlo, y además de que es posible pensarlo, ciertamente sería muy decepcionante en cuanto a nuestra naturaleza si no lo fuera. Lo anterior es cierto, pero también lo es que puede haber casos en los que el motivo de la acción correcta se encuentre *únicamente* en las inclinaciones y en el placer que se pueda obtener. Para no caer en el error de ver en las acciones hechas por inclinación un valor moral a veces inexistente, Kant nos pide que removamos las inclinaciones inmediatas a la hora de evaluar el valor moral de la acción, para estar totalmente seguros de cuál fue la motivación de la misma (Cfr. Paton, 1946, pág. 47). En otras palabras, nos disponemos a analizar casos en los que el deber sea la *única* razón para actuar.

En este orden de ideas, es claro que nunca se afirma que no puede haber alguien que actúe movido por el deber y *al mismo tiempo* por la inclinación. Por el contrario, deber e inclinación pueden coincidir. Sin embargo, hemos de notar que en situaciones como esta, la conciencia del deber, por sí sola, hubiera bastado para motivar la acción, y, por lo tanto, el criterio de fijar la estimación moral de manera exclusiva en el motivo del deber sigue siendo válido. Kant reconoce la posibilidad de *querer* actuar por deber, y aunque, para muchos, su manera de expresarse conduzca naturalmente a malinterpretaciones (Cfr. Paton, 1946, pág. 48), el autor, de hecho, pone todo el peso de su teoría en encaminar la vida humana a una convergencia entre el deseo y el deber²⁰. Hacer lo correcto y, en lo posible, disfrutar haciéndolo.

No hay otro consejo, usted debe tratar de despreciarlos, hacer entonces con el horror lo que el deber manda.

²⁰ Al respecto, Paton afirma que, para Kant, una marca de la bondad genuina es cumplir el deber con un corazón alegre (Paton, 1946, pág. 50). Sobra decir que esta lectura se aleja de todas las lecturas de corte puritano, que asocian el cumplimiento del deber con la ausencia de la alegría o del gozo al hacerlo.

Con esto en mente, retomemos el caso del filántropo simpático. Se trata de un hombre que hace una acción únicamente porque le satisface. Su acción se podría describir de la siguiente manera: hago esta acción *porque* me genera placer. Reparemos en que es distinto a decir: hago esta acción por deber y *además* me genera placer. Viéndolo desde ese punto de vista, hay que aceptar que Kant no está proponiendo algo absurdo al negarle valor moral a la acción del filántropo simpático, pues, de hecho, su acción está en pie de igualdad con las acciones que encuentran su motivo solo en la búsqueda del placer propio. Estas personas pueden ser catalogadas de *self-centered*²¹, y si hacen el bien, es solo porque hacerlo se ajusta a las exigencias de sus inclinaciones (Paton, 1946, pág. 49). Estamos ante una coincidencia, no ante una determinación, y es claro que el criterio determinante del valor moral no puede residir en casualidades de este tipo, pues el motivo para actuar moralmente desaparecería tan pronto como se ausentará este sentimiento de placer que causa la acción. En suma, vemos que, mediante la comparación entre las acciones de los dos filántropos, lo que quiere Kant es evitar sustituir el motivo de felicidad personal por el motivo del deber (Paton, 1946, pág. 49), y subrayar que no siempre vamos a poder actuar correctamente y simultáneamente obtener placer de ello.

Se dijo que al filántropo simpático se le contraponen el filántropo indiferente. Este segundo personaje hace el bien a los demás, aunque no es lo que realmente desea hacer. Respecto del motivo de su acción, Kant afirma enérgicamente que “precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber” (FMC, 399). De manera similar a como Martín Lutero obedeció a su conciencia al admitir la responsabilidad de sus tesis, el filántropo egoísta ve la ayuda a otros como algo que, si bien no le da placer, es necesario según su propio criterio personal, y eso es lo que lo motiva a adoptar tal cosa como su fin.

²¹ La traducción en español más cercana a esta expresión parece ser egocéntricas. Sin embargo, parece que esta palabra viene cargada con un tinte de orgullo personal que no parece incluirse en la expresión original usada por Paton. Por esto, considero mejor mantener la palabra en su idioma original.

Esta misma idea la refuerza con el ejemplo de la persona que quiere suicidarse, pero que se mantiene con vida a pesar de sus deseos. Para Kant, conservar la vida es un deber (FMC, 398), pero además todos cumplimos este deber con gusto. O tal vez no todos. Hay personas que han perdido, por una u otra razón, las ganas de mantenerse con vida y encuentran en la opción del suicidio la mayor fuente de placer, o, por lo menos, de menor sufrimiento. Es claro que no es igual de fácil cumplir con el deber para el que ama la vida como para el que no. Si efectivamente una persona no quiere vivir más, y, a pesar de esto, se mantiene con vida, entonces estaremos seguros de que el único motivo fue el deber, cosa que no podríamos asegurar en el primer caso. El tema del suicidio merece sin duda mucha más atención que la que le hemos brindado en estas breves líneas, pero nuestro objetivo es señalar que las acciones con contenido moral son las acciones hechas por deber, que, si bien pueden ir acompañadas de una inclinación, no siempre necesitan estarlo.

Salta a la vista que, en primer lugar, no todas las acciones morales generan placer ni tienen por qué hacerlo. Pero como hemos dicho, de esto no se sigue –como los anteriores ejemplos parecen indicar– que para que una acción sea moral, se tiene que hacer con descontento o con el ánimo opuesto a todo gozo o júbilo posible. Lo que parece ocurrir es que Kant es consciente de que, en ocasiones, el deber implica sacrificar las inclinaciones, o incluso la armonía sistemática de todas nuestras inclinaciones, conocida como felicidad (Paton, 1946, pág. 49). En efecto, una buena voluntad no es la que siempre se satisface con hacer el bien. Por el contrario, es la que, *a pesar* de no encontrar satisfacción en la acción, hace el bien. Kant no insinúa, empero, que es mejor la voluntad de una persona que encuentre dificultad haciendo el bien, que aquella que goce haciendo las mismas acciones que la otra (Paton, 1946, pág. 46). Por esto, la suya no es una moral de la abnegación.

Conviene señalar que tampoco sugiere que es mejor la voluntad de aquella persona que estudie cuidadosamente qué es lo que han pensado los filósofos morales, que la del hombre

corriente que nunca haya tocado un libro en su vida. Nada más lejano al pensamiento de Kant, pues aquí no se trata de conocimiento teórico, sino de conocimiento práctico: decidir qué hacer y qué omitir. El foco está puesto en problemas que todo agente moral tiene que enfrentar a diario. Se tiene en mente, y bajo el mismo rasero, tanto al más docto como al más alejado de la academia, pues ambos están sujetos a la misma ley. Ley que tendrán que respetar al enfrentar los múltiples problemas y situaciones de la vida diaria, por más que difieran los contextos.

Los ejemplos que se han utilizado para ilustrar la doctrina kantiana pueden resultar un tanto engañosos a la hora de formar una idea de lo que es el deber. Si bien es claro que actuar moralmente equivale a actuar por deber, no se debe pensar que actuar moralmente es seguir con firmeza las reglas o los deberes que otros han impuesto sobre nosotros, ni nada por el estilo. Sin duda, no estamos tampoco ante una moral servil (Paton, 1946, pág. 51). Para Kant, “la imitación no tiene lugar alguno en lo moral²²” (FMC, 409). Se había afirmado antes que la buena voluntad tiene que ver con una especie de autenticidad, que más adelante llamaremos autonomía. Por lo tanto, el principio formal del deber bajo el cual se rige la acción representa un deber que, dicho de manera negativa, no es impuesto desde afuera. Conviene tener siempre presente el carácter autoimpuesto. En el caso de un hombre cuyo motivo de acción sea la ley moral, su vida está controlada por una idea *a priori* que formula su propia razón, y que sin embargo es objetiva. Esta le impone un deber que debe operar como principio de su voluntad, y que, en el mejor de los casos, va a querer cumplir, pues este deber tiene sobre él un influjo superior a todos los demás resortes que pudieran sacarse del campo empírico, en virtud de su claridad y pureza (Cfr. 411).

²² Más específicamente dice que “el peor servicio que se le puede brindar a la moralidad es quererla deducir de ejemplos”. (FMC, 409). Esto porque, como se explicará más adelante pero como se ha venido mostrando, los principios de la moralidad radican en la razón y, si bien son objetivos, también tienen que poder corresponder con *nuestro* propio ideal de perfección moral (Cfr. 409, el énfasis es mío). Gracias a esta aclaración el lector también puede entender que todos los ejemplos brindados a lo largo del texto solo buscan acercar a la experiencia común la doctrina de Kant, aunque siempre van a estar abiertos a discusión y examen.

ii.

Actuar por deber no es, entonces, actuar queriendo cumplir con la ley que otros impusieron sobre mí. Por esto, quien actúa moralmente no busca obtener como resultado de su acción una aprobación externa. De manera más general, Kant afirma que quien actúa por deber no actúa por la búsqueda de ningún resultado. Esta afirmación va de la mano con la afirmación precedente, y con lo dicho en el primer capítulo. Dado que actuar moralmente es actuar por deber, y dado que quien actúa por deber sigue los mandatos de una ley que no tiene en cuenta sus necesidades e inclinaciones subjetivas, pues se trata de una ley que la razón ordena *a priori*, entonces se sigue, necesariamente, que el valor de la acción tiene que estar desligado de los resultados que pueda obtener. Al respecto dice Kant:

¿Dónde, pues, puede residir este valor, ya que no puede residir en la voluntad en relación con los efectos esperados? No puede residir sino en el principio de la voluntad, prescindiendo de los fines que puedan realizarse por medio de la acción (FMC, 400).

Esto no significa que la buena voluntad no vaya nunca a producir los resultados esperados, o que vaya en contra de la moralidad esperar que nuestras acciones en efecto produzcan aquello que deseamos que produzcan. Por el contrario, Kant afirma que toda acción humana siempre tiene un fin²³. Por esto, es posible decir que la acción cuyo motivo está en el deber siempre busca producir resultados, y además, se podría esperar que tuviera éxito en su propósito (Cfr. Paton, 1946, pág. 58). Ahora, es claro que no siempre las cosas terminan tal como las planeó el agente, y también que no siempre van a estar a la mano las condiciones necesarias para que se dé lo que el agente espera. De esta manera, lo que Kant le dice al lector es que antes de esperar que el orden del mundo se acomode a su voluntad, este tiene que acomodarse al devenir de los sucesos mediante la firmeza que le proporciona la certeza de actuar conforme al deber. Paton utiliza el ejemplo de un hombre

²³ Esta afirmación es fundamental para comprender la forma del imperativo categórico, y quedará más clara al explicar más adelante por qué la acción humana siempre está regida por máximas, y, de igual manera, va a ser crucial para entender de manera cabal la formulación II del imperativo categórico.

paralizado para mostrar un caso en el que las acciones producto la buena voluntad no tienen un resultado externo ni positivo en lo absoluto (Cfr. Paton, 1946, pág. 58). Por más que el paralizado quiera que su voluntad quede plasmada en múltiples acciones, jamás tendrá la oportunidad de hacerlo. Ocurre lo mismo en el caso de un hombre que quiere hacer grandes cosas por el prójimo, pero a quien sus posibilidades materiales le permiten solamente a impactar la vida de unos pocos.

El punto crucial aquí es que, si bien las acciones por deber buscan un fin, no siempre lo obtienen, y eso no le resta valor en absoluto. El valor de la acción no depende de los resultados obtenidos, sino de un único motivo: el motivo del deber. Al fundamentar la acción en el motivo del deber, la voluntad hace lo que hace simplemente porque lo conoce como lo que es correcto, y conoce lo que es correcto gracias a su racionalidad. Así vemos que el valor de una acción no se encuentra en su propósito sino en su máxima (FMC, 399). Afirmar esto es lo mismo que decir que su valor se encuentra en las bases a partir de las cuales la acción y su propósito se eligieron (Korsgaard, 2011, pág. 137) y no en lo que pueda venir como consecuencia de esta.

Una de las mejores maneras de entender una teoría es fijándose en su contraria. Por esto, conviene reparar en la diferencia entre lo que dice Kant y todas las posiciones de corte utilitarista. Nuestro autor es enfático al afirmar que “los propósitos que podamos tener al realizar las acciones, y los efectos de estas, considerados como fines y motores de la voluntad, no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absoluto y moral” (FMC, 400). El valor reside en el principio de la voluntad, su puro querer. Para el autor, hacer depender el valor moral de la acción de sus resultados sería un error inadmisibles, y se puede observar por qué reparando en los ejemplos dados anteriormente. Los impuestos que pagó el político corrupto sin duda podrían traer bien a la vida de muchas personas, pero la buena voluntad nunca intervino. En contraposición, la persona paralizada o la persona sin medios obra según el deber que le impone su razón, único criterio objetivo, por más que no logre impactar en la vida de las otras personas, como el político. ¿La diferencia en los resultados

nos permite estimar más la acción del político que del paralizado? Parece que no, pues mientras en la primera solo es patente un interés egoísta que es despreciable según cualquier juicio corriente, en la segunda la buena voluntad brilla “como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor” (FMC, 401), y así no obtenga lo que desearía, encontramos que lo único que la motiva es el cumplimiento del deber por el puro amor al cumplimiento de su deber (MacIntyre, 1970, pág. 187).

2.2. El deber y el respeto a la ley

Sabemos que no siempre actuamos según nuestra voluntad racional, y que por esto la acción moral es planteada en términos de deber. En palabras de Kant, este deber consiste en “la necesidad de una acción por respeto²⁴ a la ley” (FMC, 403), Esta precisión no permitirá definir, en términos más positivos, la ley moral, para llegar a ver por qué esta es la única que puede motivar al agente a actuar moralmente.

2.2.1. Reverencia (*Achtung*)

Desde el punto de vista del agente, o desde un punto de vista subjetivo, la acción encuentra su motivo en el respeto puro a la ley moral práctica (FMC, 400), o por la reverencia que sentimos ante la ley²⁵ (Paton, 1946, pág. 63). Esta afirmación nos deja comprender por qué el ser humano encuentra deseos de actuar moralmente, aun cuando vaya en contravía de sus inclinaciones. Lo que asevera Kant es que la conciencia de la subordinación frente a la ley moral, que todos tenemos por igual, genera en los seres humanos un sentimiento tal de respeto que sólo ella puede causar, y este respeto viene con la máxima de obedecer siempre a esa ley (FMC, 401).

²⁴ O reverencia, como veremos a continuación.

²⁵ Preferimos traducir *Achtung* por “reverencia”, tal y como sugiere Paton, aun cuando las traducciones en español hablen de “respeto”. Como veremos, el sentimiento implica una relación más íntima con la ley moral que la palabra respeto no alcanza a capturar correctamente.

La reverencia consiste en un asombro particular que sobreviene al constatar que el hombre es capaz de ser fiel a las propuestas de la propia voluntad, y que puede actuar según su criterio de lo que es correcto a pesar de estar siempre afectado por sus sensaciones, y de estar, en tanto cuerpo orgánico, dentro del determinismo causal propio del mundo fenoménico. La reverencia es, entonces, a la propia ley de la voluntad, y gracias a este respeto el hombre es capaz de desprenderse de esta cadena y determinar su voluntad según un fin que le muestra la razón, o mejor, su razón (Cfr. Paton, 1946, pág. 64). En virtud de la dignidad intrínseca del hombre, este logra distanciarse, en un sentido, de su dimensión meramente natural –hablamos de las sensaciones y deseos que comparte con otras creaturas– y así mismo le da un lugar en el orden de las cosas a las leyes que, *qua* racional, es capaz de formular. La constatación de la ley operando en el sistema volitivo del hombre no deja dudas de que el hombre, en vez de limitarse a satisfacer sus propios deseos, tiene la facultad de atenerse a una ley que él mismo se impone (FMC, 401), que no promete ninguna recompensa, y que forma sin importar su constitución subjetiva.

Parece ser, entonces, que la acción moral la motiva un sentimiento. Ante esto es importante aclarar que, si bien la reverencia es un sentimiento, difiere de los que son recibidos mediante un influjo (FMC, 401), es decir, aquellos producen inclinación o miedo, placer o aversión. Esta característica del respeto permite reconocer de manera más clara su particularidad. Pareciera que su definición toma la forma casi de un oximoron, pues se trata de un sentimiento no-sensible, es decir, que no encuentra su causa en ningún estímulo sensorial (Walker, 1999, pág. 98). En virtud de este grado más elevado es que Paton prefiere llamarlo *reverence*, intentando compararlo con un sentimiento de carácter religioso. Aunque Kant mismo reconoce que se parece al miedo en tanto nos muestra que estamos sometidos y subordinados a la ley, y al tiempo se parece a la inclinación en tanto la ley es un producto de nuestra voluntad, es enfático en señalar su carácter particular por hacer que el agente participe en un plano de la realidad en donde, en palabras de Paton, “el alma misma se eleva en cuanto ve la ley divina levantarse por encima de sí misma y su fragilidad” (Paton, 1946, pág. 64).

La reverencia es el producto de la ley que condiciona nuestra voluntad, y no al contrario. Esta precisión para dejar claro que en ningún momento se está diciendo que un sentimiento sea la base de la ley, por más que esta ley abra la posibilidad de una emoción moral específica (Paton, 1946, pág. 65). Lo anterior es crucial, pues pensar que el respeto es el motivo de la acción moral sería negar todo lo dicho hasta ahora, admitiendo que el ser humano solo puede ser motivado por una concepción del placer o apelando a la inclinación subjetiva. Podríamos decir que Kant es un enemigo de “falacia eudemonista” según la cual el motivo de la acción moral se deriva del placer que esta trae consigo, y asegura que si bien el hombre bueno puede sentir placer de la conciencia de su propio estado, su vida debe ser una comprometida con el cumplimiento de la ley y no con la búsqueda del placer, sea del tipo que sea. Paton también llama la atención en este punto, y comenta que pensar en el sentimiento del respeto como el motivo de la acción supondría una visión hedonista de la moralidad que en últimas solo busca conseguir el bienestar del agente y la satisfacción de sus inclinaciones (Paton, 1946, pág. 65). En pocas palabras: cumplir con el deber conlleva satisfacción, pero no cumplimos con el deber a causa de esa satisfacción que genera.

Parece que Kant, como Paton, y presumiblemente como cualquiera que tenga estimación por la obra kantiana, ha sentido esa reverencia por su propia ley de la voluntad, y es desde esta misma experiencia que entra a describir el efecto que causa. Seguramente muchas otras personas se podrán identificar con este sentimiento, pero, dicho sea de una vez, este aspecto de la doctrina kantiana –que bien se podría catalogar como psicología moral– tiene significado alguno solo en tanto el lector mismo haya vivenciado esta experiencia. A pesar esta exigencia para la comprensión, considero que también pertenece a la experiencia moral ordinaria el decidirse a hacer una acción por el único motivo de considerar que era la única correcta. Esta idea impacta con tal fuerza en el espíritu del agente que parece que no hay otra acción válida para actuar, aun cuando los impulsos sensibles indiquen otros caminos.

La experiencia de la reverencia, que por lo demás no es algo que sea reservado a unos pocos ni mucho menos, nos muestra el lado subjetivo de la ley moral y el deber que tenemos con él. Es claro que Kant se apoya, de nuevo, en la experiencia moral del agente para familiarizarlo con la idea objetiva de la ley. Para finalizar, podemos decir que la capacidad de regir la conducta según un fin universal que dicta la razón (Paton, 1946, pág. 64), esto es, su buena voluntad, le muestra al hombre que su dimensión moral va más allá de las inclinaciones sensibles y los gustos particulares que comparte con otros seres de la naturaleza. Gracias a la representación de la ley moral, el hombre participa de una realidad que le viene dada con su dimensión racional, que le causa respeto –reverencia– e impone una responsabilidad, compartida con todos los otros seres humanos, de cumplir con esa ley que se representa.

2.2.2. La Ley

De la ley moral sabemos que brota de nuestra propia voluntad racional, que seguirla constituye la condición de la acción moral, y además que genera un respeto particular en nosotros. Con esto acentuamos la idea de su incondicionalidad. Sin embargo, todavía no se ha dado la respuesta de manera concisa a la siguiente pregunta: “¿cuál es esa ley cuya representación puede determinar nuestra voluntad?” (FMC, 402). La pregunta se vuelve aún más difícil de contestar si tenemos en cuenta que es una ley objetiva pero que proviene de cada individuo.

Es claro que la ley no toma nada de la constitución subjetiva del agente, pues si quiere ser objetiva, no se puede definir en virtud de ningún afán derivado de la particular constitución del ser humano (Cfr. FMC, 402). En palabras de Kant, para saber cuál es la ley:

No queda nada más que la universal legalidad de las acciones en general –que debe ser el único principio de la voluntad–; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal. (FMC, 402)

Se afirma que el valor moral de una acción depende de la relación entre la máxima y la ley objetiva –no de sus resultados–, y que esta relación depende de una ley que obliga a querer que la máxima pueda convertirse en ley universal. Para entender bien la afirmación, es necesario preguntarse por lo que significa una máxima. El presente asunto revela su importancia y pertinencia para la tarea de constatar que la razón sí puede ser práctica. Pues ante la pregunta de si la razón influye en la acción humana, son las máximas las que responden afirmativamente. En efecto, Kant no se plantea la duda acerca de la razón práctica, sino que considera que es un hecho. Más específicamente, un hecho de la razón. Su estrategia es mostrar y exponer el funcionamiento de la razón pura práctica tal y como se manifiesta en nuestra dimensión práctica, en nuestras acciones y conducta cotidianos (Cfr. Rawls, 2001, pág. 179).

Si hablamos de la conducta, hablamos de máximas, pues el ser humano actúa según máximas. Estas se definen como el principio subjetivo (intencional) del querer (FMC, 400, 420). Ante un propósito posible o real, las máximas determinan el curso de acción específico que el agente ha de seguir. Paton afirma que la mayoría de máximas toman la forma: “voy a hacer X para conseguir Y” (Paton, 1946, pág. 84). Otros comentaristas, como Thomas W. Pogge, amplían esta fórmula y conciben las máximas (M) como el resultado de tres variables: el tipo de circunstancia (S), un tipo de conducta (C), y un tipo de objetivo o fin material (E). Así, afirman que $M = [S; C; E]$ (Pogge, 1989, pág. 172). De esta manera, la máxima tomaría la forma: “actuaré de tal modo (C) bajo esta circunstancia (S) para conseguir un fin (E)”.

Por su parte, Rawls suscribe esta manera de concebir la forma de la máxima, pero agrega algo adicional. Para él, la máxima toma la forma: “Debo actuar de tal modo (C) en las circunstancias (S) a fin de producir (M), a menos que Z”. (Cfr, Rawls, 2001, pág. 185). La variable adicional, es decir la Z que representa un suceso que, en caso de estar presente, anularía la efectividad de la máxima, parece adquirir sentido en cuanto a que pone de presente una dosis de racionalidad mínima, sagacidad o lucidez, que, según él, hay que

asumir por parte del agente (Cfr, Rawls, 2001, pág. 184). Supóngase que mi máxima es “debo correr si quiero llegar temprano a clase, dado que voy tarde”. Rawls le añadiría “a menos que estén disparándole a todas las personas que pasen por la calle que debo tomar”. En efecto, el agente tiene la capacidad para sopesar su máxima a la luz de las circunstancias presentes, y, por lo tanto, de decidir no llevar a cabo la acción en casos donde hacerla le resulte más perjudicial que beneficiosa. Lejos de concebir la máxima como un algoritmo que se aplica de manera automática en la vida, el agente racional está en capacidad de ajustar su acción a diferentes situaciones, de acuerdo a los fines que tenga y al contexto en el que se encuentre²⁶ (Paton, 1946, pág. 83).

De la presencia de las máximas en la acción de los agentes racionales, se sigue que buscamos la consecución de nuestras metas de manera racional²⁷. Ya sea que el agente quiera ser, por ejemplo, buen futbolista, buen músico, buen filósofo, o cualquier profesión o actividad que le interese, deberá actuar conforme a máximas, ya que esto significa hacer lo que se requiere para llegar al objetivo trazado. Un futbolista tiene que entrenar regularmente, un músico tiene que tocar su instrumento varias horas al día, y un filósofo deberá hacer lo posible por escribir bien, leer mucho y tener conversaciones enriquecedoras. De los ejemplos anteriores podemos inferir que en general, las máximas no actúan *in vacuo* (Paton, 1946, pág. 84); los agentes deben realizar acciones concretas para alcanzar un fin determinado. Las máximas, en últimas, nos permiten conocer las

²⁶ En la *Metafísica de las Costumbres*, Kant afirma que el carácter esencial de máxima radica, al menos en los deberes imperfectos, en que requiere del juicio del agente para su aplicación y así deja espacio a cierta amplitud o “*latitud*” para la materialización de las mismas en acciones concretas (MdS. Tugendlehre, einl. VIII, 390 _255; einl. XVIII, 411).

²⁷ En sus comentarios, Rawls señala constantemente que es mejor hablar de racional y razonable. Esto porque la palabra usada por Kant originalmente, *vernünftig*, captura dos acepciones distintas de la palabra que el español no logra capturar. Mientras que “racional” se puede usar para describir una acción inteligente para conseguir algún propósito que a la vez sea injusta y desfavorable para los demás, la palabra “razonable” se asemeja más a una actitud propensa a considerar las razones de los otros y a tenerlas en consideración durante el juicio deliberativo. A pesar de esta diferencia, no se debe perder de vista que Kant intenta cubrir la parte tanto racional como razonable del agente.

acciones humanas desde la perspectiva del agente y no desde un punto de vista descriptivo presuntamente neutral.

Dado que los fines varían dependiendo de la persona, las acciones a las que las máximas obligan también varían. Por esto, no sería correcto afirmar que la máxima válida para mí debería serlo para todos los demás. En este sentido la máxima representa un principio subjetivo: válido para mí, pero no necesariamente para los demás. Es un error común pensar que cuando Kant exige que nuestra máxima se debe acomodar a la ley universal, se está refiriendo a que debemos ser capaces de esperar que, de hecho, todas las personas deberían actuar como actuamos nosotros. Esto es, que todos, de hecho, adopten mi máxima (Cfr. Pogge, 1989, pág. 173). Como veremos más adelante, la doctrina moral de Kant abre un espacio a la pluralidad y a múltiples formas de vida. Incluso, esta puede ser vista como su característica primordial.

Vemos entonces que el ser humano, en virtud de su racionalidad, persigue múltiples fines de manera inteligente, esto es, según máximas. Sin embargo, conviene reparar en que de actuar racionalmente no se sigue siempre actuar moralmente. Ahora nos vamos a ocupar de mostrar dos tipos de acciones: la sagaz y la moral, para dejar claro por qué ser prudente o sagaz difiere de lo que es ser moral (Gómez Caffarena, 2010, pág. 65). Para defender la afirmación precedente, seguiremos el modelo de Kant, que consiste en pasar de principios subjetivos o máximas –que acabamos de examinar– a principio objetivos (Cfr. FMC, 412). Después de examinar ambos tipos de principios, estaremos en capacidad de conocer mejor qué es lo que nos exige la ley moral que rige sobre todos.

2.3. La ley como principio objetivo

Vemos que actuamos según máximas, y que la ley moral que se anunció más arriba establece la cláusula de poder querer que mi máxima se convierta en ley universal. Es claro entonces, que la máxima según la cual se actúa tiene que ser de una clase especial si quiere dar lugar a una acción moral. Más específicamente, hace falta que la máxima se

pueda convertir en ley universal mediante el querer del agente. Lo anterior quiere decir que el agente debe ser capaz de desear que su principio subjetivo de acción se pueda convertir en ley, esto es, en principio objetivo. Para seguir desarrollando el concepto de la ley moral que Kant establece como condición determinante de la acción moral, vamos a analizar el principio objetivo al cual el principio subjetivo se debe acomodar.

Es claro que la ley moral es un principio objetivo, en tanto es válida para todo ser racional. Sin embargo, Kant habla no de uno, sino de tres principios objetivos. Principios que, por lo demás, se han venido insinuando a lo largo de la investigación. Estos principios toman la forma de imperativos para los seres humanos. Es decir, imponen al agente algún tipo de obligación. El lector hace bien si trae a la mente el concepto del deber que se mencionó anteriormente, ya que la ley moral trae consigo la necesidad de una acción, es decir, un deber.

Los imperativos son, estrictamente hablando, juicios prácticos objetivos que nos muestran cuál acción posible es buena (Cfr. FMC, 414). Kant los divide como sigue:

El útil, en tanto que es medio para un fin.

El bueno para mi felicidad.

El bueno moralmente.

Es necesario expresar los imperativos por medio de un «debe ser» (FMC, 413), dado que, como ya vimos, la voluntad no es en sí plenamente conforme con la razón (FMC, 412). En efecto, se trata de principios objetivos que el hombre, siempre afectado por la sensibilidad, no siempre acata de manera voluntaria. De los imperativos anteriormente mencionados, dos de ellos son hipotéticos y uno —el último— es propiamente moral (Cfr., 414). Los hipotéticos “representan la necesidad practica de una acción posible, *como medio* para conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera)”²⁸ (414, el

²⁸ Esto podría dar pie a pensar que, a diferencia de los hipotéticos, los imperativos categóricos (o las acciones motivadas por este) no buscan la consecución de ningún fin, o que no se trazan ningún objetivo particular. Ante esto, es importante tener en cuenta algo que ya se aclaró previamente pero que no está de más volver

énfasis es mío). Adicionalmente, Kant distingue de los hipotéticos aquello que obligan a conseguir un propósito posible, y los que ordenan una acción para conseguir un propósito real. A los primeros los llama problemático-prácticos, mientras que a los segundos asertórico-prácticos.

Ambos se diferencian de aquel que manda a una acción sin referencia a propósito alguno. Este es el imperativo categórico, que representa un principio apodíctico-práctico (FMC, 414). Recibe esta denominación dado que no se refiere a la materia de la acción, sino simplemente a su forma y su principio (Cfr. FMC, 416). Es crucial tener esta limitación en cuenta si se quiere tener a la mano la posibilidad de regirse según el imperativo categórico en la experiencia ordinaria. Vemos que Kant es consecuente con su objetivo inicial, pues distingue los imperativos en función de si mandan dependiendo de fines particulares, o si mandan de manera incondicional, indiferente a los propósitos de los agentes.

El primer imperativo, del que se dijo que busca conseguir un propósito posible, es llamado por el mismo Kant como el imperativo de la habilidad (FMC, 415), dado que es el que opera en los agentes cuando estos buscan diferentes propósitos, valiéndose de sus diversas habilidades, y usan los mejores medios que tienen a su alcance. Por su parte, el segundo, dado que se refiere a un propósito real que todo agente tiene, se le llama el imperativo de la sagacidad (FMC, 416). Este propósito, como se mencionó antes al hablar del argumento teleológico, es la felicidad. Al mentar el imperativo de la sagacidad, Kant intenta dar cuenta de la habilidad que tenemos para integrar todas nuestras necesidades y deseos en un proyecto de vida coherente y viable (Cfr. Paton, 1946, pág. 92).

Puede parecer extraño hablar de constricción de la voluntad para referirse a los imperativos hipotéticos. El primero nos indica aquello que nos conviene para alcanzar un

a recordar: toda acción tiene un fin (MdS, Intro 6:384 y sig), como Kant mismo aclara en la *Metafísica de las costumbres*. Como se mostrará más adelante, la diferencia radica en que el imperativo categórico no manda según un fin particular, así la máxima que lo incorpore tenga de hecho un fin particular.

propósito posible que nosotros mismos nos hayamos trazado, mientras que el segundo nos dice cómo articular todos nuestros deseos y necesidades de nuestra vida. ¿Alguien me tiene que obligar a querer ser feliz? Normalmente se piensa que las personas buscan la felicidad, y que además hacen lo que haga falta para obtenerla, sin necesidad de que esto se le imponga como una obligación a su esquema de intereses. Nótese que, en un primer momento, un juicio del tipo “debes tomarte unas vacaciones si quieres descansar” no está en el mismo nivel que otro que diga “debes pagar tus impuestos, así prefieras gastar tu dinero en otros asuntos”. Es de esperar que el agente reaccione de distinta manera ante los dos tipos de obligaciones. Podríamos suponer que la primera la aceptaría con gusto, mientras que la segunda podría no ir de la mano con deseos naturales. Kant parece ser consciente de lo anterior, y a razón de eso expresa que “el querer según estas tres clases de principios distínguese también claramente por la *desigualdad* de la constricción de la voluntad” (FMC, 416).

Entonces, ¿cómo es que los imperativos hipotéticos constriñen la voluntad y en qué se diferencia esta constricción de la que ejerce el imperativo categórico? Una posible manera de responder la primera pregunta, apoyándonos en Paton, sería afirmando que lo que Kant quiere resaltar aquí es el hecho de que nuestra naturaleza está lejos de ser tal que siempre actuamos necesariamente de acuerdo con máximas racionales, así sean de habilidad o de sagacidad (Paton, 1946, pág., 89).

En el caso del primer imperativo, parece ser distinto saber que quiero un fin (y, por lo tanto, saber que tengo que hacer ciertas cosas para alcanzarlo), a actuar según se requiere para alcanzar el fin de manera natural. Por ejemplo, una persona puede saber que quiere ser futbolista, y puede pensar que eso lo haría feliz. Sin embargo, puede haber casos en los que no quiera levantarse temprano a entrenar, aun cuando sabe bien que los entrenamientos son condición necesaria de su objetivo final. El imperativo de la habilidad entonces entra a constreñir la voluntad del agente, aunque de una manera particular. En efecto, no sería propiamente una ley sino más bien una regla de habilidad (FMC, 416).

Actuar de una manera cabalmente racional sería, entonces, hacer lo que la regla indique, aun cuando vaya en contra de algunos deseos momentáneos o pasiones pasajeras.

En cuanto al otro imperativo hipotético, dijimos que encuentra su gran particularidad en el hecho de que no tiene por objetivo un fin solamente posible, sino que, por el contrario, tiene un fin que se puede suponer en toda la naturaleza racional: la felicidad. De entrada, conviene señalar que, de alguna manera, supera el problema del imperativo de habilidad, pues el fin que busca no es contingente, sino que, por el contrario, es válido para todas las personas. De manera que nos encontramos ante un principio objetivo cuya validez entre seres racionales no se ve coartada por la intermitencia del fin que busca. En virtud de esto, es claro que es más vinculante que el anterior. Al respecto dice Kant:

Hay, sin embargo, un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales (en cuanto que les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no solo pueden tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos los tienen, por una necesidad natural, y este es el propósito de la felicidad (FMC, 415)

Lo hipotético de este imperativo supone algo que en ningún caso es hipotético. Por el contrario, es cierto siempre. En este sentido es tan categórico que ni siquiera requiere un imperativo (Gómez Caffarena, 2010, pág. 65). Hablamos de que cada uno se ama y por eso busca su felicidad. Es cierto que no siempre actuamos según nuestros preceptos para buscarla, pero sin duda –y Kant parece ser consciente de ello– un objetivo en la vida de todas las personas es ser feliz. En este punto, la razón revela su función en la acción de servir a los intereses particulares y subjetivos del agente.

No estamos en el terreno de la habilidad para un propósito posible, sino en el terreno de la sagacidad para procurarnos la felicidad, o para buscar la mejor manera de articular nuestros intereses. Dado que nadie sabe a ciencia cierta qué es lo que necesita para ser feliz, la constrictión toma la forma de un consejo (416). Es común juzgar que algunos componentes de la vida feliz son la salud, la prosperidad, buenas relaciones personales,

etc. Por tanto, el imperativo de la sagacidad aconseja hacer lo posible para ser saludable, tener buen empleo, y así sucesivamente.

Toman el estatus, a veces visto como menor, de consejos pues, según Kant, no se puede asegurar con precisión qué es lo que se debería hacer para ser feliz. A pesar de esta indeterminación, los segundos imperativos atan con más fuerza al agente (Paton, 1946, pág. 116) debido a la fuerza que tiene el deseo de ser felices, que viene casi implícito en una existencia natural. Vemos entonces que ambos imperativos confluyen en el hecho de que las acciones son necesarias en tanto se presupone un fin, pero este imperativo amerita una categoría exclusiva, dado que la felicidad no es un fin escogido de manera arbitraria, como en el caso de los imperativos de habilidad.

Para ambos imperativos hipotéticos es cierto que tan pronto como desaparezcan los fines propuestos, desaparece la validez del principio. Por esto, podemos decir que equivalen a una acción buena, pues de manera general los tres imperativos de los que habla el autor representan tres tipos de acciones buenas (Paton, 1946, pág. 116). Sin embargo, no dan lugar a acciones en sí, sino buenas para el agente en tanto sujeto a sus impulsos. Pero no buscamos que nuestra acción se ajuste a estos principios objetivos, pues vemos que conducirse de manera racional no equivale siempre a conducirse de manera moral. Rawls expresa de manera más clara la diferencia diciendo que “la razón pura práctica se expresa en el imperativo categórico; la razón empírica práctica, en el imperativo hipotético”. (Rawls, 2001, pág. 181-182). Vimos cómo se expresa la razón empírica en los imperativos hipotéticos. Veamos pues cómo se expresa la razón pura práctica mediante el imperativo categórico que no se da lugar a acciones simplemente buenas para el agente. Esto para cumplir con la condición de la acción moral: que mi máxima se ajuste al principio objetivo de la ley moral.

2.4. El imperativo categórico

Vimos el nivel de constricción que conllevan los dos tipos imperativos hipotéticos, y la conclusión resultante es que, si bien son principios objetivos, son principios objetivos sujetos a condición (Paton, 1946, pág. 89). Por tal razón no se ajustan al principio objetivo que puede dar lugar a una acción buena sin restricción, aquella que todo ser racional pueda reconocer como buena. El siguiente paso natural consiste en examinar por qué el tercer principio, la ley moral –que es la que en realidad nos interesa–, obliga de una manera distinta. En lo que sigue, defenderé la tesis de que lo propiamente distintivo del imperativo categórico es la forma lógica de la obligación contenida en el juicio práctico (Paton, 1946, pág. 130). De manera que, para los propósitos de la investigación, diremos que lo que los hombres tenemos en común no son los fines o las concepciones de la felicidad, sino la herramienta para orientar nuestra voluntad y constituir la en algo bueno sin restricción.

Los imperativos hipotéticos mandan una acción, tal como lo hace el imperativo categórico, pero en lo que ambos se distinguen es en su modo de mandar (Patzig, 103). El imperativo categórico, a diferencia del hipotético, es la expresión de una exigencia incondicionada: el deber que representa no depende ni de las circunstancias del agente ni de sus preferencias. Si tal deber existe, sin duda cumple con los requisitos investigativos que Kant planteó al inicio de la obra, pues rige sobre todos los agentes racionales, a pesar de –y por encima de– sus fines subjetivos.

Aun cuando el hombre haya satisfecho todas las exigencias que le puedan plantear las inclinaciones, aun cuando todos sus proyectos y metas individuales se vieran cumplidas y satisfechas, la voz de la razón continuaría planteando exigencias para las que se requiere que el hombre no tenga como objetivo ser feliz, sino cumplir con un deber que trasciende sus necesidades subjetivas. Este deber es un hecho que Kant cree que se puede constatar desde la experiencia ordinaria de cualquier agente. Parece como si insinuara que “el hombre fenoménico sabe que se siente obligado a la ley moral” (Gómez Caffarena, 2010, pág. 68).

El imperativo categórico muestra, entonces, que la razón no está al servicio de la inclinación, sino que, por el contrario, determina la acción siendo indiferente a las exigencias del deseo al momento de otorgar la ley moral. Por medio de los imperativos hipotéticos vimos que la razón opera según principios objetivos, pero estos están condicionados por los deseos y fines particulares²⁹ de cada agente (Paton, 1946, pág. 93). Y es que es sin duda interesante ver que la vida del ser humano, nuestra vida, bien puede ser vivida haciendo uso solo de los imperativos hipotéticos. Si queremos una buena casa, un buen trabajo, tener diversión todos los días, no necesitamos más que seguir los imperativos hipotéticos. Entonces, ¿por qué un ser totalmente racional actuaría según el principio incondicionado de la moralidad?

En este punto, Kant parece asumir que tenemos un propósito en tanto seres humanos, y que este propósito va más allá de servir a nuestras inclinaciones. Esta afirmación fue la que intentó defender apelando al argumento teleológico del que se habló en el primer capítulo. Sin embargo, el pensamiento corriente parece secundar esta posición. Es común pensar que un hombre bueno solo lo es en tanto actúa en referencia a algo mayor a sus intereses personales, y, por consiguiente, solo actúa en referencia a estos fines que lo superan. En términos Kantianos, hablamos de que el ser humano actúa por respeto al deber que le impone su propia ley moral. Ley inaplazable que exige transitar según la voluntad y no por las inclinaciones u otros resortes subjetivos.

Vemos, entonces, que todos los principios que operan en nuestra vida, aunque sean objetivos, son condicionados por algo más. Por esto, tenemos que admitir que, necesariamente, tiene que haber un principio que, por un lado, sea la condición de todos los otros, y por el otro, no tenga condición alguna sobre él, o que sea incondicionado. Nos

²⁹ No está de más señalar que al afirmar que están condicionados, estamos hablando de los principios *particulares* de habilidad y sagacidad. En contraposición a estos, los principios generales no están condicionados por las particularidades del agente (Cfr Paton, 1946, pág. 95). Reparemos en el siguiente ejemplo: el principio de buscar el medio más efectivo para un fin no está condicionado por nada, pero la máxima particular del agente que obre según este principio sí está condicionado, en tanto mantiene su validez mientras se mantenga el fin deseado particular y contingente.

referimos al imperativo categórico, y es por todo lo anterior que este principio es mayor que los demás en tanto adopta una posición más comprensiva (Paton, 1946, pág. 95). Kant le habla al lector apelando a su cotidianidad, y nos dice algo así como: si queremos un carro, una casa, o lo que sea que nos haga feliz, podemos aspirar a conseguir todo eso —es apenas lógico—, pero solo mientras no atente contra el principio incondicionado de moralidad, que vale incondicionalmente.

2.4.1. La fórmula del fin en sí mismo

Recordemos la formulación del imperativo categórico que acabamos analizar: “Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal” (FMC, 423). Además de esta, Kant nos brinda cinco formulaciones diferentes del imperativo categórico, y es enfático en recordarnos que, a pesar de las diferencias, todas son equivalentes entre sí. Por esto es que, para terminar este segundo capítulo, exploraremos otra formulación del mismo imperativo con el fin de ilustrar mejor en qué consiste seguir la ley moral. Más puntualmente, vamos a exponer qué relación existe entre la ley moral, que rige sobre todos nosotros, y la manera en que el agente moral debe relacionarse con los otros seres racionales, o con la humanidad en general. Esto por medio de un análisis de lo que Paton llama la formulación II del imperativo categórico³⁰, que ordena a todo agente racional lo siguiente:

obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio (FMC, 429)

Esta afirmación, que encuentra aprobación del pensar corriente, no se hubiera podido deducir solo mirando la primera formulación. De manera anticipatoria, diremos que el ser humano es un fin en sí mismo en tanto que en él podemos encontrar la presencia de lo único que tiene un valor incondicionado tanto dentro del mundo como fuera de él: una

³⁰ A lo largo del capítulo se hablará de la formulación II o de la formulación del fin en sí mismo de manera intercambiable.

buena voluntad. Veremos entonces que, por fuerza, en el ser humano y su dignidad encontramos el único fin limitativo de todos nuestros otros fines particulares (Cfr. FMC, 426).

Para defender las afirmaciones precedentes, dividiremos la exposición en dos puntos: vamos a definir lo que es un fin, para entender a qué se refiere Kant cuando habla de un fin en sí mismo. Después vamos a mostrar por qué el ser humano específicamente es un fin en sí mismo. Pues bien, lo primero que tenemos que hacer es volver a llamar la atención acerca de la presencia de un fin en cualquier acción racional en general. Dentro de los fines que sirven como fundamento de la acción, podemos distinguir entre fines subjetivos –que, como vimos, solo pueden dar lugar a imperativos hipotéticos– y fines objetivos.

Poco antes de exponer la formulación que ahora nos ocupa, Kant introduce formalmente la definición de *fin* en 427. Recordemos que habíamos dicho que, por un lado, toda acción propia de un ser racional se hace en conformidad con principios (FMC, 412), pero también habíamos dicho –y este es el punto que se va a tratar a continuación– que toda acción tiene un fin. Es ahora cuando la suposición que hicimos antes se ve ahora respaldada y confirmada por el autor, pues este afirma que los fines son “lo que le sirve a la voluntad de fundamento subjetivo de su autodeterminación” (FMC, 427). Ocurre que los fines fundamentan la acción humana en tanto determinan su objetivo, y solo a partir de ahí es que este procede a buscar los medios conducentes a dicho fin. Dado que el agente es capaz de proponerse fines de manera libre, siempre de acuerdo a máximas particulares, parece claro que en toda acción racional hay tanto un principio como un fin o propósito (Paton, 1946, pág. 166).

Es necesario aclarar que los fines no se deben entender solamente como algún efecto que la voluntad busca producir. Puede resultar contra intuitivo suscribir la afirmación precedente, puesto que es normal pensar que el fin de toda acción equivale a los objetos o estados de cosas que tienen como causa efectiva la acción del agente. Por ejemplo, una persona puede asegurar que los fines recurrentes de su actuar se agrupan dentro del

conjunto de cosas que se pueden comprar, construir o crear. Sin embargo, Kant considera que lo que propiamente determina la voluntad es el concepto del objeto que estamos buscando producir por medio de nuestras acciones. De manera que, al afirmar que los fines determinan la voluntad, resulta más acertado decir que lo que determina la voluntad es, más bien, una idea, o el concepto del objeto (Paton, 1946, pág. 166). Es decir, el fin es el concepto de un objeto en tanto este concepto es visto como la causa del objeto (el verdadero fundamento de su posibilidad) (K.U., 10, 220). El principio de producir un fin significa tener el principio de producir un objeto concebido como perteneciente a cierto concepto; a una muestra representativa que hacer parte del concepto que se busca obtener.

Por otro lado, recordemos que, al hablar de acciones, hablamos inmediatamente de máximas, pues no de otra manera podemos acceder a estas, y al hablar de máximas hablamos de fines, en tanto estos son fundamentos de la acción. Es aquí donde cabe distinguir, siguiendo al autor, entre fundamentos subjetivos y objetivos. Los fundamentos subjetivos son llamados los resortes (*Triebfeder*) de la voluntad, que se distinguen de los motivos, expresión reservada únicamente para los fundamentos objetivos del querer (Cfr. FMC, 427), como vimos en el primer capítulo. En cuanto a los resortes, podemos decir que son los que provienen de la inclinación, y, por la misma razón, el valor de la máxima según la cual los buscamos no puede ser más que relativa a la especial constitución del agente. Mientras que, por otro lado, los fundamentos objetivos (*Bestimmungsgründe*), que pueden ser catalogados propiamente como motivos, son aquellos que provienen de la razón.

Antes de aceptar sin más la distinción, reparemos en que, por lo general, al pensar en un fin se piensa casi de manera automática en aquellos fines que buscan típicamente satisfacer alguna necesidad subjetiva. En casos como estos, los fines se escogen subjetivamente dependiendo de las particularidades, o caprichos del agente (Cfr. FMC, 428). Aun cuando estos fines abarquen la mayoría –aunque no todo el espectro– de lo que buscamos en la vida, es claro que de estos fines no se puede derivar una ley con valor

absoluto, pues los fines relativos no pueden determinar a todas las voluntades y, por lo tanto, no pueden hacer más que fundar imperativos hipotéticos (FMC, 428).

Ahora bien, ¿qué puede permanecer, entonces, como fin para la acción aun cuando se haga una abstracción de todos los fines subjetivos? La respuesta a esta pregunta nos dirá qué es aquello que tiene un valor para nosotros, y para todos los demás, que se mantenga sin depender de las inclinaciones. En otras palabras, nos dará a conocer el fin que tiene un valor absoluto. Y de verdad que parece difícil encontrar algo que no se persiga solo porque las inclinaciones empujan a ello. Como Kant bien señala: “todos los objetos de las inclinaciones tienen solo un valor condicionado; pues si no hubiera inclinaciones y necesidades fundadas sobre las inclinaciones, su objeto carecería de valor” (FMC, 428). Uniendo la frase anterior con el hecho de que, al parecer, todos nuestros fines son buscados en tanto capricho de las inclinaciones, parece que no hay tal cosa como un fin no-subjetivo que pueda determinar los fines de personas con distintos contextos, creencias, preferencias e inclinaciones.

Sin embargo, encontrar la solución de este interrogante parece crucial para sostener, al mismo tiempo, que toda acción tiene un fin, y que además existen fines absolutos que todo ser humano debe perseguir. Sobra recordar que es la segunda afirmación aquella que resulta crucial en el marco de nuestro propósito investigativo de entender mejor la naturaleza del imperativo categórico bajo una perspectiva antropológica o centrada en las relaciones humanas. En cualquier caso, es imperante poder sostener ambas afirmaciones dado que todo imperativo categórico manda una acción y toda acción debe tener un fin (Paton, 1946, pág. 167). De nuevo vemos la intención de Kant de señalar que la razón plantea unas exigencias tales que hacen que el agente no pueda sentirse digno de felicidad aun cuando haya satisfecho todas sus necesidades subjetivas. Estas exigencias lo remiten a un plano de la realidad que abarca más que su situación fenoménica en el mundo, y operan como un mecanismo de reconocimiento de su valor absoluto (Gómez Caffarena, 2010, pág. 65).

Ya podemos ver más claramente por qué el hombre es un fin en sí mismo. Ante nuestra interrogante, Kant se arriesga a afirmar que “el hombre, y en general todo ser racional existe como *fin en sí mismo*, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad” (248). Este fin, en tanto impuesto por la mera razón, debe ser buscado por todo ser racional en cuanto tal, y por esto es un fin objetivo que no está sujeto a condición. Cabe anotar que este fin que impone la razón, puramente formal, no nos dice que debamos *obtener* nada, y refuerza la idea esbozada en el primer capítulo de que una buena voluntad actúa sin tener en cuenta las consecuencias de su acción a la hora de determinar su valor.

Si bien sabemos que el hombre es, para Kant, un fin en sí mismo, no se ha dicho todavía *por qué* el hombre, en particular, y el ser racional, en general, es un fin en sí mismo. Lo que es lo mismo, no se ha dicho por qué perseguir este fin, a diferencia de todos los fines que podamos perseguir en tanto buenos para el agente, debe ser visto como algo bueno en sí mismo, que debe ser visto así por todos los agentes racionales en general. Como se había anticipado, en la buena voluntad reside la respuesta. Esta voluntad, como vimos, se caracteriza por actuar según los motivos que presenta la razón, con independencia de las inclinaciones. Por esto mismo, una buena acción, que es una acción en la que se manifieste una buena voluntad, consiste en no dejar que el valor de la ley moral resulte obstaculizado por las inclinaciones. Sería a todas luces contrario a la moralidad dejar que la contingencia de los resortes sensibles coartara la validez universal de la ley moral y se impusiera a la hora de determinar la acción. En este sentido, se sigue de la misma naturaleza de la ley que se deba respetar a la voluntad racional, tanto mía como de los otros, y no subordinarla a la mera inclinación (Cfr, Paton, 1946, pág. 168). Para Kant, considerarse como un fin en sí mismo es lo mismo que considerarse como un sujeto moral sujeto a una ley de valor infinito, y vimos en el primer capítulo que, en efecto, todos nos consideramos así en virtud de nuestra voluntad.

Dado el valor supremo del ser racional, la única forma de coartar el principio moral a la luz de la formulación del fin en sí mismo es ver en el otro simplemente un medio para

algún fin que propongan los resortes sensibles. Aplica tanto para mi propia persona como para los demás, y saca a la luz de manera más clara las implicaciones teleológicas de su doctrina moral. Como se mostró en el primer capítulo, para Kant cada ser está adaptado de la mejor manera para obtener su fin, en donde las leyes morales, de manera análoga a las leyes de naturaleza, tienden a organizar y establecer continuidades entre la multitud de fenómenos que tienen lugar en el mundo. En el ámbito de la moral, las leyes apuntan a la construcción de una comunidad ética regida por leyes de la virtud (Florez, 1989, pág. 212). Este ideal utópico supremo de la razón es el que detona en el ser humano la disposición a buscar un mundo en donde los fines racionales determinen, y no se vean determinados, por ningún fin que no sea prácticamente necesario, esto es, a regirse por principios de la razón práctica.

Por medio de los ejemplos empleados por Kant, que bien pueden ser vistos como guías que le sirvan al lector para encontrar, por sí solo, lo que para él significa respetar la dignidad humana, vemos que, al hablar de deber moral, hablamos del mandato de la realización de la buena voluntad, tanto en mí y en los otros por medio de nuestras acciones concretas. Al usar al otro como medio, “primero y más fundamentalmente, un agente puede subvertir la misma condición de libre elección que, para Kant, entra en conflicto con la humanidad como fin en sí mismo”. (Pogge, 1989, pág. 193). En este sentido, una acción contraria a la moralidad se puede resumir como usar la buena voluntad de manera instrumental para promover fines ajenos a los designios de la razón. Kant habla de la coerción y el engaño para establecer algunos deberes directos (FMC, 430), sin embargo, es claro que pueden ser enunciadas más maneras de ir en contra de la ley, como por ejemplo el adoctrinamiento o la amenaza.

Vemos que, en resumen, la formulación II es la que nos muestra cómo la formalidad de ley nos remite a la tarea de respetar el valor intrínseco y absoluto del hombre. Determinar el alcance del imperativo categórico permite ver de manera más sencilla cómo la ley interviene directamente en la cotidianidad del hombre, y, por la misma razón, por

qué es válida para todo el mundo. Así, su importancia radica en que marca realmente un paso de la argumentación Kantiana para llegar a considerar a los individuos como un todo (Cfr. Paton, 1946, pág. 167), o como la fuente de valor última (Pogge, 1989, pág. 180). Cabe señalar que esta formulación del imperativo –como cualquier otra que se considere– debe poder tener la aprobación del juicio moral ordinario de manera casi inmediata. Como se señaló antes, el tipo de análisis kantiano *post eventum* no intenta mostrarnos una nueva manera de hacer juicios sobre las acciones no para decidir qué debemos hacer, sino que muestra la manera en que operamos normalmente, habiendo leído a Kant o no, y explicitando cuál es el criterio que el hombre que actúa moralmente, haya leído a Kant o no, usa como compás en su vida diaria.

El espectro de alcance no discrimina contextos, ni tampoco desempeños morales concretos: debemos respetar al ser humano en tanto ser humano, no en tanto hombre, mujer, blanco, negro, virtuoso o reticente. Es de resaltar el hecho de que Kant no estima que una persona virtuosa sea más digna de respeto que un errante moral. En efecto, es un firme creyente de que el ser humano, en tanto capaz de conocer los estándares de la moralidad y de poseer la facultad de determinar su acción en función de estos, tiene un valor potencial infinito, a pesar de cuán degradadas estén sus costumbres y sus hábitos (Cfr. Paton, 1946, pág. 171). El valor, aunque sea potencial, del ser humano, lo hace calificar al estatus de fin en sí mismo.

En suma, vimos que, en virtud misma de la diferencia entre los dos tipos de fines, el único fin en sí mismo, que es el punto de toque del deber moral, solo puede ser el agente racional –en tanto la razón es objetiva–, y lo que es lo mismo, el ser humano. Por esto, el deber con la ley de la razón implica automáticamente un deber en términos sociales, pues el compromiso con nuestra ley implica un compromiso con la ley moral de los otros seres humanos, pues ambas leyes se sustentan en la universalidad de la razón. Así que, si la primera formulación nos dio la forma de la ley, esta segunda formulación nos permitirá determinar el alcance de su campo de aplicación (Pogge, 1989, pág. 189). La ley moral

rige, entonces, sobre seres humanos, en tanto seres racionales, y tiene implicación directa en su actuar cotidiano y su relación con los otros en tanto coordina todas las máximas racionales dentro de una sola condición limitativa.

Durante el primer capítulo hablamos de la facultad compartida de una buena voluntad. Esta buena voluntad es la que determina el valor moral de las acciones, en tanto buena sin condición. En este segundo capítulo mostramos que las acciones por buena voluntad tienen que ser planteadas en términos de deber. Este deber lo tenemos con la ley moral, que prima por encima de la felicidad, es decir, de los fines subjetivos a los que mandan nuestras inclinaciones. Esta ley determina nuestro horizonte moral y tiene efecto en nosotros por el hecho de ser libres. Lo anterior porque se trata de un principio objetivo que se determina únicamente según la razón. Finalmente, vimos rápidamente la relación entre cumplir con la ley moral y respetar a todos los seres humanos, incluyéndonos a nosotros mismos. Así, antes de pasar al próximo capítulo, podemos cerrar estableciendo una pequeña analogía, diciendo que si la buena voluntad es la que abre a todos la puerta de entrada al mundo moral, la ley es la que nos traza el camino que debemos seguir para alcanzar el fin de la moralidad, único fin incondicionado propio de nuestra particular naturaleza.

3. LA LIBERTAD

Solemos asumir, y con razón, que la libertad tiene una estrecha relación con la esperanza. Como señala Hannah Arendt en su libro *Qué es la Política*, es gracias a la libertad del hombre que siempre podemos esperar de él que broten acciones imprevistas, incluso en las situaciones más catastróficas. En lo que tiene que ver con la acción humana, la fatalidad nunca tiene la última palabra, y a propósito dice Arendt que “siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables” (Arendt, 1997, pág. 64). Lo anterior a propósito de las acciones libres, y en analogía con los fenómenos orgánicos que ocurren a pesar de ser estadísticamente imposibles. Para Arendt, así como una flor puede nacer en el desierto a pesar de que las probabilidades sean casi que inexistentes, asimismo un ser humano puede actuar moralmente, aun siendo víctima de presión, adoctrinamiento o cohesión.

En este tercer capítulo nos proponemos estudiar el concepto de la libertad³¹. Este término, como el de autonomía³² y el de deber moral, son “términos novedosos,

³¹ A lo largo de toda su obra, Kant habla de dos aspectos de la libertad. La que nos ocupa, y de la que trata en la FMC puede ser entendida como *Wille*, y hace referencia a la autonomía constitutiva de la voluntad racional. También está el libre albedrío (*Willkur*): que nos abre la posibilidad de actuar mediante una actitud (*Gessinnung*) radicalmente mala, y que explica las acciones inmorales del ser humano. De esta segunda acepción de la libertad se sigue una propensión (*Hang*) al mal que Kant no menciona mucho en la FMC pero sí en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Con esta distinción en mente, queda más clara una idea que es central para nuestra investigación: por saber qué debemos hacer, no se sigue que siempre actuemos como debiéramos.

³² Decimos que este término es “un invento” de Kant porque, aunque muchos otros hayan hablado de autonomía, nadie lo hizo a la manera en que lo hizo Kant ni le dio tanta importancia en su discurso. Puede que la manera cómo él habla de autonomía nos resulta familiar hoy en día, y si así ocurre, es porque hemos heredado, casi sin darnos cuenta, la visión kantiana de la autonomía. Su concepción es novedosa porque se diferencia de una autonomía de corte político como la entendían los antiguos, según la cual su rasgo característico era la facultad de organizar una sociedad sin presiones externas de otros gobiernos. Ahora, para Kant, lo fundamental –y revolucionario– es “la idea de que como seres racionales espontáneamente

definitivamente aclimatados por Kant en el léxico filosófico moral occidental” (Gómez Caffarena, 2010, pág. 65). Su importancia es evidente, y su correcta comprensión urgente. Primero, veremos qué entiende Kant por libertad y cuál es el papel que juega en su economía argumentativa. Posteriormente aclararemos por qué su status no puede ser otro que el de un presupuesto necesario, pero que, a pesar de ser un presupuesto, nos abre la posibilidad de un doble punto de vista en tanto seres fenoménicos y nouménicos. Finalmente, mostraremos que la libertad, como la hemos entendido hasta el momento, nos impone el compromiso por construir nuestro propio camino vital que habremos de labrar con nuestras acciones.

A la luz de esta concepción kantiana sostendremos que todos tenemos en común la propiedad exclusivamente racional de la libertad. Antes de comenzar la exposición, conviene establecer una relación clara del presente capítulo con los dos anteriores. Si ley moral –que analizamos en el segundo capítulo– es la que traza el camino que todas nuestras acciones han de seguir para poder entrar en el campo moral, y una voluntad buena –analizada en el primer capítulo– es la que nos impulsa a seguir ese camino, o movernos por él, la libertad es la capacidad misma de crear, por nosotros mismos, ese camino –y no simplemente conocerlo o descubrirlo–. Como lo señalamos al inicio del capítulo, la libertad es sinónimo de esperanza, pero también lo es –así no lo parezca en un primer momento– de esfuerzo y disciplina. Ese compromiso del ser humano con su propia voluntad es, si se quiere, el punto central de todo el capítulo.

3.1. Definición y utilidad argumentativa

Lo primero que tenemos que decir de la libertad es que es la condición *sine qua non* de todo el sistema moral kantiano. En palabras de Paton, la pregunta que Kant quiere responder por medio de la libertad es: “¿puede el principio de la moralidad ser justificado?” (Paton, 1946, pág. 199). Hasta el momento hemos asumido que el ser

imponemos la legalidad del mundo en que vivimos y de ese modo creamos su orden esencial” (Schneewind, 1998, pág. 572).

humano puede actuar moralmente, y la libertad es el concepto encargado de justificar tal suposición. Entendamos lo anterior según nuestra experiencia ordinaria para después analizar las palabras de Kant. En efecto, cualquier persona podrá decir que, en uno u otro momento, decidió privarse de la satisfacción de un deseo o una inclinación porque iba en contravía con lo que ella consideraba que *debía* hacer. Es como si, de alguna manera, esta persona ya supiera qué era lo correcto en una situación determinada, y fuera consciente de que actuar bien le exigiera frenar la satisfacción de un deseo, sea cual fuese este. Este fenómeno –del que, asumo, todo ser humano tiene consciencia– bien puede ser explicado apelando a la noción de libertad.

Podemos decir que el ser humano expresa su libertad en el momento en que es capaz de ponerle un fin a la causalidad natural de sus resortes sensibles y se decide a actuar según la causalidad de la ley moral que este conoce por medio de la razón. Si no fuera libre, no sería capaz de oponerse a ningún deseo, ni desearía hacerlo en ningún momento. Situaciones conocidas por todos como el arrepentimiento, la debilidad de la voluntad, la procrastinación³³, y otros fenómenos, dan pie para pensar que, efectivamente, el ser humano rige su acción según criterios que en múltiples ocasiones no equivalen e incluso se oponen a sus deseos inmediatos. Por esto mismo es que sus criterios morales no se identifican siempre con las exigencias de sus inclinaciones. Tenemos, entonces, un derecho provisional a asumir que el ser humano puede actuar libremente.

Ahora intentemos apoyarnos en el texto de Kant para justificar lo asumido provisionalmente. Kant define la libertad “como una propiedad de la voluntad para ser eficiente independientemente de causas ajenas” (Cfr. FMC, 447). En virtud misma de la definición, es fácil ver por qué se afirma que todos los seres humanos, *qua* racionales, son libres y, por lo tanto, capaces de actuar moralmente o según el imperativo categórico.

³³ La entendemos como el acto de “aplazar lo que debemos -y a veces hasta queremos- hacer” (<http://www.bbc.com/mundo/noticias-38597625>). Es claro que no es una acción involuntaria, pues es un requisito que el agente esté consciente de que su acción entra en conflicto con otros proyectos más importantes.

Como se indicó en la definición introductoria, lo que buscamos al definir el concepto de libertad es mostrar que hay un tipo particular de causalidad que afecta la acción del ser humano, y que esta causalidad es distinta a la causalidad natural que opera sobre todos los fenómenos “irracionales” de la naturaleza, y se trata de la ley moral, que opera exclusivamente en seres racionales. Sabemos, entonces, qué es lo que Kant entiende por libertad, pero recordemos que nuestro propósito no se limita a esto, sino a entender por qué sin ella no es posible asegurar la acción moral.

Hasta el momento Kant ha mostrado en qué consiste actuar según esta ley, y también, desde el primer capítulo se ha ocupado de exponer por qué solo este tipo de acción merece el título de acción moral. Sin embargo, siempre ha hablado de la acción por deber, y de la moralidad en general, agregando cláusulas que dejan ver que su doctrina moral no se encuentra aún sobre un terreno firme. Todavía no se ha dejado claro por qué la moralidad no es “una vana ilusión y un concepto quimérico” (FMC, 402), un “espejismo” (FMC, 417) o una “fantasmagoría” (FMC, 445). En el mejor de los casos, contamos con la aprobación intuitiva de la experiencia moral, pero todavía estamos lejos de justificarla de manera satisfactoria.

No hemos podido *justificar* la afirmación fundamental de que el hombre es capaz de determinar el curso de su acción según lo que le indica una ley formal que él mismo construye. Si traemos a la mente los impulsos y apetitos del cuerpo, y en general la inmanencia de las exigencias sensibles y su presencia constante en la vida del hombre y en sus deliberaciones, el problema se agudiza. ¿Actuamos según una idea y no según nuestros deseos?, más aún, ¿actuamos según una idea *a pesar* de nuestros deseos? Kant responde que, por lo menos cuando actuamos moralmente, sí. Esto es lo que logra afirmar dejando claro que solo gracias al concepto de libertad podemos hablar legítimamente de la moralidad.

Para mostrar propiamente a la libertad como algo perteneciente a la actividad de seres racionales dotados de voluntad (Cfr. FMC, 448), y así afirmar que el ser humano tiene la

facultad de actuar según la ley universal que él mismo produce, Kant procede según términos y formas que resultan novedosas en contraste con su forma de argumentar previa. Al final de la FMC se puede ver en retrospectiva que, en las dos primeras partes, Kant describe –sin prestar mucha atención a las críticas que podrían surgir– la acción moral y sus propiedades constitutivas. Ahora, en el tercer capítulo, se ocupa de examinar detalladamente la legitimidad de las afirmaciones previas, incursionando, si bien no en profundidad, en su doctrina metafísica (Cfr. Paton, 1946, pág. 201).

Vemos que Kant necesita afirmar la libertad para justificar la moralidad, y que esta es su tarea principal en la tercera parte de la FMC. Ahora, hay que decir que esta tarea es de tipo trascendental y no psicológica. Es decir, no queremos saber cómo se manifiesta la motivación que genera el imperativo categórico por medio de emociones o estímulos para establecer cuál es la mejor manera de promover la acción moral³⁴. Tampoco nos estamos preguntando cómo el imperativo categórico da lugar a ciertas emociones que pueden hacer las veces de un motivo. Más bien, la pregunta se ubica en un espectro, si se quiere, más estrecho, y su único objetivo es justificar los juicios morales como juicios sintético *a priori*. Queremos justificar la afirmación de que el ser humano tiene la capacidad de actuar *por mor* del deber. La manera como procede es estableciendo una conexión entre dos conceptos –voluntad racional y obligación moral– por medio de un tercero: la libertad (Paton, 1946, pág. 129). En suma, sabemos que la buena voluntad se caracteriza por actuar según la representación de la ley moral, y también dijimos que la ley proviene de la razón. Ahora, nuestro objetivo es mostrar la validez o invalidez del juicio que sostiene que el ser racional está en capacidad de actuar según lo que le indica una ley que él mismo formula.

Para ver por qué se trata de un juicio sintético y no de uno analítico, es necesario recordar brevemente la diferencia ya señalada entre imperativos hipotéticos y categóricos. Vimos que los primeros son analíticos, mientras que los segundos son sintéticos. Como

³⁴ Sin embargo, tampoco se trata de saber cómo la razón pura puede ser práctica o como la libertad es posible, pues, como Kant mismo reconoce, estas preguntas están lejos del alcance de lo humano (FMC, 461).

es de esperar, no hay dificultad en justificar una proposición en donde el predicado esté contenido en el sujeto. Por esto, los imperativos hipotéticos ya están de por sí justificados (Cfr. FMC, 414). En lo tocante al imperativo de la felicidad, recordemos que todos queremos ser felices, y, como señala Kant, el que quiere un fin quiere necesariamente los medios (Cfr. FMC, 414). Por esto es fácil constatar que estos imperativos operan en la vida del hombre. Por el contrario, la proposición que nos interesa –el imperativo moral– encuentra su particularidad gracias a que lo anterior no ocurre, es decir, el predicado no está contenido en el sujeto. Como Kant mismo señaló: “el que la voluntad de todo ser racional esté vinculada necesariamente a ella (la ley moral) como condición, no puede ser probado por el mero análisis de los conceptos de que consta”³⁵ (FMC, 440). Analizando el concepto de la felicidad se sigue analíticamente que los seres humanos van a encaminar sus acciones a alcanzarla, cosa que no ocurre con la moralidad. De las acciones humanas no se siguen acciones morales necesariamente.

Es por esto que, como en todos los juicios de esta clase, es necesario acudir a un tercer término que enlace necesariamente el sujeto y el predicado³⁶ (Paton, 1946, pág. 200). Este tercer término, como dijimos antes, es la idea de libertad, y Kant lo dice al comenzar el tercer capítulo, como sigue:

Tales proposiciones sintéticas solo son posibles porque ambos conocimientos queden unidos entre sí mediante la vinculación con un tercero en donde se encuentren mutuamente. El concepto *positivo* de libertad procura este tercer término que no puede ser, como en las causas físicas, la naturaleza del mundo sensible (en cuyo concepto vienen a coincidir los conceptos de algo como causa en relación con *otra cosa* como efecto). (FMC, 447)

Mediante la anterior afirmación, Kant establece una relación entre la libertad –que hasta el momento solo había recibido una definición negativa y, por lo tanto, parcial– y el

³⁵ Refuerza esta misma idea más adelante diciendo que “mediante el análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no puede ser hallada esa propiedad de la máxima (que pueda ser contenerse a sí misma considerada como ley universal)” (FMC, 447).

³⁶ Valga mencionar que, en general, el problema de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori es, para Kant, la gran pregunta de la filosofía. (Paton, 1946, pág. 200).

concepto de autonomía que introdujo en la segunda parte de FMC. Estamos autorizados a ver en la libertad no solo una propiedad de la voluntad para ser eficiente independientemente de causas ajenas (Cfr. FMC, 446), sino también un concepto positivo. Más precisamente, la parte positiva de la definición viene a ser idéntica a la idea de autonomía (Allison, 1989, pág. 315), que se define como la propiedad de la voluntad de ser, en todas las acciones, una ley para sí misma (Cfr. FMC, 447)³⁷. Dado que la causalidad de la voluntad libre es justamente la ley universal de la moralidad, vemos que obrar libremente y obrar bajo leyes morales es exactamente lo mismo (FMC, 447).

El agente que actúa libremente actúa según la ley que sigue una buena voluntad, y por eso mismo, quién actúa libremente actúa moralmente. La anterior asociación nos deja ver de manera clara algo que no es menor: que cuando un agente obra libremente no obra haciendo lo primero que se le venga en gana, sino que obra libremente *solo* cuando obra según lo que considera lo correcto, según lo que considera lo mejor. Y, valga recordarlo, lo mejor según él mismo. No sobra hacer énfasis en lo anterior para establecer una distancia entre la libertad kantiana y otras versiones de la libertad humana, y para resaltar la conexión que nos interesa entre las acciones libres y las acciones disciplinadas que en ocasiones conllevan esfuerzo.

Vimos entonces que este concepto de libertad es definido tanto negativa como positivamente: es a la vez una propiedad de la voluntad para ser eficiente independientemente de causas ajenas (Cfr. FMC, 446), y autonomía, es decir, la propiedad que tiene la voluntad de ser una ley para sí misma. También vimos por qué la libertad es necesaria en la argumentación de Kant en tanto logra justificar la posibilidad de la acción moral, que hasta el momento solo había sido presupuesta. Si el ser humano tiene una propiedad tal que le permite seguir su ley moral a pesar de sus resortes sensibles, entonces ya podemos garantizar que no estamos construyendo castillos en el aire ni creándonos

³⁷ Autores como Gómez Caffarena también están de acuerdo en que en la FMC, la libertad y la autonomía son lo mismo. (Cfr. Gómez Caffarena, 2010, pág. 68).

falsas expectativas acerca de los alcances del ser humano ni de su misma naturaleza. Sin embargo, ¿ha quedado *demostrada* la moralidad? ¿Cómo *asegurar* que el ser humano puede obrar según como lo hemos descrito hasta el momento? ¿Cómo *probar* que el ser humano es realmente libre?

3.2. La libertad como un presupuesto necesario

Antes de entrar a responder estas preguntas, reparemos en el siguiente ejemplo: un hombre que tiene una debilidad especial por la comida se ha quedado encerrado en un cuarto lleno de alimentos que despiertan en él un deseo irrefrenable de consumirlos. Es de esperar que esta persona coma todo lo que pueda de manera compulsiva. En caso de que ocurra tal cosa, la acción podría ser explicada en términos de las reacciones que la persona tuvo ante los estímulos que se le presentaron. Sin embargo, es posible que la situación tome otro rumbo. Puede que la persona decida contener sus impulsos y opte por no comer, aun cuando esto lo obligue a ir en contravía de sus apetitos. Contemplamos esta segunda posibilidad solo gracias a la pregunta que –creemos– todo hombre se formula en tanto posee razón, y la que nos interesa: si *debería* hacerlo. En caso de que el hombre no fuera libre, y estuviera inevitablemente determinado a seguir los resortes irracionales de su cuerpo³⁸, no tendría otra opción que dar rienda suelta a su gula. Pero es claro que puede pasar lo contrario. El que haya la posibilidad de esperar otra acción –en este caso contraria a las razones ofrecidas por los resortes sensibles–, desafía la idea de que el hombre es esclavo de una causalidad en la que él no participa de forma activa³⁹. Más precisamente,

³⁸ Es posible que el lector se haga la siguiente pregunta: ¿los deseos y las pasiones son simplemente un noyo que nada tienen que ver con mi dimensión consciente y racional, o más bien representan un tipo de conocimiento distinto al de tipo conceptual y discursivo pero igualmente valioso? Para una defensa interesante de la segunda posición –que, entre otras cosas, tiene el mérito de hacer más corta la distancia entre la acción racional y la acción pasional– véase *Paisajes del pensamiento*, de Martha Nussbaum

³⁹ Ligado a esto, el que sea posible atribuir responsabilidad a este agente moral, o a cualquier otro, también parece ser prueba de que la idea de libertad esté presente en nuestros juicios, pues solo un ser libre puede ser responsable de sus acciones (Cfr. Gómez Caffarena, 2010, pág. 69).

nos muestra de manera tangible propiedad de la libertad y la subsiguiente posibilidad de guiar la acción por motivos *a priori* de la razón.

El ejemplo anterior quiere resaltar el antagonismo entre la acción que encuentra su causa en los resortes sensibles y otro tipo de acción, la acción libre. En efecto, una acción voluntaria que vaya en contravía de la determinación natural de los deseos, no puede ser otra cosa que una prueba de que somos libres y de que nuestra voluntad tiene influencia práctica en nosotros. Ahora volvamos a las interrogantes con las que cerramos la sección precedente. ¿Puede ser demostrada la influencia práctica de la libertad? Kant es consciente de la dificultad que conlleva la anterior afirmación, y por eso se asegura de explicar la libertad dentro de un marco general en el que reconoce la autoridad de las leyes en todo aquello que conocemos. En efecto, la libertad no puede actuar ignorando las leyes de la naturaleza. Al definir la voluntad como una causalidad (FMC, 446), es consciente de que este concepto, implícitamente, “conlleva el de leyes según las cuales mediante algo que llamamos causa ha de ser puesta otra, a saber, la consecuencia” (FMC, 446). Dentro de este contexto, la voluntad ha de ser vista como un tipo de determinación, que si bien no es idéntica a la de los fenómenos naturales, sí obedece a una relación causal. Para entenderla mejor, quizás sea apropiado contraponerla a la necesidad natural que opera sobre los eventos de la naturaleza. Así podremos entender que, si bien los fenómenos de la naturaleza y los de la libertad obedecen a leyes, son diametralmente diferentes entre sí.

En lo que tiene que ver con los fenómenos naturales, Kant cree que todo lo que conocemos es causa de algo más y que en algún momento anterior fue la consecuencia de otro evento que lo afectó. En este tipo de explicación causal, todo evento está determinado por algo que, a su vez, fue determinado por una causa anterior, y así *ad infinitum*. Se sigue que cada evento es de tal manera que no hay otra opción distinta a sí mismo: fue así y no hubiera podido ser de otra manera. Dadas las causas previas, todo lo que ocurre en la naturaleza es, entonces, necesario. Para los fenómenos del mundo, no cabe pensar en otra explicación distinta al determinismo. En lo tocante a la acción moral, diremos que si bien

no sigue la causalidad natural, no es enteramente anómica. De hecho, es todo lo contrario, aun cuando las leyes que rijan en este campo sean “de muy particular índole” (FMC, 446). La visión que tiene Kant de la libertad va muy de la mano con una visión escolástica de la misma, en tanto es concebida como “una capacidad de una voluntad que, incluso puestos todos los requisitos para la actuación, puede actuar o no actuar, actuar de esta o de aquella manera”. (Gómez Caffarena, 2010, pág. 67).

Si aceptamos lo anterior, por fuerza tendremos que aceptar que el ser humano no es *únicamente* determinado por causas externas, pues hay una causalidad propia que proviene de él, y que lo separa del plano de la mera determinación. El desprenderse de esta dimensión, y actuar según otras leyes exclusivas a los seres racionales, es lo que Kant entiende por libertad; una propiedad de la voluntad, que a su vez es una causalidad eficiente (Cfr. FMC, 446). La voluntad libre se distingue de los fenómenos de la naturaleza porque determina la acción según las leyes que proceden de la razón. Esto es, produce ciertos efectos sin estar determinada por ninguna otra cosa más que por sí misma (Paton, 1946, pág. 209).

Ahora bien, un lector cuidadoso de la FMC ya sabrá que la moralidad de una acción nunca va a poder ser demostrada, pues los motivos son los encargados de definir el valor de la acción –se sabe desde el inicio lapidario del libro– y estos no están en el campo de lo fenoménico. Por esto la libertad no es una certeza, por lo menos desde el punto de vista de un espectador. Es, más bien, *un presupuesto necesario* (FMC, 447) mediante el cual separamos la acción libre del orden determinista de la naturaleza. Como se dijo antes, ser libres, en este caso y en cualquier otro, es sinónimo de ser obedientes a las leyes de la razón. En palabras de Kant, un agente libre obra conforme a ninguna otra máxima que aquella que también puede tenerse por objeto a sí misma como ley universal (Cfr. FMC, 447).

Desde el punto de vista práctico del agente, mas no del observador, esta experiencia de la ley moral actuando sería suficiente para probar la libertad (Cfr. Paton, 1946, pág. 217).

Sin embargo, sabemos que un observador escéptico –solo en tanto observador y no él mismo como agente moral– siempre podrá negar la existencia de la libertad en tanto pueda encontrar una explicación fenoménica que apele únicamente al funcionamiento determinista del ser humano. Lo que sí podría aceptar, empero, es que la razón humana *inevitablemente* va a formular un concepto, que además opera como una regla en tanto representa un ideal al que la razón tiende universalmente (Cfr. Paton, 1946, pág. 218). Así, llegamos a ver que la libertad no puede ser demostrada como una realidad empírica, sino más bien como un presupuesto, pero uno según el cual obra un ser racional necesariamente en virtud del funcionamiento de su razón. Por esto mismo, es un presupuesto que tiene que poder ser atribuido a todos los seres racionales por igual.

En cuanto a la pregunta de si el ser humano tiene derecho, en tanto ser fenoménico, de creerse por fuera del orden de las leyes que determinan y ordenan el comportamiento de todo lo que ocurre en el mundo, cabe decir que la única manera de demostrarle al escéptico que no funcionamos solo según causa y efecto de estímulos sobre los que no podemos ser sino pasivos, es apelando a *la idea* de la libertad, a ese presupuesto que nuestra razón postula necesariamente. Aun cuando no sea posible demostrar la realidad efectiva de la libertad, tenemos una idea *a priori* de la misma (Cfr. FMC, 447), es decir, una experiencia personal e inquebrantable con nuestra voluntad que nos lleva a reconocer, sin necesidad de una introspección minuciosa, cuando nuestra acción cumple los requisitos de nuestra propia ley moral a pesar de la influencia de otros resortes e independientemente de ellos.

Retomando, ante la pregunta de si libertad representa la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma, y la correspondiente distinción frente a todo tipo de eventos “irracionales”, podemos afirmar que la libertad opera de manera efectiva solo en tanto presupuesto necesario que postula la razón *a priori*. En ese orden de ideas, el ser humano está bajo las leyes de la razón en tanto *se considera* a sí mismo como libre. Para Kant, actuar *como si* fuéramos libres y actuar libremente es lo mismo. En sus palabras: “esas mismas leyes que obligarían a un ser que fuese realmente libre, valdrían también para un

ser que no puede obrar sino bajo la idea de su propia libertad” (FMC, 448). ¿Eso significa que no hay diferencia entre tener certeza de la libertad y ser realmente libre? Tenemos que, si un agente se cree libre, ya está automáticamente bajo las leyes de la libertad tanto como si fuera, en palabras de Kant, “realmente libre”. Pero, ¿qué quiere decir “realmente libre”? ¿Acaso está queriendo decir que la idea de libertad es una especie placebo que genera los mismos efectos que el verdadero antídoto? Al menos eso parece cuando contrapone la *idea* de la libertad con la “libertad real”. Ante esta duda, no se puede más que aceptar que nunca se va a poder probar que somos realmente libres. Lo que sí se puede probar, empero, es la necesidad de la idea de la libertad en la dimensión práctica del hombre, y su inevitable influencia en la acción humana.

Tenemos que la libertad es una especie de causalidad, una propiedad de la acción que hace posible pensar en una causalidad independiente de causas externas. Esta causalidad es la ley moral. Ahora bien, esta no ejerce un control completo sobre nuestro comportamiento a pesar de su influencia. La voluntad humana no es igual a la hipotética voluntad santa (Cfr. FMC, 397) y, por lo tanto, las acciones que brotan de la buena voluntad no tienen una presencia constante en nuestra vida; la construcción de la finalidad que proyectamos para el mundo en donde habitamos se construye solo intermitentemente. Como se ha repetido antes, gracias a este hecho paradójico es que la moral kantiana tiene que ser planteada inevitablemente en términos de deber. Y es que ahora que conocemos un poco más de la idea de la libertad, parece incluso más patente que, pensar que el ser humano siempre actúa libremente, sería a todas luces equivocado, por no decir ingenuo. Solo actúa libremente quien atiende de manera responsable el llamado de su consciencia moral.

Con todo, hay casos en los que el presupuesto se manifiesta en la acción, pues encuentra su motivo en el mero cumplimiento de la ley. Cuando decimos que ciertos principios *nos obligaron* a la acción, no siempre nos referimos a una represión impuesta desde afuera, desde algo externo a nosotros. Como Martín Lutero en el juicio de Worms, nos referimos

a que fuimos obligados por nosotros mismos; no concebíamos otra forma posible de actuar, aun cuando, en lo que respecta a los determinantes de nuestro movimiento, hubiéramos podido hacer una infinidad de cosas diferentes. Hablamos de imposibilidad moral, no imposibilidad de movimiento. En síntesis, aceptamos, al actuar moralmente, ser conscientes de la ley moral, y más importante aún, estar bajo sus efectos. El que seamos capaces de actuar así, según Kant, se debe únicamente a que obramos bajo la idea de libertad. Este presupuesto está implícito en el actuar, y la consciencia que tenemos de él justifica, según el autor, la acción moral.

Vimos cómo Kant por medio del concepto de la libertad retrotrae todo lo dicho hasta el momento, y muestra que toda su doctrina moral ahora encuentra una base sólida gracias a un presupuesto al que tendemos inevitablemente por el hecho de ser racionales. Si tuviéramos que presuponer la libertad, pero fuera incongruente con nuestra propia experiencia, la justificación no gozaría de ningún tipo de validez. Sin embargo, parece que ocurre lo contrario, a saber, que en efecto nos creemos libres para escoger la mejor ruta de acción y para seguirla. Cualquier ser racional puede ser un legislador válido para decidir los principios de la acción y de seguirlos, siempre y cuando su buena voluntad –que nunca está del todo apagada– sea el único motor de su actuar. Por esto, Kant pregunta: “¿acaso puede entonces ser la libertad otra cosa que autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?” (FMC, 447), y nos vemos forzados a responder que no. Si el deber se nos impone, y si somos capaces de actuar por deber, es porque actuamos bajo la idea de poder distanciarnos de nuestros impulsos y ver desde un punto racional el mejor curso de acción.

3.3. Los dos puntos de vista

Algo que normalmente esperamos de una persona es que respete a las demás personas con las que interactúa. Nos referimos a que, por lo menos, no interfiera de manera negativa con lo que normalmente entendemos por su bienestar individual. Si nos preguntarán el porqué de esta exigencia moral, parece que no tendríamos mucho que brindarle a nuestro

interlocutor más allá de una respuesta escueta o tautológica. “Tienes que respetar porque es tu deber”, o “simplemente tienes que hacerlo”. Sin embargo, el poco alcance de la explicación no debería presentar ningún reto para la defensa de nuestra exigencia, pues, en términos kantianos, todo ser racional, *a priori*, es consciente de la validez de esta exigencia, aun cuando la contravenga. Puede que sea fácil ver el sentido de una exigencia moral básica como respetar a los demás, pero, a pesar de esto, cumplir con ella puede entrar en conflicto con las inclinaciones y proyectos personales del agente. Por esto, si alguien decide respetar al otro aun cuando el hacerlo exija el sacrificio de algún beneficio personal, y en general, cuando alguien decide actuar según su buena voluntad— esta persona está examinando sus impulsos, sus motivos, y la situación en general, desde un punto de vista diferente al de su inmediatez subjetiva.

Como la anterior, todas las acciones necesarias para una voluntad racional, o todas las acciones “buenas”, no son buenas en función de un fin particular del agente, sino que son buenas en sí mismas, como hemos dicho desde el primer capítulo. Desde el segundo capítulo sabemos que los imperativos hipotéticos son buenos *para* algo más. Por el contrario, el imperativo categórico es aquel que nos dice cuál es la acción necesaria moralmente. Cuando el motivo de una acción es el respeto a la ley⁴⁰, es porque la acción en sí misma se muestra como necesaria, y lo hace independientemente de sus consecuencias o los efectos internos, agradables o desagradables, que cause en el agente. Es cierto que ya ahondamos sobre estas precisiones, pero conviene volver a mencionarlas para decir algo más a propósito del concepto que nos ocupa, la libertad.

Para distinguir entre los dos tipos de acciones que derivan de cada imperativo, Caffarena contrapone el ser prudente al ser sabio (Gómez Caffarena, 2010, pág. 66). Podemos proceder de manera prudente, o sagaz, sin que nuestra acción tenga un ápice de moralidad, mientras que el sabio tiene claro que el último objetivo de la acción humana es su contenido moral, y no sus consecuencias. Teniendo en cuenta que las diferentes

⁴⁰ Que, como vimos, proviene de la representación subjetiva de una ley moral que tiene realidad objetiva.

formulaciones del imperativo categórico hacen referencia a una y la misma ley moral, y recordando el marcado componente antropológico de la formulación del fin en sí mismo (Cfr. Paton, 1946, pág. 174), podemos dar un paso más y decir que es típico del sabio afirmar “el respeto de todo ser personal en razón de su dignidad” (Gómez Caffarena, 2010, pág. 66). Quien sigue el imperativo categórico, reconoce el valor intrínseco de todo ser racional y respeta ese valor sin miras a ninguna consecuencia positiva. Esta misma dignidad nos abre a todos la misma posibilidad de seguir la ley moral con independencia a nuestros apetitos e intereses personales, y puede ser vista como nuestra carta de ciudadanía en un mundo moral. Así, quien es capaz de obrar según el imperativo categórico y, por ejemplo, respeta a los demás sin esperar nada a cambio, solo porque *tiene* que hacerlo, expresa su libertad al encontrar en esta ley un móvil para la acción. Como dice Kant, “la libertad de la voluntad se funda en la independencia de la razón respecto de causas determinantes meramente subjetivas” (FMC, 457).

Esta independencia es posible solo gracias a que el ser humano tiene, según Kant, la capacidad para adoptar un punto de vista objetivo, donde juzguemos el valor de las acciones tomando distancia de nuestra inmediatez en el mundo, y en donde no valoremos las cosas solo en función del beneficio que puedan reportar a nuestro esquema de intereses es, para Kant, una propiedad típica de una voluntad libre. Como hemos visto, la libertad se puede definir tanto positiva como negativamente. Ahora Kant agrega un componente más para enriquecer su definición, diciendo que ser libre solo es posible gracias a nuestra capacidad de adoptar un punto de vista que trasciende nuestra condición de seres de la naturaleza determinados por causas externas. Más concretamente, un punto de vista noumenal que nos convierte en miembros de un mundo inteligible. Miremos lo anterior en sus propias palabras:

El concepto del mundo inteligible solo es, por lo tanto, un punto de vista que la razón se ve obligada a adoptar fuera de los fenómenos para pensarse a sí misma como práctica, algo que no sería posible si los influjos de la sensibilidad fuesen determinantes para el hombre, pero que sin embargo es necesario, a no ser que se deba negársele al hombre la consciencia de sí mismo como inteligencia, y,

por lo tanto, como causa racional y activa, o sea, como causa eficiente a través de la razón (FMC, 458).

Aunque fenomenológicamente nadie puede habitar ningún otro lugar que en su propia conciencia y en su propio cuerpo, gracias al conocimiento de la ley tenemos la experiencia de un punto de vista que no se determina por nuestro contexto ni por nuestra situación particular; “lo individual tiene una voz interna que lo desborda y que le recuerda: <<cada uno en nombre de todos>>”. (Gómez Caffarena, 2010, pág. 66). Somos legisladores universales, y no porque pensemos que todo el mundo deba actuar como nosotros, sino porque determinamos las leyes según los principios de la razón, como creemos que todo el mundo debería determinar sus propias leyes. Por esto, si algo tenemos todos en común, es la posibilidad de proceder de manera universal, más allá de nuestros caprichos subjetivos, gracias a habitar un mundo fenoménico pero también un mundo noumenal. Sobra decir que Kant es consciente de que hay *un solo* mundo, y al hacer la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible lo que quiere señalar es que hay dos puntos de vista igualmente válidos desde los que podemos observar y explicar los fenómenos, incluidos los de nuestra conciencia. Con todo, este es el rasgo más significativo, a mi parecer, para entender la manera como Kant entiende la autonomía en la FMC y resuelve la antinomia de la ley de la voluntad con la ley de la naturaleza.

Por medio del doble punto de vista, Kant encuentra el mejor aliado para justificar lo dicho hasta el momento, a saber, que la experiencia vital del individuo y su subsiguiente conciencia de ser libre lo constituyen como un sujeto moral, aun cuando siga siendo objeto de las leyes de la naturaleza en tanto ser fenoménico. Ahora, la apelación al doble punto de vista debe ser visto más como una defensa metafísica de la doctrina ética ya expuesta, que como un intento por probar la doctrina ética acudiendo a bases metafísicas (Paton, 1946, pág. 224). Es decir, no intentamos demostrar la moralidad por medio del doble punto de vista. En este punto “cesa toda explicación y no queda nada salvo la apología” (FMC, 459), y una que se ajuste a las creencias que desarrollamos a partir de nuestra experiencia moral ordinaria.

De la misma manera en que se estableció una analogía entre la razón teórica y la práctica para afirmar la presencia del presupuesto de la libertad en la acción humana, ahora nos volvemos a apoyar en el funcionamiento de la razón teórica, para extender, por asociación, las conclusiones obtenidas al ámbito de la razón práctica. Ya vimos que quiere decir Kant con que adoptamos un punto de vista noumenal, y su respectiva distancia con un punto de vista que se determina sensiblemente y que, como consecuencia, busca recompensas personales. También vimos que su propuesta es plausible después de un primer examen. En lo que sigue, vamos a ver cómo Kant justifica que todo ser racional debe considerarse a sí mismo como inteligencia para pertenecer al mundo nouménico y así actuar bajo la idea de la libertad y ser sujeto del imperativo categórico⁴¹ (Cfr. FMC, 453). Lo primero que hay que esclarecer es por qué habríamos de aceptar otro mundo distinto al fenoménico. ¿Acaso la realidad no comienza y termina con lo que conocemos por medio de nuestros sentidos? Para responder a tal inquietud, conviene recordar una de las tesis principales que Kant sostiene en su *Crítica de la Razón Pura*, a saber, que la mente humana, antes de limitarse a recibir información sobre un mundo ya dado, *aporta* algo a la manera como conocemos el mundo. Esto es lo que ha sido llamado como su giro copernicano, pues el ser humano, en vez de limitarse a recibir pasivamente información de afuera, pasa a estructurar y organizar todo el manojito de estímulos sensibles que recibe según categorías *a priori* de la razón. Así, vemos que conocemos al mundo de la forma en que lo conocemos gracias al funcionamiento de la razón, y que por esto mismo, no podemos hablar de nada más que de *nuestra* manera de conocerlo. Conocemos lo que conocemos no gracias a los objetos en sí mismos, sino a nuestra manera de representarlos. Por esto, lo único que podemos conocer del mundo son los fenómenos, y nunca de nada más allá de ellos. Asimismo, lo único que podemos conocer totalmente *a priori* no es nada

⁴¹ Estos son, *grosso modo*, los pasos de Kant para justificar la moralidad. Ahora, es cierto que nunca sale del círculo vicioso que él mismo advirtió (Cfr. Paton, 1946, pág. 345). Esto porque es manifiestamente imposible deducir la obligación moral de consideraciones puramente epistemológicas o metafísicas que no tienen nada que ver con la moralidad (226). Otros autores, como Allison también aceptan que falla en este intento por salir del círculo vicioso (Cfr. Allison, 1989, pág. 310)

externo a nosotros, sino lo que nosotros ponemos o aportamos para conocer a esos fenómenos.

Sin embargo, es claro que de esto no se sigue que todas las personas concibamos, desde un punto de vista psicológico, todos los fenómenos de manera idéntica. Por ejemplo, ante una misma pieza musical las personas pueden escuchar más o menos claro algunas partes de la misma dependiendo de la manera en que su situación particular lo haya predispuesto a comportarse ante los estímulos auditivos. Lo que tratamos de decir es que, desde un punto de vista psicológico, hay múltiples maneras de conocer un mismo fenómeno, y para constatar lo anterior basta fijarse en las múltiples maneras de contemplar una misma obra de arte. Dependiendo de las condiciones particulares del espectador, aquello que pueda afirmar o negar de un mismo objeto variará con respecto a lo que otro espectador, bajo condiciones diferentes, pueda afirmar, pues “solo conocemos los fenómenos tal y como nos afectan” (FMC, 450)

Ahora, no todo es subjetividad, y Kant lo sabía mejor que nadie. Cuando ocurre que dos personas difieren con respecto a las propiedades de un objeto que tienen en frente, suelen aceptar, cuando menos, que aunque estén conociendo lo mismo, simplemente lo conocen de distintas maneras. Incluso, pueden llegar a tener una experiencia diferente del mismo objeto por medio del relato de la experiencia del otro. Una situación como la anterior pone de presente una creencia de la que Kant parece ser consciente: que tras los fenómenos que conocemos mediante la experiencia, suponemos algo más, o mejor, concebimos algo más de ellos. Kant cree que gracias a la multiplicidad de fenómenos estamos autorizados a “admitir y suponer alguna otra cosa, que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí” (FMC, 451). Kant no dice mucho acerca de ello en la FMC, pero sí deja ver que está postulando una realidad objetiva de los objetos, que se conoce, no por medio de los sentidos, sino por medio del pensamiento (Cfr. Paton, 1946, pág. 227). Para ser más precisos, no que conocemos como conocemos los fenómenos, pero que nos aproximamos a ellos (Cfr. FMC, 451) por medio del pensamiento.

Podríamos decir de manera más clara que gracias a nuestra manera de conocer el mundo fenoménico, aceptamos implícitamente la existencia de un mundo inteligible que no se puede conocer, pero sí se puede concebir, y determina el contenido de aquello que conocemos. En la FMC, Kant parece dar por sentado un solo mundo en común que sirve de fundamento para todo el conocimiento adquirido por la experiencia, aun cuando nunca argumente a favor del mismo ni responda posibles críticas a esta propuesta (Cfr. Paton, 1946, pág. 228). Y, por asociación, da por sentado un punto de vista objetivo según el cual determinamos los motivos de acción valiéndonos únicamente del influjo de nuestra voluntad.

3.4. Construir el camino

Ya sabemos qué queremos decir cuando afirmamos que todos somos libres. Al afirmar la libertad, decimos que la acción humana no está determinada por leyes externas, sino que una ley interna que la razón misma produce, tiene influjo práctico sobre ella. Como todas las personas son libres –y expresarán su libertad en tanto actúen según la ley moral–, entonces todas las personas, por ellas mismas, son capaces de crear una legislación universal y de actuar en conformidad con ella; ser súbdito y a la vez legislador de la ley moral. No parece que estemos agregando nada nuevo a lo que ya dijimos dicho antes, pero como bien señala Onora O’ Neill, una cierta familiaridad con la terminología kantiana nos puede hacer olvidar cuán contra intuitiva puede llegar a ser esta afirmación (O’ Neill, 2004, pág. 440). En otras palabras, Kant piensa que aunque nadie le diga qué hacer, el ser racional es capaz de actuar según una ley que, por un lado, él mismo se ha dado, y que, por el otro, todos los otros seres racionales podrían considerar como válida también para ellos. Kant, en efecto, sugiere un acuerdo implícito de todos los seres humanos en cuanto a lo que consideramos correcto desde el punto de vista de la razón, con indiferencia al contexto y situación particular.

Tenemos que confesar que, para muchos, tal afirmación suena más a una “fantasmagoría” que a una descripción acertada de la naturaleza humana. Lejos de seguir

a Kant, un juicio estrictamente apegado a los hechos nos llevaría a pensar que si hacemos de la voluntad de cada persona la autora de sus obligaciones, dejamos tanto el contenido como la obligatoriedad de la ley en función de caprichos y metas individuales, en ningún caso públicas o compartidas. En consecuencia, la moral de la autonomía caería en una concepción individualista de la libertad, que terminaría promoviendo en últimas un conjunto de acciones arbitrarias y egoístas (O' Neill, 2004, pág. 441).

¿Si un individuo legisla sin tener en cuenta la opinión de los demás, su legislación no contravendría los intereses y el bienestar de los otros individuos? Responderemos afirmativamente si creemos que en el ser humano el egoísmo y el interés personal son siempre los determinantes de todas sus acciones. Y como de hecho parece que así ocurre, tendremos entonces que los principios de acción de este individuo en cuestión, lejos de ser principios universales según los cuales *todos* podrían actuar, serían principios según los cuales *nadie* actuaría. Pero como vimos en el primer capítulo, por más que el egoísmo y los resortes sensibles sí sean unos determinantes muy poderosos de la acción, no son los únicos: también contamos con la motivación moral, que todos tenemos en común.

Para cerrar el tercer capítulo, usaremos la sospecha que suscita la idea de una legislación universal y autónoma para mostrar cómo la teoría kantiana de la libertad como autonomía es capaz de garantizar, por sí sola y sin necesidad de atribuirle al agente un conjunto de creencias provenientes de un contexto determinado, una acción que propenda por el bienestar común y no por el egoísmo y el individualismo. Es decir, vamos a mostrar por qué una visión de la libertad como autonomía típicamente kantiana puede explicar que los individuos se vean motivados a participar en proyectos comunes, y no a vivir en función de fines egoístas. Así, defenderemos una afirmación que ha estado implícita a lo largo de toda esta investigación, a saber, que el ser humano, cuando actúa de manera realmente libre, actúa en beneficio de otros seres racionales. En palabras de Gómez Caffarena, “el ser humano que somos (noumenal) debe tratar de actuar en el mundo en el que se encuentra (fenoménico), para hacer que la *Naturaleza* y la sociedad de los humanos

se encaminen hacia el ideal al que él tiende: el bien supremo” (Gómez Caffarena, 2010, pág. 86).

Vimos que por medio del doble punto de vista, Kant se asegura de explicar por qué la acción autónoma esté regida por leyes racionales. Tenemos acceso a la ley moral gracias a nuestra dimensión racional; la conocemos en la medida en que somos inteligencia⁴². Como lo racional es sinónimo de objetivo –pues por medio de la razón conocemos principios universales–, entonces la ley que rige las acciones de un individuo autónomo es la misma en todos los casos. Por esto decimos que toda acción moral puede entrar a un posible reino de los fines. Toda la doctrina moral de Kant está soportada, entonces, por la idea de la universalidad de la razón. Gracias *al hecho* de la razón conocemos la ley moral, que tiene fuerza práctica en nosotros.

Teniendo esto claro, aclaremos brevemente por qué al apoyarnos en la universalidad de la razón estamos adoptando una postura constructivista de la moralidad y no una postura intelectualista o voluntarista. ¿Qué queremos decir con lo anterior? Básicamente, que las leyes morales no provienen de una inteligencia superior externa a nosotros a la cual tengamos acceso o participación –a la manera de Wolff–, ni tampoco que provienen de una voluntad arbitraria que encarne la racionalidad de manera exclusiva, como podrían señalar algunas posturas de corte hobbesiano. Lo que ocurre, más bien, es que cada ser racional crea la ley moral, y la va construyendo a medida que actúa en el mundo y confronta la validez de sus leyes con otros seres racionales. Por esto es que se dice que la moral kantiana es constructivista, pues la ley se construye de manera autónoma pero progresiva, en medio de una comunidad, y se contrapone con posturas que pondrían en duda toda la idea de la autonomía pues, según estas versiones intelectualistas y voluntaristas, la ley moral la dictaría algo externo a nosotros que tendríamos que obedecer, y en últimas no abogaríamos por otra cosa que por una moralidad heterónoma, antítesis de la

⁴² En el prólogo de la *Crítica de la razón práctica*, Kant sostiene que “la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad” (Kant, 1975, pág. 91).

propuesta kantiana.

Así que entenderemos la doctrina de la libertad kantiana como una que se mueve entre el intelectualismo y el voluntarismo. Ya hemos dicho que ser autónomo –la única manera de actuar moralmente– no equivale a obedecer a alguien más, sea Dios, sea el rey, sea el pastor, o sea quien sea. Tampoco se trata de actuar según verdades eternas que se reflejan –en menor grado– en el intelecto humano, básicamente por lo que acabamos de decir: Kant no piensa que conozcamos la ley moral, sino que la construimos. Tenemos acceso a los principios morales, es cierto, y también es cierto que estos principios son objetivos y *son a priori*, pero no son así porque pertenezcan a una realidad independiente a nosotros. Por el contrario, Kant sostiene que los principios morales no estaban antes de nosotros ni después de nosotros, sino que son creados tan pronto como el agente racional se pregunta qué es lo que debería hacer. Por esto se dijo al principio del capítulo que para la tarea de la moralidad, el propio agente está en *obligación* de crear su camino, y no simplemente de seguir un camino que alguien más ha trazado por él. Ahondemos en esto.

Si bien no estamos amparándonos en una verdad moral previa a nosotros para garantizar la objetividad de nuestros principios, aún no es claro cómo podemos garantizar la universalidad de los principios autónomos. Falta por ver cómo es posible que cada ser humano construya sus principios autónomamente y que al mismo tiempo construya principios universalmente válidos. Una argumentación que sirva para demostrar lo anterior tiene que mostrar cómo la ley moral es capaz de cumplir con dos requisitos: primero, tienen que ser principios que todos, y, por lo tanto, cualquiera pueda seleccionar. Asimismo, deben ser principios que cualquiera y, por lo tanto, todos, puedan seleccionar como propios. (O' Neill, 2004, pág. 444). En suma, deben ser principios hechos por cualquier agente, pero válidos para todos los agentes.

La clave argumentativa está en la ya anunciada universalidad de la razón. Como todos tenemos en común una voluntad racional, se sigue que lo creado por una persona debe poder ser usable, válido o útil para la construcción de unos principios para una pluralidad

de agentes que no estén bajo ninguna forma de coordinación impuesta (O' Neill, 2004, pág. 181).⁴³ Esto, claro está, siempre y cuando lo haya creado haciendo uso de su buena voluntad y no de sus resortes subjetivos.

Con estas dos condiciones, y resaltando la distancia con el intelectualismo y el voluntarismo, podemos ver inmediatamente que la noción kantiana de autonomía no piensa al individuo solo desde su situación individual, sino dentro del contexto de una pluralidad de agentes igualmente libres. La ley moral de todos y para todos. Por esto, podemos reconocer que el contenido de la legislación universal, así proceda de cada individuo, está de por sí limitado y no queda a discreción de los caprichos subjetivos del agente. Entonces, por más que sea una voluntad autónoma, no actúa según cualquier principio, ni mucho menos sin tener en cuenta ningún principio. Recordemos que la razón, tanto en su dimensión teórica como en su dimensión práctica, corren de manera paralela (O' Neill, 2004, pág. 187), lo que le permite a Kant confiarse de su proceder, siempre según leyes compartidas que moldean la forma como conocemos, pero también como actuamos.

Podemos ver que nos regimos según leyes objetivas pero que no provienen de otro lugar distinto a nosotros mismos. Por esto, la ley moral, lejos de ser lo más ajeno a la naturaleza humana, es lo más propio de esta. La razón, que vendría siendo nuestra “fábrica de las leyes”, nos ayuda a crear o construir principios de acuerdo a estándares de pensamiento y acción con autoridad reconocida por todo ser igualmente racional. Si decimos que todos somos libres, estamos diciendo que todos contamos con la propiedad racional de construir la ley moral que, en su aspecto formal, es una y la misma para todos. Esta ley moral, gracias a otro rasgo compartido –la voluntad racional– puede ser acatada

⁴³ Filósofos como Michael Foucault no aceptarían tan rápido que es posible desprenderse de todo tipo de formas de poder y coacción a la hora de elegir los motivos de la acción. Dice, por ejemplo, que, así no lo queramos –y no lo sepamos–, siempre estamos bajo *el orden de un discurso* impuesto por alguien más. A propósito dice, en una conferencia pronunciada en el *Collège de France* en 1970: “el discurso (la producción de este) está controlada por ciertos procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 2005, pág. 20)

aun cuando no ofrezca recompensa a nuestras inclinaciones, y gracias a lo anterior podemos ser, por medio de nuestras acciones, agentes morales.

Ahora, no todas las propuestas tienen validez universal. Para crear una ley que sea verdaderamente universal, es necesaria una disciplina de pensamiento y de acción. Esto porque la ley, en tanto válida para todos, tiene que ser compatible con las apreciaciones de otras voluntades racionales. Lo que Kant dice es que si hemos creado una ley que se ajuste a nosotros con todo el rigor de la racionalidad, necesariamente tiene que poder ser válida para otros seres racionales. No se debe pensar que cualquier persona, en cualquier momento, está en condiciones para ser legislador universal, y aun cuando en el primer capítulo hayamos defendido que tanto el docto como el hombre corriente tiene acceso a ella, ahora haremos una precisión: todo aquel que aspire a ser creador de una ley con valor para todos, tiene un compromiso por disciplinar su razón práctica y actuar en conformidad con ella.

Dicen que la única diferencia entre el genio y el loco son los hechos. Si apreciamos la genialidad de alguien, es porque logró encontrar la manera de comunicar esa genialidad a los otros, dejó ver de una manera inequívoca qué es lo que tenía en la cabeza y halló una manera original de expresarlo. De igual manera, una buena persona, independiente de su conocimiento teórico, puede esperar que los motivos de sus acciones sean reconocidos por otros como portadores de valor, y como válidos moralmente. Lo que tratamos de decir es que si una acción encuentra su motivo en el respeto a la ley, entonces los motivos de dicha acción deben asimismo poder ser comunicables y aceptables por otros agentes racionales. Si no es comunicable, es porque, en últimas, no es racional en un sentido moral. Así, el agente libre puede tener la convicción de que su ley vale para todos, y así esperar igualmente que cualquier otra persona –con la disposición adecuada para reconocerlo– pueda querer conducir su vida según los mismos principios *formales* bajo los cuales él condujo la suya propia.

¿Cómo formular esos principios disciplinadamente? Es decir, ¿cómo legislar

adecuadamente en el terreno de la moralidad? Kant no profundiza mucho sobre esto en la FMC, por más que sí nos deje claro que la razón debe proceder asumiendo un compromiso con la libertad. Nos dice, empero, que proceder libremente no equivale a darle rienda suelta a nuestro sistema volitivo, sino a actuar según la imposición de la forma la ley (O' Neill, 2004, pág. 188). Hay, sin embargo, otros escritos del prusiano que nos pueden brindar luces al respecto. En dos textos cortos, *Qué es la ilustración* y *Cómo orientarse en el pensamiento*⁴⁴, Kant nos da algunas pistas acerca de cómo entrenarnos para usar la razón correctamente. En poder conducirse según la universalidad de la razón radica el secreto para ser un legislador adecuado. Ya sabemos que actuar moralmente es actuar según principios que todos los otros con quienes interactuemos puedan adoptar como propios. Ahora veremos más claramente por qué libertad y disciplina van de la mano. De no ser así, la supuesta “libertad” sería un actuar –o un pensar– simplemente incoherente. Como dice Kant en COP: “libertad en la acción significa la sumisión de la razón a ninguna ley menos a aquella que ella se da a sí misma, y su opuesto es un uso de la razón ausente de toda regla”. (Kant, 2006a, pág. 57).

La libertad implica sumisión, pero sumisión a nuestra propia voluntad racional. Recordemos que todo está sujeto a leyes, esta es una aserción fundamental de la filosofía Kantiana. La acción libre, por su parte, está sujeta a leyes que construye el sujeto mismo. Pues bien, todos conocemos esa ley en virtud de nuestra dignidad inherente –idea central del primer capítulo– ahora tratamos de saber cuál es la dificultad de formular de manera nítida la ley que la razón se da a sí misma. Sin duda, aquí Kant tiene en mente todos los resortes sensibles que pueden distorsionar la voz de la razón. Quien opte por seguir los mandatos de sus pasiones o de su egoísmo, está en últimas conformándose con que su acción esté sujeta a leyes impuestas por algo externo a él, o a algo que, en cualquier caso, no es lo más propio de él. Por el contrario, aquel que actúa moralmente haciendo uso de su libertad está sujetándose sus propios designios. La esperanza de aquel que procede

⁴⁴ QI y COP, respectivamente.

según su voluntad, estructuradamente, o podríamos decir honestamente, es que los otros puedan seguir, aprobar y suscribir ese principio de acción que él mismo ha formulado.

Es claro que no tenemos en común el gusto por las mismas cosas, o la idea de cómo alcanzar la felicidad, pero sí tenemos en común el conocimiento de aquello que la razón nos muestra por sí misma: sus principios a priori. Por esto, cualquier ser humano, desde su posición particular, compartirá con nosotros su respeto por la ley que la razón misma crea libremente. Vemos así, como consecuencia de lo anterior, que los límites de la libertad se conocen en comunidad, pues solo exponiendo los motivos de nuestra acción ante los otros, representados por la universalidad de la ley moral, es que podemos saber si el motivo es de veras racional o, sí por el contrario, está determinado por otros resortes. A diferencia de los segundos, los motivos racionales tienen asegurada la cabida en el esquema de creencias de todos los otros seres racionales.

En QI y en COP, Kant pone énfasis en el componente “público de la razón” para garantizar la validez de los *outcomes* de la acción moral. Es por este uso público que podemos esperar un consenso en los fines y principios de las personas que obran según su voluntad. Dice, por ejemplo, que proceder racionalmente no es más que preguntarse si podría hacer de mis supuestos, de mis verdades subjetivas, un principio universal según el principio de razón (Kant, 2006a, pág 67). Sus palabras son muy similares a las que usa en la FMC cuando revela la forma del imperativo categórico, y, de alguna manera, no es nada nuevo lo que estamos diciendo acá. Si yo, por ejemplo, quiero someter a examen mi acción de gastar mi dinero en drogas, viendo que mi motivación es satisfacer mis impulsos, aun cuando esto me obligue a ignorar otros asuntos presumiblemente importantes para mí, debo preguntarme si podría pensar o querer, sin caer en contradicción, que todo ser racional procediera así, permitiendo que un resorte subjetivo determine la acción. Si llego a la conclusión de que estoy incurriendo en una contradicción, entonces es claro que mi acción no es moral, pues la única acción moral puede ser aquella hecha por respeto a la ley moral: una que podamos pensar o querer sin

contradicción tanto para todos los demás como para mí mismo. Kant nos reafirma que el ser libre obra bajo unos principios ideados por él mismo, pero que puede esperar que los otros adopten como propios, en tanto racionales.

Gracias a que la razón impone sus propias leyes, y determina la manera en que concebimos la forma de la moralidad, los seres humanos estamos, por decirlo de algún modo, “condenamos” a la comprensión de los motivos del otro. Es inevitable ajustar el comportamiento del otro a unos estándares de racionalidad según los cuales asumimos que se mueve, porque el otro es inevitablemente similar a mí. Como ocurre en el día a día, no siempre aprobamos la motivación de las acciones otro, por más que podamos entenderla. En efecto, en ocasiones como estas optamos no por aprobar, sino por rebatir, criticar, o censurar los motivos de la acción del otro. Detrás de esta crítica está encubierta la certeza de que somos capaces de entender al otro, y esta certeza es la que nos permite criticar su acción. Como dijimos, esto solo es posible gracias a que nuestra razón procede según las mismas leyes.

Entonces, lo que hacemos al criticar una acción, propia o ajena, es denunciar no tanto a una persona particular, sino a una razón que no está ajustándose a sus propias leyes. Si creo actuar libremente, entonces debo someter a juicio público mis creencias, y solo la estructura de la razón, presente tanto en mí como en los otros, me dirá si estoy o no en lo correcto. Ahora, la moralidad no consiste tanto en juzgar los motivos de los otros, sino en actuar. En QI, Kant nos muestra que la autonomía de la voluntad, y su respectiva invitación a la ilustración, no consisten solo en criticar o despotricar de cualquier guía externa o autoridad que nos pueda brindar una guía para nuestra vida. Por el contrario, “la plena ilustración de la autonomía se evidencia al conducir el pensamiento y la vida sin subordinarlos a ninguna autoridad” (O’ Neill, 2004, pág. 445). Así, vemos que el ser humano libre expresa su libertad de manera afirmativa, y no solamente reactiva, parafraseando a Nietzsche. Crea él mismo una posible legislación universal, y no se limita a criticar de otras legislaciones externas.

Entonces, la libertad nos impone la tarea de una disciplina autoimpuesta a la hora de usar nuestras capacidades. La tarea es conducir nuestras acciones públicamente, según los estándares objetivos de la razón. Según O' Neill, en esto radica la muy conocida diferencia entre el uso privado y el uso público de la razón que Kant sugiere en QI. Si desplegamos el poder de nuestra razón según los estándares de la ley, entonces nuestra manera de pensar y de actuar va a ser pública: todo ser racional va a tener acceso al sentido que el mismo agente ve en sus acciones (Cfr. O' Neill, 2004, pág. 188). Por el contrario, un uso privado de la razón es aquel al que no pueden acceder otros seres racionales. Su característica principal es que la comprensión está restringida solo a una audiencia reducida y limitada que da por ciertos algunos presupuestos que otra audiencia diferente no podría aceptar. Ahora, ¿acaso una razón privada podría dar con leyes que valgan por igual sobre todos nosotros? Es claro que no. Por el contrario, una razón libre no presupone ninguna afirmación arbitraria, y por eso mismo los otros podrían seguirla. Su contundencia radica en su origen disciplinado, que se encarga de decantar las razones de la acción dejando únicamente el respeto a la ley –común a todos– como motivación válida. Este sentimiento y su origen racional hacen que el agente no tenga que tomar nada de su contexto ni de su constitución personal para sentirlo. Como dice O' Neill, “solo el pensar y el querer que no presuponga ninguna autoridad arbitraria está adaptada para llegar a los otros; solo tal razonar es completamente racional y solo este razonar puede tener la forma de la ley” (O' Neill, 2004, pág. 190).

Parece que en este punto podemos ver más claramente por qué la doctrina moral kantiana solo puede ser vista como una invitación a la moralidad. Nada ni nadie pueden garantizar que todos los seres humanos actúen libremente, pero sí se puede garantizar que, cuando actúen libremente, procederán según la ley de la moralidad. Lo anterior pone de presente una creencia básica de la filosofía kantiana: la libertad siempre traerá resultados deseables para el agente y para la comunidad en la cual se encuentra. Pero, a pesar de lo anterior, es un hecho que nada obliga al agente potencialmente libre a hacer uso de su libertad, y por esto mismo es necesaria una tarea, que en QI está planteada en términos de

salir de una auto culpable y voluntaria minoría de edad (Kant, 2005, pág. 87). En este punto también es más fácil entender a qué se refería Kant cuando decía que en la moralidad hablamos de juicios sintéticos a priori, y no de juicios analíticos: no hay nada en la naturaleza del ser racional que nos garantice *a priori* su acción por deber. Bien sabían los pensadores de distintas épocas que la verdadera lucha se libra al interior de cada individuo, y sólo el vencedor puede detentar la victoria de la moralidad. Por esto podemos dar un paso más y aventurarnos a afirmar que un acto libre siempre debe verse a su vez como un acto heroico.

Con esta breve reflexión sobre el carácter admirable y a veces escaso de la libertad terminamos el tercer capítulo. Podemos decir ahora que la senda de la moralidad no es una que transitemos siempre, sino que debe ser vista como una invitación; tenemos la opción de regir nuestra vida por el imperativo categórico, y para hacerlo tenemos el compromiso de disciplinar nuestra razón práctica y de actuar en conformidad con sus principios. En este punto, el pensamiento de Kant tiene resonancia con el de otros pensadores. Por ejemplo, Platón hablaba del camino vital del hombre como un recorrido en ascenso, a veces dificultoso y empinado, hacia la virtud (Cfr. Platón, 2014, 628c). ¿Por qué no decir, entonces, y a modo de conclusión, que ante la invitación –que no pedimos– a una vida moral, la libertad representa nuestra brújula, nuestra garantía de que en efecto podemos llegar a ese lugar a donde nos han invitado, y para el que nuestra voluntad nos brinda la fuerza y valentía de recorrer?

4. CONCLUSIONES

La investigación comenzó por la pregunta de qué tenemos en común los seres humanos. Más específicamente, qué tenemos en común a la hora de emitir juicios acerca de lo que es bueno y de lo que es malo, así como para determinar qué es lo que debemos hacer cuando actuamos. Tres grandes afirmaciones quedaron plasmadas en estas páginas, a saber: tenemos en común la capacidad para conocer lo que debemos hacer y actuar según eso que conocemos. Tenemos en común estar sometidos a la ley moral, que es la misma para todos y que determina el valor de las acciones. Y, por último, tenemos en común la posibilidad de seguir el camino que trace la ley gracias a que somos libres.

No es momento de defender estas afirmaciones, pues esta fue la intención de las páginas precedentes. Ahora es el momento de establecer consecuencias necesarias que se siguen de lo dicho hasta el momento, y de señalar rutas de trabajo que se siguen de lo alcanzado. Esto es, dejar claro qué queda por hacer después de lo dicho. También es el momento de volver sobre la pregunta inicial y preguntarnos si acaso aportamos algo valioso al intentar responderla. Comencemos por esto.

La pregunta era ambiciosa, y para responderla fue necesario dar por ciertas algunas afirmaciones polémicas sin siquiera entrar a cuestionarlas. Un lector perspicaz lo habrá notado desde el comienzo, y es que desde el primer momento en que se realizó la pregunta ya se había tomado una posición. Se defendieron tres tesis, pero dando por sentado, por ejemplo, que la moralidad de hecho existe y que tiene algo así como una realidad objetiva. No le dimos lugar a objeciones estructurales que, dentro de su misma lógica argumentativa, revelan la futilidad de todos los proyectos encaminados a alcanzar verdades morales, y denuncian la ilusión en la que caemos al pretender objetivar un

aspecto tan subjetivo como nuestras concepciones acerca de lo que se debe hacer en la vida y de lo que es bueno.

Es inevitable sospechar, con cierto desconsuelo, que nada que valga la pena puede decirse sobre el tema que hemos examinado. No hay forma de constatar con los hechos si el respeto a la ley moral es una motivación efectiva para las personas, ni tampoco que nuestras decisiones y acciones se basen en algo más que en nuestros impulsos sensibles. En caso de que tales objeciones persistan a pesar de haber completado la lectura de la investigación, admito que no hay mucho que decir para defenderse ante críticas de este corte. Ahora, me gustaría dejar claro que, a pesar de lo anterior, no se incurrió en el error más grave. No se completó un mito, sino se vivió un problema. Siendo más preciso, en ningún momento detallé –en términos concretos– en qué consiste la acción moral, ni le di preferencia a un sistema de creencias determinado sobre otro, o por lo menos eso creo. El objetivo no era promover ideologías, era realizar una indagación que navegara por los mares de una duda sincera y que fuera respetuosa con las creencias propias y ajenas.

Todo el proyecto buscaba, en último término, saber si la situación concreta de los individuos podía influir hasta tal punto en ellos de determinar por completo sus posibilidades morales para bien o para mal. Asimismo, el proyecto estuvo movido por una sospecha optimista de que ninguna persona o pueblo está condenado a la infamia; que todos tenemos los insumos básicos para llevar una vida buena, o en otras palabras, que *todos los pueblos tienen una segunda oportunidad sobre la tierra*. Es obvio que hay sociedades que funcionan mejor que otras, y también es evidente que el contexto influye en el comportamiento de las personas, pero, ¿hasta qué punto cada persona es responsable de sí misma y hasta qué punto es producto de sus condiciones concretas? ¿Acaso el valor interno de las personas, por sí solo, es capaz de iluminar el destino del individuo a pesar de los obstáculos materiales?

La respuesta a estas últimas preguntas las escribo desde un pueblo Colombiano que cumple con todas las características típicas de los lugares olvidados por el Estado. Estas

son, por nombrar las más relevantes, falta de agua potable, de puesto de salud, y de infraestructura para cualquier tipo de actividades recreativas o culturales. En definitiva, un buen lugar para poner a prueba las tesis que he defendido en papel, así como para desafiar las creencias que se asentaban cómodamente en el día a día de un estudiante bogotano de filosofía.

Pues bien, Colombia es un país conocido por su desigualdad y agudos problemas sociales. La guerra civil, que se cataloga como la más larga de América Latina y que para más de una generación ha sido eterna, ha traído como consecuencia profundas heridas en las costumbres y creencias de los colombianos. Hay poblaciones donde no es visto con asombro el que una persona mate a otra por un altercado menor o un cruce inapropiado de palabras, ni que los niños realicen frecuentemente amenazas de apuñalamientos e incluso de muerte por altercados normales que hacen parte de la vida de todo niño de colegio, aun cuando no sepan muy bien de lo que están hablando. ¿Son estas personas “peores” que las que responden de manera más pacífica a las mismas situaciones? Si aseguramos que todos tenemos en común la facultad de conocer el camino que señala la razón, y que además tenemos la capacidad de transitarlo, es en pueblos como estos que nuestras afirmaciones ponen en juego su validez.

En medio de la turbulenta ráfaga de nuevas verdades que he conocido últimamente es que hallo la fuerza para seguir defendiendo la igualdad trascendental de las personas y el valor igualitario de todos los seres humanos. Parece que en los lugares donde menos se evidencia la motivación moral, y donde impera el reinado de los sentidos con fuerza más avasallante, es, paradójicamente, en donde más acertado resulta aceptar la propuesta de Kant, porque los estímulos externos que favorecen al desenfreno de los impulsos inmediatos son evidentes, así como su influencia casi monopolizadora de las posibilidades humanas.

Tenemos entonces que, tras el contraste de dos escenarios casi antagónicos, la plausibilidad de nuestras tesis sale a relucir, y esto nos lleva a nuestra primera conclusión:

el hombre es, en último término, lo que se pueda construir con él. Una *posible* buena voluntad pura, sin un cultivo apropiado, no va a encontrar jamás la posibilidad de desplegarse. Si para recoger los frutos de un cultivo es necesario que el granjero trabaje constantemente durante meses, y para criar un ganado es necesario que el ganadero lo alimente y cuide de él en tiempos buenos y malos, ¿por qué esperar que el ser humano va a ser todo lo que puede llegar a ser sin importar el contexto en donde se encuentre?

Entonces, aunque todas las personas puedan llegar a actuar según los preceptos de la razón práctica, seguramente no lo harán a menos que su ambiente sea favorable al correcto cultivo de sus sentidos y posibilidades. Segunda conclusión, que a primera vista puede parecer contradictoria con la primera: independientemente del contexto, solo habrán de tener valor moral las acciones de aquel ser humano que se empeñe conscientemente en cargar por sí solo el peso que nos impone la libertad. Puede que esta segunda conclusión capture el rezago más grande que ha dejado en mí la incursión al lugar donde me encuentro en este momento.

Los viajes a terrenos lejanos y remotos, y sobre todo a lugares desfavorecidos, se suelen hacer con propósitos pragmáticos. No se realizan tanto por el placer de conocer un lugar nuevo, sino con el objetivo de transformar y mejorar lo que se conoce. El riesgo más grande, a mi parecer, de esta práctica, es que las propuestas que realicemos pueden terminar teniendo un sesgo unilateral y parcial de la problemática. Por ejemplo, visitando un pueblo sumido en la pobreza, asumimos que sus habitantes son víctimas de políticas ineficaces que han cerrado todas las oportunidades para ellos, y esta creencia condiciona toda nuestra experiencia y todas las impresiones que nos formemos. Por lo tanto, la soluciones que propondremos procurarán “nivelar la balanza” para mejorar las condiciones concretas de estas personas que, según nuestro juicio inicial, han sido solo víctimas históricas de injusticias Estatales. Por un afán bienintencionado pero irreflexivo podemos obviar preguntas que calen más profundo e indaguen en las causas tanto extrínsecas como intrínsecas del problema. De pronto los protagonistas de las situaciones

más agudas del país no sean únicamente víctimas, sino que a su manera han contribuido a agudizar el problema que, en último término, los afecta solo a ellos directamente. Si las causas del problema son más complejas de lo que pensábamos, así tendrán que ser las soluciones que podamos ofrecer.

Y es que el contexto influye en nuestras posibilidades, pero nunca, a pesar del tiempo o el lugar, el ser humano va a estar exento de trabajar por sí solo en pro de su perfeccionamiento moral si lo que quiere es llevar una buena vida. Cada cual es su maestro en lo que se refiere al aprendizaje de lo que es correcto y a lo que no, y tiene un compromiso inaplazable por plasmar en acciones lo que conoce en su interior. Fernando González habrá de referirse a estos maestros de sí mismos como “egoentes”. Aquellas personas guiadas por su voluntad que se atreven a “beber de la fuente”. En una carta que envía al padre Jaime Vélez sobre su pensamiento y su filosofía, dice: “En Mi Simón Bolívar analicé eso que se llama agencia, personalidad, sinceridad, aceptar humilde y orgullosamente lo que somos y buscar la universalidad por el camino que el Padre nos dio”.

Dijimos antes que compartimos la ley moral, y el acento estuvo puesto en el aspecto auto impuesto de dicha ley. En efecto, nos topamos de frente con una impenetrabilidad de las convicciones morales de cada agente y con la imposibilidad para cualquier persona de imponer sus creencias sobre otra. Por esto, podemos trabajar para mejorar las condiciones concretas de los individuos, pero solo se quebrarán los moldes de la heteronomía si la revolución viene desde adentro. Este espíritu Kantiano lo heredaron algunos escritores de principios del siglo XX como Thomas Mann y Herman Hesse, y lo cubrieron de elegancia y fuerza vital. Entendieron bien que nadie sabe qué es bueno para uno salvo uno mismo, y que toda la riqueza y sabiduría emana de una fuente interna que está presente en todos –busquemos en ella o no – y que supera con creces a todo lo que nos puedan ofrecer desde afuera. En la novela *Demian*, Hesse deja claro que “aquello que la naturaleza quiere hacer del hombre, está escrito en cada individuo” (Hesse, 1998, pág. 135). Más adelante resalta

que “no existe ningún deber, ninguno, para un hombre consciente, excepto el de buscarse a sí mismo, afirmarse en su interior, tantear un camino hacia adelante sin preocuparse de la meta a que pudiera conducir” (Hesse, 1998, pág. 136). Viene bien la alusión al deber para ajustar las palabras de Hesse al léxico kantiano, y resulta patente que la misión verdadera de cada uno, el único deber, es llegar a sí mismo.

Tras estas dos conclusiones, ¿qué hacer ahora con lo que ahora sabemos? Confesando el carácter patentemente materialista de la investigación, es momento de señalar una consecuencia obvia pero no trivial: en cuanto a lo que más le conviene a un conjunto de individuos, hay que propender por una organización social que favorezca la libertad. En efecto, tenemos la responsabilidad de cuidar y cultivar al otro en virtud del valor infinito de la voluntad que habita internamente en cada uno de nosotros. Este valor nos garantiza el éxito social de las acciones libres, ya que no es necesario pedirle a un individuo que se conoce a sí mismo que se comporte de una manera conveniente para los demás, pues tal comportamiento se sigue de la racionalidad de su motivación. Así, la pregunta política que queda abierta sería: ¿cuál es la mejor manera de integrar, promover y articular los recorridos individuales hacia el conocimiento y florecimiento de cada persona, por el bien de la comunidad? Guiando a las personas al conocimiento de cada cual, se seguirán, por fuerza, acciones que beneficien a los otros directa o indirectamente.

El problema: la libertad, como se señaló en el tercer capítulo, es el reflejo de un alma heroica, y una sociedad pensada para favorecer la libertad solo puede funcionar si las personas que la conforman le dan la talla a su voluntad. ¿La sociedad está mal porque no hemos cultivado a los individuos en función de la libertad? O, por el contrario, ¿jamás ocurrirá que todos los individuos abandonen su pereza voluntaria y actúen según las exigencias de la libertad, y por eso mismo nunca va a ser posible construir este reino de los fines? La disyuntiva entre el optimismo y el realismo es la verdadera tensión que queda abierta después de este trabajo. Parece imposible saber con certeza si el trabajo de llevar a cabo una vida movida por el deber con la ley moral pueda algún día conjugarse con

nuestra propia condición humana y articularse en un proyecto social próspero, en donde las personas acudan gustosas al rompimiento de sus cadenas y a la culminación de su cautiverio moral, y abracen por fin las posibilidades que su libertad les aguarda.

5. BIBLIOGRAFÍA

Obras de Kant:

Kant, I (2006a). *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* Buenos Aires: Cuadrata.

Kant, I. (2005). *Critica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

Kant, I. (1975). *Critica de la razón práctica*. Madrid: Porrúa.

Kant, I. (2006). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.

Kant, I. (2006b). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.

Kant, I. (2004). *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Alianza.

Bibliografía secundaria:

Allison, H. (1989). Kant's preparatory argument in *Grundlegung III* en Höffe, O. (Ed.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt: Klostermann.

Americks, K. (1989). Kant on the good will en Höffe, O. (Ed.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt: Klostermann.

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Paidós: Barcelona.

Baudelaire, Ch. (1995). *El pintor de la vida moderna*. Bogotá: el áncora editores.

Carracedo, J. (1989). Rousseau en Kant en Muguerza, J. & Rodriguez, R. (Eds.). *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos.

Cassirer, E. (1948). *Kant, vida y legado*. Madrid: Fondo de cultura económica.

- Cassirer, E. (2007). *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Descartes, R. (1988). *Discurso del método*. Madrid: Tecnos.
- Frankfurt, H. (2006). *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*. Buenos Aires: Katz.
- Florez Miguel, C. (1989). Comunidad Ética y filosófica de la historia de Kant en Muguerza, J. & Rodríguez, R. (Eds.). *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets
- García Morente, M. (1975). *La filosofía de Kant*. Espasa-Calpe: Madrid.
- Gómez Caffarena, J. (2010). *Diez lecciones sobre Kant*. Madrid: Trotta Ed.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios a un texto implícito*. Bogota: Villegas editores.
- Gonzalez Ochoa, F. (2010). *Viaje a pie*. Medellín: Fondo editorial universidad EAFIT.
- Hesse, H. (1998). *Demian historia de la juventud de Emil Sinclair*. Madrid: Alianza.
- Korsgaard, Ch. (2011). *La creación del reino de los fines*. Mexico D.F.: Universidad nacional autónoma de México.
- Korsgaard, Ch. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. Mexico D.F.: Universidad nacional autónoma de México.
- Lund, J. (2004). The role of happiness in Kant's Ethics. *Aporia Journal of philosophy*, (14), 61-71.
- MacIntyre, A. (1970). *Historia de la Ética*. Barcelona: Paidós.

O' Neill, O. (2004). Autonomy, plurality and public reason en Brender, N (Ed). *New essays on the history of autonomy*. Cambridge: Cambridge university press.

O' Neill, O. (1989). Reason and Autonomy in Grundlegung III en Höffe, O. (Ed.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt: Klostermann:

Paton, H.J. (1946). *The Categorical Imperative a Study in Kant's Moral Philosophy*. Londres: Hutchinson's University Library.

Platón. (2014). *Las Leyes*. Madrid: Alianza.

Pogge, T.W. (1989). The Categorical imperative en Höffe, O. (Ed.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt: Klostermann.

Rawls, J. (2001). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós.

Roussaeu, J. (2011). *Emilio o De la educación*. Madrid: Alianza.

Schneewind, J.B. (1998). *The invention of Autonomy a History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press

Walker, R. (1999). *Kant y la ley moral*. Bogota: Norma.