

NATURALEZA E IMPERATIVO CATEGÓRICO EN KANT

“Oh piadosos deseos! Nadie puede cumplirlos,
pues todos son culpables, sin serlo,
de no cumplirlos:
pero aquel que se aproveche de la culpabilidad humana
en su propio beneficio,
recibirá el castigo de su culpa;
la maldición de la infamia caerá sobre él”

Hermann Broch

En este trabajo nos limitamos a considerar algunos planteamientos de Kant en su **Fundamentación para la metafísica de las costumbres** (1). Nuestro objetivo es explicitar dos aspectos no siempre tenidos en cuenta en la interpretación de moralidad que ofrece Kant. El primero podría llamarse la pretensión “naturalista” de la fundamentación moral. Esta tesis puede resultar extraña frente al lugar común que habla, a propósito de Kant, de “racionalismo o formalismo ético”. En efecto, en su crítica a los moralistas ingleses (principalmente Hutcheson, Shaftesbury y Hume) o a Rousseau, Kant insiste en que la

-
1. Nos limitamos a esta obra, conscientes de la diferencia que existe en la concepción del problema moral en las diversas obras del período crítico. Al respecto, cfr. por ejemplo Gueroult, Martial “Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique” en *Revue Internationale de Philosophie* No. 30, 1954. También puede verse el artículo de Dieter Henrich “Presupuestos históricos del sistema hegeliano”, cuya traducción española, a cargo del Prof. Jorge A. Díaz, está próxima a aparecer. La traducción española de la **Fundamentación** que utilizamos es la de Manuel García Morente, Ed. Espasa Calpe, Madrid, octava edición, 1983.

moralidad sólo puede ser entendida como una voluntad que se determina exclusivamente según motivos racionales puros; quedan por fuera de su ámbito los "sentimientos", por más morales que algunos de ellos pretendan ser. No obstante, en la **Fundamentación** encontramos una peculiar concepción de la "razón"; se la define como un **instrumento de la Naturaleza** y es tarea de la filosofía el desentrañar los fines que dicha Naturaleza haya podido proponerse al dotar a uno de sus productos, el hombre, de tal instrumento. Abordaremos el problema como la "determinación natural-racional de la voluntad".

Junto a la racional, Kant reconoce otra fuente causal sobre la voluntad: la sensible. Con respecto a la "determinación natural-sensible" la capacidad racional juega un papel instrumental, necesario pero subordinado. Se trata aquí de los problemas de sobrevivencia y satisfacción de las necesidades (felicidad). A primera vista, las relaciones existentes entre estos dos tipos de determinación son de exclusión. No obstante creemos que lo que **se postula** en las diversas formulaciones del imperativo categórico es su distinción pero también su compatibilidad. El fundamento de dicha compatibilidad sólo podría encontrarse en ese peculiar concepto de naturaleza —teleológico—, introducido desde los comienzos de la argumentación. Este es el segundo aspecto que queremos explicitar, y sin el cual se dificulta sobremodo una comprensión coherente de las formulaciones del imperativo categórico.

Finalmente, a lo largo del trabajo, queremos ensayar una hipótesis para la interpretación del llamado "formalismo" de la ética kantiana. Los esfuerzos de la reflexión de Kant se orientan en un doble sentido: por una parte, determinar cuáles son los requisitos que la conciencia moderna exige para reconocer un mandato como moral. Simultáneamente desea ofrecer la posibilidad de concreción, en la vida cotidiana, de ese concepto de moralidad. En la "síntesis" moralidad-vida cotidiana juega un importante papel la naturaleza entendida como sistema teleológico: ella es el fundamento a partir del cual se "deducen" los "deberes", esos "esquemas" que sensibilizan los conceptos racionales morales. Con todo, la reflexión filosófica posterior ejerce su crítica implacable sobre dichos esquemas: los demuestra como heterónomos. Esta destrucción de los valores, lejos de impugnar el rigor moral kantiano, lo confirma sólo que con una precisión: su imposibilidad de realización. Frente a una antigüedad que por ingenua creía posible plasmar en comportamientos e instituciones el ideal de lo bueno, la modernidad ha de conformarse con un saber negativo: su *praxis* cotidiana no se adecúa, ni puede hacerlo, a los cánones morales. El imperativo categórico es formal y "vacío", no porque sea producto de un pensamiento unilateral y abstracto; si no puede llenarse de contenido, es porque los contenidos que conocemos y empleamos

efectivamente en nuestra vida cotidiana son contenidos condicionados, interesados y ése es nuestro único “saber” moral.

I. La Naturaleza teleológica

De las investigaciones realizadas en la **Critica de la razón pura** se desprende el concepto moderno de naturaleza; ésta es un producto. Resulta del asumir desde una perspectiva racional —la apercepción trascendental—, la diversidad sensible dada. A diferencia de la concepción del realismo, la naturaleza para Kant “no es, en sí misma, más que un compendio de fenómenos, que no es una cosa en sí, sino una mera pluralidad de representaciones del psiquismo” (A 114). Esa pluralidad no puede pensarse como sistema en sí, y sólo será sistema si se rige “por nuestra base subjetiva de apercepción”. Una concepción de la naturaleza que ignore el papel constitutivo de nuestra facultad racional es “precrítica”, pre-moderna, dogmática. Esto es válido incluso cuando se intenta “ensanchar” el concepto de naturaleza; por ejemplo, en la **Critica del juicio**, cuando Kant quiere pensar una naturaleza que no sea meramente “sistema mecánico”, sino “sistema técnico” o “idóneo”, en una palabra, cuando quiere pensar una finalidad en la naturaleza, inmediatamente nos recuerda que ello es posible gracias a un principio trascendental de la facultad —**subjetiva**— de juzgar. Trátese entonces de explicar lo que la naturaleza representa para la ciencia moderna —física o biología—, o para la vivencia estética, siempre nos encontramos con la “revolución copernicana”: “La razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo” (BXIII). No obstante esta relación entre razón productora y sistema natural como producto, se encuentra alterada en la **Fundamentación**:

“Hay, no obstante algo tan asombroso en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad sin tener en cuenta en su valoración utilidad alguna, que a pesar de su aceptación, incluso por la razón común ha de surgir la sospecha de que su arcano fondo no sea otra cosa que una fantasía de alto vuelo y la naturaleza pueda ser falsamente entendida en su propósito, por el que ha puesto a nuestra voluntad la razón como regidora... En la constitución de un ser organizado, esto es, de un ser dispuesto de forma adecuada para la vida, tomamos como fundamento que no se encontrará ningún instrumento destinado a cualquier fin que no sea el más conveniente para él mismo y se adecúe al máximo a su constitución. Si fuera, pues, el fin de la naturaleza, en un ser dotado de razón y de una voluntad, la conservación, el bienestar, en una palabra, la felicidad de éste... (2).

2. **Fundamentación**, p. 29. Los subrayados son nuestros.

Resaltemos algunas afirmaciones. En primer lugar, la naturaleza es entendida como un sistema teleológico: sus componentes, dentro de los cuales figura el hombre, son seres organizados, vale decir configurados para el cumplimiento de fines que ésta se ha propuesto. Si desde la perspectiva teórica se entendía por naturaleza al sistema resultante de la determinación racional sobre la multiplicidad sensible, ahora, de manera inversa, la razón junto con la voluntad humanas se asumen como instrumentos mediante los cuales una entidad previa, la Naturaleza, se propone el cumplimiento de determinados propósitos. Cuáles sean esos propósitos, que pueden ser falsamente entendidos, es una investigación que sólo puede realizar la razón misma. En este sentido, la razón además de mero instrumento, tal como podría serlo el instinto, es la instancia de autoconciencia de la Naturaleza; esta observación puede resultar importante para la comprensión de las relaciones entre la razón y la naturaleza en aquellas formulaciones del imperativo categórico donde se introduce el concepto de naturaleza.

Resulta evidente el carácter problemático de este concepto: es un supuesto no fundamentado que hace las veces de fundamento. Como tal su papel radica en garantizar una base de objetividad a la investigación sobre la finalidad de la facultad racional. En este sentido encontramos una relación de continuidad con la tradición pre-crítica o pre-moderna: el cosmos objetivo griego o el designio divino y trascendente del cristianismo otorgan en principio un sentido a las investigaciones teórico-prácticas que buscan superar la esfera de lo dójico y meramente individual. La distancia con la tradición radica en que lo objetivo no se alcanza en la contemplación (teoría) o en la revelación de órdenes heterónomos, sino que se supone que la objetividad natural se expresa en determinaciones racionales puras. La pregunta es entonces si con estos supuestos la modernidad puede concretar con contenidos positivos dichas determinaciones. Volveremos sobre el punto más adelante.

II. La determinación natural-sensible de la voluntad

Supuesta una Naturaleza teleológica, el hombre es pensado como un producto peculiar suyo. La peculiaridad consiste no sólo en que esté dotado de voluntad y razón, sino en la relación que se afirma entre estas dos facultades: la razón es rectora de la facultad de desear. Ahora bien, con qué fin?

Existe una primera respuesta: La Naturaleza ha puesto a la razón como regidora de la voluntad con el fin de alcanzar la felicidad (3). Ello

-
3. Por felicidad entiende aquí Kant el logro de la conservación y del bienestar. Llama la atención la moderación de su significación si la comparamos con la definición propuesta en la **Critica de la razón pura**: allí se la entendía como la satisfacción **intensive, protensive y extensive** de la inclinación (A806-B834).

pone de presente un dato adicional en la configuración natural del hombre: la necesidad material o inclinación. En este punto (4) la argumentación kantiana es algo compleja e intentaremos descomponerla.

Un cierto "sentido común" compartiría la anterior respuesta en lo que al fin se refiere, aunque se apartaría con respecto a las relaciones propuestas entre razón y voluntad. La crítica de Kant es doble: sin negar que una función racional sea la consecución de la felicidad, objeta el carácter exclusivo de tal función. En segundo lugar, las relaciones establecidas por ese sentido común entre razón y voluntad son abstractas e implican un concepto no viable de felicidad. Empecemos por lo segundo.

Para el sentido común la felicidad sería alcanzada mediante la determinación sensible inmediata sobre la voluntad, sin mediación racional alguna. Ello implicaría entonces la existencia de una especie de "instinto" de felicidad frente a cuyos logros la razón no habría sino de regocijarse. Ahora bien, no es ésto lo que realmente ocurre. No existe tal instinto y para la consecución de la felicidad —sobrevivencia y bienestar— la naturaleza ha querido la mediación racional. La satisfacción de la necesidad es ciertamente "designio" de la Naturaleza, pero implica una actividad racional de "astucia instrumental": precisamos de una "información" que ha de ser racional y culturalmente adquirida y que se expresa en imperativos hipotéticos, que pueden ser problemáticos o asertóricos.

La concepción "abstracta" de la felicidad consiste en el desconocimiento de la mediación racional: una felicidad concreta y viable implica que la satisfacción de la inclinación sea incluida en un contexto más amplio y general donde la experiencia adquirida y el contexto social sean tenidos en cuenta. Por ello la inclinación ha de someterse a un proceso "formativo", adaptándose sucesivamente a las formas de máxima y de principio objetivo o imperativo hipotético.

El obrar según "máximas", es decir, según principios válidos subjetivamente, no puede confundirse con el obrar según inclinaciones. En la máxima, la satisfacción de la inclinación se somete a una forma racional: la voluntad "aprende" que es conveniente un obrar ordenado, conforme a criterios unitarios y no sometido al vaivén del azar. Sin esta pauta organizativa y unificadora, sin este proceso "formativo-racional" la voluntad se pierde en el mundo y la satisfacción posible de la inclinación se ve seriamente amenazada. El obrar "caprichoso" del niño es el obrar de una voluntad sometida inmediatamente a la inclinación; ello es

4. Cfr. **Fundamentación**, p. 29 y s.

contraproducente para el agente: no puede unificar y conservar informaciones útiles para el éxito, se contradice a sí mismo y los demás no saben a qué atenerse con él. Podríamos hablar entonces de un obrar insensato en la medida en que la ausencia de máximas implica incoherencia consigo mismo, y ocasiona el rechazo de los demás.

El imperativo hipotético pone a prueba la validez de la máxima. Esta contiene una unificación que ha resultado efectiva, pero sólo subjetivamente. Un obrar confiablemente exitoso requiere del esfuerzo tendiente a convertir un principio con validez meramente subjetiva — máxima — en principio con validez objetiva — imperativo —. Con la formulación de imperativos hipotéticos la función instrumental de la razón alcanza su máximo desarrollo. Si, con miras a la satisfacción de la inclinación, mi voluntad obra según imperativos, ello significa que estoy en posesión de informaciones técnicas que han resultado valiosas no sólo para mí, y que el atenerme a ellas aumenta las posibilidades de éxito: se trata de los imperativos hipotéticos problemáticos. Por otra parte, si en mi comportamiento atiendo a las exigencias de los otros, es decir, si tengo en cuenta las características de la comunidad humana en la que estoy inscrito — sea para adaptarme a ella, sea para utilizarla en mi provecho (imperativo hipotético asertórico) —, puedo entonces confiar razonablemente en la consecución de mi sobrevivencia y de un bienestar más o menos duradero.

Frente a la ingenuidad del sentido común con respecto a la felicidad, Kant resalta entonces la función instrumental de la razón. Ahora bien, del hecho de que la razón no sea aquí autónoma se derivan dos importantes consecuencias: en primer lugar, su actividad se realiza en un contexto de circunstancias ajenas y no del todo controlables por ella misma. Quien se olvida de ésto es tan poco sensato como el niño caprichoso: el obstinado no reconoce que su máxima es una generalización empírica que implica la necesidad de contemplar excepciones frente a circunstancias no previstas ni previsibles; por el mismo motivo, los imperativos hipotéticos son susceptibles de ser revisados e incluso reemplazados.

En segundo lugar, como el valor de las acciones prescritas por estos imperativos no radica en ellas mismas sino en su aptitud para alcanzar determinados efectos, éstas no tienen un carácter moral; en otras palabras, el problema de la felicidad es técnico (5) y amoral. La sociedad que olvide esto tiende a caer en la estupidez de la ineficacia y el tota-

5. Cfr. I. Kant **La filosofía como un sistema**, Primera introducción a la **Critica del juicio**. Juárez. Editor, Bs. As. 1969, p. 9 y s nota 2. Allí y refiriéndose a la **Fundamentación**, Kant explicita el carácter técnico de los imperativos hipotéticos en general.

litarismo. Así como es razonable ajustarse a principios dados, también lo es el saber sus limitaciones intrínsecas y el prever la necesidad de apartarse de ellos. Esta doble limitación de la función natural-instrumental de la razón es reconocida por Kant al afirmar que en los imperativos hipotéticos, la razón no da **leyes** sino **reglas** de habilidad o consejos de listeza.

Para resumir digamos entonces que la Naturaleza “asigna” a la razón una **finalidad técnico-pragmática**; la satisfacción de la necesidad, la sobrevivencia y el bienestar, en una palabra la felicidad, sólo son posibles y ello dentro de ciertos límites, mediante la intervención racional. En este sentido se afirma que la razón debe regir a la voluntad; sólo que, a su vez, la razón actúa bajo la determinación de la necesidad material.

III. La determinación natural-racional de la voluntad

Anteriormente decíamos que el yerro del sentido común radica también en la interpretación según la cual la finalidad exclusiva de la razón en el hombre es la obtención de la felicidad. Para Kant, esta unilateralidad dificulta el descubrimiento de otra **función natural**, ya no técnico-pragmática sino **práctica pura** de la razón.

“En realidad 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; por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir —sean lo bastante sinceros para confesarlo— cierto grado de **misología** u odio a la razón, porque, computando todas las ventajas que sacan, no digo ya de la invención de las artes todas del lujo vulgar, sino incluso de las ciencias —que al fin y al cabo aparecen como un lujo del entendimiento—, encuentran, sin embargo, que se han echado encima más penas y dolores que felicidad hayan podido ganar, y más bien envidian que desprecian al hombre vulgar, que está más propicio a la dirección del mero instinto natural y no consiente a su razón que ejerza gran influencia en su hacer y omitir” (6).

Resulta imposible dejar de pensar en el autor del **Discurso sobre las artes y las ciencias y del origen sobre la desigualdad entre los hombres**. Si bien es cierto que las relaciones entre Kant y Rousseau son harto complejas, aquí solo queremos señalar algunos puntos de contacto y de

6. Ibid., p. 30 y s.

divergencia. El “misólogo” roussoniano y la ideología de la ilustración absolutizan la función instrumental y pragmática de la razón. Por su parte, Kant se vale del sentimiento de misología, no para rechazar la función técnico-pragmática, como ocurre en Rousseau, sino para constatar su unilateralidad, a la vez que descubrir su función práctica pura. Además, mientras que el desconocimiento de esta función práctica pura y el sentimiento de insatisfacción resultante de la absolutización de la función técnica llevaban a Rousseau a fundar la moralidad en un “sentimiento moral”, Kant opta por una solución distinta y no obstante emparentada con la de Rousseau. Con dura ironía se refiere a quienes pretenden fundamentar la moralidad en “algún sentido impreso o no sé qué naturaleza tutora” (7) y no en los dictados de la razón autónoma. Con todo, esa razón, tanto en el desempeño técnico-pragmático como en el práctico puro de sus funciones es dispositivo de la Naturaleza que “en la distribución de las disposiciones ha procedido por doquiera con un sentido de finalidad” (8).

La segunda función natural de la razón es pues, la determinación a partir de sí de la voluntad: ésta es la **voluntad buena**, sin restricción alguna en lo que a la bondad se refiere. Cuando lo deseado contiene elementos extrarracionales, las recomendaciones de la razón tienen un valor limitado: éste dependerá de si se quiere o no el fin (razonamiento hipotético-problemático) o de la manera no siempre precisa y variable de entender el fin (razonamiento hipotético-asertórico). Kant se refiere aquí a **principios a posteriori materiales** que, producidos por la razón, determinan con la fuerza y alcance de meras **reglas y consejos** a la voluntad. Ahora bien, en el caso de las determinaciones puramente racionales, que por definición excluyen cualquier componente empírico, su valor es distinto y la aceptación por parte de la voluntad es también distinta. Al estar desprovistas de contenidos materiales, fuente de cualquier condicionamiento posible, su valor es objetivo o incondicional; alcanza a todo ser racional y ostenta legítimamente la universalidad de la **ley**. Por su parte, la voluntad se relaciona con esta determinación asumiéndola como **deber**.

En el concepto de deber se entrelazan dos connotaciones: por una parte el reconocimiento de la voluntad de un valor sin restricciones, y

7. Ibid., p. 79. Señalo aquí una diferencia de perspectiva con los planteamientos del Canon de la razón pura. Allí la cuestión de la autonomía de la razón es desechada como asunto meramente especulativo —la libertad trascendental— por lo demás insoluble (A 803, B831). En consecuencia el punto de partida de la ética son los “sentimientos morales”. La contingencia de una moralidad así fundada salta a la vista, incluso para Kant mismo, que ve la posibilidad de hombres carentes de “sentimientos morales” (A829, B857 y s.).

8. **Fundamentación**, p. 32.

por otra parte el reconocimiento de la necesaria subordinación a él del resto de bienes condicionados. La voluntad humana se halla sometida al influjo de la heteronomía (inclinaciones); su subordinación frente a lo bueno en sí es vivida como obligación constrictiva. En el supuesto de un ser puramente racional, como por ejemplo Dios, hablar de **constreñimiento** es impropio, "puesto que el querer ya de suyo coincide necesariamente con la ley" (9).

Este segundo tipo de determinaciones son llamadas por Kant, en oposición a las anteriores, **principios apriori formales**. Kant alberga la sospecha, por lo demás altamente significativa, de que ninguna voluntad humana se haya determinado por estos principios. No obstante, ello no implicaría en manera alguna desconocer que sólo una voluntad que se rigiera por ellos podría ser considerada buena sin restricción alguna, es decir, que sólo ellos son fuente de moralidad: "no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, que no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar mucho quien todo lo funde en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón" (10).

Sin lugar a dudas, nos encontramos aquí frente a una "revolución copernicana" en la moral, aunque tal vez no lo suficientemente comprendida por su autor, al menos en lo que a sus efectos devastadores se refiere. En efecto, para la antigüedad clásica la contemplación (teoría) de un cosmos, pensado como objetivamente existente, pretendía ofrecer como resultado pautas de comportamiento traducibles en las leyes objetivas de la polis. En la Edad Media, la institución eclesiástica reclamó el papel de intérprete y administrador de la legalidad objetivo-trascendente divina, a la cual se accedía no ya por el esfuerzo teórico sino en virtud de una revelación divina inicial. Con todas las diferencias que puedan existir, en ambos modelos hay características similares: el origen heterónomo de la moralidad, la presunción de su carácter objetivo y la pretensión de su traductibilidad en normas o valores objetivos y con contenido positivo. La destrucción del cosmos operada por la ciencia moderna, y el escepticismo que produce en la conciencia pública la Reforma Protestante sobre el discurso religioso, ponen en cuestión la comprensión tradicional del problema moral. La "revolución copernicana moral" iniciada por Kant conserva la necesidad de una instancia objetiva que pretendían garantizar las ideas de cosmos o de

9. Ibid., p. 61.

10. Ibid., p. 51.

trascendencia divina; la diferencia consiste en que ahora, sólo se reconocen títulos de legitimidad moral a mandatos autónomos, es decir surgidos de una razón práctica pura. Pero por otra parte, y con el fin de evitar la arbitrariedad de una mera razón frente a la totalidad de la realidad, se supone que el mandato racional es mandato de una "naturaleza en sí". Ahora bien, puede esa objetividad racional-moral traducirse en valores positivos? La posición de Kant es inconsistente. Veamos por qué.

Por una parte nos encontramos con que el esfuerzo de Kant se orienta principalmente hacia la determinación de los requisitos que deben cumplir las determinaciones de nuestra voluntad si quieren ostentar legítimamente el título de leyes objetivas; tal es la función del imperativo categórico entendido como canon del juicio moral. Pero por otra parte, demasiado cercano a la ruptura con la pre-modernidad, Kant cree poder introducir el principio moderno de la autonomía sin que ello signifique gran traumatismo con respecto a la tradición: los valores positivos tradicionales podrían ser acogidos ahora como —supuestamente— deducidos de la autonomía racional. Tal es la pretensión implícita de los ejemplos que con intenciones ilustrativas y pedagógicas aparecen en la **Fundamentación**.

En efecto, tanto en el capítulo I como en el II de nuestra obra, se nos dan ejemplos de valores morales; la honradez, la conservación de la vida, el amor e incluso el cultivo de la propia felicidad, siempre y cuando, excepto en el último caso, la aceptación de dichos valores no ocurra por motivos distintos al de su pretendida bondad intrínseca (ser honrado por deber y no por inclinación, etc.). Frente a la tradición, la **Aufklärung** alemana pretendió distinguirse sin romper con ella. En sus tesis sobre **La educación del género humano** afirmaba Lessing: "La revelación no le da al género humano nada que no pueda alcanzar también la inteligencia humana librada a sí misma; al contrario, le dió y le da las más importantes de esas cosas, sólo que con anticipación" (11). La ilustración pretende entonces, que sin romper con la tradición, puede ofrecer a los valores que ésta proporcionaba el fundamento racional que les faltaba; para emplear los términos de Kant en el **Canon de la razón pura**, "en la medida en que la razón práctica tiene el derecho de guiarnos, no consideramos los mandamientos como obligatorios por ser mandamientos de Dios, sino que los consideremos mandamientos de Dios por constituir para nosotros una obligación interna" (A819,B847).

Es cierto que la **Aufklärung** sitúa en la autonomía racional el núcleo que la diferencia radicalmente de la tradición; por ejemplo, frente a la

11. Lessing, G.E. **Escrítos filosóficos y teológicos**, Ed. Nacional Madrid, 1982, p. 574.
Trad. de Agustín Andreu.

figura incuestionada e incuestionable del Santo del Evangelio, Kant exige que sea “comparado ante todo con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que le reconozcamos como lo que es” (12). Sin embargo es preciso aceptar que no se realizó tan rigurosa comparación, porque de antemano se supuso su coincidencia. Para Kant “salta a la vista” (13), que los tradicionalmente llamados “deberes perfectos” (conservación de la vida, respeto a la promesa) y “deberes imperfectos” (desarrollo de las propias potencialidades y conveniente amor al prójimo) se derivan con evidencia de la ley moral. Con ello la *Aufklärung* satisfizo dos necesidades urgentes: pudo por una parte, como decía Marx, presentarse como una modernidad “à la hauteur des principes, al nivel oficial de los pueblos modernos” que no obstante no implicaba ruptura con la tradición; por otra parte, al servirse de los valores tradicionales pudo ofrecer pautas positivas de comportamiento. Los “deberes” supuestamente derivados de la ley moral son pensados por Kant como “esquemas” que vinculan el concepto racional-moral con la práctica concreta de los hombres.

La reflexión filosófica posterior cuestiona radicalmente estas pretensiones: mientras que para Kant la posibilidad de la heteronomía se ubicaba exclusivamente en el tipo de relación de la voluntad del individuo con el valor moral concreto (p.ej. conservar la vida por deber, o de acuerdo con el deber pero por inclinación), hoy cuestionamos al valor mismo; éste es portador sea de los intereses de los “débiles” (Nietzsche), sea de los “dominantes” (Marx). Para emplear la terminología de Kant, tendríamos que decir que si bien es cierto que nunca podremos ofrecer un ejemplo empírico de voluntad buena, ello no se debe tanto a nuestra limitación para discernir si la voluntad se relaciona con el valor *por sí mismo* o por motivos distintos aunque *de acuerdo* con él, sino a que todo valor positivo (honradez, veracidad, etc.) encierra contenidos empíricos, así sea en la manera de interpretarlo y por ende es condicionado. Esta ampliación de la crítica que muestra que la heteronomía no radica principalmente en la relación del individuo con el valor sino en el valor mismo, no es necesariamente ajena al espíritu de la filosofía crítica. De hecho Kant afirma que de la voluntad buena, sin restricción alguna, sólo sabemos que es aquella que se rige según un principio que sólo contiene “la forma del querer en general, como autonomía” (14). La reflexión filosófica posterior, sin impugnar el concepto mismo de moralidad, tan sólo esclarecería que ningún principio de los que empírica y cotidianamente empleamos (incluidos allí los valores y deberes) se muestra acorde con este requerimiento.

12. **Fundamentación**, p. 53.

13. Ibid., p. 76 (“in die Augen fällt”)

14. Ibid., p. 108.

IV. El imperativo categórico: las relaciones entre las determinaciones natural-sensible y natural-racional de la voluntad.

Por designio de la naturaleza, la razón al regir a la voluntad cumple entonces con dos funciones: posibilitar, de manera restringida y eventualmente falible, un cierto grado de felicidad. Por otra parte es intérprete de la Naturaleza en tanto que productora de las determinaciones morales. Por ser seres materiales, si bien no sólo materiales, la autoconciencia moderna concluye una radical imposibilidad en cuanto al conocimiento positivo de esas determinaciones morales se refiere ("concebimos su inconcebibilidad"); esta "ignorancia" no significa que podamos desentendernos de la moralidad: aunque ésta no es un "hecho de experiencia" si es un "hecho de razón" y bajo la pregunta "cómo son posibles los imperativos categóricos" se encuentra la necesaria e ineludible relación que existe entre la voluntad y la ley moral.

El problema que queremos abordar ahora es el de las relaciones existentes entre estas dos funciones racionales. En el mundo de la experiencia resulta que son claramente irreconciliables. Aunque llegasen a ocurrir acciones morales en él, no sólo no estaríamos en capacidad de reconocerlas sino que estaríamos obligados a explicarlas, en tanto acciones ocurridas en dicho ámbito, en términos heterónomos, es decir como acciones producidas por una voluntad determinada en su origen, mediata o inmediatamente, por inclinaciones. No obstante el reconocimiento de dichas acciones como condicionadas y sin valor moral, implica su evaluación como tales desde una perspectiva moral, con respecto a la cual la voluntad se ve ligada de manera **sintética apriori**.

Pero si en la **realidad empírica** las determinaciones natural-sensibles ofrecidas por la razón a la voluntad son incompatibles con lo que se entiende que sería una determinación natural-racional, ¿significa ello que estos dos tipos de determinaciones son también incompatibles en su **concepto** mismo? Nos parece que la respuesta de Kant es negativa: aunque generan legislaciones distintas, éstas han de ser compatibles entre sí. El único fundamento posible para dicha compatibilidad se encuentra en el concepto de naturaleza teleológica anteriormente mencionado; en efecto, sería una naturaleza contradictoria en sus propósitos aquella que disponiendo dos funciones para la razón regidora de la voluntad, no dispusiera al mismo tiempo su compatibilidad. En ese sentido, la noción de una naturaleza que afirma la compatibilidad de moralidad y felicidad, es el supuesto que hace comprensible las diversas formulaciones del imperativo categórico, al menos tal como aparece en la **Fundamentación**. En éstas se expresan entonces, no sólo los requisitos que debe cumplir una máxima para ser moral, sino que además, y en virtud del supuesto mencionado, se afirma tanto la

distinción como la compatibilidad del fin moral y del fin técnico-pragmático. Veámoslo.

1. La primera formulación

Detengámonos un momento en la relación existente entre las formulaciones del imperativo categórico conocidas como I y IA. Como es sabido, ellas rezan respectivamente:

I) "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal"

y,

IA) "Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza"

La explicación que en dos oportunidades ofrece Kant, a propósito del tránsito entre la fórmula I y IA, parece referirse tan sólo a la extensión que debe tener una máxima que se pretenda moral: ésta debe ser universal (fórmula I), como universal es la categoría de causalidad cuando queremos explicar formalmente en la naturaleza la existencia de cualquier cosa o evento (fórmula IA).

"Como la validez de la voluntad, como ley universal para acciones posibles, tiene analogía con el enlace universal de la existencia de las cosas según leyes universales, que es en lo general lo formal de la naturaleza, resulta que el imperativo categórico puede expresarse así: obra según máximas que puedan al mismo tiempo tenerse por objeto a sí mismo, como leyes naturales universales" (15).

La relación legal causal es pues una referencia necesaria que constituye universalmente la existencia de los objetos naturales. Si de nosotros dependiera ("obra como si"), la amplitud de la máxima, sus alcances, deberían tener una universalidad formal, tal como la tiene la ley causal. Con todo la analogía sobrepasa el aspecto meramente extensional formal. A partir de los ejemplos propuestos, podemos concluir que la función de la fórmula IA con respecto a la fórmula I es la de "acercar una idea de la razón a la intuición" (16). Veamos en qué consisten estos "esquemas morales" llamados por Kant "deberes".

15. *Fundamentación*, p. 96. Cfr. también p. 72.

16. *Ibid.*, p. 95.

Si intentamos pensar como leyes universales naturales algunas máximas tales como el suicidio por amor propio, o el hacer promesas con la intención de no cumplirlas, inmediatamente constatamos que esas posibles leyes, naturales por nuestro designio, entrarían en contradicción con otras leyes, positivas y concretas, de la naturaleza. El resultado es que la máxima no puede ser pensada como ley natural, no puede ser entonces pensada como poseyendo validez universal, y carece de valor moral. Además, surgen por contraste las máximas morales; éstas son la negación de las anteriores: conservar la vida como un valor en sí, independientemente de cualquier consideración sobre su conveniencia. La comparación con las leyes naturales, propuesta en la fórmula IA, sirve entonces, no sólo para descartar desde el punto de vista moral algunas máximas —para ello bastaría la formulación I—, sino para obtener otras que pueden ser consideradas como deberes morales. Frente a la mera exigencia de universalización de la máxima (fórmula I), el deber moral concreto es ventajoso: ofrece una pauta concreta y positiva de comportamiento, sensibiliza una idea racional. Ahora bien cómo se han obtenido esas supuestas leyes naturales que sirven de parámetro para las máximas cuya universalización queremos estudiar? Existe una diferencia entre afirmar que “todo lo que ocurre en la naturaleza tiene una causa”, y “el sentimiento de amor propio es un instrumento del que se vale la naturaleza para fomentar la vida”. Esa diferencia consiste no sólo ni principalmente en que en el primer caso se piense en la naturaleza como sistema mecánico y en el segundo como sistema teleológico; lo que nos importa resaltar es que al ordenamiento teleológico se le ha asignado un contenido que no puede ser sino empírico:

“De las ilustraciones dadas en la **Fundamentación**, resulta claro que al aplicar esta fórmula (IA), asumimos un conocimiento empírico de la naturaleza (particularmente de la naturaleza humana) y de sus leyes generales. Esto muestra una vez más lo absurdo del punto de vista según el cual Kant propuso aplicar la ley moral sin tener en cuenta ningún factor empírico” (17).

Este conocimiento empírico —ideología empírica?— nos conduce a aporías insalvables: si un propósito de la naturaleza es la conservación de la vida mediante el amor propio, no se contradice entonces cuando “permite” desastres naturales que niegan el amor propio y destruyen la vida? Por otra parte, una vez establecidos los “deberes” resulta ineludible el conflicto entre los mismos; en efecto, conservar la vida por deber ¿no podría acaso significar eventualmente hacer promesas con la intención de no cumplirlas?

17. Paton, H.J. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy.* Hutchinson, Londres, 1967, p. 146.

Reiteramos nuestra tesis: tras el intento de "esquematismo moral" se encuentra un esfuerzo por proporcionar pautas concretas y positivas de comportamiento; a ello se suma la tendencia anteriormente mencionada de la ilustración alemana: la nueva fundamentación moral pretende poder incorporar sin mayores conflictos los valores establecidos. El que la "sensibilización" de la idea moral de la razón implique la introducción de contenidos empíricos, conlleva la condicionalidad de los deberes obtenidos: cabe la sospecha de que éstos sean heterónomos. Ahora bien, si los deberes son heterónomos ello no significa que el imperativo categórico pierda algo de su validez: simplemente, no podemos decir que aquellos han sido deducidos de éste. Con ello perdemos la posibilidad de concebir positivamente en el mundo de la experiencia lo que sea moralidad: como modernos, legítimamente sólo podemos "concebir su inconcebibilidad".

Por lo anteriormente dicho, en nuestro examen de la formulación del imperativo categórico vamos a prescindir de los contenidos de los ejemplos y de las discusiones que éstos puedan suscitar; tan sólo los tendremos en cuenta como ilustraciones de las exigencias **formales** planteadas en el imperativo.

Nuestra tesis afirma entonces, que el imperativo categórico tiene un doble contenido: por una parte, explícitamente, contiene las exigencias que debe cumplir una máxima que aspire a la moralidad. Por otra parte, implícitamente, contiene un postulado: si las determinaciones pragmáticas llegasen a cumplir con la condición de la universalidad, entonces serían, aunque distintas, compatibles con las determinaciones morales.

Tras el "poder querer" que encontramos en las formulaciones, se condensan en realidad, como el mismo Kant lo reconoce, dos exigencias distintas; **poder pensar y poder querer**. A nuestro juicio, la exigencia de moralidad está contenida en el primer criterio: poder pensar, sin contradicción, que mi máxima se convierta en ley universal natural (fórmula IA). El suicidio por amor propio no puede ser pensado como ley natural puesto que se contradice con otra supuesta ley natural, la de la conservación de la vida mediante el amor propio. Tampoco puedo pensar que el hacer promesas con la intención de no cumplirlas se convierta en ley universal natural, pues la consecuencia sería la negación del concepto mismo de la promesa. En ambos casos se trata de una **contradicción objetiva**, independientemente de la manera en que dicha contradicción pueda afectar al sujeto (18).

18. Se ha señalado una posible incoherencia en el planteamiento de Kant: el obrar moral es tal, sin consideración alguna sobre las consecuencias; la contradicción entre la ley natural y la máxima universalizada, sería justamente una consecuencia a partir de la

Pero como hemos anotado el carácter ampliamente discutible de estas supuestas leyes naturales, preferimos en consecuencia desarrollar la exigencia del "poder pensar" referida a la formulación I, en la que no son aplicables los contenidos concretos de las ilustraciones propuestas por Kant.

Podemos pensar entonces que nuestra máxima se torne ley universal? Si descomponemos una máxima —principio subjetivo de obrar—, podemos reconocer en ella una forma y un contenido: un "tengo que" y "aquellos" que tengo que hacer. En las máximas que nosotros conocemos y empleamos existe identidad en la forma y diversidad en el contenido, dado que éste siempre es empírico. Desde Hume sabemos que lo empírico no es universalizable —a lo sumo generalizable—, en consecuencia nos es imposible pensar sin contradicción en la universalización del contenido de cualquiera de las máximas por nosotros conocidas. Lo único universalizable sería entonces su forma: del mero "tengo que" propio de la máxima, pasaríamos al "yo debo" legal. Lo anterior no significa que el concepto del deber sea *per se* carente de contenido; tan sólo que con nuestras limitadas condiciones humanas no podemos determinarlo y que lo único que nos es factible reconocer es la forma de la ley. Por lo demás habría que decir que nuestra limitación cognoscitiva no altera en absoluto las exigencias que debe cumplir aquello que con legitimidad quiera ostentar el título de moral. Dicha limitación tampoco desliga a la voluntad que quiera ser moral (Cfr., cap. III de la Fundamentación).

Volvamos ahora a la formulación IA con el fin de examinar la segunda exigencia: **poder querer** que mi máxima se torne ley universal de la naturaleza. Aquí no se trata ya de la no contradicción **objetiva** de la máxima con una ley, sino de una no contradicción **subjetiva**: se trata de la eventual contradicción entre los efectos que se seguirían del convertir en ley una máxima y los posibles fines (intereses pragmáticos) de la voluntad. El planteamiento sorprende pero los ejemplos son contundentes: aunque **podría pensar** sin contradicción con supuestas leyes naturales de conservación de la especie la universalización de una

cual concluimos la imposibilidad de universalización de la máxima, es decir su carácter no moral. Ante esto pensamos, en primer lugar, que las consecuencias desecharadas por Kant con miras a la moralidad, son aquellas que debe tener en cuenta el individuo con miras al cumplimiento efectivo de sus propósitos; no es éste el caso. En segundo lugar, consideramos que la no contradicción de la máxima con la ley no es la fuente de moralidad de la máxima, sino el criterio que nos sirve para renocer si la máxima tiene o no valor incondicionado. Para emplear el ejemplo de Kant, la conservación de la vida por deber sería moral, no porque no se contradiga con la ley natural de la conservación de la vida, sino que nosotros la reconocemos como tal porque no se contradice con la ley natural. Una cosa es el valor en sí e incondicionado de la moralidad y otra los métodos que utilizamos para reconocerla.

máxima que ordene la pereza y el no cultivo de mis potencialidades, no obstante **no puedo quererlo** pues "posibles propósitos" podrían requerir de tal cultivo y mi abandono presente me incapacitaría para su consecución futura. El valor del desarrollo de mis aptitudes no es incondicionado sino dependiente de posibles necesidades: resultaría no inmoral sino imprudente su abandono (19).

La anterior afirmación puede resultar extraña dado que nos ocupamos del imperativo categórico. No obstante insistimos en que la exigencia del "poder querer" apunta a factores no prácticos puros sino pragmáticos. En el mismo capítulo de la **Fundamentación** unas páginas antes encontramos el siguiente raciocinio:

"En la primera juventud nadie sabe qué fines podrán ofrecérsenos en la vida; por eso los padres tratan de que sus hijos aprendan **muchas cosas** y se cuidan de darles **habilidad** para el uso de los medios útiles a toda suerte de fines **cualesquiera**, pues no pueden determinar de ninguno de éstos que no ha de ser más tarde un propósito real del educando, siendo **posible** que alguna vez lo tenga por tal; y este cuidado es tan grande, que los padres olvidan por lo común de reformar y corregir el juicio de los niños sobre el valor de las cosas que pudieran proponerse como fines" (20).

Quien reconoce **no poder querer** la universalización de la máxima del no cultivo de las propias aptitudes porque futuros y posibles propósitos podrían requerir de ese cultivo, se coloca en la perspectiva del padre prudente; pero al igual que éste, no tiene en cuenta en su reflexión el valor del fin. Es claro pues, que con la exigencia del **poder querer** Kant apunta al valor del medio y no del fin; sólo en el último caso, el del fin, tiene sentido un examen en términos morales; en el primero la crítica es meramente pragmática.

19. Cfr., **Fundamentación**, p. 75. También aquí, **desde el punto de vista de su contenido**, el ejemplo resulta insatisfactorio. En efecto, para Kant "el habitante del mar del sur" deja que "se enmohezcan sus talentos y entrega su vida a la ociosidad, al regocijo y a la reproducción, en una palabra, al goce". Uno podría pensar sin embargo, que la continua formación y desarrollo de los talentos no es una virtud en sí misma, sino un requisito exigido por una determinada cultura cuya sobrevivencia depende de su capacidad para "revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales". Así las cosas, lo que es "virtud" para el burgués no necesariamente habría de serlo para el "habitante del mar del sur".

20. *Ibid.*, p. 63.

El último ejemplo propuesto por Kant es igualmente significativo: yo puedo pensar sin contradicción con una supuesta ley natural de supervivencia de la raza humana, la conversión en ley natural de la siguiente máxima: “Que cada cual sea lo feliz que el cielo o él mismo quiera hacerle; nada voy a quitarle, ni siquiera le tendré envidia; no tengo ganas de contribuir a su bienestar o a su ayuda en la necesidad”. Ahora bien, no puedo querer dicha conversión, “pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, ya que podrían suceder algunos casos en que necesitase del amor y compasión ajenos, y entonces, por la misma ley natural oriunda de su propia voluntad, veríase privado de toda esperanza de la ayuda que desea” (21). El sentido del texto es suficientemente claro: tal como ocurre en el razonamiento hipotético, la preocupación recae sobre los medios aptos para fines actuales o posibles. Empero existe una diferencia: la constitución del imperativo hipotético impide su universalización: en los imperativos hipotético-problemáticos el fin no ha de ser necesariamente deseado; en los asertóricos, nuestra comprensión del fin, y con ella la de los medios, es variable. En ninguno de estos casos podemos hablar de una necesidad incondicionada, objetiva, y por tanto, universalmente válida del imperativo. Con todo, las ilustraciones del “poder querer” que mi máxima se convierta en ley universal”, sobrepasan la mera generalidad a la que puede aspirar el imperativo hipotético, para exigir la universalidad de una máxima que prescribe no la bondad de acciones por ellas mismas, sino con relación a fines.

Si retornamos ahora a la formulación del imperativo categórico en su conjunto, encontramos la siguiente situación: junto al apodíctico poder pensar una máxima que contiene valores en sí —así éstos nos sean desconocidos—, se coloca la exigencia de un poder querer universalizar máximas cuyos valores no son en sí, sino dependientes de fines externos. Implícitamente, la formulación del imperativo categórico contiene pues el siguiente postulado: en el caso de que una máxima pudiera contemplar con universalidad y necesidad acciones buenas con respecto a fines objetivos, en ese caso, esa máxima, aunque distinta de la máxima moral, concordaría armónicamente con ésta. El imperativo categórico se convierte así en un punto de vista objetivo-ideal desde el cual nos vemos obligados a enjuiciar nuestras máximas; a la luz de este enjuiciamiento, nuestra experiencia siempre resulta inadecuada: con respecto a lo que ordena el imperativo, siempre habremos de reconocernos en *estado de excepción*. En efecto, los contenidos empíricos de nuestras máximas no concuerdan con el valor en sí que pensamos como contenido en la ley moral. Por otra parte, en cuanto a nuestros conocimientos técnicos-pragmáticos, si bien indispensables, son falibles aún en el caso de que nos encontremos en posesión de

21. Ibid., p. 76.

imperativos hipotéticos de eficacia probada, “la razón no es bastante apta para dirigir seguramente a la voluntad en lo que se refiere a los objetos de ésta y a la satisfacción de nuestras necesidades” (22). En el mundo de la experiencia encontramos entonces que ninguna de las dos funciones naturales de la razón puede desarrollarse a cabalidad: no conocemos el contenido de los mandatos racionales puros sino tan sólo la inadecuación de nuestras máximas con respecto a los requisitos que deben cumplir. Por otra parte, los imperativos técnicos son siempre contingentes en lo que atañe a su capacidad de permitirnos alcanzar la felicidad. Además, en este mismo mundo de la experiencia, la voluntad vive como contradictorias su tendencia a la moralidad y su tendencia a la felicidad. Por su parte, el imperativo categórico postula la necesidad de convergencia armónica de las dos funciones naturales de la razón, no ya en el mundo contingente de la experiencia sino en un mundo noumenal. El fundamento de dicho postulado podríamos encontrarlo en la formulación IA. En efecto, si prescindimos de la lista de leyes supuestamente naturales utilizadas en los ejemplos ilustrativos, podríamos descubrir otro sentido de la formulación: “Al usar esta fórmula, nos colocamos imaginariamente en la posición del Creador y suponemos que estamos haciendo un mundo natural del cual nosotros mismos somos una parte” (23). Aunque no resulte muy adecuado introducir en este contexto al Creador, compartimos el sentido global de la explicación de Paton: la naturaleza no puede obrar contradictoriamente y por lo tanto no puede existir contradicción en el desempeño de las funciones racionales con que ella nos ha dotado.

2. La segunda formulación

“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 solamente como un medio”.

Dada nuestra constitución nos relacionamos con nuestro entorno de dos maneras: éste puede aparecerse como medio o como fin. En la medida en que somos seres materiales y no sólo racionales, somos necesitados; la necesidad es la causa que mueve a la voluntad y su satisfacción es el fin a alcanzar. Desde este punto de vista podría decirse que el mundo se le aparece como un arsenal de medios dentro del que se incluyen tanto los demás hombres como la propia capacidad racional. Esta a su vez, tal como lo hemos visto en la primera parte de este trabajo, no se ocupa de la determinación de los fines sino de los medios para alcanzarlos. En algunos casos, concretamente en lo que se refiere a

22. Ibid., p. 31.

23. Paton, op. cit. p. 146.

la felicidad, la actividad racional concierne "no sólo al modo de ejecución de un fin sino además a la determinación de lo que constituye este fin mismo" (24). Pero aún allí, de lo que se trata es de la interpretación de aquello en lo que pueda consistir un fin cuyo origen es de todas maneras heterónomo con respecto a la razón. Así considerado, "el pensamiento sirve a cualquier aspiración particular, ya sea buena o mala. Es un instrumento para todas las empresas de la sociedad, pero no ha de intentar determinar las estructuras de la vida social e individual, que deben ser determinadas por otras fuerzas" (25). Lo que desde esta perspectiva confiere valor al fin, es la relación que éste pueda tener con el sujeto necesitado.

Si ahora preguntamos por un fin que sea valioso en sí, sin que dependa de la necesidad sentida, Kant responde que ese es el hombre, y en general todo ser racional. Si las acciones que surgen de una voluntad necesitada tienen el valor condicional de si se adecúan a las necesidades subjetivamente sentidas, las acciones de una voluntad no necesitada carecen de interés y por ende su valor no tiene condición. Podemos decir que con dichas acciones no pretendemos la utilización de los hombres; la relación que establecemos a través de ellas es de gratuidad: es la relación entre fines en sí, o relación moral.

Los imperativos hipotéticos asertóricos proporcionan la orientación conveniente para las acciones interesadas; en términos generales recomiendan la prudencia, que no es otra cosa sino "la habilidad para poder utilizar para sus fines a hombres libres y entre ellos hasta las disposiciones naturales y las inclinaciones" (26). Sin lugar a dudas, nos encontramos frente a la descripción no sólo de las relaciones de utilización cotidiana entre los hombres, sino frente a otras típicamente modernas: las de la compra y venta de la fuerza de trabajo libre. Ahora bien, que tipo de relación puede existir entre acciones que consideran a los otros como medios y acciones que los consideran como fines? La formulación del imperativo categórico afirma una distinción y al mismo tiempo la compatibilidad de lo distinguido: usamos a la humanidad como medio, pero no sólo como medio sino también al mismo tiempo como fin. Los ejemplos ofrecidos en la **Fundamentación** descartan como carentes de valor moral aquellas acciones que usan a la humanidad exclusivamente como medio, o aquellas que aún sin contradecir su carácter de fin, no lo fomentan positivamente. Si quisieramos ejemplos positivos, es decir, esquemas que acerquen a la intuición el concepto de

24. Kant, E. **La filosofía como un sistema**, p. 9-10 nota.

25. Horkheimer, Max. **Crítica de la razón instrumental**, Ed. Sur, Bs. As. 1973. p. 20.

26. Kant, E. **La filosofía como un sistema**, p. 10 nota.

la compatibilidad entre usar a la humanidad como medio y al mismo tiempo como fin en sí, tendríamos que remitirnos a la filosofía de la historia de Kant.

La monarquía absoluta es el símbolo más acabado de una relación con la humanidad como mero medio; el soberano no obstante que es de la misma especie que el súbdito, lo toma y trata como ser insignificante “ya sea cargándolo como animal, como mero instrumento de sus planes, ya sea oponiendo a los hombres unos contra otros en sus contendidas, para hacerlos masacrar” (27). La Revolución francesa, vista no en cuanto rebelión —cosa para Kant siempre reprobable— sino en cuanto consolidación de una Constitución Republicana, tiene un carácter moral. Prueba de ello es el entusiasmo tan general y tan desinteresado que suscita en espectadores —los alemanes— que no están comprometidos en ella. “Una sociedad civil organizada conforme a esta constitución es la representación de la misma según las leyes de la libertad, por medio de un ejemplo que da la experiencia (*respublica phaenomenon*)” (28). La Constitución Republicana no elimina sin embargo la relación de los hombres como meros medios, es decir no aumenta “en lo más mínimo la base moral del género humano, para lo cual, en efecto, sería necesaria una especie de nueva creación” (29). Pero sí limita esta relación, sin controles en la monarquía absoluta; ella es la cosa pública concebida conforme a conceptos puros racionales (*respublica noumenon*) que producirá como efecto el que “poco a poco los poderosos emplearán menos violencia, habrá más obediencia con respecto a las leyes. Habrá más beneficencia, menos discordia en los procesos, más seguridad en la palabra dada, etc., en la comunidad, ya sea por el amor al honor, ya sea por el interés personal bien entendido y ésto se extenderá finalmente también a los pueblos en sus relaciones exteriores, hasta la sociedad cosmopolita” (30).

Como puede verse, esta argumentación anticipa de alguna manera las reflexiones de Hegel en su *Filosofía del Derecho*: allí, la “sociedad civil” es la sociedad de los individuos que se relacionan solamente como medios. El Estado (es decir lo que para Kant es la Constitución Republicana, y que por lo demás puede ejercerse perfectamente de manera no democrática con monarcas que reinan autocráticamente) introduce la universalidad consciente en la sociedad civil; en otras palabras, en el

27. Kant, E. *El conflicto de las facultades*, Segunda parte. Ed. Losada, Bs. As. 1963 p. 114.

28. Ibid., p. 116.

29. Ibid., p. 117.

30. Ibid.

Estado los individuos son ciudadanos, fines en sí. Ahora bien, qué tan satisfactoria es esta síntesis medios-fines, común en sus lineamientos más generales tanto a Kant como a Hegel?

La introducción de la universalidad conciente no parece ser tal. En realidad, la Constitución Republicana emplea el concepto de fin en sí no para fomentarlo positivamente en la sociedad civil sino para que sirva de instrumento para el fomento de los fines de ésta última. En efecto, la idea del hombre como fin en sí deslegitima las relaciones vigentes en el Antiguo Régimen (monarquía absoluta), haciendo posible el advenimiento de la sociedad civil burguesa. Por otra parte, y frente a la ciega lucha de los hombres que se relacionan como medios, dicha idea impone un límite sin el cual la sociedad civil se destruiría. Frente a Hegel, llama la atención la sobriedad kantiana: el Estado no introduce moralidad, no produce una especie de nueva creación; tan sólo introduce prudencia en las imprudentes relaciones de la sociedad civil. Pero sin ello es así, la sociedad civil organizada conforme a la Constitución Republicana está lejos de ser **respublica phaenomenon** que exhibe en la experiencia a la **respublica noumenon**. No es éste el lugar para desarrollar las críticas juveniles de Marx; bástenos con recordar algunos de sus análisis, que aunque referidos a Hegel, resultan sin embargo pertinentes con respecto al entusiasmo kantiano por la sociedad resultante de la Revolución francesa:

“El Estado político perfecto es, por su esencia, la vida del hombre en cuanto especie, en oposición a su vida material. Todos los presupuestos de esa vida egoista siguen vigentes al margen de la esfera del Estado, en la sociedad burguesa, pero como cualidades de la sociedad civil. Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia sino en la realidad, en la existencia, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños (...). Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una presunta soberanía y está privado de su vida real individual e inmerso en una irreal universalidad” (31).

Sinteticemos ahora nuestras reflexiones. En la formulación II del imperativo categórico está contenido el canon riguroso de la moralidad: tratar al ser racional sólo como fin en sí. El “sólo” no es arbitrario: una voluntad que se rige por determinaciones objetivas y racionales no tiene

31. Marx, K. *Anales franco-alemanes. La cuestión judía.* Ed. Martínez Roca S.A., Barcelona, 1970 p. 232 ss.

necesidad alguna que origine una relación de medios. Obrando así, la voluntad cumple con uno de los designios naturales. Pero la naturaleza también ha querido que la razón sea instrumento para la satisfacción de necesidades de seres que no son sólo racionales. Desde esta perspectiva, la razón tiene que presuponer a toda la realidad, incluidos allí los seres racionales, como un conjunto de medios que han de ser prudentemente utilizados. Son compatibles estas dos funciones racionales? Kant considera que sí: de ahí que la formulación II, además de contener el canon moral, conlleve el postulado de que es posible, al mismo tiempo, tratar como medio y como fin al ser racional. Hablamos de postulado en la medida en que las exhibiciones propuestas, lejos de apoyar la compatibilidad, muestran lo contrario. Este fracaso no altera en lo más mínimo las exigencias de la moralidad y translada nuevamente al plano conceptual-hipotético ya que no en la experiencia, la compatibilidad de las funciones racionales y sus efectos. El fundamento implícito de este postulado tiene que seguir siendo el mismo: cuando la naturaleza asigna sus funciones a la razón, no puede ser contradictoria en sus designios.

3. La tercera formulación

Siguiendo la nomenclatura propuesta por Paton, subdividimos la tercera formulación así:

III: “Que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo, como universalmente legisladora”

y

III-A: “Obra por máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de los fines”

La formulación III reviste especial interés por cuanto que en ella explica Kant su deslinde con las morales premodernas: auténtica moralidad implica la autonomía. Veamos cómo se accede a la formulación.

Si analizamos el concepto de la voluntad de un ser racional no sometido al influjo de las inclinaciones o necesidades, no existe entonces motivo alguno que pudiera condicionar el valor de las recomendaciones racionales; por ello podemos decir que éstas tienen el alcance de legislación universal. Ahora bien, una ley universal sólo puede ser la que produce una autolegislación (auto-nomía): las determinaciones que tienen en su origen necesidades materiales dependen en su valor de las características peculiares del individuo; en consecuencia, sólo frente a la autolegislación podemos esperar la aceptación desinteresada e incondicional de la voluntad. La premodernidad, en lo que a la moral se

refiere, confundió objetividad con heteronomía y de allí su fracaso. “Veáse al hombre atado por su deber a leyes; mas nadie cayó en pensar que estaba sujeto a **su propia legislación**, si bien ésta es **universal**, y que estaba obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora, si bien ésta, según el fin natural, legisla universalmente” (32). El fin de la naturaleza es que el hombre obre según una legislación universal que sólo puede producirse por su autonomía. La heteronomía puede generar ilusión de objetividad pero, siempre podremos encontrar intereses —condicionalidad— en quien la acepta.

En cuanto legítimamente objetiva, esta legislación ha de valer para el conjunto de seres racionales; con ello llegamos al concepto de “reino de los fines”: “por **reino** entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si se hace abstracción de las diferencias personales de los seres racionales y así mismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines” (33).

Quisiéramos detenernos un momento en el significado de la abstracción propuesta. Resulta obvio que la satisfacción de los fines privados sólo puede lograrse mediante determinaciones producidas por una razón instrumental, que no sirve como enlace universal. Pero abstraer no puede significar excluir: si ese fuera el caso, sería imposible conservar la noción de reino; en efecto, ¿cómo pensar una comunidad sin miembros diferenciados? Por ello consideramos que la abstracción significa aquí un énfasis: los vínculos que unen a los miembros del reino son las leyes de la razón autónoma y no las reglas o consejos de la razón instrumental. Pero, el postulado implícito ha de ser que las diferencias personales de los miembros se conservan sin que, en el **concepto** de reino, se contradigan con las leyes universales. Digámoslo en otros términos: desde un punto de vista pragmático la astucia instrumental de la razón tiene que considerar a la naturaleza como un sistema que se rige “según leyes de causas eficientes exteriormente forzadas”, es decir, como máquina (34). Si a este sistema mecánico se lo llama además **reino**, ello sólo es posible en cuanto se piense “que tiene referencia a los seres racionales como fines suyos”, lo cual implica postular la compatibilidad de lo previamente distinguido, a saber, las determinaciones pragmáticas y prácticas puras. Esta compatibilidad no es

32. **Fundamentación**, p. 89 y s.

33. Ibid., p. 90. El subrayado es nuestro.

34. **Fundamentación**, p. 98.

sin embargo un requisito sin el cual el mandato rigurosamente moral pierda legitimidad (35). Es cierto que un discurso moral, que además se preocupe por las posibilidades de su realización, encuentra en la teleología natural un "sustento teórico". Modificando un tanto la expresión de Kant (36), podríamos decir que la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza, porque la teleología considera la naturaleza como un reino de los fines. Pero aún en el caso de que los resultados de la teleología fueran insuficientes para respaldar lo que hasta ahora es sólo postulado, a saber la concordancia entre razón práctica pura y razón pragmática, entre moralidad y felicidad, aún en ese caso, la moral no perdería en nada su validez y su carácter de único imperativo absoluto.

Recapitulemos finalmente nuestro recorrido: la moral, es decir aquello que puede ser considerado bueno sin condición alguna, es exclusivo producto de una razón autónoma y por ende legisladora universal. Para evitar el solipsismo de una razón en medio de la realidad, Kant pretende dicha autonomía racional como designio natural. Por otra parte constata la ineludible mediación racional en la

-
35. Al respecto resulta interesante la polémica entre Schulze y Fichte. El primero, en su **Enesidemo** (1792, pag. 430-431) afirmaba: "Tan pronto como se fija que algo es realmente un mandato para nosotros, es cierto también que lo que ha sido mandado ha de ser posible, pues el mandato sólo es un mandato en cuanto que es posible lo mandado (...) La razón teórica (...) no puede considerar una proposición como un mandato que nos incumbe hasta haber reconocido la posibilidad de llevar a cabo este mandato y haber conocido la existencia de las condiciones sólo bajo las cuales es realizable". Este tipo de razonamiento es ciertamente idéntico al de Kant en el Canon de la razón pura. Allí se veía obligado a postular la existencia de Dios y la inmortalidad del alma como **condiciones de posibilidad de la realización de la moralidad**. Pero, además, la posibilidad de realización legitimaba a la moralidad misma; por ello, sin Dios y sin la vida inmortal futura, "los principios morales son vanas quimeras, ya que su resultado quedaría ineludiblemente invalidado" (A811, B839). Prescindiendo de los postulados, la moralidad es "objeto de aplauso y admiración, pero no resorte del propósito y de la práctica" (A813, B841). En la **Fundamentación** el planteamiento se ha transformado radicalmente en la dirección que defiende Fichte. Para éste, Schulze hace depender la validez de la ley moral del conocimiento teórico de sus condiciones de realización; ello equivale a negar el primado de la razón práctica sobre la razón teórica. Por lo demás, para Fichte, la función de la ley moral no es hacer o dejar de hacer en el mundo sensible: "Esa ley, por lo pronto, no debe en absoluto producir acciones, sino sólo la constante tendencia hacia una acción, aunque esta misma tendencia nunca llegue a la **efectividad** (en el mundo sensible) al ser impedida por la fuerza de la naturaleza. "Fichte, J.G. **Reseña** de "Enesidemo" Ed. Hiperión, Madrid, 1982, p. 85.
36. Textualmente éste dice: "La teleología considera la naturaleza como un reino de los fines; la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza", **Fundamentación** p. 95, nota. Un desarrollo del concepto de teleología sólo lo encontraremos posteriormente en la **Critica del juicio**.

satisfacción de las necesidades que como seres materiales y dependientes experimentamos. Esa función pragmática es otro designio natural. Bajo el supuesto de una naturaleza no contradictoria en sus propósitos, postula implícitamente la compatibilidad de estas dos funciones. Por ello afirmamos que el imperativo categórico, en sus diversas formulaciones, tuvo un doble contenido: de manera explícita, es el canon del juicio moral. Implícitamente, postula la compatibilidad de las funciones naturales de la razón. Enfatizamos el “postular”: éste es un acto de “fe racional”, dado que los intentos de exhibir *in concreto* la síntesis fueron destruidos por la reflexión filosófica posterior. En un doloroso proceso de depuración y desencanto, la modernidad no sólo impugnó el apresurado optimismo —Hermann Broch diría “aprovechamiento de la culpabilidad humana”— de la ilustración, sino que desesperó de toda fe. Por ello, su legado, nostálgico de una antigüedad para siempre perdida, es el de la orfandad. El mandato moral sigue vigente, pero vacío, es decir condenado de antemano a no poder ser reconocido en la experiencia. No dudamos en asociar con el Kant moderno, que no es el Kant ilustrado, el juicio que, en 1905, hiciera Hofmannsthal:

“La naturaleza de nuestra época es la multiplicidad y la irresolución. Sólo puede reposar en *das Gleitende* (lo que se mueve, lo que se desliza) y sabe que lo que otras generaciones consideraban firme es, en realidad, *das Gleitende*”.

Universidad Nacional de Colombia