

“Poder Pensar” y “Poder Querer”: Acerca de Moral y Prudencia en Kant

LISÍMACO PARRA
Universidad Nacional de Colombia

Quiero plantear -más que desarrollar- algunos puntos de discusión en torno a la interpretación del Imperativo Categórico de Kant propuesta por Alejandro Rosas en un texto reciente.*

Rosas resalta la diferenciación de dos criterios presentes en la primera formulación del imperativo categórico en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. En efecto, en “obra sólo según aquella máxima por la cual al mismo tiempo *puedas querer* que se convierta en ley universal”, el “puedas querer” se muestra como un criterio particularmente complejo. En él se contienen en realidad dos criterios distintos: el “poder pensar” sin contradicción la universalización de la máxima, y el “poder querer” la universalización, sin que ésta implique contradicción de la voluntad consigo misma.

Es indiscutible, y así mismo lo entiende Rosas, que el segundo criterio, es decir, el del “poder querer”, o el de la no contradicción de la voluntad consigo misma al intentar la universalización de la máxima, ha de ser interpretado en términos de una “racionalidad instrumental” ó “prudencial” que atiende a las posibles consecuencias que se derivan de una acción para el agente.

El énfasis hecho no sólo en la diferenciación entre el “poder pensar” y el “poder querer”, sino en la importancia que el propio Kant atribuye en los ejemplos al segundo criterio, me parece un acierto de su interpretación. En general, pero también muy particularmente en nuestra recepción “criolla”, se ha vuelto común una interpretación que privilegia el “poder pensar” y que calladamente deja de lado al “poder querer”, acaso por las molestias que este último criterio plantea para una interpretación unitaria del imperativo categórico. En efecto, son tan repetidas, tan enfáticas y tan coherentes las advertencias kantianas en el sentido de que el valor moral excluye toda consideración con respecto a las consecuencias de las acciones, que resulta desconcertante constatar la aparición de estas consideraciones instrumentales, justamente en ejemplos destinados a ilustrar el significado del imperativo categórico. Después del desconcierto inicial suelen venir algunos titubeos, para finalmente olvidar la dificultad y regresar finalmente al “poder pensar” como criterio único en la interpretación del imperativo categórico.

* Cf. Rosas, A. “Universalización moral y prudencia en Kant” en este N°. p. 104-111.

Pero si en el énfasis de Rosas hay mucho de acertado, pienso que su interpretación adolece de la unilateralidad contraria. No puedo negar la pertenencia de las dificultades señaladas por Rosas cuando, a partir de los ejemplos propuestos por Kant, se intenta una comprensión del criterio que abreviadamente denominaré el "poder pensar". Pero el hecho es que Rosas, si bien esta vez no callada sino explícitamente, también termina por dejar de lado el factor perturbador, que ahora no es el "poder querer" sino el "poder pensar": "Personalmente -afirma Rosas- no se me ocurre ninguna máxima que tenga estas características lógicas"; y la consecuencia es explícita: "Quizá lo más sensato para el intérprete sea ignorar la sugerencia kantiana de que hay máximas que se contradicen a sí mismas en cuanto se piensan como universales".

Del abandono del "poder pensar" como criterio moral pertinente se derivan al menos dos consecuencias problemáticas para la interpretación. En primer lugar, y dado que la moralidad ahora solo podría fundarse en el "poder querer", Rosas intenta minimizar el egoísmo inherente a este criterio, a la vez que simplifica la concepción misma del egoísmo. En segundo lugar, la concepción de moralidad que de allí resulta no sólo tiene "un aire antikantiano", sino que implica una contradicción tan patente con planteamientos del propio Kant, que me resulta difícil creer que éste no se hubiera percatado de ella. Y aun cuando tratándose de humanos la incoherencia no es a priori descartable, prefiero pensar en la necesidad de producir una nueva interpretación que no sólo evite la contradicción, sino que acaso nos encamine de manera más certera en la comprensión de la doctrina en cuestión.

De manera suscinta intentaré entonces presentar las dos consecuencias problemáticas que veo en la interpretación de Rosas, así como esbozar las líneas generales de una interpretación alternativa.

Con respecto al primer punto, de manera atinada Rosas reconoce que el criterio del "poder querer" la universalización de la máxima sin que ello implique contradicción de la voluntad consigo misma, puede traducirse adecuadamente en términos de un "interés prudencial". En sus propias palabras, con el test del "poder querer" "sale a relucir que tengo un interés prudencial en un estado de cosas que no podría realizar si todos siguieran los medios que yo quiero usar para conseguirlo". Sin embargo, la conclusión de Rosas no me parece correcta: cuando él quiere evitar la total asimilación de la racionalidad moral a la instrumental-prudencial, en realidad lo que persigue es evitar una total asimilación de la moralidad al egoísmo, y por ello intenta establecer una muy oscura diferencia entre un método de pensar moral -ahora reducido exclusivamente a recomendaciones prudenciales- y "el pensamiento prudencial que persigue los propios intereses". En otras palabras, se trataría de una diferencia entre la prudencia moral y la prudencia egoísta.

Pero si afirmo que esta diferencia es oscura, es porque de la argumentación ofrecida por Rosas no es posible inferirla, e incluso me atrevería a decir que no existe. En efecto, el egoísta de Rosas no es prudente, y por ende no existiría una cosa tal como “prudencia egoísta”. Por ello afirma Rosas que “una persona amoral y radicalmente egoísta no jugaría el juego de la universalización. El haría lo que dice su máxima si lo beneficia aunque perjudique a otros, y aunque su máxima universalizada fuese perjudicial para él mismo. Probablemente apuesta a que su máxima no se volverá necesariamente contra él (como ley universal)”.

Me parece claro que un tal egoísta no sería en absoluto prudente. Pero a mi modo de ver, la falta de prudencia no significa que este egoísta sea amoral, ni que la prudencia sea atributo del agente moral -lo que de hecho se desprende de la argumentación de Rosas-, sino simplemente que no es inteligente. Y ese es precisamente el caso cuando, a propósito del *imperativo hipotético asertórico*, Kant distingue dos tipos de inteligencia (*Klugheit*)¹: una mundana y una privada. La inteligencia mundana (*Weltklugheit*), entendida como la habilidad de un hombre para influir sobre los demás con el fin de usarlos para sus propios propósitos, denota lo que coloquialmente llamamos “viveza” o astucia, pero a corto plazo. Por eso, el “vivo” es en realidad un egoísta torpe (*unklug*). Si a la otra inteligencia se la llama “privada” (*Privatklugheit*), es por su mayor grado de reflexión; aquí no se trata de la inmediatez, sino la perspectiva a mediano y largo plazo que permite tener en cuenta la diversidad de propósitos y circunstancias, así como su posible coordinación, con miras al “provecho propio y duradero”.

La prudencia, o la real inteligencia consiste pues en intentar un provecho *duradero*. Pero el agente que así procede, no por ello deja de ser radicalmente egoísta: el provecho buscado sigue siendo el *propio*. El egoísta inteligente no es pues otro que aquel que obra atendiendo al “poder querer” la universalización de la máxima, y sin que intervengan reflexiones sobre el “poder pensar” la universalización de la misma. Si en la propuesta de Rosas se llama “agente moral” a lo que en realidad es un “egoísta inteligente”, ello es porque se restringe el egoísmo a la “viveza” inmediatista de quien apuesta -imprudentemente por cierto- a que los otros no se darán cuenta de sus argucias, y a que su astucia no terminará por volverse contra él mismo.

Ahora bien, si partimos del hecho de que no todos los egoístas son torpes, y de que por el contrario también los hay inteligentes,² entonces la prudencialidad que Rosas atribuye a una moralidad fundada tan sólo en el “poder querer” no se distingue de la prudencialidad del egoísta que persigue sus propios intereses

¹ Cfr., *Grundlegung*, p.416 (paginación de la Akademie-Ausgabe).

² Y sin ir demasiado lejos tal es precisamente el caso en el célebre ejemplo del tendero, que ofrece Kant en el capítulo primero de la *Fundamentación*. Aunque aquel podría aprovecharse de la inexperiencia de un comprador, decide vender al precio

de manera inteligente. Independientemente de que se sea kantiano o antikantiano -finalmente aquí no se trata de fidelidades confesionales de nuevo cuño-, ¿por qué llamar "amoral" al torpe que manipula sin tener en cuenta las consecuencias de su actitud, o "moral" al inteligente que sí las considera detenidamente? Sólo hay una prudencia, y es la del egoísta inteligente.

Pero las anteriores reflexiones no han solucionado en absoluto el problema de interpretación de la doctrina del imperativo categórico. A título de ilustración, voy a referirme a dos casos "dramáticos": se trata de los ejemplos segundo y tercero ofrecidos por Kant en la Fundamentación. Mi tesis es que si seguimos la propuesta de Rosas -que me permite formular muy resumidamente como prescindir del criterio del "poder pensar" y atenernos tan solo al "poder querer"-, entonces tendríamos que concluir una crasa contradicción en la argumentación kantiana.

Empiezo con el segundo ejemplo, en el que la pregunta es si puedo querer la universalización de la máxima según la cual pido dinero en préstamo para salir de dificultades, prometiendo su pago, aun a sabiendas de que no he de cumplir tal promesa. En su presentación del ejemplo, Rosas aduce como *únicas* razones para concluir el no poder querer la universalización de la máxima del prometer mentiroso el que, supuesta la universalización, nadie tomaría en serio las promesas, y entonces yo no podría esperar el beneficio deseado, o sería víctima de una ley por mí mismo impuesta. Pero si éstas fuesen las únicas razones para no poder querer la universalización de la máxima, entonces Kant habría incurrido en contradicción. Estaría confundiendo razones prudenciales, que no obstante ha pretendido diferenciar claramente de las razones morales: el imperativo categórico "no se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder" (p.416). Así mismo, en el capítulo primero, se afirma que "el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera" (p.401), y también a propósito de la promesa mentirosa, se diferencia entre "si es prudente o si es conforme al deber" (p.402), y se concluye que "es algo muy distinto ser veraz por deber, a serlo por temor a las consecuencias perjudiciales".

Doy por supuesto que el lector conoce ya los ejemplos propuestos por Kant, y por ello no reproduciré el tercero, es decir el del cultivo de los propios talentos. Y aunque creo que la modificación introducida por Rosas es interesante y sugestiva, no me parece que el punto fuerte sea el de evitar un mundo de perezosos -así lo sería el que resultaría de la universalización de la máxima propuesta-, en el que no habría ningún excedente producido del que yo pudiera

justo por la previsión de posibles consecuencias adversas a sus intereses, en caso de que su trampa llegase a ser descubierta por otros. No creo que sea arbitrario afirmar que el tendero llega a la conclusión de que "no puede querer" la universalización de la máxima que recomendaría aprovecharse de la eventual inexperiencia de los compradores. Y aunque de esta manera el comprador es servido honradamente, la prudencia del tendero que así obra no puede significar que el tendero ha obrado por principios de honradez, es decir, que ha obrado moralmente.

disfrutar. La imprudencia de una eventual universalización de la máxima, y por ende la conclusión del no poder quererla, consiste más bien en que el ser racional “necesariamente quiere que todas las facultades sean en él desarrolladas, porque ellas le han sido dadas y le sirven para toda suerte de posibles propósitos”(p.423).

Aquí de nuevo, y si la razón para no poder querer la universalización de la máxima del no cultivo de los talentos fuese simplemente la imprudencia que ello representaría con respecto a eventuales situaciones futuras en las que yo requeriría de los talentos y habilidades desarrollados, repito, si ésta fuese simplemente la razón, entonces habría otra vez crasa contradicción.

En efecto, antes de formular su doctrina del imperativo categórico, Kant ha elogiado la “pedagogía prudencial” de aquellos padres que se preocupan de que sus hijos desarrollen aquellos habilidades “para el uso de medios útiles para todo tipo de fines cualesquiera” (p.415), y que dada su inexperiencia, los hijos no están en capacidad ni siquiera de suponer. Pero Kant se cuida de atribuir un valor moral a tal pedagogía, que en tanto prudencial, deja de lado precisamente el examen de los fines mismos. Idéntica dificultad se presentaría a propósito del cuarto ejemplo, en el que el desinterés por la suerte de los otros y la no colaboración con ellos en sus dificultades, son principios que no pueden ser queridos como leyes universales, pues en ese caso el agente no podría esperar la ayuda que eventualmente podría llegar a necesitar.

Por mi parte, quiero repetir que no se puede descartar apriori una contradicción en Kant. Y si mi propuesta de interpretación apunta a evitar la contradicción, advierto se trata de una propuesta que todavía debe ser sometida a prueba.

En primer lugar, estimo conveniente no abandonar el “test” del “poder pensar” como criterio moral, entre otras cosas porque si no procediésemos así, el planteamiento de la *Crítica de la razón práctica* nos resultaría superfluo e inaccesible. En efecto, allí la formulación del imperativo categórico,³ al emplear el “pueda valer” se coloca en la perspectiva del “poder pensar”, dejando de lado por completo el “poder querer”.

Pero volviendo a la primera formulación del imperativo categórico, y a la primera exposición de los ejemplos tal como aparecen en la *Fundamentación*, habría que decir que las ilustraciones kantianas se refieren más a una subformulación (1A)⁴ de la primera formulación, que a ésta misma. 1A propone al agente el ejercicio de pensarse como legislador de la naturaleza, y de universalizar sólo aquellas máximas que no contradigan leyes naturales preexistentes. Las posibilidades que tal ejercicio ofrece son magras, puesto

³ “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer (*gelten könne*) siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (*Kritik der praktischen Vernunft*, p.54)

⁴ “Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza” (p.421).

que presuponen una muy cuestionable interpretación de supuestas finalidades en la legalidad natural. Creo que el mismo Kant así lo ha entrevisto, si no a propósito del suicidio, sí en los casos del cultivo de los talentos y en el de una eventual y radical asocialidad de la naturaleza humana.

Ahora bien, si nos atenemos a la formulación I, el criterio del "poder pensar" exigiría argumentos distintos para el caso del suicidio. En la *Fundamentación* Kant no ofrece estos argumentos, acaso por estar "entrampado" con la formulación 1A, pero otro es el caso en la Metafísica de las costumbres o en los manuscritos de sus lecciones sobre ética.⁵ El sentido de estas otras argumentaciones es que una máxima que implique la destrucción del sujeto moral es objetivamente contradictoria de la moral, o que "el suicidio sobrepasa todos los límites del uso del libre arbitrio, dado que éste sólo es posible si existe el sujeto en cuestión".

Mi objetivo no es afirmar que estos argumentos en contra de la moralidad del suicidio resulten irrefutablemente convincentes -de hecho, personalmente me inclino por lo contrario-, sino señalar la existencia de un tipo de justificación de ese criterio objetivo que es el "poder pensar" la universalización de la máxima. Por fortuna creo que el caso es más sencillo a propósito de la promesa mentirosa. En la presentación de Rosas se recalcan las consecuencias desventajosas que para el agente acarrearía la universalización de tal tipo de promesa -"poder querer"-, pero no se menciona la contradicción objetiva -"poder pensar"- que la eventual universalización implicaría, a saber la destrucción del concepto mismo de promesa. Y si bien es cierto que de la contradicción objetiva -en este caso equiparable a una "contradicción en los términos"-, se derivan consecuencias subjetivas -en adelante nadie creerá en las promesas y por ende no podrá hacer uso de ellas cuando esté necesitado, o bien seré víctima de promesas mentirosas-, no por ello han de confundirse ambos tipos de contradicción⁶.

Una vez recuperada la posibilidad de que el criterio del "poder pensar" tenga al menos algún sentido, queda por resolver el problema del tipo de vinculación entre este criterio y el del "poder querer". Que ambos criterios son distintos, y que pueden pensarse autónomamente, es algo que se concluye claramente. Y para expresarlo de manera tajante, yo diría que, pensados autónomamente, el criterio del "poder pensar", es decir, es de la no contradicción objetiva en una

⁵ Cfr. *Metaphysik der Sitten*, Ak., p.72 (Ed. Weischedel, T. VIII p.554), y *Lecciones de Ética*, Ed. Crítica, Traducción de Roberto Rodríguez y Concha Roldán, Barcelona, 1988, p.189.

⁶ Dadas las limitaciones de este comentario, no puedo sino mencionar un aspecto que estimo de mucha significación en la doctrina moral kantiana, y es el siguiente: quien después de estar tentado a suicidarse y finalmente opta por no hacerlo, o quien hace promesas con la intención de cumplirlas, no podría no obstante estar seguro de haber obrado moralmente. Me parece que esta constatación tiene implicaciones importantes en la interpretación global de la doctrina kantiana.

máxima universalizada, es el criterio moral. Así mismo, el criterio del “poder querer” autónomamente considerado, es decir, sin relación con el “poder pensar”, es el criterio de la prudencia amoral y no necesariamente inmoral.

Pero existe una posibilidad de relación entre moralidad y prudencia, y ése es el de la prudencia exigida por motivaciones morales, o si se quiere, el del comportamiento prudente como efecto exigido por la motivación moral, entendida como causa de aquél. Yo creo que Kant está pensando en una relación de este tipo cuando establece la posibilidad de buscar la propia felicidad no por inclinación sino por deber (p.399). El imperativo hipotético asertórico nos permite hacer la equivalencia entre felicidad y prudencia; a partir de allí surge la posibilidad de entender la búsqueda de la felicidad por deber, como el mandato de ser prudentes por deber, que sería distinto al mero consejo de ser prudentes. Las exigencias de la prudencia serían aceptadas entonces no por originarse en la reflexión prudente, sino porque la prudencia sería exigida por el deber. Así pues, no cultivar los propios talentos, o desinteresarse completamente de la suerte de los otros, son actitudes imprudentes que sólo se tornan moralmente inadmisibles en el caso -indirecto- de que se conciba a la prudencia como exigencia del deber. Por ello, en los ejemplos tercero y cuarto no es aplicable el criterio objetivo del “poder pensar”, y la prueba es indirecta, mediante el criterio subjetivo y prudencial del “poder querer”.

La anterior interpretación implica un supuesto bastante problemático, según el cual la moralidad es causa de la prudencia. Desde un punto de vista rigurosamente filosófico conceptual nada sería más discutible, y a lo sumo podría establecerse una vinculación de tipo sintético-aposteriori, y ello para no mencionar la posibilidad de contradicción, que estaría ejemplificada en el conflicto de deberes.

Pero desde un punto de vista histórico -y no veo por qué éste habría de ser excluido de la interpretación de textos filosóficos-, la afirmación de la moralidad como causa de la prudencia adquiere una significación distinta. Lo que desde esta perspectiva estaría en juego es cómo lograr un efectivo control del comportamiento individual, en una sociedad ya no tradicional, es decir, en una sociedad en la que la comunidad no puede regular ni responder por la conducta de sus miembros, tan intensa y efectivamente como ocurre en las sociedades tradicionales. El peso de las elecciones posibles que antaño asumía de facto la comunidad, se traslada ahora en gran parte a los individuos, que pueden experimentar este desplazamiento a veces como libertad, a veces como soledad y abandono. En este sentido, la doctrina de los imperativos hipotéticos resulta de enorme importancia: en tanto que hábitos de razonamiento prudencial, ellos se convierten para el individuo moderno en asunto de vida o muerte. Pero así mismo para la sociedad moderna, que al no poder ejercer un control tan efectivo sobre sus miembros, ha de esperar de ellos el autocontrol prudencial.

Ahora bien, Kant ha percibido muy agudamente la debilidad inherente al autocontrol prudencial: a pesar de que el individuo reconozca como estrategia propia para su felicidad la de la prudencia, también experimenta que la prudencia "perjudica grandemente a algunas inclinaciones" (p.399), al impedirles un libre curso y al supeditarlas a un plan general, que por fuerza es vago e incluso incierto. La tentación del *carpe diem*, es decir la de dar libre curso a inclinaciones individuales, bien determinadas y susceptibles de ser satisfechas en un tiempo preciso aún a costa de los planes más generales del individuo, y con grave detimento para la convivencia social, es una amenaza permanente. Su más eficaz antídoto no se encuentra pues en el campo de los imperativos hipotéticos, sino en el del deber, o mejor, en el de obrar prudentemente por deber. Así pues, si el tendero de marras tiene la suficiente inteligencia como para no aprovecharse del cliente inexperto, siempre cabrá la posibilidad de que la tentación de una fácil e inmediata ganancia arrase con sus prudentes previsiones. Y aunque probablemente no niegue las ventajas de una sociedad en la que uno, y él también, sea servido honradamente, la perspectiva de un beneficio inmediato puede llegar a tener un influjo mayor y decisivo sobre sus acciones. Pero si el tendero no es sólo prudente sino además moral, o mejor, si es prudente por deber, es decir si obra honradamente por principios de honradez, entonces las posibilidades de que uno sea servido honradamente se benefician de una consistencia infinitamente superior a la que puede garantizar el control social, dése éste en términos de prestigio o de control policivo.

Que la anterior perspectiva no es ajena a Kant, es algo que queda demostrado en su respuesta al excelente y finado Sulzer. Este se preguntaba el por qué las distintas teorías de la virtud, no obstante ser muy convincentes, eran muy poco eficaces (*so wenig ausrichten*) (nota, p.411). Por su parte, Kant no sólo no rechaza la pregunta por la eficacia de la moral, sino que su respuesta parecería en primera instancia paradójica: sólo aquella moral que se plantee como indiferente a la preocupación por la eficacia puede ser verdaderamente eficaz. Sólo una moralidad claramente diferenciada de la prudencia garantiza comportamientos sólidamente prudentes.