



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFIA



RACIONALIDAD, IMPERATIVO CATEGORICO Y DERECHOS HUMANOS

T E S I S

PARA OPTAR POR EL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFIA PRESENTA FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNANDEZ



DIRECTORA DE TESIS DOCTORA DULCE MARIA GRANJA CASTRO.



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

265971 AGOSTO DE 1998.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central

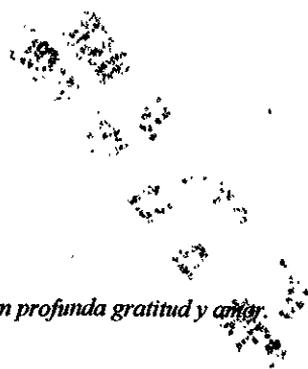


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



A mis padres y a Laura, con profunda gratitud y amor.

Quisiera agradecer a la Dra. Isabel Cabrera Villoro, al Dr. Carlos Pereda Failache, al Dr. Pedro Stepanenko Gutierrez y al Mtro. Efrain Lazos Ochoa por su tiempo concedido para la lectura de este trabajo, y especialmente a la Dra. Dulce María Granja Castro por la dedicación y el tiempo que me brindó, por su inapreciable paciencia para leer y discutir esta tesis y por sus valiosísimos comentarios y sugerencias que no sólo me orientaron hacia una lectura rigurosa y disciplinada de la filosofía kantiana, sino que además me han enriquecido para todo mi futuro trabajo profesional.

No somos inmortales, no podemos escapar a la muerte; pero al menos deberíamos no ser ciegos.

José Saramago.

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN GENERAL	1
I CAPÍTULO PRIMERO: LAS REGLAS DE LA RAZÓN, LA TEORÍA DE LOS PRINCIPIOS DE LOS FINES Y LAS ACCIONES Y LOS CONCEPTOS IMPLICADOS EN LA LEY MORAL	4
1.1 Introducción, 4 ;	
1.2 Las reglas de la razón, 5 ; 1.2.1 El mensaje de la ilustración, 7 ; 1.2.2 El principio de validez intersubjetiva, 8 ; 1.2.3 Síntesis de la primera y segunda máxima para la realización de la tercera, 8 ;	
1.3 Teoría de la acción y de los fines kantianos: máximas y principios, 10; 1.3.1 El objetivo de la <i>Grundlegung</i> , 10; 1.3.2 El concepto de máxima, 11; 1.3.3 El concepto de principio, 12; 1.3.4 Los principios subjetivos del obrar y los principios subjetivos del querer, 13; 1.3.5 La implicación de los fines en el querer, 14 ; 1.3.6 El principio del querer como determinante del principio del obrar, 15; 1.3.7 El significado del concepto de deseo, 16; 1.3.8 Diferencias entre el querer subjetivo y el deseo, 17, 1.3.9 Los principios del querer y del deseo como fines propios de las inclinaciones, 18; 1.3.10 El fundamento subjetivo del deseo: el incentivo, 20, 1.3.11 Los incentivos como motores de la acción subjetiva, 21 ; 1.3.12 El concepto de imperativo y los imperativos hipotéticos, 22; 1.3.13 Conclusión, 24	
1.4 El 'bien' como el concepto de un objeto de la razón práctica y su relación con conceptos implicados en la ley moral: la buena voluntad, el deber y el imperativo categórico, 26, 1.4.1 El bien como objeto de la razón práctica, 26; 1.4.2 Los conceptos implicados en la ley moral, 28; 1.4.2.1 La buena voluntad, 28; 1.4.2.2 El concepto de deber, 30; 1.4.2.3 El concepto de imperativo categórico, 34; 1.4.3 El objeto de bien relacionado con los conceptos de buena voluntad, deber e imperativo categórico, 36; 1.4.3.1 La buena voluntad, 36; 1.4.3.2 El deber, 37;	
1.5 Conclusión, 37.	
II CAPÍTULO SEGUNDO. EL IMPERATIVO CATEGÓRICO Y SUS FORMULACIONES	40
2.1 Introducción, 40;	
2.2 La Fórmula de la Ley Universal (FLU), 40; 2.2.1 El primer argumento de la FLU: su derivación a partir de los conceptos de buena voluntad y de deber, 40; 2.2.2 El segundo argumento de la FLU: su derivación a partir del concepto de imperativo categórico, 43; 2.2.3 La racionalidad implicada en la FLU, 44; 2.2.4 La FLU como fórmula de la ley universal de la naturaleza, 45; 2.2.5 El funcionamiento específico de la FLU, 46; 2.2.5.1 La contradicción del imperativo hipotético, 47, 2.2.5.2 La contradicción en el imperativo categórico o la FLU, 49; 2.2.5.3 La fuente común de los dos tipos de contradicción, 53,	
2.3 Segunda formulación del imperativo categórico: la Fórmula de la Humanidad (FH), 57; 2.3.1 La naturaleza racional entendida en término negativo, 57, 2.3.1.1 La humanidad, 57; 2.3.2 La naturaleza de la acción 'buena', 59; 2.3.3 El argumento de la Fórmula de la Humanidad, 61; 2.3.4 ¿Qué significa tratar a la humanidad como fin en sí mismo?, 63; 2.3.5 El fin en sí mismo de la humanidad como un fin objetivo, 66;	
2.4 La tercera formulación del imperativo categórico: la voluntad de todo ser racional como voluntad universalmente legisladora y el reino de los fines (FRF), 68; 2.4.1 La voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora, 68; 2.4.2 La exclusión del interés como condición del imperativo categórico, 69, 2.4.3 La autonomía como el principio distintivo de donde surge la ley moral, 69; 2.4.4 La fórmula del reino de los fines, 70; 2.4.5 Dignidad, en relación con la autonomía y precio, 73; 2.4.6 El reino de los fines en analogía con un reino de la naturaleza, 77;	
2.5 Conclusión, 79.	
III CAPÍTULO TERCERO. LOS DERECHOS HUMANOS COMO REINO DE FINES: EXPRESIÓN DE DERECHOS Y DEBERES A PARTIR DE LOS ATRIBUTOS DE LA NATURALEZA HUMANA Y DE LAS EXIGENCIAS QUE CONFORMAN LA RACIONALIDAD.	81
3.1 Introducción, 81;	
3.2 El origen de los derechos humanos, 81;	
3.3 El contenido y las implicaciones de la Declaración Universal, 83,	
3.4 Los derechos humanos y el reino de los fines, 86; 3.4.1 Los derechos humanos como principios comunes que sirven de enlace sistemático entre los seres racionales, 86; 3.4.2 Los derechos humanos como un imperativo	

categórico, 88; 3.4.2.1 Los principios de la Declaración Universal y la FLU, 89; 3.4.2.2 Los principios de la Declaración Universal y la FH, 90; 3.4.3 La Declaración Universal de los Derechos Humanos y sus nociones fundadoras, 90;
3.5 Conclusión, 99.

CONCLUSIÓN GENERAL,	102
NOTAS,	109
BIBLIOGRAFÍA	116

INTRODUCCIÓN GENERAL.

Esta tesis tiene, en términos generales, un doble propósito en primer lugar, explicar la teoría racional de la moralidad kantiana a partir de lo que Kant consideró como las reglas de la razón. Estas reglas sirven de principios que debe considerar todo ser racional para evitar el error en cualquier uso que un sujeto le dé a la razón, es decir, su uso especulativo y su uso práctico. Y en segundo lugar, poner énfasis en la importancia de los fines como fundamento de la autodeterminación de la voluntad para actuar siguiendo principios. Lo que intento demostrar es que puede concebirse perfectamente una ética racional con contenidos, lo cual significa presentar un modo de entender la moralidad kantiana que niegue las acusaciones de ser formalista, esto es, que se desinteresa de los contenidos materiales de la moralidad y del contenido fundamental de toda ética, que, a fin de cuentas es la dignidad humana. Este intento de demostrar que puede existir una moral formal con contenido también llega a tener un alcance que posibilita conciliar dos cosas que suelen pensarse como incompatibles entre sí: una ley universal, por un lado, y por el otro, la concepción de una pluralidad de acciones y fines como elecciones personales a partir de motivaciones individuales. Desde la interpretación de la moral kantiana que ofrezco en este trabajo, podrá verse, incluso, cómo la característica universal de la moralidad está basada en la posibilidad de elección y decisión que poseen las naturalezas racionales, lo cual puede llevar a pensar que la ley universal se encuentra precisamente sustentada en una pluralidad entendida como la posibilidad de todo sujeto a decidir y formular, con base en sus metas e intereses de vida, sus propios principios de acción. El modo que elijo aquí para dar el paso argumentativo a favor de un principio moral con validez universal, con base en la forma como se entiende una naturaleza racional, es precisamente la utilización de las reglas de la razón.

En tiempos recientes y a partir de posturas principalmente neohegelianas, la filosofía moral de Kant ha sido criticada principalmente por dos razones: porque es vacía, y/o porque es demasiado fuerte. Vacía porque parece que no brinda razones suficientes para establecer qué tipo de principios subjetivos son los que se tienen que universalizar y por qué, y demasiado fuerte, en su lado opuesto, porque en caso de convertir todos los principios subjetivos en leyes universales podría convertirse en ley cualquier tipo de acción, incluyendo una acción que sea considerada inmoral. Quiero aclarar que no es mi intención, ni aquí ni a lo largo de la tesis, detenerme a estudiar específicamente las críticas que se le han hecho a Kant. Sólo quiero mencionar que estas dos críticas son muy frecuentes en la literatura de filosofía moral y que tienen sus puntos de partida en Hegel, y esta aclaración sirve a la vez como recomendación para que el lector tenga en cuenta estas objeciones en el momento que llegue a la segunda parte del primer capítulo y en todo el segundo capítulo, porque creo que las críticas neohegelianas, y en general las críticas contra una ley moral universal, se han desarrollado a partir de: i) una aparente falta de conocimiento de la totalidad de las formulaciones del imperativo categórico, puesto que las críticas únicamente descansan en la primera formulación, ii) un entendimiento muy superficial de lo que quiere decir una máxima y la relación que tiene con la primera formulación del imperativo categórico, y iii) una falta de consideración de la importancia que tienen los fines o motivos de las tres formulaciones del imperativo categórico, que se reducen a la humanidad como fin en sí misma.

Este fin de la humanidad, como se verá, es el móvil de la enunciación de las formulaciones del imperativo categórico, que se tornan principios con validez universal porque son fundamentados por un motivo que se presenta como válido para toda naturaleza racional. Lo que intento demostrar es que este motivo que tiene validez universal es lo que da el sentido de aplicabilidad práctica a la validez

intersubjetiva como regla de la razón, y como seres racionales, esto es, autónomos y consecuentes, tenemos que obrar por el mandato del imperativo categórico. Lo que pretendo probar es que existe un *motivo -con validez universal y contenido material- que sirve para fundamentar un principio de acción* de validez universal, y al considerar tal motivo y derivar un principio de acción a partir de él, se está haciendo un buen uso de la razón porque se está actuando con base en reglas específicas de una actitud racional. En este sentido, puede decirse que en la tesis intento defender la ética kantiana tratando de armonizar dos factores que parecen opuestos: primero, una teoría formal, racional, con pretensiones de validez universal, y segundo, que dicha moral tenga un contenido que implique una libertad personal en la elección de fines y acciones. De hecho, cada vez estoy más convencido de que la formalidad del imperativo categórico tiene la intención de permitir de la manera más general posible la elección de fines y acciones personales, porque justamente se origina en la naturaleza racional, que es facultad de elección y de decisión.

Además, quiero incluir aquí *cómo este modo de entender la ética kantiana tiene vigencia en el mundo contemporáneo*, lo cual puede constatarse con el origen y el desarrollo constante de los derechos humanos. Creo que, hablando en términos generales, no puede argumentarse que la idea moral de los derechos humanos implique una falta de contenido, aunque algunas veces pueda llegar a ser muy difícil hacer efectivos a esos derechos. Esta dificultad no creo que sea sólo de los principios que contiene la carta de derechos humanos, sino que puede hallarse en cualquier teoría ética o de derecho por razones de dificultad de estas disciplinas humanísticas y porque gran parte de los argumentos considerados válidos por estas teorías son históricamente dados. Pero a pesar de ello, si se sigue escribiendo sobre la ética y sobre los grandes temas que la conforman, debe ser porque se entiende una valoración objetiva de la naturaleza humana que trasciende todo sentido histórico, y estas valoraciones son las que se toman en cuenta a pesar de encontrar valoraciones históricas. Los derechos humanos tienen un contenido porque se desarrollan a partir de la dignidad humana, y aunque este contenido esté presente estos derechos pretenden ser un código legal universal. De aquí que el aspecto formal y material pueda estar presente en una teoría moral y jurídica, como los derechos humanos, con una enorme actualidad en nuestros días.

Lo que intento probar en esta parte de la tesis no es la congruencia de todos los derechos entre sí o hablar de cada uno de ellos por separado constatando sus vínculos con la filosofía moral de Kant, sino que las razones que se tienen en la formulación de lo que se denomina derechos humanos provienen de una forma específica de entender la naturaleza humana, que es la misma forma entendida por Kant. En este trabajo pretendo demostrar esta equivalencia de la moral kantiana con los derechos humanos, considerando las formulaciones del imperativo categórico y sus motivos, con los propósitos que tienen los derechos humanos y las razones que los motivan. Creo que la vigencia del fenómeno llamado derechos humanos constata la posibilidad de concebir una pluralidad con principios objetivos válidos universalmente.

La tesis está dividida en tres capítulos. En el primero, hago un análisis de las reglas de la razón, la teoría de las máximas y de los fines de la moralidad kantiana y examino los conceptos que se encuentran implicados en esta teoría moral. En la segunda parte, hago un estudio de las tres distintas formulaciones del imperativo categórico: a la luz de las reglas de la razón, de la teoría de las máximas y de los fines, y de los conceptos que se encuentran como condicionantes necesarios para la realización de la ley moral. Defiendo la postura de que teniendo en cuenta las reglas de la razón en nuestra conducta, se llega a adoptar una actitud moral, y demuestro esto bajo el análisis de que los conceptos implicados en la ley moral, así como el significado de las formulaciones del imperativo categórico, se encuentran presentes en las reglas de la razón. Finalmente, el tercer capítulo trata de la relación entre lo estudiado

en los dos capítulos anteriores con el fenómeno de los derechos humanos, explicando como éste fenómeno puede concebirse a partir de una postura kantiana.

Cuernavaca, Mor. mayo de 1998.

I. LAS REGLAS DE LA RAZÓN, LA TEORÍA DE LOS PRINCIPIOS DE LOS FINES Y LAS ACCIONES Y LOS CONCEPTOS IMPLICADOS EN LA LEY MORAL.

1.1 Introducción.

En este primer capítulo me propongo ofrecer tres cosas. En primer lugar, exponer las reglas que determinan una buena actitud racional. El propósito de esto se inscribe en el proyecto de concebir la moralidad a partir de reglas que se exigen a todo aquel que tiene la facultad de la razón. Mi idea es que podemos llegar a tener un comportamiento moral siguiendo reglas que producen un buen uso de la razón, o, si se quiere, que en una actitud moral siempre se encuentran presentes estas reglas. Esta idea correrá al parejo de la deducción de la moralidad que Kant hace en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, y si es posible concebir una actitud moral en el cumplimiento de las reglas de la razón, entonces es posible demostrar cómo esas reglas exigibles en todo ser racional conducen a obrar determinados por el mandato del imperativo categórico. El significado que adquiere "ser racional" a partir del uso de las reglas de la razón no deberá confundirse con lo que Kant entiende como naturaleza racional, porque este término de naturaleza racional Kant lo utiliza indistintamente al hablar de naturaleza humana y hay una diferencia clara entre lo que implica la naturaleza humana o racional como algo que es precisamente "natural" y lo que significa "ser racional", que requiere un cierto esfuerzo y que no precisamente por naturaleza somos siempre razonables. Quizá pueda ser certero afirmar que lo que funda un comportamiento moral es la conjunción entre la creencia de lo que la naturaleza humana o racional es y la racionalidad o lo razonable.

En segundo lugar, quiero trabajar la teoría de los principios de los fines y de las acciones. Este análisis resulta esencial para comprender el fundamento de la autodeterminación de la voluntad por un fin para actuar por el mandato de un principio. Mi objetivo aquí es señalar lo imprescindible que resultan las nociones de fin y de acción para la posible realización de la ley moral.

Y por último, es importante conocer las nociones de bien y mal como conceptos de la razón práctica, y los conceptos de buena voluntad, de deber y de imperativo categórico que se encuentran implicados en la ley moral. Esta tercera parte tiene un enlace importante con las dos anteriores: en primer lugar, porque si efectivamente estos conceptos están implicados en la ley moral, entonces se deben adecuar a la teoría de los principios de las acciones y de los fines. Y en segundo lugar, porque si se intenta demostrar que el hacer uso de las reglas de la razón nos lleva a adoptar una actitud moral, entonces al hacer uso de estas reglas se produce una buena voluntad, un deber y se actúa bajo el principio de un imperativo categórico. Además, analizar los conceptos que son característicos de la representación de la ley moral nos será de gran utilidad para conocer los aspectos esenciales que se encuentran en los sujetos al obrar por la ley moral.

Intentar aclarar estos tres puntos servirá para comprender el supuesto de racionalidad, el contenido conceptual y la teoría de los principios, componentes indispensables de la ley moral de Kant.

1.2. Las reglas de la razón

La explicación de lo que Kant entiende como reglas de la razón o un uso de la racionalidad propiamente aplicado aparece al menos en dos escritos distintos: *La lógica*, notas redactadas por un alumno de Kant durante un seminario que el filósofo dio en la universidad de Königsberg, mismas que fueron publicadas por vez primera en 1800 aprobadas por el mismo Kant, y la *Crítica de la facultad de juzgar*.² La lógica está estructurada en tres partes: "la doctrina general de los elementos", "la doctrina general del método" y una amplia "introducción" a estos dos capítulos. La "introducción", a su vez, está dividida en diez partes y un apéndice, y las reglas aparecen al final del séptimo apartado, en donde Kant se ocupa de los medios por los cuales se puede evitar el error. En efecto, Kant nos dice.

El entendimiento común (*sensus communis*) es en sí mismo una piedra de toque para descubrir los errores del uso técnico del entendimiento. Esto es lo que significa orientarse uno a sí mismo en el pensamiento o lo que significa, en el uso especulativo de la razón, por un común entendimiento, cuando el común entendimiento es usado como una prueba que juzga la corrección de un pensamiento. Las reglas generales de la razón y las condiciones para evitar el error son: (1) pensar por uno mismo, (2) pensar siempre poniéndose en el lugar de otro y (3) pensar estando siempre de acuerdo con uno mismo. La máxima de pensar por uno mismo puede llamarse la máxima ilustrada, la máxima de ponerse en el punto de vista de los otros puede ser llamada la máxima del pensamiento ampliado; la máxima de pensar siempre en armonía con uno mismo puede ser llamada la máxima del modo consistente de pensar.³

Es importante destacar que Kant introduce estas reglas como principios básicos que pueden evitar el error. Kant explica que la fuente de un error procede de las apariencias, esto es, de lo que puede parecer verdadero a uno, pero justamente por ser una mera apariencia no es, en realidad, un hecho de verdad, lo que significa que no es un hecho indiscutible para todos. Por ello escribe Kant que la "piedra de toque de la verdad" consiste en comparar nuestro juicio con el juicio de otros, ya que por medio de esto se puede llegar a un posible acuerdo y establecer un criterio de objetividad:

Una señal externa o una piedra de toque externa de la verdad consiste en la comparación de nuestro propio juicio con el juicio de otros, porque lo que es subjetivo para uno no se encuentra en los otros de la misma forma; por ello, las apariencias pueden hacerse claras mediante la comparación. La irreconciliabilidad de los juicios de los otros con el nuestro es así una señal externa de error y tiene que ser considerada como una insinuación que nos obliga a examinar nuestro proceder en los juicios, sin que ello quiera decir que nuestro juicio quede inmediatamente descartado.⁴

Es notorio que la segunda regla de la razón para evitar el error consiste en pensar poniéndose en el lugar de los otros, lo que generaría la señal externa o la piedra externa de la verdad de la que nos habla Kant.

Estas mismas reglas vuelven a aparecer en el párrafo 40 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, que lleva como título "Del gusto como una especie de *sensus communis*".⁵ En efecto, Kant formula tres máximas⁶ de lo que denomina el "entendimiento humano común", y son las siguientes: "1. pensar por sí mismo; 2 pensar en el lugar de cada uno de los otros, y 3 pensar estando siempre acorde consigo mismo".⁷ Después de esta enunciación, Kant nos explica a qué se refiere.

La primera es la máxima del modo de pensar *desprejuiciado*, la segunda lo es del *amplio* y la tercera del *consecuente*. La primera es la máxima de una razón que nunca es *pasiva*. La propensión a una razón pasiva y, por tanto, a la heteronomía de la razón, llámase *prejuicio*; y el mayor entre todos los prejuicios es el representarse la naturaleza [racional] no subordinada a las reglas que el entendimiento le pone por fundamento a través de su propia ley esencial: esto es, la *superstición*. El liberarse de la superstición se denomina *ilustración*; porque, aun cuando esta denominación le corresponde a la liberación de los prejuicios en general, la superstición merece preferentemente ser llamada *prejuicio*, en cuanto a la ceguera que ella incluso exige como obligación, hace notoriamente reconocible la necesidad de ser guiado por otros y, por tanto, el estado de una razón pasiva. En lo que atañe a la segunda máxima del modo de pensar, estamos por demás habituados a llamar limitado (*corto de alcances*, lo contrario de *amplio*) a aquel cuyos talentos no alcanzan para ningún grande uso. Pero no es cuestión aquí de la facultad de conocimiento, sino del *modo de pensar*, a objeto de hacer un uso conforme al fin de aquélla; ése, por pequeña que sea la envergadura y el grado a que alcance el don natural del hombre, indica sin embargo, a un hombre de *pensar amplio*, cuando éste puede sobreponerse a las condiciones subjetivas privadas del juicio, entre las cuales tantos otros están como atrapados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que sólo puede determinar colocándose en el punto de vista de otros). La tercera máxima, o sea, la del modo *consecuente* de pensar, es la más difícil de lograr y sólo puede ser alcanzada por la unión de las dos primeras y tras una frecuente observancia de éstas convertida en destreza.⁸

Si la tercera regla se logra cuando se considera la primera y la segunda, entonces ello quiere decir que somos consecuentes o no contradictorios cuando se atiende a la primera y a la segunda reglas. Las reglas que enuncian tanto *La lógica* como la tercera *Crítica* pueden referirse, haciendo un breve resumen: 1) a la autonomía; 2) a la validez intersubjetiva, y 3) a la coherencia de nuestro pensamiento. Estas reglas pueden entenderse como la concepción normativa de la razón elaborada por Kant. Con concepción normativa de la razón no solamente me refiero al uso que debemos dar a la razón especulativa para no caer en el error y a la facultad de un juicio para que pueda tener validez, sino especialmente a las "exigencias" bajo las cuales se encuentran todos aquellos que tienen la especial facultad de la razón,⁹ lo que incluye también a la razón en su uso práctico. Se refieren, pues, a la conducta que debe tener todo ser racional para que pueda decirse que está haciendo un uso correcto de su racionalidad. Aplicadas estas reglas a un sentido práctico, puede decirse, entonces, que hay una falta de objetividad cuando la irreconciliabilidad de la que nos habla Kant se adecúa en las acciones, no en los juicios o en los conocimientos teóricos.

Como puede verse en la cita de la tercera *Crítica*, Kant nos explica con todo detalle en qué consisten las dos primeras reglas, pero acerca de la tercera nos dice muy poco. Voy a intentar dar una explicación de esta tercera regla, a la luz de lo dicho por Kant. Según éste, la tercera regla se refiere a "pensar estando siempre de acuerdo consigo mismo", y nos explica que para lograr tal cosa es necesario "unir las dos primeras" reglas. De acuerdo con esto, solamente podremos pensar estando de acuerdo con nosotros mismos cuando podamos pensar por cuenta propia y podamos ponernos en el lugar de todos los demás. Kant denomina a esta tercera regla principio "consecuente", o sea, de ser coherentes. Pero ¿qué relación existe entre ser coherentes, pensar por cuenta propia y poder ponernos en el lugar de todos los demás? ¿por qué, según todo esto, para lograr ser coherentes es necesario unir esas dos máximas? Creo que las nociones clave para explicar esto radican en la objetividad como principio supremo de la racionalidad, y en la idea ilustrada del pensamiento autónomo. Si esto es así, la regla de la consecuencia se cumple cuando lo que podamos realizar por la propia autonomía de la razón pueda ser aceptado sin contradicción de manera objetiva, esto es, por otros seres racionales. En caso de que esto no pueda llevarse a cabo, entonces habría un síntoma claro de que no estamos siendo totalmente coherentes. Entendida de esta forma, gran parte de la realización de la tercera regla requiere de dos factores esenciales: la autonomía y la objetividad. Veamos cada una de ellas por separado.

1.2.1 El mensaje de la Ilustración

En un ensayo realizado en 1784, titulado *¿Qué es la Ilustración?*,¹⁰ Kant nos menciona que ésta no es más que "la liberación del hombre de su culpable incapacidad", misma que consiste en la imposibilidad de alguien de servirse de su propia inteligencia sin la guía de otro. "¡Ten el valor de servirse de tu propia razón! he aquí el lema de la Ilustración"¹¹ Según Kant, lo que ha ocasionado esta incapacidad no es la insuficiencia de la razón por lo que el hombre requiere constantemente de tutores, sino más bien la pereza y la cobardía. La pereza, porque el hombre permanece en una situación extremadamente cómoda cuando no tiene que pensar por cuenta propia, ya que sólo basta pagar para que otros se encarguen de "tan fastidiosa tarea". Y la cobardía, porque una vez que los tutores "entontecen a sus animales domésticos" y les tratan de mostrar lo peligroso que es salirse del camino trillado, estos animales domésticos tienen miedo de usar su razón por cuenta propia. De este modo, el hombre incapacitado se ve en la necesidad constante de recurrir a fórmulas y principios ajenos a los dictados por su propia razón, lo cual no hace más que alejarlo del destino que le es propio y de su verdadera vocación como ser racional.¹² Así pues, liberar al hombre de su culpable incapacidad no es más que la revolución propia de la Ilustración para que cada hombre pueda pensar por cuenta propia. Y para ello, Kant nos dice, "no se requiere más que una sola cosa. *libertad*, y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso *público* de su razón íntegramente."¹³

Lo que Kant entiende por libertad de hacer un uso público de la razón es la capacidad de manifestar ideas, observaciones y juicios formulados mediante la propia razón de quien lo hace y que descubre fallas o absurdos en cualquier tipo de sociedad, sea cual sea, científica, política o moral. A diferencia de esta libertad pública, Kant denomina *privado* el uso de la razón que cualquier persona hace en calidad de "funcionario", esto es, en calidad de agente que es participe, mediante reglas, de una empresa común, o que por cuestiones de su propio oficio debe respetar ciertos límites. Estos dos tipos de uso de razón son ilustrados por Kant mediante los siguientes ejemplos: sería muy perturbador que un oficial del ejército se pusiera a discutir en torno a las órdenes que como obligación tiene que cumplir por permanecer en un centro de disciplina rigurosa, mismo centro que no podría existir sin estos presupuestos de rigor disciplinario. Sin embargo, esto no significa que a tal oficial se le prohíba hacer observaciones sobre las fallas que descubre en el ejercicio militar y las exponga al juicio de los demás. Del mismo modo, a un ciudadano no se le puede negar que contribuya con los impuestos que le corresponden, pero este mismo sujeto puede tener todo el derecho de expresar públicamente su pensamiento sobre ciertas inadecuaciones o injusticias que observa en materia fiscal.

La libertad del uso público de la razón, como criterio de expresión de la emancipación de la razón y por tanto como ideal ilustrado, es ante todo una libertad ilimitada de cada hombre para servirse de su propia razón. Resulta relevante destacar cómo esta libertad del uso público de la razón se realiza sobre la base de un contexto social, de leyes o principios intersubjetivos necesarios para la existencia de la cultura y la civilización o de cualquier tipo de comunidad o institución. No se pone en tela de juicio la necesidad de normas y límites de acción, sino el que puedan derivarse eficazmente y de manera justa mediante el criterio del uso de la razón. Para decirlo de algún modo, el uso privado de la razón es un principio básico que sirve como requisito para el funcionamiento de empresas colectivas o profesiones de cualquier tipo, mientras que el uso público de la razón tendría que expresar la efectiva existencia de la autonomía de la razón, que puede criticar o dilucidar desde sí misma el funcionamiento necesario de la razón privada. Incluso, creo que Kant pudo llegar a pensar que es el uso público de la razón respecto a cualquier fin o proyecto por realizar el que fundamenta el uso privado de la razón.

1.2.2. *El principio de validez intersubjetiva*

Creo que el principio de validez intersubjetiva resulta un poco más claro en la explicación ofrecida por Kant cuando hace mención del significado de la segunda regla. No obstante, un poco antes de que explique las tres reglas del pensamiento correcto, en el mismo párrafo de la tercera *Crítica*, Kant nos explica lo que entiende por *sensus communis*, lo cual nos puede servir como una explicación de la "manera de pensar ampliada":

por *sensus communis* hay que entender, no obstante, la idea de un sentido *común a todos*, esto es, de una facultad de juzgar que en su reflexión tiene en cuenta, en pensamiento (a priori), el modo representacional de cada uno de los demás, para atener su juicio, por así decirlo, a la entera razón humana y huir así a la ilusión que, nacida de condiciones subjetivas privadas que pudiesen fácilmente ser tenidas por objetivas, tendría una desventajosa influencia sobre el juicio ¹⁴

Este sentido comunitario, por el cual hacemos abstracción de las limitaciones contingentes que afectan a nuestra propia valoración, es lo que podríamos entender como validez intersubjetiva. En efecto, cuando logramos sobreponernos a un juicio de razón procedente de condiciones personales subjetivas para ponernos en el sitio de otros, estamos haciendo un uso correcto de nuestra facultad racional que nos permite constituir un sentido comunitario. Un hombre que adopte la regla del pensamiento amplio, pues, será aquel que puede reflexionar sus juicios desde un punto de vista general, lo cual implica que cada uno de los otros seres dotados de facultad racional puedan admitir como válido un juicio expresado desde una razón particular. O sea, que lo que nosotros pensemos, actuemos o juzgemos pueda ser aceptado por todos los demás, cosa que no se logra siendo intolerantes, dogmáticos, impositivos, inaccesibles a los argumentos que no sean nuestros o careciendo de un pensamiento ampliado. Como mi tema aquí es la razón práctica, quiero adelantar una cuestión. Hay que tener en cuenta que la validez de un acto no depende de que todos puedan querer una determinada acción o fin, sino más bien el sentido de validez se produce cuando un fin o una acción no contradice el fin en sí de la naturaleza racional. El sentido comunitario no se logra cuando hay un acuerdo general de fines subjetivos, sino más bien cuando los fines subjetivos pueden ser aceptados porque no contradicen el deber de tratar a todo ser racional como fin en sí. Es éste el sentido comunitario dentro de un sentido práctico, no el acuerdo de fines particulares ¹⁵ Así, cada vez que se mencione el concepto de objetividad o de validez intersubjetiva, estaremos hablando de un sentido comunitario que consiste en la posibilidad de que se den juicios o acciones que pueden ser válidos para todo ser racional. ¹⁶

1.2.3. *Síntesis de la primera y segunda máxima para la realización de la tercera*

Creo que con lo dicho en los dos puntos anteriores ya estamos habilitados para hacer una reflexión de lo que significa la regla del pensamiento consecuente. Como ya lo he dicho a partir del propio Kant, esta regla se cumple cuando se unen las dos primeras, esto es, cuando podemos hacer un uso de nuestra razón de manera pública y cuando podemos realizar un juicio desde un punto de vista general. Me parece que lo que se quiere decir con todo esto es que ser consecuentes en nuestra propia razón o actos equivale a tener siempre presentes estas dos reglas anteriores. Por ello, no debe entenderse únicamente esta tercera regla en tanto una reformulación del pensamiento de no-contradicción, aunque por supuesto la incluye, sino que significa que estoy siendo contradictorio cuando la primera y segunda regla no están presentes en cualquier uso que le de a la razón: o sea, si entre todas mis creencias,

actitudes, acciones y juicios no estoy considerando las dos primeras reglas. Pero además, esta tercera regla me exige que debo confrontar mis creencias, actitudes y acciones para analizar si entre ellas existe contradicción alguna. En efecto, no es únicamente una reformulación de la ley de no contradicción porque esta tercera regla no supone que no podemos pensar que existe A y al mismo tiempo negar su existencia, sino que es una máxima que se realiza cuando i) las dos primeras reglas se incluyen en todo uso que se le pueda dar a la razón, y ii) no somos contradictorios entre todas nuestras creencias, actitudes, acciones con respecto a fines etc. Esto quiere decir que somos incoherentes con nuestra razón cuando

- a) no hagamos uso de nuestra autonomía;
- b) no podamos sobreponernos a un juicio contingente derivado de nuestro juicio particular, y por lo tanto no podamos pensar desde un punto de vista general; y
- c) aceptemos 'a' pero no consideremos 'b', o viceversa

Y también somos incoherentes con nuestra razón cuando,

- d) actuamos de manera contraria a nuestras metas o fines,
- e) no seamos consecuentes con alguna creencia en el sentido de que tenemos una actitud contraria a ella en nuestras acciones y metas,
- f) las consideraciones que tenemos sobre un x particular no las tenemos en todo otro x igual, y finalmente,
- g) en nuestras creencias, metas o acciones no estén presentes a y b.

1.3. Teoría de la acción y de los fines kantianos: máximas y principios

Mientras que por un lado es necesario entender la conducta racional para poder comprender cómo es posible que bajo la atención de esas reglas pueda concebirse una actitud moral, por otro lado también resulta imprescindible acercarse a la teoría de la acción y de los fines de Kant. Esto es porque resulta necesario asumir el conocimiento de los motivos de la acción para que sea posible entender como son los motivos de la ley moral, expresada en un mandato de acción. En este apartado del capítulo, consideraré dos nociones fundamentales de la teoría de la acción y de los fines kantianos: el concepto de máxima y el concepto de principio.

1.3.1 *El objetivo de la Grundlegung*

En 1785 Kant publica la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.¹⁷ Esta obra tiene como objeto descubrir y exponer tanto el principio como el fundamento de la moralidad. En el prólogo a esta pequeña obra, Kant nos dice que la filosofía que presenta sus teorías derivándolas únicamente de principios *a priori*, se denomina filosofía "pura". Y dentro de esta filosofía pura, la que "está restringida a determinados objetos del entendimiento se llama entonces *metafísica*".¹⁸ La moral se entendería como un objeto del entendimiento, y para poderla asentar con toda precisión y validez requiere de una filosofía pura. Todo esto no es más que decir que la moral necesita, si es que se pretende que sea ley, ser reconocida por todo ser racional porque hay conceptos *a priori* que se encuentran contenidos en ella.

Todo el mundo tiene que confesar que una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo necesidad absoluta [...] que, por tanto, el fundamento de la obligación tiene que ser buscado aquí no en la naturaleza del hombre, o en las circunstancias en el mundo en que está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otra prescripción que se funde en principios de la mera experiencia, incluso una prescripción en cierto aspecto universal, en tanto que se apoye en fundamentos empíricos en la más mínima parte, quizá sólo por lo que hace a un motivo, podrá llamarse ciertamente una regla práctica, pero nunca una ley moral.¹⁹

A juicio de Kant, la ley moral no puede derivarse, si pretende seriedad, más que de la filosofía pura. Si no partiera de ahí, tendría su origen en la experiencia o en una colección de conocimientos *a priori* y de conocimientos sensibles. En el primer caso, la ley moral estaría sujeta a condiciones contingentes, lo cual no haría más que negar la validez universal de la moral, esto es, para cualquier ser racional. En el segundo caso, habría una mezcla de principios puros con empíricos que no harían más que confundir al sujeto y menoscabar la pureza de la moralidad. Los principios de la ley moral, por eso, tienen que ser asentados en la razón pura, y esto es lo que le brinda la garantía de universalidad a la moral. De aquí que pueda decirse que es la razón pura la que puede determinar la acción moral, por lo que toda acción requiere, antes de denominarse moral, ser guiada por los principios que la razón pura brinda de la ley:

La ley moral en su pureza y autenticidad (que son precisamente lo más relevante en lo práctico) no se puede buscar en ningún otro sitio que en una filosofía pura, así pues esta metafísica tiene que preceder, y sin ella no puede haber en lugar alguno filosofía moral; es más, la que mezcla esos principios puros entre los empíricos no merece el nombre de filosofía [...] mucho menos el de filosofía moral, porque precisamente con esa mezcla hace quebranto incluso a la pureza misma de las costumbres y procede en contra de su propio fin.²⁰

Kant reservará para una obra posterior, la *Crítica de la razón práctica*, el origen de donde se deriva la ley moral, pero gran parte del trabajo de la *Fundamentación* puede entenderse como la obra en donde Kant expone la enunciación y la funcionalidad de la ley moral. Puede decirse que, si bien en la segunda *Crítica* Kant analizará con más detalle y rigor el fundamento de la moral, la *Fundamentación* se limitará a examinar la experiencia moral que conduce hacia aquella *Crítica*. Tanto el trabajo del capítulo primero como el del segundo de la *Fundamentación* pueden resumirse así: i) mostrar cómo debe ser una acción y bajo qué fin se realiza, ii) analizar los conceptos característicos implicados en la ley moral, y iii) bosquejar el principio supremo de la moralidad. Es hasta la tercera sección en donde se comienza a examinar el fundamento que condiciona todo lo que la primera y la segunda parte comprenden.²¹ Cabe señalar que en esta tesis me concentraré en los dos primeros capítulos. Precisamente, en lo que a este apartado se refiere, mi objetivo es estudiar la teoría de las acciones y fines para que más adelante pueda desarrollar la idea de la relación entre el fin y la acción en la ley moral, como una parte sustancial de la *Fundamentación*, y poder pasar a desarrollar los temas ii y iii.

Aunque el título de cada sección ofrece un determinado objetivo que desarrollar,²² entre estas secciones no hay apartados claros en donde Kant trate de manera específica la teoría que quiero tratar en este apartado. No obstante, mediante un análisis podemos dibujar esta teoría que Kant revuelve junto con muchas otras de sus explicaciones. Como he dicho, la teoría de la acción y de los fines es fundamental para comprender las características del imperativo categórico como expresión de la ley moral.

1.3.2. *El concepto de máxima*

Uno de los conceptos clave que aparece en la filosofía moral kantiana es el concepto de "máxima". Me parece indicado empezar por aquí porque además representa un concepto esencial y de primerísima importancia en la teoría de la acción y de los fines. En la *Fundamentación*, aparecen dos explicaciones de lo que la máxima significa. La primera, que aparece en nota a pie de página, es la siguiente

Máxima es el principio subjetivo del querer, el principio objetivo (esto es, aquel que servirá de principio práctico también subjetivamente a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear) es la ley práctica.²³

Máxima es, entonces, un "principio subjetivo del querer". Si entendemos por objetivo lo que es válido para todos los seres racionales, subjetividad equivaldría a lo que es válido solamente para alguno o algunos seres racionales. Este modo de entender la máxima guarda un cierto paralelismo con lo que Kant nos vuelve a decir de ella otra vez más adelante, y de nuevo en nota a pie de página:

La máxima es el principio subjetivo de obrar, y tiene que ser distinguida del principio objetivo, a saber, de la ley práctica. Aquella contiene la regla práctica que la razón determina en conformidad con las condiciones del sujeto [.] y es, así pues, el principio según el cual obra el sujeto, pero la ley es el principio objetivo válido para todo ser racional y el principio según el cual debe obrar, esto es, un imperativo [...].²⁴

Estas dos explicaciones de la máxima tienen en común la mención del "principio subjetivo", y la enunciación de que tales principios tienen que distinguirse de los principios objetivos, que Kant explícitamente relaciona con la ley. Pero también encontramos una diferencia entre ambas citas que a mi parecer resultará esencial para que la ley moral pueda constituirse como tal una vez conocida la teoría de la acción y de los fines humanos. Antes de analizar estas diferencias e igualdades en la explicación de la máxima, se requiere establecer lo que es un principio.

1 3.3 *El concepto de principio*

Es natural que uno suela preguntarse por qué Kant nunca explica en la *Fundamentación* lo que es un principio, tal como hace con la máxima. Tanto por el contexto en donde aparece el concepto de principio, como por lo dicho por Kant en las citas anteriores, creo que podría aventurarme a decir que un principio, en relación con la razón práctica, es el fundamento que guía todas las acciones y querer. Y todos estos fundamentos de acciones se repartirían cuantitativamente del siguiente modo: algunas de estas acciones están fundamentadas por enunciados que tienen validez general, mientras que otro tanto de acciones se encuentran fundamentadas por enunciados que solamente valen subjetivamente. En el primer caso, estamos hablando de *principios* objetivos, que tienen la posibilidad de adquirir una validez universal, mientras que en el segundo caso estamos hablando de máximas o *principios* que no valen de manera universal.

Así pues, una máxima es un principio, pero siendo consecuentes con lo anterior, no todo principio es una máxima. No obstante, tanto el principio subjetivo o máxima como el principio objetivo que puede dar origen a una validez universal, pueden inscribirse bajo el criterio común de ser principios prácticos. Así es como lo entiende el propio Kant:

Principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos o máximas, cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad; son, en cambio, objetivos o leyes prácticas cuando la condición es conocida como objetiva, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional.²⁵

El conocimiento práctico, según Kant, es aquel que solamente tiene que tratar de los fundamentos determinadores de la voluntad.²⁶ Si estos fundamentos determinadores son los principios, entonces el conocimiento práctico tiene la tarea de tratar de los principios que determinarán a la voluntad. Kant entiende por voluntad la causalidad de los seres racionales a obrar independientemente de causas extrañas, esto es, una necesidad natural.²⁷ Si sumamos que los principios prácticos son aquellos fundamentos que determinan a la voluntad, y la voluntad es la causalidad propia de los seres racionales para actuar, esto da como resultado que los principios prácticos, por una voluntad mediadora, determinan los actos.

Ahora bien, estos principios prácticos pueden ser tanto objetivos como subjetivos. Si una voluntad es determinada por principios subjetivos, ello tendrá como producto la realización de acciones subjetivas; pero si la voluntad es determinada por principios objetivos, ello dará como resultado acciones objetivas.

Dado que la *Fundamentación metafísica de las costumbres* tiene como objetivo fundamentar una moralidad teniendo como base a la razón pura, y esta moralidad consiste en leyes que a su vez son

principios objetivos, entonces la razón pura tiene como objeto establecer los principios prácticos objetivos determinantes de la voluntad.

1.3.4. *Los principios subjetivos del obrar y los principios subjetivos del querer*

Como puede observarse, es claro el parecido en significado que adquieren las dos notas sobre el concepto de máxima²⁸. Ambas mencionan que es un principio subjetivo, y que debe distinguirse del principio objetivo, el cual es una ley. No obstante su parecido, la pequeña diferencia existente entre las dos enunciaciones exige alguna observación. Obrar es hacer, y el hacer implica siempre una acción. Según el propio Kant, un principio se enuncia para obrar a partir de él, realizar una acción a partir de él. Pero ¿por qué se enuncia tal principio, o dicho con otras palabras, por qué habremos de obrar de algún modo? Esto nos conecta con la máxima entendida como principio subjetivo del querer. Obramos de una cierta manera bajo un principio porque queremos algo. En sentido estricto, es un determinado querer lo que hace que la razón formule un principio, pero este principio es distinto del principio que formula la razón para obtener lo que se quiere. Podría ilustrarse esto del siguiente modo:

- (1) "Si quiero hacer ejercicio de manera regular, "
 entonces: (2) i "tengo que inscribirme en un club deportivo";
 ii "tengo que salir a correr todos los días";
 iii "tengo que comprarme una máquina para hacer abdominales";
 iv "tengo que construir una alberca en mi casa"
 v "tengo que comprarme una bicicleta", etc.

El principio subjetivo del querer es (1), mientras que el principio subjetivo del obrar es (2). Resulta que entre mis principios subjetivos del querer está el "hacer ejercicio de manera regular", y por ello tengo que determinarme a obrar de un cierto modo, que en este caso consiste en considerar acciones deportivas. Por decirlo de algún modo, estos principios subjetivos del obrar representan el medio que tengo que considerar para hacer realidad lo que quiero. Si por un momento consideramos estos dos principios de manera aislada, en donde (2) sea independiente de (1) y por lo tanto no mantengan ninguna relación, por supuesto que ambos principios son subjetivos porque no todas las personas tienen interés en "hacer ejercicio de manera regular" y no todas las personas tienen que obrar de acuerdo con las múltiples posibilidades que se ofrecen en (2). No obstante, (1) y (2) guardan una relación muy estrecha no sólo porque el principio del querer puede hacer posible el principio del obrar, sino porque mediante el obrar que yo elija de acuerdo con mis posibilidades y gustos es como voy a obtener lo que quiero. Esto nos puede llevar a decir que todo aquel que quiere hacer ejercicio regularmente tiene que obrar necesariamente de acuerdo con (2). A pesar de ello, los dos principios permanecen siendo subjetivos porque la máxima del querer como del obrar son estrictamente subjetivas, esto es, no valen para todos los seres racionales. De acuerdo con las posibilidades económicas de una persona o de lo que para ella pueda tener un mayor atractivo, será la elección de una de las acciones de (2). Creo que es acertado decir que todos aquellos que quieren hacer ejercicio regularmente tienen que obrar por los principios que lo lleven al fin. En suma, todos aquellos que quieren (1) obrarían según (2); pero como no todos quieren (1) o al menos no parece necesario que lo quieran, no todos obrarían según (2). Como puede verse en este ejemplo, estoy reflexionando sobre máximas, tanto de querer como de obrar, porque lo que quiero es subjetivo y la manera como voy a obrar también lo es.

Quiero resaltar ahora los enunciados comunes que guardan las dos formulaciones del significado de máxima. Ya he adelantado algo de esto. Ambas notas a pie de página aclaran que estos principios subjetivos tienen que diferenciarse de los principios objetivos, que son las leyes. La importancia de esta observación no radica tanto en la repetición de que los principios prácticos sean la ley, sino más bien en que esta expresión aparece en dos notas distintivas acerca de las máximas. Si la máxima es, por un lado, un principio subjetivo del querer, y por otro lado, un principio subjetivo del obrar, y en ambos casos se repite la distinción necesaria que hay que hacer entre estos principios y los objetivos, entonces resulta que *hay principios objetivos del querer y principios objetivos del obrar*.²⁹ Es decir, leyes para el querer, y leyes para el obrar un querer que fuera ley porque es válido para toda naturaleza racional, y un obrar que es ley por la misma razón. Esto nos llevaría a decir que existen principios prácticos en los seres racionales tanto para querer como para obrar.

Otra observación Como puede inferirse en el ejemplo descrito anteriormente, el principio subjetivo del obrar depende necesariamente del principio subjetivo del querer. Sólo teniendo en vista (1) puede decirse que obro según (2). (2) es lo que permite justificar mi querer, o sea, (1). En este sentido, mi actuar conforme a (2) puede ser entendido porque quiero (1). Esto nos lleva a decir que (2) hace posible a (1) como explicación para mí mismo y para cualquiera que me pregunte por qué hago lo que hago y por qué mis acciones son las descritas en (2). Bajo estas premisas, creo que es acertado afirmar que (1) fundamenta las acciones de (2). De aquí que acepte como supuesto que los principios del querer determinan los principios del obrar, y entonces puede decirse que los principios objetivos del querer determinan los principios objetivos del obrar. Pero ¿es correcto, de acuerdo con Kant, hacer tal suposición? Dedicaré un apartado próximo para responder a esto; pero me parece necesario exponer antes la relación que guarda el principio subjetivo del querer con el concepto de fin.

1.3.5. *La implicación de los fines en el querer*

¿Por qué existen máximas del querer, o dicho de otro modo, por qué existen principios subjetivos del querer? La respuesta a esto es: porque hay una proyección hacia un fin que queremos realizar. Cuando el querer determina principios, estos principios contienen un determinado fin por lograr. En este sentido, pensar un querer como determinador, equivale a pensar en principios que contienen un determinado fin por alcanzar. Kant afirma en la *Fundamentación* que no hay acción alguna que no contenga algún fin; esto es, toda acción presupone un fin.³⁰ Y por otro lado, el ser racional, según Kant, se distingue de otros seres por la facultad que tiene de actuar según principios:

Sólo un ser racional posee la facultad de obrar *según la representación* de las leyes, esto es, según principios, o una *voluntad*. Como para la derivación de las acciones a partir de las leyes se exige *razón*, tenemos que la voluntad no es otra cosa que *razón práctica*.³¹

Si toda acción contiene algún fin, y los seres racionales poseen la facultad de actuar siguiendo principios, de derivar acciones siguiendo principios, entonces estos principios deben contener al menos un cierto tipo de fin. Un principio que puede determinar el obrar no lo hace sin tener ningún objetivo, sino que esta determinación del obrar se realiza por un objetivo, que consiste en un fin implicado en el querer. Cada vez que se formula un querer, ello es en virtud de un algo faltante que parecería ser necesario para lograr un cierto estado de satisfacción, bienestar o tranquilidad emocional o física en nosotros. Una máxima del querer es una máxima de un fin que se pretende lograr, y así, si existen

principios subjetivos del querer ello equivaldría a decir que hay principios subjetivos respecto a fines. Y del mismo modo, si Kant enfatiza que deben diferenciarse los principios subjetivos del querer de los principios objetivos del mismo, podría decirse que hay principios objetivos respecto a fines.

1 3.6. *El principio del querer como determinante del principio del obrar*

Si podemos decir que en el enunciado "quiero algo" se presupone la voluntad de alcanzar un fin, de lograr un determinado propósito; y a la vez puede decirse que la máxima es el principio por el cual obra un sujeto, el principio por el cual un sujeto realiza un acción y toda acción contiene un fin, entonces el principio por el cual se obra supone un querer, esto es, contiene un fin por lograr. Un principio que contiene el concepto de querer, no significa más que el fin que se pretende alcanzar. Utilizando los ejemplos del apartado anterior, podríamos decir lo siguiente para ilustrar esto

(1) "Si quiero hacer ejercicio regularmente,"

puede ser idéntico a esto:

(1,,) "Si es un objetivo para mí alcanzar el fin de hacer ejercicio regularmente,"

En ambos casos, el principio que surge para mí como un principio del obrar, a partir del fin o del querer, es el siguiente:

entonces.

(2) i "tengo que inscribirme en un club deportivo";

ii "tengo que salir a correr todos los días";

iii "tengo que comprarme una máquina para hacer abdominales",

iv "tengo que construir una alberca en mi casa"

v "tengo que comprarme una bicicleta", etc.

El argumento de que las máximas del querer o las máximas de alcanzar fines determinan el obrar también puede exponerse del siguiente modo. No hay ningún principio de la acción que no tenga un contenido específico, esto es, un enunciado que demande un determinado modo de obrar. Este determinado modo de obrar responde necesariamente a un objetivo por el cual se formula la demanda, y sería absurdo asentar un modo de actuar si no hay en principio un supuesto por el cual se actúa. Establecer un principio de acción cobra solamente sentido cuando hay una razón que justifique el por qué se enuncia esa demanda y no otra, o simplemente alguna demanda en general. Si es que hay un enunciado que demanda, como es el caso de los principios, ello es por causa de que hay un cierto objetivo demandante. Y este objetivo demandante es un fin, que se halla en un principio del querer.

Pero quizá la mejor evidencia que nos llevaría a afirmar que los principios de los fines o del querer determinan los principios del obrar, es analizado por Kant en la *Fundamentación* del siguiente modo:

La voluntad es pensada como una facultad de determinarse a sí mismo a obrar en *conformidad con la representación de ciertas leyes*. Y una facultad semejante podemos encontrarla sólo en seres racionales. Ahora bien, lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación es un *fin*, y éste, si es dado por mera razón, tiene que valer por igual para todos los seres racionales [...] ³²

Es importante mencionar ahora que en el pensamiento de Kant el concepto de fin puede entenderse de dos modos por un lado, los fines pueden ser propósitos por lograr; y por otro lado un fin puede ser concebido como algo que no puede ser usado en contra. Esto lo veremos con más atención más adelante, por lo que sólo me basta por ahora decir que ya sea que se trate de un fin u otro, ambos modos de fin tienen la propiedad de servir a la voluntad de fundamento para autodeterminarse. Lo que resulta interesante de esto no es que ambas formas de entender el fin conduzcan a la voluntad a autodeterminarse para obrar, sino que cada forma distinta de fin autodetermina a la voluntad distintamente: objetiva y subjetivamente. Aunque en esta cita Kant nos está hablando de fines objetivos sólo como autodeterminantes de la voluntad, unas líneas más adelante nos aclara la diferencia entre fines objetivos y fines subjetivos como autodeterminantes de la voluntad para obrar:

El fundamento subjetivo del deseo es el *incentivo*,³³ el fundamento objetivo del querer es el *motivo*, y de ahí la diferencia entre fines subjetivos, que descansan en incentivos, y fines objetivos, que dependen de motivos que valen para todo ser racional [...].³⁴

Como puede verse, Kant distingue claramente entre dos tipos de fines: uno subjetivo, que sirve como fundamento del deseo, y otro objetivo, como fundamento del querer. He estado hablando de fines en general como fundamentos determinantes del obrar, y dada la estrecha relación entre querer y fin, he dicho que el querer determina el obrar. Sin embargo, aparece aquí el concepto de 'deseo', cuyo determinante son los fines subjetivos. ¿Existe entonces alguna relación entre el deseo y el querer, entendiendo este último en términos de subjetividad? A esto trataré de responder ahora.

1 3.7 *El significado del concepto de deseo*

Kant entiende el deseo, en términos generales, como una facultad de *apetecer*. Aunque Kant no nos lo diga literalmente, creo que es lo que puede inferirse de la siguiente afirmación: "Entiendo por materia de la facultad de desear un objeto cuya realidad es apetecida"³⁵

Si un objeto que es apetecido resulta ser la materia de la facultad de desear, entonces puede decirse correctamente que esta facultad consiste en la capacidad de apetecer. Ahora bien, Kant entiende por apetecer tener un apetito determinado, siempre en relación con un objeto, pero que se funda en el placer.³⁶ Por ello es que puede afirmarse que apetecer no es más que tener una representación sensible de un objeto que puede traernos con su posesión real un sentimiento de placer. Y es este placer, nos dice Kant, lo que puede servir de fundamento a la voluntad para autodeterminarse a obrar.³⁷ Pero hay que insistir que este placer surge como tal sólo en relación con cierto objeto, lo cual quiere decir que no existe placer mientras no poseamos el objeto. Puede decirse que existe un enlace entre la posesión real del objeto y el placer, y por lo tanto, decir que el placer es lo que sirve de fundamento de autodeterminación a la voluntad para obrar es lo mismo que afirmar, en este sentido, que el objeto aún no poseído es el fundamento que autodetermina a la voluntad para obrar.

En donde radica la subjetividad de tal fin o del objeto deseado es en que el sentimiento de placer que nos brinda tal fin es únicamente empírico. Al ser de esta naturaleza no puede ser válido para todos los seres racionales y, consecuentemente, no puede fundar principios objetivos necesarios del obrar. A lo que se refiere Kant aquí con empírico es que para que podamos conocer si un determinado objeto es

señalarse la distinción respecto de los fines. El objetivo que perseguirá Kant al esclarecer los distintos tipos de acciones radica principalmente en señalar cuáles son los motores de las acciones. En efecto, nuestro filósofo escribe:

Paso aquí por alto todas las acciones que ya son conocidas contrarias al deber, aunque puedan ser útiles en este o aquel respecto, pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pudieran haber sucedido *por deber*, puesto que incluso contradicen a éste. También dejo a un lado las acciones que son realmente conformes al deber y a las que los hombres no tienen inmediata *inclinación*, pero sin embargo las ejecutan porque son impulsados a ello por otra inclinación. Pues ahí se puede distinguir fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido *por deber* o por un propósito egoísta. Esta diferencia es mucho más difícil de notar cuando la acción es conforme al deber y el sujeto tiene además una inclinación *inmediata* a ella.⁴³

Como puede observarse, Kant distingue aquí tres tipos distintos de acción: aquellas que son conformes al deber; aquellas en donde una cierta inclinación que no es la del deber les empuja a ellas y finalmente aquellas que son conformes al deber pero que pueden realizarse por una inclinación inmediata hacia ellas.⁴⁴ Después de señalar esto, Kant se dedica a ilustrar lo que quiere decir, primeramente ejemplificando una acción que es conforme al deber pero que pudo haber surgido por otra inclinación. A esto es a lo que llama "inclinación egoísta". Este ejemplo es el del comerciante que decide comportarse honradamente ante sus clientes, y ya lo hemos enunciado antes. En lo que quiero poner énfasis aquí, es en el hecho de que este ejemplo tiene la utilidad de hacer notar un caso en donde una acción sucede por inclinación egoísta, y que resulta ser la de actuar en beneficio propio o en consideración de los intereses personales. En este sentido, estoy considerando cómo un principio de acción que surge por el principio subjetivo del querer es causado propiamente por una inclinación egoísta. La evidencia que se tiene para señalar que actuar en provecho propio es el resultado de un principio del querer subjetivo, radica en que no es un principio adoptado por su objetividad, ni tampoco es adoptado por un sentimiento de placer. Si Kant ha especificado que existen diferentes tipos de principios del querer, subjetivos y objetivos, y que además existen principios subjetivos del deseo, creo que es correcto señalar que entre estos principios del querer y del deseo el que corresponde al comerciante no es ni un principio práctico objetivo del querer, ni un principio subjetivo del deseo. Por lo que, por este argumento de eliminación, sólo queda el principio subjetivo del querer, mismo que Kant considera producto de una inclinación egoísta respecto de un fin. Así pues, puede observarse que todo aquel que tiene un principio subjetivo del querer, tiene un fin que sirve como determinación de la acción y por el cual el agente se siente atraído por una inclinación egoísta.

Con respecto a la acción efectuada por una inclinación distinta al deber, pero que sucede conforme al deber y tampoco es realizada por una inclinación egoísta, puede llamársele una acción realizada por inclinación inmediata. En este caso, Kant considera el ejemplo del hombre que actúa benéficamente con fundamento en un fin placentero, lo cual nos lleva a decir que actuar por principios subjetivos del deseo es actuar por inclinaciones inmediatas del agente respecto del fin.

Más adelante analizaré la acción realizada por deber y los fines objetivos del querer que sirven de fundamento para autodeterminar a la voluntad para actuar según el mandato de la ley.

Como resultado de esta diferenciación de acciones, puede señalarse los siguiente. i) Kant distingue tres tipos de acciones: las hechas por inclinación inmediata, las efectuadas por inclinación egoísta, y las hechas por deber; ii) tanto la inclinación inmediata como la inclinación egoísta responden,

respectivamente, a los principios subjetivos del deseo y a los principios subjetivos del querer, y estas inclinaciones son propiamente el motor por el cual se actúa de una determinada manera.

1.3.10 *El fundamento subjetivo del deseo: el incentivo*

Kant nos ha dicho que "el fundamento subjetivo del deseo es el *incentivo*", y que los fines subjetivos descansan en incentivos. Pero ¿qué quiere decir Kant con incentivo? Antes de la cita kantiana que expresa esta afirmación, aparecen al menos en la *Fundamentación* otras tres afirmaciones del concepto de 'incentivo'. Sin embargo, hay que aclarar que en esta obra Kant nunca nos dice textualmente lo que entiende por tal concepto. Trataré, a pesar de ello, de comprender su posible significado.

Una de las veces en las que se encuentra tal término, es dentro del siguiente contexto:

la representación del deber, y en general de la ley moral, pura y no mezclada con un ajeno añadido de atractivos empíricos, tiene por el camino de la razón sola (que aquí se percata por primera vez de que por sí misma puede ser también práctica), un influjo sobre el corazón humano tan superior en poder al de todos los demás *incentivos* que se quieran tomar del campo empírico, que en la conciencia de su dignidad desprecia a éstos últimos y se puede convertir poco a poco en su dueña ⁴⁵

Lo que se puede entresacar de esta cita, para lo que me interesa ahora, es prácticamente lo siguiente: los incentivos, sean lo que sean, pueden obtenerse del campo empírico. Después de esta aseveración, Kant nos vuelve a mencionar el concepto de 'incentivo' sólo unas líneas después: una teoría moral que pretenda universalidad no puede estar compuesta de incentivos sacados de sentimientos e inclinaciones ⁴⁶. Con esta segunda mención del concepto, sumándola a la primera, creo que estoy habilitado para armar el siguiente esquema.

Los incentivos, como algo que mueve o excita a desear, tienen una vinculación estrecha con objetos o posibles estados anímicos que pueden servir como fines, y la atracción de estos fines corresponde a los sentimientos y a las inclinaciones, es decir, los incentivos son propios de sentimientos e inclinaciones. Lo que me lleva a interpretar -cuando Kant dice que los incentivos se sacan de sentimientos e inclinaciones- que un incentivo es el producto de la representación de un objeto exterior o un estado anímico que no posee el sujeto, pero que lo desea por una inclinación o un sentimiento, está fundado sobre la idea de que hay una relación entre campo empírico y sentimientos e inclinaciones. Como ya he dicho, una inclinación siempre existe respecto a algo por lo que el agente se siente atraído. Pero como las inclinaciones están estrechamente enlazadas con el placer, el cual consiste en la realización de un objeto, y las inclinaciones sólo existen en un campo empírico, entonces, si puede haber vínculo alguno entre los dos comentarios acerca de los incentivos, debe ser en tanto que el campo empírico es referido a objetos. Si no fuera así, no tendría sentido alguno establecer el concepto de incentivo junto a los enunciados del campo empírico y las inclinaciones.

Por último, quiero usar otro comentario acerca del incentivo, para que junto con los dos anteriores y la cita referente a los fundamentos subjetivos del deseo, se pueda esbozar un significado posible de tal concepto. Dos páginas más adelante aparece la siguiente precisión.

Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente a la voluntad, si ésta se halla además sometida a condiciones subjetivas (a ciertos incentivos) que no siempre coinciden con las objetivas, en una palabra, si la voluntad no es en sí completamente conforme a la razón [...]⁴⁷

Como puede observarse, Kant explica aquí que las condiciones subjetivas son ciertos incentivos. Esto nos puede llevar a afirmar que cada vez que la voluntad se encuentre sometida a máximas subjetivas del querer, del deseo y del obrar, se encuentra la voluntad sometida a ciertos incentivos. Como el principio para obrar subjetivo se determina por los fines del querer y del deseo, que son también subjetivos, entonces se concluye que la voluntad está sometida a los incentivos cuando se encuentra sometida a las inclinaciones, que requieren necesariamente de un objeto empírico. El hecho de encontrarse en la cita una diferenciación entre una voluntad objetiva porque se halla determinada por la razón, y una voluntad subjetiva porque se halla determinada por incentivos, da una prueba más a favor de entender los incentivos como inclinaciones y/o sentimientos.

Me parece entonces acertado decir que si los incentivos tienen que ver con inclinaciones y sentimientos, con objetos y estados anímicos de placer o de dolor y con las condiciones subjetivas del querer y del obrar, entonces el incentivo se refiere a un factor impulsor que incluye los deseos y querer subjetivos. Se afirma en consideración de este argumento que los incentivos fundan aquellos principios del querer y del deseo que autodeterminan empíricamente a la voluntad a obrar según un principio. Así, el actuar de un agente se deriva en muchas ocasiones por los fines del querer y del deseo subjetivo, que son inclinaciones impulsivas de ese agente. En suma, existen los fines correspondientes al deseo -que se basan en la conciencia de felicidad- y los que corresponden al querer subjetivo, pero tanto el deseo como el querer subjetivo se inscriben dentro de lo que Kant llama *Triebfeder*.⁴⁸

1.3.11. *Los incentivos como motores de la acción subjetiva*

Si se ha dicho que los motores de las acciones subjetivas se asientan básicamente en las inclinaciones, y a su vez se ha mostrado cómo estas inclinaciones pertenecen a lo que Kant ha denominado incentivos del agente, entonces puede aceptarse que los incentivos son los motores de las acciones subjetivas. Hay que tener siempre presente que al hablar de incentivos siempre se encuentran implicados en este concepto querer y deseos particulares intrínsecamente relacionados con fines u objetos, esto es, sólo existe un incentivo cuando hay una relación interdependiente entre un sujeto y un objeto. Pero se puede añadir algo más que esto: existen los incentivos porque existen fines u objetos que el sujeto *quiere hacer suyos*. De aquí que haya fines u objetos subjetivos por los cuales el agente sienta atracción, y así, tanto la atracción del sujeto como la existencia del objeto o los fines, en conjunto, dan origen a un incentivo, el cual será el motor de donde se generen principios de acción.

Quiero volver a los ejemplos que ofrece Kant en relación con las acciones realizadas por incentivos, para intentar ilustrar la relación entre el fin o el objeto y el agente, dando lugar al incentivo, que sirve como motor generador de los principios para obrar.

En el caso del comerciante que decide tratar de manera justa a todos sus clientes, aún a aquellos inexpertos en la cuestión relativa a los precios, lo hace por un motivo que para él es verdaderamente importante: hacer notar su carácter honrado, porque ello sirve para promover su negocio. Es este mismo fin y las circunstancias propias del agente (tener un negocio que la dé utilidades para vivir) lo que genera un incentivo, mismo que sirve de motor para actuar según un principio: no hacer diferencias de precios a personas inexpertas en el conocimiento de los costos. He dicho que la inclinación que sirve como motor para la máxima es una inclinación egoísta, que he identificado con una inclinación subjetiva del querer. El grado de subjetividad no descansa tanto en el trato honrado que merecen las personas, ni tampoco en que hay un fin por el cual el agente se siente atraído, sino más bien en que tal trato y tal fin valen para los *intereses* mismos del comerciante.⁴⁹

En el caso del hombre que es bondadoso, puede decirse que su fin se encuentra en hacer felices y contentos a sus semejantes, lo que sumado a su propia condición subjetiva, que es su conmiseración, da origen a la inclinación. Esta inclinación es de tipo inmediata, y sirve de motor para actuar según una máxima distribuir toda la alegría posible en torno a él. Así, el que este hombre encuentre placer en tal fin por tener una constitución anímica propia para ello, es el motor o el móvil por el cual obra según un principio. Los incentivos entonces pueden ser analizados comparativamente con las inclinaciones y los sentimientos, pero ya se ha dicho que los fines determinan la acción. Al decir aquí que los incentivos son los motores de la acción subjetiva, no estoy contradiciendo la idea kantiana de que los fines fundamentan una acción, más bien, estoy aclarando la relación sujeto-objeto, como agente y fin respectivamente, que hacen posible pensar en la posible existencia de un incentivo. Decir que los incentivos son los motores de la acción subjetiva es decir lo mismo que los fines subjetivos determinan la acción subjetiva, porque solamente puede haber un incentivo cuando hay un fin subjetivo y un agente motivado a obrar por tal fin.

1.3.12 *El concepto de imperativo y los imperativos hipotéticos*

Como ya he dicho, Kant cree que un ser racional posee la facultad de actuar por la representación de leyes o de principios. Estos principios a su vez pueden ser tanto objetivos como subjetivos, siendo los primeros aquellos principios que son válidos para todo ser racional. Como la voluntad no se halla siempre y en todo momento determinada por estos principios, Kant nos dice, entonces, que la conformidad de esta voluntad con esos principios objetivos se llama *constricción*,⁵⁰ y la representación de tal principio que es constrictivo para la voluntad se llama mandato. A su vez, la fórmula del mandato se llama *imperativo*.⁵¹ Ahora bien, ¿por qué existe un mandato que se formula como un imperativo? La razón de esto es la siguiente: aquel mandato que determina a la voluntad como un imperativo, y se expresa siempre mediante un "deber ser", es una fórmula que muestra la relación entre unos principios objetivos y la imperfección subjetiva de la voluntad de una naturaleza racional o humana.⁵² O sea, un imperativo existe porque no siempre la naturaleza humana sigue un principio objetivo para *obrar*.⁵³

Los imperativos se dividen en dos en hipotéticos y en categóricos. Los primeros son aquellos mandatos que la razón ordena para conseguir un fin específico o cualquier cosa que se quiere, es decir, los imperativos hipotéticos mandan una acción que sirve como medio para alcanzar cualquier fin como objeto de las inclinaciones y los sentimientos, formando un incentivo. No obstante, como puede observarse, Kant incluye dentro de la clasificación de los principios objetivos a los imperativos hipotéticos y ello es por la razón de que hay principios necesarios para obrar en caso de que se quiera un determinado fin. Es cierto que para muchos tipos de fines no es necesario actuar mediante un principio único y establecido, pero también es cierto que para lograr muchos otros fines sí lo es. En tal situación, el principio es objetivo puesto que señala el modo óptimo y seguro de apropiarse de un fin, lo cual implica que todo aquel que desee el fin tiene que interesarse por el medio más eficaz de lograrlo, y en tal caso se obra por la determinación de un imperativo hipotético. Se puede ejemplificar esto de la siguiente manera:

- (1) "Si quiero obtener una beca en Alemania para estudiar filosofía",

entonces,

(2) "tengo que estar informado de las instituciones que ofrezcan becas, cumplir los requisitos que me piden, hablar alemán y ser aceptado por un tutor alemán".

Como puede verse comparativamente con el ejemplo de hacer ejercicio, mi fin es propiamente (1), y mi principio para obrar es (2). (2) es, en este caso, un imperativo hipotético. No obstante esta similitud en el querer y en el obrar, nótese que ahora sólo existe un solo principio de acción, y no varios como en el caso de las máximas, y es justamente esta diferencia la que hace posible distinguir una máxima de un principio objetivo como imperativo hipotético. El fin que yo quiero lograr es completamente subjetivo, pero si quiero efectivamente lograrlo, sólo puedo actuar por (2), que es un principio determinado y único. Por ello, (2) se convierte en un imperativo, en un mandato único de deber ser. El fin subjetivo que me determina a obrar ahora no me ofrece diferentes alternativas de acción para hacerlo mío, sino solamente uno definido; en cambio, una máxima como principio de acción subjetiva surge cuando puedo realizar el fin que me autodetermina a obrar con diferentes tipos de acciones.

Además, Kant piensa que puede haber dos clases distintas de imperativos hipotéticos de acuerdo a dos distintas clases de fines. Por un lado, el fin puede ser *posible*, lo que significa que tal fin no está presente necesariamente para todos, sino que depende de los distintos modos en que alguien ha sido educado, las preferencias, los gustos, etcétera. Y por otro lado, el fin puede ser *real*. En este sentido, el fin existe necesariamente para todos, pero es un fin como propósito por alcanzar y no un fin pensado como algo que no permite actuar en su contra.⁵⁴ Kant menciona como ejemplo de este fin a la felicidad.⁵⁵ Al imperativo que es posible porque depende de un fin posible, Kant lo llama principio "*problemático-práctico*", y al imperativo que depende de un fin real lo denomina principio "*asertórico-práctico*". También Kant nos ofrece otra forma de nombrarlos: los problemáticos-prácticos o posibles son también imperativos de *habilidad*; los asertórico-prácticos o reales son llamados imperativos de *sagacidad*. En el caso de estas dos clases de imperativos hipotéticos que son determinados por algún fin, no se trata de que ellos mismos sean racionales o buenos, sino que únicamente puedan servir para alcanzar el fin que se quiere. Pero si el imperativo hipotético es independiente de ser racional o bueno, y al mismo tiempo nos dice Kant que son "principios objetivos de la razón", ¿qué podemos colegir de esto?, ¿habría acaso una contradicción? Creo que la clave se encuentra en hacer una diferencia entre fines. El imperativo hipotético es independiente de ser racional no porque no esté dictado por la razón, ya que la razón sí dicta el imperativo hipotético, sino porque el fin que lo fundamenta no es *racional*, aunque eso tampoco quiera decir que el fin no es propuesto por la razón. Simplemente que tal fin no es válido para todo ser racional porque no necesariamente puede quererse como el fin que debe servir de principio ordenativo para toda acción

De acuerdo con todo lo anterior y a manera de síntesis, puede decirse que un imperativo es un mandato objetivo que determina a la voluntad y que es dictado por la razón. Por ello, el imperativo representa una constricción para la voluntad. El imperativo hipotético es aquel que sirve como principio guía de acción, mediante el cual se puede obtener el fin querido, y este imperativo es objetivo porque en caso de querer algo, sirve como medio más eficaz para hacer real y posible el fin que se persigue.

1.3.13 Conclusión

Quiero ahora, para finalizar este segundo apartado del capítulo, hacer una síntesis de la teoría de la acción y de los fines. Para facilitar esta síntesis, la realizaré enlistando las ideas y argumentos fundamentales.

a) Una máxima es un principio subjetivo del querer y un principio subjetivo del obrar.

b) Un principio es un fundamento determinante de la voluntad. Pero al hallarse la voluntad sometida a condiciones subjetivas,⁵⁶ podemos decir que la relación que existe entre voluntad y principios subjetivos del obrar y del querer es la siguiente: los querer subjetivos y los deseos determinan a la voluntad, y si la voluntad es razón práctica, en tanto que deriva acciones de principios, estos principios determinan a la voluntad para actuar de cierto modo específico para la realización de los fines.⁵⁷

c) He dicho que Kant piensa que todo fin es lo que sirve de fundamento de determinación de la voluntad, es decir, un fin es lo que sirve a la voluntad para determinarse a actuar siguiendo un principio. De este modo puede haber una jerarquía de dos fases en la determinación de la voluntad, ambas determinaciones realizadas por principios: en primer lugar, hay un principio del querer o del deseo que no puede existir sin un fin, y en segundo lugar, hay una máxima que sirve como fundamento para obrar. Es así como puede pensarse la voluntad determinada por dos factores.

d) Kant distingue entre fundamentos subjetivos de autodeterminación, esto es, fines subjetivos, que pertenecen a la facultad de desear y a la facultad de querer, y fundamentos objetivos de autodeterminación de la voluntad, esto es, fines objetivos que pertenecen a la facultad de querer. Como puede observarse, la facultad de querer tiene la posibilidad de establecer tanto principios subjetivos como objetivos. La diferencia de estos principios del querer estriba en la distinción de fines que son propios del querer: se puede querer un fin por una representación sensible, y se puede querer un fin por representación según conceptos, lo que quiere decir que se trata de un fin racional. En el primer caso, estamos hablando de fines subjetivos, mientras que en el segundo, estamos hablando de fines objetivos.

e) El fin que sirve de fundamento subjetivo de la facultad del deseo es subjetivo por dos razones: i) porque es un fin empírico, y ii) porque tal fin depende de la receptibilidad del sujeto según sentimientos y no según conceptos.

f) En cuanto a la diferencia y similitud entre el deseo y el querer, puede decirse lo siguiente: i) la similitud radica en que ambos requieren de un fin empírico que sirve como fundamento para autodeterminar a la voluntad para actuar siguiendo principios para obrar, y ii) la diferencia entre ambos estriba en la diferencia de fines que sirven como fundamento de la autodeterminación para el obrar. Obviamente, el deseo sólo puede tener una similitud con el querer cuando éste es considerado en su parte subjetiva, no objetiva. Los fines que puede proponerse un querer subjetivo son fines propios del egoísmo o del interés, mientras que los fines del deseo corresponden más a objetos de placer.

g) Por otro lado, Kant explica que existen tres tipos distintos de acciones: las efectuadas por deber, las

realizadas por inclinación inmediata, y las hechas por inclinación egoísta. Como el fin es lo que sirve a la voluntad para actuar, resulta que es el fin el que sirve como fundamento de la voluntad para autodeterminarse a actuar siguiendo principios, y por lo tanto, cada uno de estos tipos de acciones tendrá un fin distinto, que serán, a saber: fines objetivos del querer, fines subjetivos del querer y fines subjetivos del deseo. Tanto los fines subjetivos del querer como los fines subjetivos del deseo corresponden a la inclinación que tiene un sujeto respecto de tales fines. Los fines objetivos del querer corresponden a un querer determinado por una razón, esto es, un fin que es querido por todo ser racional.

h) Todos los deseos y querereres como inclinaciones, así como las acciones subjetivas que determinan a la voluntad, enuncian máximas o principios que se fundamentan en lo que Kant llama incentivos; pero sólo existe un incentivo cuando existe un fin.

i) Finalmente, un imperativo, que es un mandato y sólo se refiere a acciones, es hipotético cuando sólo sirve como medio para lograr un fin. Es un principio objetivo no porque tiene un valor para todo ser racional, sino porque vale solamente para aquellos que quieren un fin específico, propio de las inclinaciones y los sentimientos. Un principio objetivo, en el sentido de su validez universal, es aquel que esté determinado por un fin objetivo. Pero el imperativo es hipotético no sólo porque consiste en que es válido para aquellos seres racionales que quieren un determinado fin, sino porque tal principio es el más efectivo para lograr el propósito querido o deseado. Así, el imperativo hipotético es objetivo porque *si alguien o algunos* quieren un fin específico, *entonces deben* actuar de una determinada manera restrictiva y limitada; en cambio, una máxima es un principio subjetivo porque pueden existir muchas maneras distintas de lograr el fin querido, es decir, no estaría limitado el fin para su posible logro al contenido de una acción exclusiva

1.4 El "bien" como el objeto de un concepto de la razón práctica y su relación con conceptos implicados en la ley moral: la buena voluntad, el deber y el imperativo categórico

En esta tercera parte del capítulo quiero analizar lo siguiente: i) cuáles son los objetos de la razón práctica y por qué estos objetos son los del bien y el mal; ii) cómo los conceptos de buena voluntad, deber e imperativo categórico están implicados en la ley moral y atienden la teoría de la acción y de los fines, y iii) cómo estos conceptos guardan relación con el objeto de bien de la razón práctica. Respecto al punto dos, atender a la teoría de la acción y fines, me refiero a que los conceptos implicados en la ley moral forman parte del esquema de esa teoría, es decir, que esos conceptos atienden los principios de acción y los principios de fin. El objetivo de esta parte del capítulo tiene como propósito dos cosas: en primer lugar, mostrar que la ley moral -y por tanto los conceptos que son parte suya- tal como se enuncia en un principio de acción, tiene su fundamento en un fin, si bien un fin distinto de todo fin por lograr, y segundo, mostrar la relación de interdependencia que existe entre el objeto de bien de la razón práctica y los conceptos que se hallan implicados en la ley moral. Si he dicho que es posible tener una actitud moral teniendo en cuenta las reglas de la razón, entonces al actuar bajo la normatividad de estas reglas se deben encontrar presentes el objeto de bien de la razón práctica y los conceptos implicados en la ley moral.

1.4.1 El bien como objeto de la razón práctica

¿Por qué el bien es un objeto de la razón práctica? Antes de responder a esto me parece esencial aclarar lo que Kant entiende por concepto de un objeto. Para ello, quiero servirme de la *Crítica de la razón práctica*, en donde Kant escribe el significado de concepto de un objeto de la razón práctica de la siguiente manera:

Por concepto de un objeto de la razón práctica, entiendo la representación de un objeto (*Objekts*) como de un efecto posible por la libertad.⁵⁸

Posteriormente, Kant argumenta que si una materia física se admite "como el fundamento de determinación de nuestra facultad de desear",⁵⁹ la posibilidad de poder obtener ese objeto tiene que ser anterior al juicio de si tal objeto (*Objekts*) pertenece a la razón práctica o no, porque al ser un objeto el que determina nuestro deseo, no puede decirse que el objeto (*Objekts*) sea de la razón práctica. De algún modo, es el objeto -como algo no poseído por el sujeto- lo que determina la facultad de desear, cosa que es contraria a decir que la razón práctica determina un objeto. De manera inversa, "si la ley a priori puede ser considerada como el fundamento de determinación de la acción",⁶⁰ y por tanto la acción es completamente independiente de objetos que determinan la facultad de desear, entonces la acción es producida por un objeto de la razón práctica y es independiente de la determinación de nuestra facultad de desear por un objeto externo. Todo esto, dentro de la razón práctica, no es más que, puede decirse, una consecuencia de la revolución copernicana: si la razón es la que, con sus objetos, determina una acción, entonces no es el objeto el que determina al sujeto para actuar, sino que son los conceptos de los objetos propios de la razón práctica los que determinan el actuar.

Al menos en lo que concierne a la ley moral, los objetos (como *Objekts* físicos exteriores) nunca son los que pueden determinar una conducta, porque tales objetos pertenecen a un campo empírico que la ley moral no puede contener. Si es que existe una ley moral, entonces tiene que haber objetos de la razón práctica. Y respecto a esto nos dice Kant: "Los únicos objetos [*Objekts*] de una razón práctica son, pues, los del bien y del mal".⁶¹ Si estos conceptos de objetos no pueden ser abstraídos de los objetos exteriores, entonces ello conduce a que estos objetos no puedan ser derivados de la experiencia, pues ello significaría que el bien y el mal sólo estarían relacionados con el placer y el dolor, respectivamente, lo que llevaría a que el bien y el mal fueran objetos completamente relativos por estar basados en la sensación:

como es imposible discernir *a priori* qué representación será acompañada de *placer*, y cuál en cambio de *dolor*, sería cosa exclusivamente de la experiencia el decidir lo que sea inmediatamente bueno o malo. La propiedad del sujeto, en relación con la cual tan sólo puede ser instaurada esa experiencia, es el *sentimiento* de placer o dolor, como receptividad perteneciente al sentido interno, y así el concepto de lo que sea inmediatamente bueno vendrá a parar solamente a aquello con que inmediatamente está enlazada la sensación de *regocijo* y el concepto de lo absolutamente malo tendría que ser referido sólo a lo que excita inmediatamente *sufrimiento* [...]⁶²

Si el bien y el mal son los objetos de la razón práctica, y la razón práctica es contraria a los sentimientos del placer y del dolor, entonces Kant argumenta que el bien debe distinguirse de lo agradable y el mal debe distinguirse de lo desagradable. Para la posibilidad de la ley moral se exige que el bien y el mal puedan ser juzgados por la razón, esto es, "por conceptos que se puedan comunicar universalmente y no por mera sensación que se limita a sujetos".⁶³ De aquí que resulte imposible lograr un acuerdo objetivo de bien y mal si estos conceptos pertenecen a las sensaciones. Con esto Kant está objetando que ningún filósofo puede fundamentar el bien y el mal en las sensaciones, y si hubiese alguno que propusiera un sentimiento de placer en la base de un juicio práctico, tiene que llamar bueno no al objeto (como una materia o sensación física), sino a lo que resulte un "medio para lo agradable, y malo lo que es causa del desagrado y del sufrimiento."⁶⁴ Sin embargo, este análisis del concepto de bueno sólo como medio conlleva una postura cuyo significado de bien se ha alejado de un bien supremo y condicionante:

las máximas prácticas que se derivan del anterior concepto del bien sólo como medio, no encerrarían como objeto de la voluntad nunca nada por sí mismas, sino siempre sólo algo bueno *para otra cosa*; el bien sería siempre sólo lo útil, y aquello para que es útil debería siempre estar fuera de la voluntad, en la sensación. Ahora bien, si ésta, como sensación agradable, tuviera que ser distinguida del concepto del bien, no habría en ninguna parte nada inmediatamente bueno, sino que el bien tendría que ser buscado sólo en los medios para alguna otra cosa, esto es, algún agrado.⁶⁵

Nos encontramos hasta aquí con que los conceptos de los objetos de la razón práctica son el bien y el mal, pero estos conceptos de objetos no pueden ser sacados de la experiencia -de la facultad de desear o del querer subjetivo- y tampoco pueden referirse a acciones que sirvan como medio para conquistar un placer o algo agradable.

1.4.2. *Los conceptos implicados en la ley moral*

1.4.2.1 La buena voluntad

Como ya se ha visto, Kant entiende la voluntad como una causalidad propia de los seres racionales, y esta causalidad hay que entenderla como la capacidad de producir actos independientes de una ley natural necesaria. Pero ¿cómo es que hay que entender la buena voluntad?

Quizá uno de los pasajes más afamados de la *Fundamentación* se encuentra precisamente al inicio de la obra, y es en relación con la buena voluntad. Kant escribe:

En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad* [...]⁶⁶

En primer lugar, esta frase sirve como enunciado afirmativo de que cualquier acto, talento o temperamento pueden llegar a ser malos si no existe una buena voluntad que sirva como el principio de éstos. El entendimiento, el gracejo o el juicio, y el valor, la decisión o la perseverancia son, nos dice Kant, en muchos aspectos buenos y deseables, pero si no hay una buena voluntad detrás de todos ellos pueden llegar a ser malos. Igualmente sucede con los dones de la fortuna, como por ejemplo, el poder, la riqueza, la honra y la salud, puesto que tener fortuna sin una buena voluntad puede conducir a hacer un empleo malo o nocivo de ésta, y lo mismo con cada uno de estos dones.

Todas esas cualidades, continua Kant, pueden llegar a ser favorables para facilitar la existencia de la buena voluntad, pero eso no quiere decir que tengan un valor interno absoluto. La buena voluntad es considerada por sí misma como una "joya brillante", como algo que posee su pleno valor sólo en sí. Pero además,

La buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, es buena en sí [...]⁶⁷

Esto quiere decir, en segundo lugar, que una voluntad no es buena porque existe un determinado fin que nos proponamos alcanzar, como un objeto o estado que no poseemos y que sin embargo queremos tener. La voluntad es buena solamente por querer ser una buena voluntad, independientemente de cualquier fin subjetivo que nos hayamos propuesto por alcanzar. Aquí surge la primera idea acerca de la buena voluntad como un concepto implicado en la ley moral, pues, como veremos más adelante en el análisis de la ley moral, ésta manda una orden independientemente de los fines subjetivos por lograr. De aquí se sigue que una acción efectuada por buena voluntad no sea determinada por un fin que alcanzar, por lo que puede verse la diferencia que guarda una acción hecha por buena voluntad con aquella otra acción realizada por determinación de un querer subjetivo o de un deseo. Pero, como veremos, el que la buena voluntad se realice haciendo abstracción de un fin por lograr, eso no quiere decir que no exista fin alguno como motivo por el cual la buena voluntad se realiza.

Y por último, en relación con el concepto de buena voluntad, Kant nos dice que ella no es todo el bien y el único bien, pero sí el bien supremo y la condición de cualquier otro tipo de bien.⁶⁸ Esto puede deducirse de que cualquier acción, temperamento o carácter dependen del valor de bien si es que existe una buena voluntad que sirve como su base.

Todo esto puede servir para entender el funcionamiento de una buena voluntad, pero aún no queda claro cómo es que la voluntad se determina para ser buena. Sabemos que lo moralmente bueno no puede ser determinado por un fin que lograr como objeto del deseo o del querer subjetivo, y también sabemos que una buena voluntad es el bien supremo y la condición de cualquier otro bien. Esta afirmación acerca de la buena voluntad indica específicamente en qué consiste, pero no nos dice nada acerca de cómo o por qué se origina. Lo dicho por Kant hasta aquí acerca de la buena voluntad constituye una buena parte de la primera sección de su libro, en donde trata del conocimiento moral vulgar. Según Kant, el funcionamiento específico de una buena voluntad y la capacidad de comprenderla a un nivel de aplicación, puede ser entendido por el conocimiento de todo hombre, sea vulgar o científico. Pero esta aplicación o funcionamiento de la buena voluntad no especifica nada acerca de cómo se origina. No obstante, podemos sacar alguna luz sobre este asunto a partir de la siguiente cita, en donde Kant reflexiona si el supremo valor de la buena voluntad no será más que mera fantasía:

No obstante, en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad, sin tener en cuenta utilidad alguna en la estimación de la misma, reside algo tan extraño que, no obstante todo acuerdo de la razón ordinaria con esa idea, tiene que surgir sin embargo una sospecha de que quizá sirva secretamente de fundamento meramente una fantasmagoría de altos vuelos, y de que pudiera estar falsamente entendida la naturaleza en su propósito al haber concebido a nuestra voluntad razón como directora.⁶⁹

El argumento que utiliza Kant para refutar la sospecha de que una buena voluntad es meramente una fantasmagoría de altos vuelos, será uno de tipo teleológico. Y puede inferirse de esta cita (porque Kant no nos lo dice textualmente) que lo que da origen a una voluntad buena es que la razón ejerza sobre ella como directora. Esto significa que el argumento teleológico sirve para analizar que, si la naturaleza obrara por fines, la razón tendría que ser la directora de la voluntad, y de ahí que pueda ser considerada buena.

Este argumento teleológico se desarrolla del siguiente modo:

En las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, preparado con arreglo a fines para la vida, admitimos como principio que no podemos encontrar en el mismo otro instrumento para un fin que el que sea el más conveniente para el mismo y más adecuado para él. Ahora bien, si en un ser que tiene razón y una voluntad su *conservación*, su *bien andanza*, en una palabra, su *felicidad* fuese el auténtico fin de la naturaleza, ella habría tomado muy mal su acuerdo al escoger a la razón de la criatura como realizadora de este su propósito. Pues todas las acciones que la criatura tiene que realizar con este propósito, y la entera regla de su conducta, hubiesen podido serle señaladas mucho más exactamente por instinto, y aquel fin hubiese podido ser alcanzado de este modo mucho más seguramente de lo que puede suceder nunca por razón, [...] en una palabra, la naturaleza habría prevenido que la razón diese un uso *práctico* [...] ⁷⁰

Si unos seres, como los hombres, poseen voluntad y razón, entonces el fin propio de estos seres, bajo la suposición de este argumento, tiene que ser completamente distinto de la felicidad, pues si fuera éste el fin, la naturaleza no hubiera obrado con exactitud al dar al hombre la razón y la voluntad. Le hubieran bastado los instintos, pues éstos pueden lograr el fin de mejor manera. De este modo, la naturaleza hubiera impedido que la razón se tornara en un uso práctico, esto es, en *directora de la voluntad*. Pero si es que nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, entonces, Kant deduce, el destino verdadero de la razón tiene que ser el de poder ejercer sobre la voluntad, esto es, hacerla buena.

Este argumento teleológico es útil para poder decir lo siguiente: la voluntad se torna buena cuando es determinada no por las inclinaciones o los instintos, sino cuando es determinada por la razón. Pero, quiero insistir, esto no implica que la voluntad no sea determinada por fines que sirven como motivos de la acción, sino simplemente que estos fines no pueden ser los mismos que aquellos por los cuales se siente atraída una inclinación. Como he dicho repetidas veces, Kant afirma que fin es lo que sirve de fundamento de autodeterminación a la voluntad, y este argumento se mantiene a pesar de que la razón sirva como directora de la voluntad. Con base en ello, sólo tenemos que suponer que se trata meramente de un fin distinto, tal como lo atestigua el propio Kant:

La naturaleza racional se separa de las restantes porque se pone un fin a ella misma. Éste sería la materia de toda buena voluntad. Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena, sin condición restrictiva (de la consecución de este o aquel fin), se tiene que abstraer por completo de todo fin que *realizar* (como de aquel que haría a toda voluntad sólo relativamente buena), tenemos que el fin tendrá que ser pensado aquí *no como un fin que realizar, sino como un fin independiente*, y por tanto sólo de modo negativo, esto es, como algo contra lo cual no se tiene que obrar nunca, y que, así pues, no tiene que ser estimado nunca meramente como medio, sino siempre a la vez como fin en todo querer [...]⁷¹

Es en este sentido que el concepto de buena voluntad, como pieza fundamental de la ley moral, guarda una relación con la teoría de la acción y de los fines en tanto que hay algo que sirve a la voluntad como fundamento de su autodeterminación, esto es, un fin. La voluntad es buena cuando se determina por la razón, pero esta razón determina a la voluntad por un motivo, que es un fin. Creo que es válido afirmar que si la voluntad es buena cuando es determinada por la razón, y a la vez admitimos que fin es lo que sirve de fundamento de autodeterminación de una voluntad, hay un fin objetivo y por lo tanto propio de la razón.

1.4.2.2 El concepto de deber

Después de que Kant ofrece su argumento teleológico en favor de la buena voluntad, para desarrollar mejor este concepto pone a consideración la idea del deber. Según Kant, el concepto del deber ayuda a desarrollar mejor el concepto de la buena voluntad porque aquél contiene a éste.⁷² Si el deber contiene a la buena voluntad, y la buena voluntad es un concepto implicado en la ley moral, entonces el deber parece ser un concepto implicado en la ley moral. Analizaré primeramente lo que significa deber, para después pasar a explicar el deber como concepto implicado en la ley moral. Después consideraré por qué el concepto del deber contiene al de voluntad buena, y finalmente haré un análisis de lo que implica una acción hecha por deber.

A la mitad del segundo capítulo de la *Fundamentación*, Kant nos dice de manera muy rápida lo que entiende por deber: "constricción práctica".⁷³ Y hay que recordar que Kant entiende por constricción "la determinación de la voluntad de un ser racional por fundamentos de la razón".⁷⁴ Así, si el deber es constricción práctica, entonces hay que entender el deber como la determinación de la voluntad por parte de la razón práctica. Una acción que ocurre por deber, significa que una acción ocurre por un mandato de la razón sobre la voluntad.

En el mismo segundo capítulo, Kant nos vuelve a decir acerca del deber: "La necesidad objetiva de una acción por obligación se llama deber".⁷⁵ Si es que existe una consecuencia entre los dos significados de deber, ello es porque ambos significados pueden guardar cierta identidad. Esto es, una

obligación tiene que ser análoga a la determinación de la voluntad por fundamentos de la razón. Hay que recordar que un imperativo surge porque la voluntad por naturaleza no está siempre conformada a actuar determinada por la razón. Si el imperativo expresa entonces la relación entre una voluntad y una razón que la determina, entonces puede decirse que el imperativo constriñe a la voluntad. Esto es, el deber surge cuando la voluntad se somete al mandato del principio de la razón. Para demostrar que el deber es constricción y obligación, solo faltaría añadir que cuando la voluntad queda sometida a los principios de la razón, entonces surge inmediatamente una acción efectuada por la voluntad por obligación.

Entender el deber como la necesidad de una acción por obligación nos puede conectar perfectamente con la explicación de por qué el deber es un concepto implicado en la ley moral, o dicho de otra forma, una acción realizada por obligación o una constricción están implicadas en la ley moral. Esta conexión puede hacerse recordando lo que se ha dicho acerca de lo que la *Grundlegung* se propone.⁷⁶ Una ley vale cuando tiene un fundamento de obligación. Esto quiere decir que es imposible pensar una ley cuando no existe una obligación. Si una acción hecha por obligación significa deber, entonces no puede haber una ley moral cuando no existe un deber. Por lo tanto, el concepto de deber se halla necesariamente implicado en el concepto de la ley.

En lo que respecta a la afirmación de que el concepto de buena voluntad está contenido en el concepto del deber, puede esto sostenerse mediante el siguiente argumento: que el concepto del deber contenga al concepto de la buena voluntad, no es más que decir que cada vez que se obra por deber, se da inmediatamente una buena voluntad. Como el deber consiste en determinarse la voluntad por la razón, y una voluntad se torna buena cuando es determinada por la razón, entonces al obrar por deber, la voluntad se torna buena.

Sólo falta explicar lo que significa que una acción sea hecha por deber. En la primera parte de la *Fundamentación* Kant nos explica tres características esenciales de cómo este concepto tiene que entenderse, y están expresadas por cómo debe ser una acción. Estas características son las siguientes:

1) *Para que una acción tenga contenido moral, no debe ser realizada por inclinación alguna sino por deber.*⁷⁷ Esto quiere decir que en la realización de una acción moral tanto los intereses personales o egoístas y los intereses placenteros tienen que ser abstraídos. Es por ello que una voluntad será buena cuando las acciones son realizadas por deber. Un ejemplo que nos pone Kant respecto a esto es el siguiente: puede existir un hombre a quien la naturaleza haya puesto en su corazón poca simpatía. A pesar de que este hombre sea honrado, es frío e indiferente ante los dolores de los demás hombres. En suma, carece de todo lo esencial que un filántropo debería tener. Pero aún con todo ello es bondadoso, es decir, es un hombre que procura el bien. Este bien no se derivaría de un temperamento bueno, sino del deber de ser así, y por lo tanto puede decirse que este hombre tiene un carácter moral porque la razón por la cual obra de tal modo es el deber.⁷⁸ Si las acciones para que tengan un contenido moral deben ser realizadas por deber, y al mismo tiempo no hay acción que no contenga un fin, entonces tienen que existir fines que son deberes, y al actuar por deber se estaría actuando por un fin que es necesario.

2) *"Una acción hecha por deber tiene su valor moral no en el propósito que vaya a ser*

*alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear*¹⁷⁹ Esto quiere decir que una acción realizada por deber, y por lo tanto una voluntad buena, no tiene como fuente un objeto o fin de las inclinaciones que sirve para la enunciación del principio del obrar. Por esto, no puede ser la acción moral una acción que sirva meramente como medio para obtener el fin o el objeto deseado. Sin embargo, ya se ha dicho que Kant piensa que toda acción contiene necesariamente un fin, y que los fines son los fundamentos que sirven a la voluntad para su autodeterminación. Lo que resulta entonces de esto son dos cosas que pueden inferirse en relación con este segundo punto del deber: i) no puede ser un fin de la facultad del desear o de las inclinaciones lo que fundamente el acto por deber, y ii) el fin que fundamente la acción por deber no puede ser un fin por alcanzar, esto es, un fin por el cual se pronuncia el principio de acción como medio para adquirir ese fin. De este argumento se desprende, por eliminación, que el fin que fundamente la acción por deber va a ser un fin de tipo negativo. A pesar de que se trate de un distinto tipo de fin el que sirve de fundamento a la voluntad para su autodeterminación, sigue siendo un fin, y por lo tanto hay un apego de la acción realizada por deber con la teoría de la acción y de los fines analizada en el apartado anterior. De hecho, creo que puede decirse que una de las diferencias entre la mera voluntad y una buena voluntad radica en los fines que sirven como fundamentos para su autodeterminación, y esto compagina perfectamente con la idea del deber, lo cual nos lleva a aceptar el argumento kantiano que expresa que el concepto del deber contiene al de la buena voluntad

Y finalmente, el tercer punto es el siguiente

3) "*El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley.*"¹⁸⁰ Según Kant, por un objeto, como un efecto de la acción que nos proponemos realizar, podemos tener alguna inclinación pero nunca respeto. A juicio de Kant, una inclinación mía o de otro puede ser aprobada o incluso amada en el sentido de que tal objeto por el que se origina la inclinación es conveniente para alguno de mis propios provechos, pero nunca puede ser objeto de respeto. El respeto surge por

aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine, al menos la descarte por completo en el cómputo de la elección, esto es, la simple ley en sí misma.¹⁸¹

Esto significa que una acción realizada por deber surge por un respeto que se tiene ante la ley moral, lo cual no es más que el dominio que se tiene de las inclinaciones en el sentido de que no son ellas las que deciden una acción moral. Kant nos explica que el respeto no es un respeto del tipo recibido por influjos, sino uno que es *espontáneamente oriundo* de un concepto de la razón. Más específicamente, el respeto es la conciencia que el agente puede tener de la subordinación de su voluntad a una ley que es impuesta por sí mismo. Este sentimiento de respeto por la ley, nos dice Kant, es muy similar a la inclinación y al temor pero no es ninguno de ellos. Es similar a la inclinación porque al ser la ley impuesta por nosotros mismos, la voluntad siente respeto ante ella, y es similar al miedo porque estamos sometidos a ella.

Kant nos dice que esta tercera consideración del deber surge como consecuencia de las dos anteriores. Ello es porque si en la primera consideración se hace abstracción de la inclinación en una

acción realizada por deber, y en la segunda tenemos que dejar a un lado los objetos esperados, faltaría considerar las razones por las cuales una acción sucedería por deber, y tal cosa es el respeto a la ley.

Puede esquematizarse esto del siguiente modo: i) una acción con contenido moral debe ser realizada por deber y nunca por inclinaciones; ii) no existe ningún fin que alcanzar por el cual se enuncia un principio de acción cuando esta misma acción es realizada por deber, y iii) quitándole todo objeto a la voluntad e ignorando las inclinaciones, queda el puro respeto a la ley como la fuente de la acción moral. Podría en primera instancia parecer que el respeto a la ley es lo que sirve como fin para que la voluntad se autodetermine para actuar, pero esto no es correcto. Y esto es por el peso significativo que tienen las palabras autodeterminación y determinación. La voluntad se determina a obrar conforme al respeto que tiene ante la representación de la ley, pero tal cosa no puede suceder si la voluntad no pudiera autodeterminarse, es decir, si no existe fin alguno justamente por el cual se determina a obrar así y no de otro modo. Por ello, es importante mencionar que el respeto a la representación de la ley, como la determinación de la voluntad, no es lo mismo que el fin que sirve como autodeterminación de la voluntad. Decir que el respeto a la ley moral es lo que sirve como fuente de determinación de la voluntad, es totalmente distinto a decir que el fin es la fuente de autodeterminación de la voluntad.

Quisiera aportar pruebas que hicieran más claro este punto, a saber, que aún en las acciones hechas por deber, determinadas por el respeto que la razón tiene ante la ley que ella misma crea, suponen un fin que autodetermina a la voluntad. Cuando Kant nos muestra la diferencia entre la persona que actúa de forma benéfica porque el observar el contento y la alegría de aquellos a quienes ayuda le brinda placer, y la persona que actúa en forma benéfica por deber, el contraste específico es el siguiente: aunque la persona con un alma llena de conmiseración y la persona que actúa por deber tienen el mismo propósito de ayudar a otros, han adoptado, sin embargo, este propósito de distintas fuentes, o dicho de otro modo, es un fin diferente lo que sirve a la voluntad de autodeterminación. Cada una de estas personas actúa determinada por un principio por el que siente respeto, pero no se puede tener respeto por un principio si no existe anteriormente un fin que autodetermina a la voluntad a actuar justamente por el principio que siente respeto, aunque el fin sea diferente. Kant nos dice que la persona llena de conmiseración actúa de tal modo porque siente un gran placer al ver realizada la felicidad en los otros y es por ello que hace suyo el fin de ser benéfico. La persona que actúa en forma benéfica por deber actúa así por una necesidad, independientemente de sus propias inclinaciones, y es esta necesidad lo que sirve de motivo para hacer una buena obra en pro de los otros. El fin de esta última persona no consiste en el placer que le brindaría ser bondadoso, sino en ser bondadoso independientemente de que tal acción le brinde placer. La voluntad, en el caso del hombre cuya alma se encuentra llena de conmiseración, está autodeterminada por un objeto de placer, y por ello actúa determinado por un principio de ayudar a los demás. En cambio, el hombre que actúa por deber está autodeterminado por un fin que considera necesario y tal fin le determina a obrar de ese modo, es decir, beneficiando a los demás. Habría una razón objetiva y necesaria por la cual es bondadoso; no lo es gratuitamente, aunque tampoco es por los fines propios de las inclinaciones.

Lo mismo puede decirse del comerciante que es honrado por egoísmo o por deber. En el primer caso, el fin que sirve de base a la autodeterminación de la voluntad, esto es, el objeto que da origen a la posibilidad de que la voluntad se determine de algún modo a obrar, es un fin correspondiente a los propios intereses del comerciante; mientras que en el segundo caso, el fin que sirve como objeto de autodeterminación de la voluntad por el cual se determina a actuar por un principio de acción por el que siente respeto, es un fin necesario y objetivo, que hace abstracción de los propios intereses o inclinaciones.

Por último, y en relación con lo anterior, tanto el punto dos como el tres tienen una correspondencia importante: si el respeto a la representación de la ley es lo que sirve como fundamento determinante de la voluntad, y no puede ser un fin por alcanzar el que sirva como fundamento de autodeterminación de la voluntad en las acciones realizadas por deber, entonces la ley no puede tener como fundamento, en tanto principio del obrar, un fin por el cual tal principio sirva como medio. ¿Cómo resolver armónicamente esto con la idea de Kant de que toda acción, paradójicamente, contiene un fin? Creo que respondiendo la siguiente pregunta: ¿cuál es ese fin por el cual son realizadas las acciones por deber, mismo fin que tendría que compaginar con la acción para que ésta no sirva como mero medio, pero a la vez tal fin sea el contenido mismo de la acción?

Sintetizando en lo que respecta al tema del deber. i) el deber es un concepto de la razón práctica porque tal noción surge espontáneamente al representarnos la ley moral; ii) el valor moral de la acción, esto es, aquella que es realizada por deber, no reside en las inclinaciones, ni en los fines que se pretendan lograr; una acción realizada por deber surge por el respeto de la ley moral; iii) el concepto del deber contiene al de buena voluntad, porque al actuar por deber se está actuando con buena voluntad; iv) no debe confundirse la fuente de determinación de la voluntad con la fuente de autodeterminación de la voluntad; y v) como la autodeterminación de la voluntad es lo que hace posible la determinación de la misma, entonces son los fines los que determinan el obrar. Como una acción realizada por deber surge por el respeto de la determinación de la ley, entonces tiene que haber un fin que sirva para hacer posible tal determinación de la voluntad. De aquí, que el deber se asiente en la estructura de la teoría de la acción y de los fines.

1 4 2.3 El concepto de imperativo categórico

Puede decirse que el imperativo categórico es el concepto más relevante de toda la filosofía moral kantiana, tanto así que quizá resulta ser el sinónimo de su ética. Pero ¿qué significa imperativo categórico, y por qué el concepto de imperativo categórico está implicado en la ley moral?

He explicado ya, de acuerdo con Kant, que un imperativo es un mandato de la razón que constriñe a una voluntad. Con esto la pregunta se reduce a cuestionar lo que significa que sea 'categórico'. Es importante que para analizar este asunto se recuerde lo que se ha dicho acerca del significado de un imperativo hipotético. Principalmente, el imperativo hipotético tiene una referencia clara hacia un fin. O sea, que la formulación de un imperativo hipotético, como todo principio para obrar, está fundamentalmente determinado por un fin. Como el imperativo hipotético es un principio objetivo, quizá sea natural pensar que el fin que lo fundamente sea un fin objetivo, pero creo que eso no es así. Al menos si entendemos objetivo como válido para todo ser racional. Puede haber muchos fines que me determinen a obrar por un imperativo hipotético, el cual es un principio objetivo, pero eso no significa que todos los seres racionales quieren tal fin. La idea de que el imperativo hipotético es objetivo no descansa en que lo fundamente un fin objetivo, sino en que dado caso que se comparta un fin como preferencia del querer de dos o más sujetos, el modo más eficaz de obtener el fin es siguiendo un patrón de conducta que el imperativo hipotético ordena. Es objetivo porque es el medio óptimo para obtener un determinado fin, no porque el fin sea válido para todos. Y al ser el vehículo más eficiente para obtener un fin, de ahí se asume que es válido objetivamente, para toda naturaleza racional.

Kant nos dice acerca del imperativo categórico:

El imperativo categórico sería el que representase una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro fin.

[...] si la acción fuese buena meramente como medio *para otra cosa*, entonces es el imperativo *hipotético*; si es representada como buena *en sí*, y por tanto como necesaria en una voluntad conforme en sí a la razón, como principio de esa voluntad, entonces es el imperativo *categórico*.

El imperativo *categórico*, que declara la acción objetivamente necesaria por sí, sin referencia a cualquier propósito, esto es, incluso sin cualquier otro fin, tiene el valor de un principio *apodictico-práctico*.⁸²

Un imperativo categórico es un principio que declara una acción necesaria en sí, independiente de cualquier fin de las inclinaciones y por ende no es ningún fin como propósito que lograr el que lo fundamenta, cosa que sí sucede con los imperativos hipotéticos y las máximas. No obstante, compárese ahora esto con lo que Kant escribe en la "Doctrina de la Virtud".

Tiene que haber un fin semejante (de deber) y un imperativo categórico que le corresponda. En efecto, puesto que hay acciones libres, tiene que haber también fines a los que se dirijan como objeto. Pero entre estos fines tiene que haber algunos que a la vez sean deberes (es decir, según su concepto).- Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines, y sería imposible un imperativo *categórico*; lo cual anularía toda doctrina de las costumbres [...].⁸³

¿Habrá algún problema en compaginar la idea de que un fin es lo que sirve de fundamento de autodeterminación de la voluntad, para determinarse a sí misma a obrar por un principio o ley, con lo que textualmente nos dice aquí Kant, de que el imperativo categórico representa una acción sin referencia a ningún otro fin? Las siguientes palabras de Kant al respecto son contundentes y claras:

En el supuesto de que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* tuviese un valor absoluto, que como fin *en sí mismo* pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica.⁸⁴

No sirve el imperativo categórico como principio de acción para completar un fin alcanzándolo, como si no lo tuviéramos, y, tal como nos lo dice Kant, una acción realizada por el imperativo categórico es buena en sí, lo cual quiere decir que no tiene ningún otro fin más que realizarse la acción por ese imperativo. Pero aún con ello, la explicación de lo que es un imperativo *categórico* no niega que haya un fin que lo determine, sino tan sólo que al obrar por ese imperativo ya se está cumpliendo un fin. El que el imperativo *categórico* ordene una acción que sea fin en sí no implica que no exista un motivo que determina al imperativo *categórico*, sino tan sólo que tal principio no tiene la utilidad de servir como medio para la realización del fin que lo determina. Con la acción realizada bajo la determinación del imperativo *categórico* no se obtiene nada, porque es independiente de cualquier propósito o fin por alcanzar privado.

Y por último, se puede citar lo siguiente:

hay un imperativo que, sin poner por fundamento como condición cualquier otro propósito que alcanzar por una cierta conducta, manda esta conducta inmediatamente. Este imperativo es *categórico*. No atañe a la materia de la acción y a lo que se siga *de esta acción*, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en la actitud, sea cual sea el resultado. Este imperativo puede llamarse el de la *moralidad*.⁸⁵

Si una acción hecha por ley constriñe a la voluntad, y tal constricción expresa un imperativo, entonces bien puede suponerse que Kant identifica al imperativo categórico con el imperativo de la moralidad. Ello significa no sólo que el imperativo categórico es un concepto implicado en la ley, sino además que la ley moral está expresada por un imperativo categórico.

1.4.3 *El objeto de bien relacionado con los conceptos de buena voluntad, deber e imperativo categórico*

1.4.3.1 La buena voluntad

En la segunda *Crítica*, Kant hace un análisis lingüístico de las expresiones *Gute, Böse, Wohl y Weh*. La importancia de este análisis consiste en aclarar el significado que tienen tales términos para evitar la confusión de ellos y su uso indistinto. Kant explica que lo que los latinos expresan con el término *bonum* -término aplicado a la conducta moral- tiene en alemán dos conceptos muy diferentes y dos expresiones distintas: *Gute* y *Wohl*. Y del mismo modo, lo que los latinos expresan como *malum*, tiene también dos expresiones y conceptos distintos en alemán: *Böse* y *Weh*. De esta forma, lo que en latín tiene referencia a un sólo juicio, en alemán puede significar dos juicios que son distintos. *Gute* y *Böse* significan, respectivamente, *bien* y *mal* en sentido moral y racional, mientras que *Wohl* significa *estado físico satisfactorio* y *Weh dolor físico* o *desgracia sentimental*. Los primeros conceptos de los objetos de bien y mal no pueden ser confundidos, pues, con los significados de placer y dolor, los primeros representan una expresión racional y objetiva, mientras que los segundos representan una expresión sensible y subjetiva. *Wohl* y *Weh* se refieren a una relación del sujeto con un estado de agrado o desagrado, a una cuestión de regocijo o sufrimiento, y por pertenecer a un campo sensible, no pueden ser estos conceptos los que pertenezcan a los objetos de la razón práctica.

Gute y *Böse* son los conceptos propios de los objetos de la razón práctica, pero presentan una similitud y una diferencia con *Wohl* y *Weh*: ambos tienen una relación con el sujeto, pero *Gute* y *Böse* se relacionan con la *voluntad*:

El bien (*Gute*) o el mal (*Böse*) empero significan siempre una relación con la *voluntad*, en cuanto ésta está determinada por la *ley de la razón*, ha hacer de algo su objeto; pues la voluntad no se determina nunca inmediatamente por el objeto y su representación, sino que es una facultad de hacerse de una regla de la razón, la causa motora de una acción. El bien o el mal es referido, así pues, propiamente a acciones, no al estado de sensación de la persona, y si algo debiese ser absolutamente bueno o malo, o ser considerado como tal, sería solamente el modo de obrar, la máxima de la voluntad, y por consiguiente, la persona operante misma, no empero una cosa lo que podría ser denominada buena o mala.⁸⁶

Así pues, los conceptos de bien y mal son objetos de la razón práctica, y una acción es considerada como buena cuando el concepto de bueno determina a la voluntad. He dicho anteriormente que una voluntad es buena cuando es determinada por la razón, y si lo bueno consiste en una determinación racional, resulta de esto que tenemos que pensar que lo bueno en sí es un asunto racional porque es un concepto de un objeto de la razón práctica y porque lo que es bueno se encuentra en la razón. Y tal cosa es la ley moral.⁸⁷ No es propiamente asunto de este apartado desarrollar el argumento de la ley moral, pero es importante decir que si, por un lado, el objeto de la razón práctica es el bien y

la ley moral es lo que representa concretamente el objeto de bien, y por otro lado el bien se relaciona con la acción y por tanto con la voluntad, entonces el objeto de lo que es el bien implica una buena voluntad. Tal cosa la expresa Kant así:

un principio racional es ya en sí pensado como el fundamento de determinación de la voluntad, sin tener en cuenta objetos posibles de la facultad de desear [...] y entonces es ese principio ley práctica *a priori* y se admite la razón pura como práctica por sí. La ley entonces determina *inmediatamente* la voluntad, la acción conforme a ley es buena *en sí misma*, una voluntad, cuya máxima es siempre conforme a esa ley, es *absolutamente en todos los respectos [sic] buena y condición suprema de todo bien* ⁸⁸

En esta misma cita puede verse que una voluntad no es buena si no está determinada por la ley. Si la ley es expresada por el imperativo categórico, entonces puede afirmarse que el objeto de bien está necesariamente implicado en el imperativo categórico, o bien, si el bien está implicado en el concepto de buena voluntad y una voluntad no es buena cuando no está determinada por el imperativo categórico, entonces necesariamente tiene que pensarse que el objeto de lo que es el bien está implicado en el concepto del imperativo categórico.

1.4.3.2 El deber

Sólo me restaría argumentar en torno a la implicación del objeto del bien en el concepto de deber. Se ha visto que un concepto de la razón práctica es la representación de un objeto como de un efecto posible por la libertad, y la razón práctica tiene como objetos al bien y al mal. El objeto del bien está relacionado con las acciones de un sujeto, y por tanto está relacionado con su voluntad. Pues bien, como la voluntad no es otra cosa que razón práctica, porque la voluntad es una facultad de obrar por los principios de la razón, entonces la voluntad queda determinada a obrar por los principios de la razón. La razón práctica está compuesta por el concepto del objeto del bien, pero una acción buena nunca podría tener lugar si no existe una voluntad determinada por la razón. Debido a esto, el objeto de bueno carece de sentido sin voluntad, pero la voluntad no podría estar determinada a obrar por principios de la razón si no hubiese deber, pues "la razón no determina suficientemente a la voluntad" y la voluntad "no es necesariamente obediente según su naturaleza" a obedecer los principios de la razón. Por ello existe constrictión, que no es más que deber. Por lo tanto, el concepto de bien como objeto de la razón práctica implica la idea del deber.

1.5 Conclusión

Quiero cerrar este capítulo con una conclusión de todo lo dicho en él. Comencé hablando de las exigencias que se encuentran en los seres racionales en consideración al uso que le deberían dar a su razón. La razón por la que las incluí en esta tesis es porque creo que esas exigencias que llevan a un buen uso de la racionalidad pueden sernos muy útiles al momento de tratar de comprender la ética racional de Kant. Creo que estas tres reglas, entendidas como una concepción normativa, guardan una

relación sumamente estrecha con la filosofía moral de Kant, relación que puede establecerse en dos sentidos: primero, porque tanto esta concepción normativa como los principios de la ley moral no suelen ser respetados por toda naturaleza racional, pero en el momento en que se respeta uno, el otro se da *ipso facto*. En realidad, mi propósito de incluir esta concepción normativa aquí es precisamente para demostrar este punto: el buen uso de la racionalidad nos llevaría a ser personas con carácter moral. Pero, y con esto se explica el segundo sentido, si la concepción normativa nos lleva a la posición moral, ello es porque en estas exigencias se encontrarían supuestos clave que determinan una actitud moral. Y creo que en las tres reglas de la razón se pueden encontrar esos supuestos, esto es, en la autonomía - como expresión legítima del pensamiento ilustrado-, en la validez intersubjetiva -como la capacidad de pensar poniéndonos en lugar de otro-⁸⁹ y en la coherencia de nuestro pensamiento -como facultad de no contradicción respecto a nuestras creencias, actitudes y metas de acción. Todo esto lo veremos con mayor detalle cuando lleguemos al núcleo de la filosofía moral de Kant: las distintas formulaciones del imperativo categórico.

El segundo punto de este capítulo fue la teoría de la acción y de los fines. Mi interés en él fue, principalmente, considerar los motores de las acciones, las máximas y los principios, y destacar una idea esencial: el concepto de fin. Hagamos una recapitulación breve. Máxima es un principio subjetivo del querer y del obrar. Una máxima del obrar no se enuncia porque sí, sin ningún propósito; se enuncia porque hay un fin que se pretende alcanzar, como objeto propio del querer subjetivo o del deseo. Estos fines corresponden propiamente a las inclinaciones como sus incentivos. Esta funcionalidad de la teoría de la acción y de los fines es subjetiva no porque no se halle en todo ser racional, sino por los fines y acciones elegidos, es decir, porque las inclinaciones que son completamente contingentes son el origen de los principios que determinan a la voluntad. En esta misma sección se vio el significado de un imperativo hipotético. El imperativo es un mandato de la razón que constriñe a la voluntad. Se dice que un imperativo es hipotético porque sólo sirve como medio eficaz en la obtención de un fin, pero ese fin es completamente subjetivo. Sin embargo, como el medio más eficaz, puede decirse que el imperativo hipotético es objetivo. La diferencia que se encuentra entre el imperativo hipotético y la máxima corresponde principalmente a los *principios* de acción, no a los fines. En el caso de la máxima, puede tratarse de *múltiples* acciones que nos pueden llevar al fin, mientras que el imperativo hipotético determina *sólo una* acción posible para conseguir aquel fin que se quiere.

Y por último, tratar al objeto de bien de la razón práctica junto con los conceptos de buena voluntad, de deber y de imperativo categórico, tiene la finalidad de establecer los vínculos entre los conceptos que se hayan implicados en ley moral y el objeto de bien de la razón práctica. Si vemos que los conceptos de buena voluntad, imperativo categórico y deber son conceptos que corresponden a la teoría de la acción y de los fines en el sentido de que existe un fin que fundamenta una acción por deber y bajo el mandato del imperativo categórico, entonces creo que bien puede decirse que el objeto de bien también se halla relacionado con la teoría de la acción y de los fines. Podría decir que esta tercera parte del capítulo tenía el objetivo de señalar cómo los conceptos de la razón práctica que se encuentran implicados en la ley moral -incluido el objeto de bien-, se asientan en fines que determinan el obrar. La buena voluntad es tal cuando se determina por la razón para obrar, pero el objetivo por el cual se determina de un modo depende de un fin, que Kant considera negativo. En cuanto al concepto del deber en relación con la buena voluntad, aquél contiene a ésta porque en el momento en que una acción se realiza haciendo abstracción de las inclinaciones, y por lo tanto de los fines de éstas, solamente en consideración del respeto que la razón siente por la ley que esta misma razón constituye, entonces la razón sirve de directora de la voluntad y se hace buena. Pero esta acción hecha por deber, es decir, la

voluntad determinada a obrar por la representación de la ley, tiene un fin por el cual se determina. Finalmente, el concepto del imperativo categórico, como el mandato de la realización de una acción que no se determina por ningún fin de nuestros propios intereses o preferencias, sería un principio de la razón que mandara tal acción en sí, como fin en sí mismo. Este imperativo categórico Kant lo identifica con la ley moral, o dicho de otro modo, la moralidad estará expresada por un imperativo categórico. Este imperativo categórico, como mandato de la razón sobre la voluntad, es justamente lo que haría buena a ésta, y de este modo puede verse como el objeto de bien de la razón práctica puede determinar a la voluntad por libertad.

También afirma en la introducción de este último apartado que, además del objetivo anterior, tenía como propósito mostrar la relación de interdependencia que existe entre el objeto de bien y los conceptos de buena voluntad, deber e imperativo categórico. Esto quiere decir que en el momento de concebir la ley moral deben encontrarse implicados en ella estos conceptos y el objeto de bien, y si es posible derivar la ley moral a partir de un buen uso de la razón, entonces al hacer un buen uso de la razón siguiendo sus tres reglas, estos conceptos y el objeto de bien de la razón práctica deben encontrarse presentes. La demostración que consiste en poder derivar la ley moral a partir de las reglas de la razón se verá en el capítulo siguiente.

II. EL IMPERATIVO CATEGÓRICO Y SUS FORMULACIONES

2.1 Introducción

En este capítulo quiero tratar las tres formulaciones del imperativo categórico como la expresión de la filosofía moral de Kant⁹⁰. En primer lugar, haré una derivación por análisis de la fórmula de la ley universal (FLU), expondré su significado y su característica específica de utilización. En segundo lugar, estudiaré la fórmula de la humanidad (FH), analizando cómo en esta segunda formulación puede encontrarse el fin objetivo que autodetermina a la voluntad para obrar mediante el imperativo categórico y estableceré las bases que determinan la validez intersubjetiva de una acción. Señalaré las evidencias dentro de la bibliografía kantiana que llevan a la afirmación de que tal fin es el que sirve como principio fundamental de la ley, y expondré el modo de razonar de Kant que le lleva a la afirmación de que tal fin que sirve como fundamento de la ley es la humanidad y es este mismo fin el que le brinda contenido a la ley. Y por último, expondré el análisis de la tercera formulación del imperativo categórico y la fórmula del reino de los fines (FRF).

En cada uno de estos tres puntos haré las menciones pertinentes en relación con las reglas de la razón vistas en el capítulo anterior. Esto hará posible conectar la ley moral con sus conceptos implicados y el objeto de bien de la razón práctica en las reglas de la razón

2.2 La Fórmula de la Ley Universal (FLU)

En la última parte del capítulo anterior, se han visto tres conceptos fundamentales que se hallan implicados en la ley moral. Esto quiere decir que en el momento en que se piensa la ley moral y se actúa según ella deben estar presentes para su posibilidad los conceptos de deber, de buena voluntad, y de imperativo categórico

La FLU aparece cuando menos dos veces en la *Fundamentación*, la primera vez en la primera parte,^{90b} y la segunda vez en la segunda parte.⁹¹ El modo argumentativo que Kant utiliza para presentar esta fórmula es diferente en cada una de sus dos enunciaciones, por lo que obliga a que sean tratadas aquí o analizadas de manera separada. No obstante, cada una de estas dos enunciaciones de la ley moral pueden presentarse a partir de los conceptos que la razón determina implicados en la ley. Pero si bien es cierto que estos conceptos brindan las características propias de la ley moral, y de estos mismos conceptos vamos a partir para poder presentar la ley moral, también quisiera presentar aquí las reglas o exigencias de la razón que pueden ser de mucha ayuda para comprender más detalladamente la derivación de la ley: la autonomía -el pensar por cuenta propia-, la intersubjetividad -ponernos en lugar de todos los demás- y la coherencia. Mi objetivo será, en esta primera parte, demostrar cómo puede concebirse la FLU como producto del buen uso de la racionalidad y si esto es así, cómo es que este buen uso conduce a tomar en cuenta los conceptos que se encuentran implicados en la ley

2.2.1 *El primer argumento de la FLU: su derivación a partir de los conceptos de buena voluntad y de deber*

Después de que Kant nos dice que el deber es una acción realizada por respeto a la ley, y esta ley es el fundamento determinante de la voluntad, Kant formula la siguiente pregunta:

Pero, ¿qué ley podrá ser esa cuya representación, incluso sin tener en cuenta el efecto que se espera de ella, tiene que determinar a la voluntad para que ésta pueda, en absoluto y sin restricción, llamarse buena?⁹²

Para comenzar a responder esta pregunta, me parece oportuno recordar ciertos conceptos fundamentales. Se ha dicho que la diferencia que existe entre una máxima y un principio objetivo radica en que aquella tiene un valor subjetivo, esto es, para algún ser racional, mientras que éste tiene que valer para todos los seres racionales. El significado de esto, de acuerdo con la cita anterior, es que debe haber un principio objetivo que determine a la voluntad, y a tal principio se subordine la voluntad por respeto. Este respeto que siente la voluntad por la ley es lo que Kant llama deber, y una acción realizada por deber debe de considerar dos aspectos esenciales: que la acción no se realice por inclinaciones subjetivas del querer y del desear, y, consecuentemente, que se haga abstracción de todo objeto propio de estas inclinaciones. Esto quiere decir que tiene que haber, si es que existe una ley moral, un principio que no sirva como medio para lograr los fines de las inclinaciones, que sea totalmente independiente de éstos. Pero este principio tiene que ser válido para todo los seres racionales, pues, si no, jamás puede ser una ley; es decir, tal principio debe tener un valor de universalidad. La pregunta realizada por Kant entonces también puede expresarse del siguiente modo: ¿cuál es el principio que debe determinar a la voluntad para actuar, independiente de toda inclinación, y que sea válido para todo ser racional? Si Kant ha establecido que una buena voluntad es aquella que se encuentra dirigida por la razón, y a la vez las acciones realizadas por deber surgen por el respeto que se tiene ante la ley y justamente al obrar por ese respeto a la ley se obra con buena voluntad, entonces esa ley a la que se subordina la voluntad es una ley propia de la razón.

Ahora bien, ¿que significa que un principio pueda ser ley y por lo tanto sea válido para todo ser racional? Esto implica al menos dos cosas esenciales: i) que pueda ser aceptado por el agente, pero para que esto sea posible ii) que a la vez pueda ser originado por él, es decir, que tal principio pueda realizarse desde el ser racional mismo. Por ello puede decirse que la ley no tiene sentido si llega a ser impuesta desde otro lugar que no sea el sujeto mismo. Este principio objetivo, por la misma razón de ser objetivo, no puede ser nunca impuesto de manera ajena, pues ello no implicaría reconocerlo de manera libre, sino como algo forzado, independientemente de la propia valoración. Supóngase por un momento que la acción realizada por respeto a la ley, lo que Kant llama deber, surge en consideración de una ley que se nos impone y que no es proveniente de nuestro propio ser-agente. En este caso, el respeto surge ante una ley que tiene un carácter externo. Dentro de esta suposición, una buena voluntad es aquella que es determinada no por la propia razón, sino por un principio externo a esta propia razón. Pero, entonces, esto contradice la postura kantiana de la buena voluntad y el deber, porque solamente existen éstos cuando la voluntad es constreñida por la razón. La ley, entonces, para que guarde correspondencia con el deber y la buena voluntad, tiene que ser realizada por la propia razón.

Que la razón deba ser la originadora de la ley no solamente se advierte en la relación que existe entre buena voluntad, deber, ley y razón, sino también en el hecho mismo de que, si no fuese la razón la que da origen a esta ley, sería imposible aceptar la normatividad misma que la ley requiere. Si la ley es normativa, entonces tiene que poder originarse en la razón. Siguiendo con la suposición anterior, considérese que una acción buena realizada por el sujeto es aquella que no proviene de un principio dado por el sujeto mismo. Pero si esto así, se tendría que preguntar por qué esta ley externa es normativa, por qué debe adecuarse la acción a tal ley. Esto es lo mismo que preguntarse la razón de por qué el agente adecúa su acción a la ley. Porque la mera forma gramatical de la ley, "debes ...", no basta para hacer efectiva una demanda en un agente racional, es decir, no basta para que pueda realizarse una

acción teniendo en vista únicamente un enunciado que es ley y que está dirigido hacia alguien; para que la ley tenga una demanda efectiva, debe tener, además, un carácter vinculatorio, algo que cause sujetarse a ella sin ser únicamente la mera orden.³³ Y para que tal cosa suceda, la ley debe de originarse desde la propia razón determinando a la voluntad. Esto no significa que una orden no pueda nunca sujetar a alguien, pero como la orden puede ser la expresión de un mandato ajeno a un agente, no está en tales circunstancias vinculado completamente a ella, como ligado a ella. Pero justamente este tipo de orden que es ajeno al agente en el sentido en que no es enunciado por él y debe adaptarse a ésta, tiene el problema de permanecer ajena a una característica básica de la ley, esto es, la capacidad de ser normativa. Y la normatividad sólo existe cuando la orden tiene su origen en el agente. Si la acción es realizada únicamente por razones de ser ordenada de manera ajena, en donde está ausente la expresión de una normatividad, entonces tal acción se encuentra lejos de ser una acción hecha por deber, porque tal acción se efectuaría en beneficio de un factor externo al sujeto, por un interés:

cuando se pensaba al hombre sólo como sometido a una ley (sea la que sea), ésta tenía que llevar consigo algún interés como atractivo o coacción, porque no surgía como ley de su voluntad, sino que ésta era constreñida por *otra cosa*, en conformidad con la ley, a obrar de cierto modo. Pero con esta inferencia, enteramente necesaria, quedaba irrecuperablemente perdido todo trabajo por encontrar un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción a partir de cierto interés.³⁴

Así, esta ley que determina a la voluntad para que pueda llamarse buena tiene que ser fomentada por el propio sujeto y por tanto aceptada por él. Pero como la ley requiere de universalidad, tiene que ser un principio creado por todo sujeto racional y aceptado también, como consecuencia, por todo ser racional.

La universalidad de la ley tiene una efectiva realización cuando es válida para todos los seres racionales, esto es, que todos los seres racionales puedan aceptar dicha ley como algo normativo porque se deriva de ellos mismos. Esto ya nos podría llevar a decir algo con relación a cómo debe ser tal ley: que debe incluir en su contenido la capacidad del sujeto para que sea formulada desde su propia voluntad, lo cual implica ya un juicio del sujeto. Sólo queda entonces una posibilidad para la ley, y por ello para que tenga rango de universalidad (lo cual no es otra cosa que validez universal): que dicha ley o principio objetivo del obrar pueda ser normativa para todo ser racional y por lo tanto aceptada por todo ser racional. La dificultad de determinar tal principio objetivo estribaría en combinar armónicamente la capacidad para atarme o vincularme a él y la capacidad para que tal principio que me ata o me vincula también lo haga con todos los demás seres racionales.

Ahora bien, hay que recordar aquí el papel fundamental que desempeñan las máximas en la teoría de la acción. Estas máximas representan el principio por el cual obra tal o cual ser racional, y en sentido estricto puede decirse que estas máximas son normativas siempre para un sujeto porque son válidas para él. Como todos los sujetos determinan sus acciones por sus propias máximas, y estas máximas son principios subjetivos, nos encontraríamos muy lejos de encontrar una vinculación objetiva entre los seres racionales si solamente nos atenemos a sus máximas, puesto que éstas tienen un valor único para cada ser racional que las formula. Cada ser racional formularía una máxima de acuerdo con sus propios intereses, pero no podría pensarse que de estos intereses subjetivos surja espontáneamente un orden objetivo que pueda establecerse como ley. Es por ello que, si existe una ley moral, esta ley tiene que fungir como principio mediador entre cada ser racional dada la subjetividad de sus propios principios. La ley tendría como objetivo específico ser una especie de traductor por el cual pueden entenderse todos

los principios de acciones en tanto que puedan ser válidos para todo ser racional, y de tal modo crear una comunidad objetiva bajo los parámetros de su posible validez universal. Pero como tal principio objetivo es la ley, y esta ley no puede tener validez a menos de ser normativa para cada voluntad, la máxima de acción tiene que ser evaluada por ese criterio de objetividad o ley por la propia voluntad. En el momento en que tal ley es normativa por alguna razón, ello significaría que se puede someter la máxima de acción, como principio subjetivo, al principio objetivo que tiene atada a la voluntad. El principio objetivo que me ata a mí y a todo ser racional es un principio que, por mero querer racional, puede interpretar si la acción subjetiva puede convertirse en una acción capaz de ser validada por todo ser racional. La ley, como principio objetivo determinante de la voluntad, obligaría a que todo ser racional, si tal ley es normativa para él, sometiera sus propias máximas a su posible validez universal. Y así Kant formula esta ley: "yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal"⁹⁵. Éste es el principio objetivo normativo, analizar si la máxima de acción puede convertirse en una máxima de acción válida para todo ser racional. Esta ley, como puede verse, no especifica ninguna acción determinada, sino solamente evaluar si todas mis máximas de acción puedan quererse como principios con validez universal.

La ley, como fundamento objetivo determinante de la voluntad de un ser racional, se expresa en términos de poder querer convertir principios de acción subjetivos en principios de acción objetivos, es decir, la ley manda que podamos querer hacer con nuestra propia máxima un principio que vale para todo ser racional. Cuando se actúa de forma determinada por la ley, que es un principio de la razón, entonces sólo así puede concebirse una buena voluntad y una acción hecha por deber.

2.2.2. El segundo argumento de la FLU: su derivación a partir del concepto del imperativo categórico

El segundo argumento utilizado por Kant para presentar la FLU es mediante el concepto del imperativo categórico. Un imperativo se torna categórico cuando representa una acción por sí misma, "sin referencia a ningún otro fin" más que la acción misma realizada. Una acción realizada teniendo como principio determinante de la voluntad al imperativo categórico, no puede servir como mero medio para conseguir un fin que se quiere, sino que al realizar dicha acción se está realizando un fin negativo al mismo tiempo. A este imperativo Kant lo llama también imperativo de la moralidad.

Cuando se representa a la ley, puede verse la necesidad que tiene de ser incondicionada, es decir, que valga de manera absoluta para todo ser racional. Esta ley es completamente independiente de los principios subjetivos del querer y del obrar, y por lo tanto, no puede sustentarse en los distintos fines que persigue cada ser racional de acuerdo con sus propios intereses. Al aceptar esta universalidad de la ley sin que pueda derivarse de los distintos tipos de fines que tendría personalmente cada ser racional, de sus propios incentivos, entonces se está aceptando que esta ley lleva consigo una acción que no tiene referencia a ningún fin más que el que esa acción misma resulta ser. Kant considera que esta acción efectuada por sí misma es una acción que es buena en sí, es decir, es una acción realizada por una voluntad que se encuentra en conformidad con lo que la razón manda. Por esto es que el principio mandado por la razón y el imperativo categórico son el mismo, o dicho de otro modo, la representación de la ley que es dada por la razón contiene el concepto de imperativo categórico. Este imperativo categórico puede ser también pensado como un mandato absoluto. O de manera inversa, al pensar en un imperativo categórico, considerado como un mandato absoluto, como una acción buena en sí y que no se sustenta en ningún fin propio de las inclinaciones, se está pensando correlativamente en la ley moral,

pues esta ley moral es independiente de los fines de las inclinaciones, y al ser originada por la razón, entonces puede producir una voluntad buena.

Cuando pienso un imperativo *hipotético* en general, no sé de antemano qué contendrá. hasta que me está dada la condición. Pero si pienso un imperativo *categorico* sé en seguida qué contiene. Pues como el imperativo, aparte de la ley, sólo contiene la necesidad de la máxima de ser conforme a esa ley, y la ley no contiene ninguna condición a la que esté limitada, no queda sino la universalidad de una ley en general, a la cual debe ser conforme a la máxima de acción, y únicamente esa conformidad es lo que el imperativo representa propiamente como necesario.⁹⁶

Considerando que los seres racionales actúan por máximas, y que el imperativo categorico manda una acción que es buena en sí porque es determinada por la razón, entonces un ser racional actuará mediante el imperativo categorico cuando su máxima se conforme al principio que su razón manda sobre su voluntad, esto es, cuando su máxima está subordinada a la ley. Ahora bien, el principio que la razón por sí sola fundamenta para determinar a la voluntad a actuar, es la ley: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.*⁹⁷

Pero ¿por qué es este principio el que la propia razón formula? Esta pregunta nos lleva a investigar por qué este principio es un principio racional.

2.2.3 La racionalidad implicada en la FLU

La FLU puede ser explicada y derivada tomando como base las reglas que Kant ha establecido como las normas del uso correcto de la racionalidad. Esto quiere decir que el principio de obrar de tal modo que pueda quererse que la máxima de acción se convierta en ley universal, puede concebirse desde el supuesto por el cual se entiende un buen uso de la facultad racional: el correcto uso de la racionalidad puede contener el enunciado del imperativo categorico. En la tercera parte de la *Fundamentación*, Kant establece el principio de la libertad para explicar la causa por la cual los seres racionales pueden dar origen a la ley moral. Pero quiero presentar aquí, mediante un análisis de las reglas de la razón, por qué la FLU queda precisamente enunciada en tales términos

La primera regla es la de la autonomía, esto es, el que la voluntad se halle sometida a principios que puedan derivarse desde la razón misma. La segunda regla es la de la validez intersubjetiva, esto es, reflexionar el juicio particular desde un punto de vista general. La aplicabilidad de estas dos reglas, produciendo una razón consecuente, da como resultado la FLU bajo el siguiente argumento. Un ser racional actúa por máximas que se da a sí mismo, y justamente la máxima vale para un ser racional porque tiene su origen en él mismo. Pero como ser racional, tiene la exigencia de preguntarse si su máxima tiene una validez intersubjetiva, y así, por poseer autonomía, puede dar origen al imperativo categorico. La consecuencia de la autonomía y de la intersubjetividad, estableciendo la regla de la coherencia, ordena, realizándose así la ley moral, que todo ser racional actúe por un principio de acción dado por sí mismo, principio que consiste en preguntarse si su principio de acción subjetivo -su máxima- tiene validez intersubjetiva, o sea, preguntarse si se está poniendo en el lugar de todos los otros seres racionales al formular su principio subjetivo de fin y de acción. En este sentido, lo que estoy haciendo es interpretar el significado del principio de convertir una máxima de acción en ley universal como una máxima que pueda tener una validez para todo ser racional, y creo que esta interpretación es válida cuando se piensa en el concepto de máxima y de ley. No me parece coherente afirmar que sólo una

máxima de acción puede aceptarse cuando pueda ser convertida en ley, entendiendo ley como una necesidad, y por ello hay que identificar que ley universal se refiere a validez intersubjetiva.⁹⁸ Los seres racionales se ven en la necesidad de preguntarse si su principio de acción puede valer objetivamente, y se dan a sí mismos la FLU por esa necesidad y por ser autónomos.

En este sentido, la necesidad de la ley estriba en que cada máxima pueda ser validada por todo ser racional, y no que cada máxima pueda ser convertida en una acción necesaria. Y esta ley puede desarrollarse por los supuestos de las reglas de la razón, pues se enuncia la ley por la autonomía y por la necesidad de que las máximas de acción tengan una validez intersubjetiva.

No obstante, en lo que concierne al significado del imperativo categórico, la reglas de la razón suponen que la acción que se haga pueda tener una validez intersubjetiva, pero faltaría aún saber cuáles son los principios básicos por los cuales uno puede ponerse en el lugar de otros. Tendría sentido la regla de validez intersubjetiva si, y sólo si, suponemos que existen características esenciales por las cuales podemos reflexionar si una determinada acción es válida para otro. De hecho, si una máxima para que pueda decirse que es válida depende de que todo ser racional pueda aceptarla autónomamente como válida, es necesario considerar ciertos aspectos que posibiliten que tal máxima pueda precisamente quererse o no y por qué. Todo esto significa que detrás de la regla de validez intersubjetiva de la razón, se halla un supuesto esencial que sirve como dictamen de las cosas que hay que tomar en cuenta para que esta regla de la razón tenga un significado preciso

2.2.4 La FLU como fórmula de ley universal de la naturaleza

Unas breves líneas después de que enuncia la FLU en la segunda parte de la *Fundamentación*, Kant establece una equivalencia entre este principio y el principio de obrar "*como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*"⁹⁹ Lo que posibilita a Kant hacer tal cosa es el siguiente argumento:

Dado que la universalidad de la ley según la cual suceden efectos constituye lo que se llama propiamente *naturaleza en el sentido más general* (según la forma), esto es, la existencia de las cosas en tanto que está determinada según leyes universales, tenemos que el imperativo universal del deber también podría rezar así: *obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*.¹⁰⁰

Kant considera que el reino de la naturaleza es un reino regido por leyes. Lo que se llama propiamente naturaleza, según esto, es un conjunto de efectos o hechos que suceden según leyes universales. Si la naturaleza se caracteriza por esto, entonces, al ser enunciada la ley moral, tiene que pensarse que al actuar determinados por esa ley estaremos involucrados ya en un reino de la naturaleza, si bien en un reino distinto de la naturaleza exterior por tratarse de los seres racionales. Así pues, al decirnos Kant que debemos obrar de tal modo que nuestra máxima de acción pueda tornarse ley universal de la naturaleza, se está refiriendo a los seres racionales, esto es, que actuar regidos por tal principio -el imperativo categórico- sea una ley de seres racionales. Y todavía más, esta formulación implica que las máximas que sean propuestas por cualquier ser racional puedan ser validadas por toda naturaleza racional. Y evidentemente, una máxima no tendría la capacidad de tornarse principio con validez objetiva entre seres racionales cuando una máxima de acción hace abstracción de lo que la naturaleza racional tiene como característica propia o como atributo de valor. No podría una máxima de

acción tener una validez intersubjetiva entre los seres racionales cuando no es validada por todo sujeto, y lo que fundamentaría el valor de un principio con validez intersubjetiva radicaría en que tal principio contuviera los rasgos específicos de la naturaleza racional.

Ahora bien, ¿cuáles son las características propias de la naturaleza racional? Porque en el momento en que hallemos los rasgos esenciales por los que se identifica a la naturaleza racional, podemos decir que hemos hallado su propia *naturaleza*. En la *Fundamentación* aparecen varias consideraciones respecto a esto.

- 1) "*La autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.*"¹⁰¹
- 2) "*La naturaleza racional sepárase de las demás porque se pone a sí misma un fin*"¹⁰²
- 3) "*La naturaleza racional existe como fin en sí misma*"¹⁰³
- 4) La naturaleza racional se distingue de las demás por poseer una voluntad, que es una especie de causalidad, y libertad es la propiedad de esta causalidad. Por ende, la naturaleza racional tiene que suponerse causal y por tanto libre¹⁰⁴

Estos cuatro puntos pueden mencionarse como los más importantes aspectos que constituyen la naturaleza racional. Los seres racionales obran determinados por el imperativo categórico o ley universal de la naturaleza por su propia lógica de la razón: tienen que obrar así, como seres autónomos que son y como seres que se encuentran dentro de un sentido comunitario, esto es, la necesidad de la validez intersubjetiva. Pero para que sea posible esta intersubjetividad, es necesario, como consecuencia, no hacer abstracción de los atributos de valor que adquiere la naturaleza racional.

2.2.5 El funcionamiento específico de la FLU

Se ha visto ya la enunciación de la FLU como una formulación del imperativo categórico, y se ha visto también que la ley moral puede enunciarse a partir de los conceptos de la razón y puede derivarse de las reglas de la razón. Esta ley, sin embargo, encuentra su equivalente en obrar de tal modo que la máxima de acción pueda tornarse principio objetivo de la naturaleza, y esta equivalencia se halla justificada por el hecho de que la universalidad de la ley radica en los efectos o sucesos que acontecen en una naturaleza. Al estar el ser racional determinado a actuar por una ley, entonces forma parte de una naturaleza, que es su propia racionalidad. Sin embargo, queda ver aún cómo es que funciona esta ley, o más específicamente, cómo se determinaría si una máxima de acción puede ser querida o no de manera que tenga validez intersubjetiva. Analicemos primeramente el enunciado "obra de tal modo que puedas querer que tu máxima de acción deba convertirse en ley universal". Ateniéndonos a lo que una máxima significa, parecería completamente incongruente decir que un principio subjetivo pueda tornarse ley universal, porque ningún principio subjetivo puede hacerlo. Por ello *es* subjetivo. No puede darse el caso de que lo que pueda quererse como ley universal sea meramente una cuestión de gusto personal o que sea relativo a los propios intereses o deseos, porque en tal caso esos intereses o ese gusto particular no podrían determinarse como principios que todo ser racional puede querer. Creo que Kant era consciente de esto y por ello determinó que el principio de acción subjetivo que debe quererse como ley universal no consiste en que determinemos un principio subjetivo por el que todo ser racional tenga necesariamente que actuar, sino que un principio subjetivo pueda ser válido para todo ser racional. Así es como he dicho que el enunciado 'querer convertir una máxima en ley universal' debe ser interpretado

en 'querer convertir una máxima que tenga una validez intersubjetiva'. Y un principio subjetivo es válido para todo ser racional cuando tal principio pueda ser enunciado sin que exista una *contradicción*. Esto es, la FLU funciona cuando aquel principio que por obligación racional deba convertirse en un principio con validez intersubjetiva lo puede hacer porque puede quererse sin contradicción. De acuerdo con Kant, la contradicción de las máximas puede ser de dos distintos modos:

*Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima ni siquiera puede ser pensada sin contradicción como ley universal de la naturaleza, y mucho menos se puede querer además que se convirtiese en ella. En otras no podemos encontrar, ciertamente, esa imposibilidad interna, pero es sin embargo imposible querer que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley de la naturaleza, porque una voluntad semejante se contradiría a sí misma [...]*¹⁰⁵

Estas dos posibles contradicciones son usualmente llamadas, la primera, contradicción en *concebir una máxima*, y la segunda, contradicción de la máxima con respecto a la *voluntad*. A esto es a lo que se refiere Kant con pensar y querer respectivamente. Ahora bien, ¿cuál es el resultado de una máxima que por deber debe tornarse en un principio objetivo, pero tal máxima llega a ser contradictoria? Una máxima que contenga una contradicción no puede ser convertida en un principio objetivo y da como resultado una máxima inmoral, mientras que aquella máxima que no contenga una contradicción puede ser un principio objetivo y ser una acción propiamente moral. Pero más aún, ¿cómo se llega a determinar que máxima es o no contradictoria? Esta pregunta busca la respuesta específica de cómo es que una acción puede llegar a ser inmoral o no, esto es, cómo determinar la contradicción misma, lo cual implica encontrar los supuestos que sirven como determinantes de la acción moral, o sea, los supuestos que posibilitan que una acción pueda ser elevada a un principio con validez intersubjetiva y por lo tanto no contradictoria. Algo de esto ya ha sido adelantado en las cuatro características de la naturaleza racional. Con todo, falta hacer un análisis más riguroso de ellas. Tal es el objetivo de los siguientes apartados.

2.2.5.1 La contradicción del imperativo hipotético

He especificado ya la diferencia que existe entre un imperativo hipotético y un imperativo *categorico*, y los dos tipos de principios que contiene el imperativo hipotético. En la *Fundamentación*, Kant también se ocupa de analizar la posibilidad del imperativo hipotético, y este análisis concluye con la afirmación de que tal imperativo es analítico. En efecto, Kant escribe:

Y ahora surge la pregunta: ¿cómo son posibles todos esos imperativos? La pregunta no solicita saber cómo pueda pensarse el cumplimiento de la acción que el imperativo manda, sino cómo puede pensarse meramente la constrictión de la voluntad que el imperativo expresa en el problema. Como sea posible un imperativo de la habilidad no necesita seguramente de estudio especial. Quien quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para él que está en su poder. Esa proposición es, en lo que atañe al querer, analítica, pues en el querer un objeto como mi efecto se piensa ya mi causalidad como causa que obra, es decir, el uso de los medios, y el imperativo ya extrae el concepto de las acciones necesarias para este fin del concepto de un querer este fin.¹⁰⁶

Inmediatamente después de esto, Kant nos dice que los imperativos de la sagacidad coincidirían con los imperativos de la habilidad si es que fuera tan fácil determinar con exactitud el fin de la felicidad. Pues el que quiere ese fin de la felicidad querría también los medios que se requieren para poder lograr

tal fin Tanto el imperativo de la sagacidad como el de habilidad corresponden al imperativo hipotético, y por lo tanto, este imperativo hipotético es analítico. El que sea analítico significa fundamentalmente dos cosas: la relación que expresa el sujeto con el predicado consiste en que el predicado está contenido en el sujeto, y el que no se obre teniendo como base ese predicado conduce a una contradicción. Aquí analítico no puede significar lo mismo que en los juicios del conocimiento teórico, en donde el predicado está en el sujeto, sino que el concepto de analítico debe ser aplicado a la razón práctica. En la razón práctica, el concepto de analítico significa que el fin está contenido en el sujeto como agente. El sujeto es ahora la propia voluntad racional del agente, y el predicado es el fin. La contradicción del imperativo hipotético sucede cuando hay una falla en la conformidad del sujeto con un imperativo relevante que frustra el propio propósito o fin. Si el fin se encuentra en el agente, entonces debe actuar en conformidad con los principios que le sirvan como medio para adquirir tal fin, pues de lo contrario, si no actúa por esos principios, entonces contradice el fin mismo que se encuentra en su ser agente. Alguien que quiere un determinado fin sabe que el único modo de alcanzar tal fin es mediante ciertos medios necesarios y disponibles, y el querer efectivamente tal fin implicaría supuestamente no tener ninguna razón extraña por la cual no se quieran los medios para conseguirlo; pero en caso de que estos medios no se quieran, entonces hay una actitud irracional que cae en la contradicción. Podemos entender el sentido de este argumento también así: tal persona actúa o se comporta como si quisiera y no quisiera al mismo tiempo el fin. El imperativo hipotético que se formula señala el uso indicado de los medios para obtener tal fin, y ello consiste, tal como Kant nos lo dice, en que yo pueda ser causa, por el uso de esos medios, de obtener lo que quiero.

Este argumento de la contradicción está basado en una idea que cumple un papel de suma importancia dentro de toda la ética kantiana, a saber: la voluntad es la causalidad de los seres vivos en tanto que son seres racionales. Este enunciado ya se ha expresado en las características propias de la naturaleza racional. Tenemos que pensarnos a nosotros mismos no solamente como causa, sino como causa libre o causa primera, por la implicación de la característica de la autonomía en la naturaleza racional. Esto quiere decir que la autonomía, como facultad de obrar por principios que la voluntad de toda naturaleza racional se da a sí misma, tiene como base esencial la libre causalidad de la naturaleza racional, que consiste en ser la causa de todo lo que proyecta. Si se piensa que la naturaleza racional es capaz de ponerse a sí misma un fin, ello es porque la naturaleza racional tiene la facultad de la causalidad y de la libertad, y de manera inversa, si la naturaleza racional se piensa como causal y por tanto libre, ello implica que pueda ponerse a sí misma un fin. Ambos factores de la naturaleza racional se corresponden. Concebir la naturaleza racional como causa del fin que esta misma naturaleza racional propone, es concebir la naturaleza racional como la causa de una cadena de acciones o de hechos que debe realizar para completar el fin que persigue; es concebir a esta naturaleza racional como una facultad que puede tener a su disposición las conexiones específicas que la pueden llevar al fin, mismas conexiones que resultan ser los medios.¹⁰⁷ En este sentido, la contradicción del imperativo hipotético se realizaría bajo la presuposición de que existe un ser causal que es causa de los fines que proyecta, pero que actúa por un principio de acción (o no actúa por ninguno) que no es el indicado para ser la efectiva causa de tal efecto esperado, es decir, que por tal principio de acción no llega a ser suyo el fin.

2.2.5.2 La contradicción en el imperativo categórico o en la FLU

Después de que Kant explica cómo tiene que ser el imperativo categórico o el principio de la FLU, nos proporciona algunos ejemplos que ilustran su utilización bajo el criterio de su funcionalidad por un principio de contradicción. Veamos estos ejemplos para comenzar la deducción de cómo ocurre la contradicción en las máximas que por necesidad racional deben evaluarse como si fueran principios de acción objetivos y sin embargo, por la contradicción, no pueden serlo.

1) Uno que, por una serie de males que han crecido hasta la desesperanza, siente fastidio por la vida, está aún lo suficiente en posesión de su razón para poder preguntarse a sí mismo si quitarse la vida no será acaso contrario al deber a sí mismo. Prueba por tanto si la máxima de su acción puede quizá convertirse en una ley universal de la naturaleza. Su máxima es: tomo por amor propio como principio acortarme la vida si ésta me amenaza a largo plazo con más mal que agrado me promete. Nos preguntamos aún solamente si este principio del amor propio puede convertirse en una ley universal de la naturaleza. Pero entonces se ve pronto que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma por la misma sensación cuyo cometido es impulsar el fomento de la vida contradiría a esa sensación misma y, así pues, no subsistiría como naturaleza, y por tanto es imposible que aquella máxima se dé como ley universal de la naturaleza, y por consiguiente contradice al principio supremo de todo deber.

2) Otro se ve apremiado por la necesidad a tomar dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero ve también que no se le prestará nada si no promete solemnemente devolverlo en un tiempo determinado. Tiene ganas de hacer una promesa semejante, pero todavía tiene la conciencia suficiente para preguntarse: ¿no es ilícito y contrario al deber salir de la necesidad de esa manera? En el supuesto de que sin embargo lo decidiese, su máxima de la acción rezaría así: cuando crea estar apurado de dinero, tomaré dinero en préstamo y prometeré pagarlo, aunque sé que eso no sucederá nunca. Este principio del amor propio o de la propia conveniencia bien puede quizá compaginar con mi entero bienestar futuro, sólo que ahora la pregunta es: ¿es eso justo? Transformo pues la pretensión del amor propio en una ley universal y dispongo así la pregunta: ¿qué pasaría entonces si mi máxima se convirtiese en una ley universal. Ahí veo en seguida que nunca puede valer como una ley universal de la naturaleza ni concordar consigo misma, sino que tiene que contradecirse necesariamente. Pues la universalidad de una ley que cada uno, tan pronto como crea estar necesitado, puede prometer lo que se le ocurra con la intención de no cumplirlo, haría imposible la promesa y el fin mismo que con ella se pudiera tener, ya que nadie creería que le ha sido prometido algo, sino que se reiría de toda manifestación semejante como de una simulación inútil.

3) Un tercero encuentra en sí un talento que por medio de algún cultivo podría hacerle un hombre útil en todo tipo de respectos. Pero se ve en circunstancias cómodas, y prefiere ir tras el placer a esforzarse en la ampliación y mejora de sus felices disposiciones naturales. Con todo, pregunta además si, aparte de la concordancia de su máxima de descuidar sus dotes naturales tiene en sí misma con su tendencia al recreo, concuerda también con lo que se denomina deber. Ve entonces que, ciertamente, una naturaleza puede subsistir todavía según una ley universal semejante, aunque el hombre (del mismo modo que los habitantes del mar del Sur) dejase oxidarse su talento y se dedicase a emplear su vida meramente en la ociosidad, el recreo y la reproducción, en una palabra, en el goce; sólo que le es imposible querer que ésta se convierta en una ley universal de la naturaleza, o que esté puesta en nosotros como tal por instinto natural. Pues como ser racional quiere necesariamente que se desarrollen en él todas las facultades, porque le están dadas y le son útiles para todo tipo de posibles propósitos.

4) Aún piensa un cuarto, a quien le va bien, pero sin embargo ve que otros (a quienes él bien podría ayudar) tienen que luchar con grandes trabajos: ¿qué me importa? ¡sea cada cual tan feliz como el cielo quiera o él pueda hacerse a sí mismo, no le privaré de nada, e incluso ni siquiera le envidiaré, sólo que no tengo ganas de contribuir con nada a su bienestar o a su socorro en la necesidad! Ahora bien, es cierto que si tal modo de pensar se convirtiese en una ley universal de la naturaleza, el género humano podría muy bien subsistir, y sin duda todavía mejor que si todo el mundo parlotea de compasión y benevolencia, e incluso en ocasiones se aplica con celo a practicarlas, pero en cambio, en cuanto puede,

también engaña, vende el derecho de los hombres o le hace quebranto de algún otro modo. Pero, aunque es posible que según aquella máxima podría subsistir una ley universal de la naturaleza, es sin embargo imposible *querer* que un principio semejante valga en todas partes como ley de la naturaleza. Pues una voluntad que decidiese esto se contradiría a sí misma, ya que pueden ocurrir algunos casos en los que necesita del amor y compasión de otros, y en los que, por esa ley de la naturaleza surgida de su propia voluntad, se sustraería a sí mismo toda esperanza del socorro que desea.¹⁰⁸

Los primeros dos ejemplos corresponden a lo que Kant denomina contradicciones del deber estricto, mientras que los dos últimos corresponden a un tipo de contradicción con el deber amplio o meritorio. Las acciones concebidas en los dos primeros ejemplos son contradictorias en cuanto se conciben, mientras que las dos últimas son contradictorias en tanto que se quieran. ¿A qué se refiere exactamente esto? Mi objetivo aquí es demostrar cómo, si bien hay dos distintos tipos de explicar la contradicción porque hay dos distintos tipos de deberes, el origen de estos deberes parte de una sola fuente. A pesar de que las primeras dos acciones presentan hechos que no pueden concebirse sin contradicción y las dos últimas hechos que no puedan quererse sin contradicción y por lo tanto se presentan dos tipos distintos de contradicción, estos dos tipos de contradicción tienen su origen en un supuesto que comparten.

Empezaré por analizar la acción del suicida y la acción del hombre que promete en falso. La acción realizada por el suicida y por el hombre que hace una promesa falsa son contradictorias porque son totalmente opuestas a lo que una acción es mandada como deber, esto es, hay una contradicción en pensar un principio con validez intersubjetiva que permita el suicidio y la promesa falsa. Si es una contradicción hacer del suicidio y de la promesa falsa un principio objetivo, y esta contradicción consiste en concebir tales principios, ello lleva inmediatamente a pensar que no pueden concebirse tales principios porque son contrarios a otros principios.

En lo que concierne al suicidio, Kant nos dice que no puede pensarse la existencia de una naturaleza que tenga como ley destruirse a sí misma a la vez que se piensa que tal naturaleza tiene la ley de fomentar la vida. No puede ser válida de manera intersubjetiva la máxima de suicidarse porque tal máxima contradiría el principio objetivo de la naturaleza de fomentar y alentar la vida. Ahora bien, ¿a qué tipo de naturaleza se puede estar refiriendo Kant? Creo que Kant tiene que identificar como naturaleza a la naturaleza racional, y ningún otro tipo de naturaleza. La evidencia de esto puede aclararse bajo el siguiente argumento: en el momento en que el ser racional se determina por un principio que le sirve de ley, actúa entonces de acuerdo con una naturaleza. Pero el ser racional no puede encontrarse determinado por ninguna ley que no se dé a sí mismo. Si la naturaleza que tuviera como característica propia alentar la vida fuera una naturaleza distinta de la racional, entonces el ser racional mismo no tendría por qué actuar determinado por la idea de fomentar la vida, puesto que tal ley no se la da a sí mismo y sería producto de una naturaleza distinta. Para concebir una contradicción en una acción, esa acción debe de estar contradiciendo ciertos principios que los seres racionales se dan a sí mismos. Debe ser un principio objetivo para el ser racional alentar la vida; de otro modo, bien podría concebirse el principio objetivo del suicidio. Pero, por ello, el principio de fomentar la vida debe estar dado por el ser racional, y si ello parte de sí mismo, es porque se piensa a sí mismo como un ser que debe fomentar y alentar la vida. La única normatividad que puede estar implicada en el deber estricto de no suicidarse viene a ser dada por el ser racional mismo. Pero ¿por qué existe este deber? Este sentido de deber es una consecuencia de un supuesto por el que se entiende la naturaleza racional a sí misma. O desde otro punto de vista, como toda acción tiene como fundamento un fin, hay un fin que supone la necesidad de actuar por el mandato de no suicidarse y convertir tal mandato en principio objetivo, esto

es, que un acto de suicidio sea contradictorio con la ley de no suicidarse. Así pues, es imposible pensar una ley que sostuviera la posibilidad del suicidio cuando se piensa una ley cuya determinación es estimular el fomento de la vida, y al identificar Kant esta necesidad de fomentarla como una ley universal de la naturaleza, está suponiendo una naturaleza racional que se comprende como un ser que se haya determinado por tal principio universal de fomentar la vida. *Es contradictorio para la naturaleza racional suicidarse porque ésta misma naturaleza tiene por ley el principio de fomentar la vida.*

Del mismo modo, tampoco la acción de prometer falsamente puede convertirse en un principio con validez intersubjetiva, porque hacer tal cosa es concebida como una contradicción. ¿Contradicción con qué? Con el principio de veracidad. Si torno en principio objetivo la máxima de que en todo momento que necesite dinero voy a pedir prestado haciendo una promesa falsa, hago imposible la promesa misma y con ello el principio objetivo de la veracidad. La promesa solamente tiene sentido cuando se cree en ella, cuando confiamos en que se va a cumplir y sólo se cumple siendo veraces. Si imaginamos un mundo en donde la máxima de la promesa falsa sea una ley universal, ello aniquilaría inmediatamente a la promesa misma y consigo toda credibilidad y confianza hacia los que formulan una promesa. No puede concebirse una ley que contenga la necesidad de la veracidad junto con una ley que contenga la promesa falsa. Si yo debo por necesidad racional convertir en principio con validez intersubjetiva mi máxima de nunca devolver el dinero que pedí en préstamo, a sabiendas que prometí devolverlo, ello contradice la ley de ser veraz y de cumplir las promesas que hago. Pero ¿por qué sería necesario para la naturaleza del ser racional actuar según la ley de la veracidad? En este ejemplo podemos hallar una respuesta del propio Kant: porque si nadie es veraz en sus promesas, nadie creería al hombre que promete devolver un préstamo, "todos se reirían de tales manifestaciones como un vano engaño" y no podría con la promesa obtener el fin que desea. No obstante, si seguimos la línea del pensamiento kantiano en torno al imperativo categórico, en el sentido de que no puede ser ningún fin por lograr el motivo que genere la adecuación al mismo, vemos inmediatamente cómo el fin por lograr mediante la promesa no puede ser el generador de mantener la promesa en la veracidad. Se tiene que aceptar aquí que la justificación que brinda Kant para ser veraces no es del todo coherente con su afirmación de que un fin por lograr no puede servir como causa para obrar según una ley universal, que en este caso es la de la veracidad. Pero hay que estar atentos en que tal incoherencia no es con respecto a un fin, sino a como es pensado el fin. En el caso de convertir en ley universal a la veracidad y aceptar a la mentira como contradictoria con este principio, porque es una ley aceptada por mí el ser veraz, tal aceptación de la ley no puede encontrarse motivada por un fin por lograr y para el cual la ley sirva de medio.

Kant argumenta también en este ejemplo que la promesa falsa contradice una ley natural, y de igual modo se tiene que pensar que se trata de la naturaleza racional. El análisis que he ofrecido anteriormente a favor de que la ley universal natural tiene que ser de la naturaleza racional puede ser aplicado igualmente aquí. Sólo algo puede ser ley para el agente racional y por tanto concebir una contradicción en esa ley cuando el principio objetivo de la veracidad es dada por el propio ser racional. Y también, hay que pensar un fin por el cual se da tal ley de ser veraz, una justificación.

En los dos últimos ejemplos, la contradicción no radica en que no pueden concebirse tales acciones, sino en que no pueden quererse. Esta diferencia nos lleva inmediatamente a la siguiente suposición: no hay, en lo que concierne a la contradicción de la voluntad, dos principios que por ser opuestos uno aniquile a otro con su afirmación y que no puedan por lo tanto ser concebidos ambos, sino la existencia de un solo principio que se opone a un modo de entender la voluntad. Los dos principios opuestos no pueden concebirse por un principio de no-contradicción de la razón que en el caso del

suicidio o de la promesa falsa no solamente supone pensar "A existe" y "A no existe al mismo tiempo", sino que implica la aceptación de una ley. Uno puede perfectamente decir que la ley de la promesa falsa y la ley de la veracidad se contraponen y son contradictorias, pero el aceptar una y negar a la otra en tanto actividad, resulta algo distinto aceptar su distinción tan sólo en el enunciado. Alguien, por ejemplo, puede ver con evidencia que no es posible pensar al mismo tiempo la ley del suicidio y la ley de alentar la vida, pero para que pueda efectivamente negar la primera y afirmar la segunda en sentido práctico, tiene que estar subordinado a la normatividad de la ley de alentar la vida. Y tal cosa es imposible si este principio con validez intersubjetiva no parte desde sí mismo. Sólo es concebible para la razón práctica una contradicción de principios cuando uno de esos principios que resulta contradictorio con el otro es normativo para él, lo que significa que su razón puede generar un principio.

En el caso de la contradicción de la voluntad, esta contradicción no se originaría por concebir dos leyes distintas al mismo tiempo, sino en que existe un principio objetivo dado por la razón que pone en entredicho la idea de concebir la voluntad: la contradicción no radica en dos leyes, sino en una ley y en un modo de entender la voluntad como facultad de la naturaleza racional.

Dejar sin cultivo los talentos, nos dice Kant, no puede ser querido por los seres racionales, y ese principio no se encuentra impreso en ellos por una ley natural; como ser racional que es quiere que se desarrollen todas las facultades de él "porque le son dadas y le sirven para toda clase de propósitos". Si los seres racionales supusieran por un momento la existencia de una ley universal que negara por completo la capacidad de desarrollar sus facultades, tal ley contradiría a una voluntad que querría siempre desarrollar facultades, porque tal cosa le sirve para hacer efectivos sus múltiples propósitos. Como puede verse, Kant no nos está diciendo que al dejar sin cultivo los talentos no podremos alcanzar un determinado fin completamente subjetivo y que es este fin el que sirve para actuar en consideración de tal principio, sino que nunca podríamos hacer nuestro *cualquier* fin como *propósito* nuestro. La cuestión, como se observa, no parte de una mera subjetividad, sino de una afirmación que parece tener una verdad aplicable para toda naturaleza racional: si no actuaran de tal modo que siempre procuraran fomentar y desarrollar sus facultades no habría nunca la posibilidad de desarrollar las acciones que son necesarias para hacer suyos los fines subjetivos cualesquiera que sean. Puede también adecuarse este pensamiento en cuanto al fin o el sentido que adquiere el no prometer falsamente: si convertimos en ley universal el prometer falsamente, entonces ello hace imposible que la promesa sea utilizable para dar con un fin. Ahora bien, puesto que no puede ser un fin por alcanzar sirviendo solamente el principio de medio, entonces tiene que tratarse de un fin independiente de cualquier voluntad subjetiva, y tiene que suponerse un fin objetivo. En este sentido, es cierto que no puede utilizarse "el fin que pudiera obtenerse" como fundamento de autodeterminación de la voluntad racional para actuar por el principio de la veracidad, pero quizá es posible aceptar que si se promete falsamente como principio universal, entonces ello hace imposible fomentar un fin que es objetivo y que consiste en la posibilidad de que habrá fines subjetivos que para su realización se requiere de una ayuda que sólo se materializa en la veracidad y en la confiabilidad.

En el cuarto ejemplo, Kant nos dice que no podemos querer elevar a ley universal la máxima de no ofrecer ningún tipo de ayuda a quienes vemos necesitados, "pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma". Esta contradicción pertenece, como el caso del no fomento de las facultades, al modo en como es entendida la voluntad. Parece que un ser racional no puede querer el principio universal de nunca ofrecer ayuda porque tal principio es contradictorio con la voluntad de la naturaleza racional.

Pero ¿cómo es que se tiene que entender a la voluntad, para entender por qué los ejemplos del descuido de las facultades y la negación de cualquier tipo de ayuda son contradictorios con ella y por lo tanto imposibles de convertirse en leyes universales? Tal y como ya se ha dicho que Kant la entiende: como una causalidad de la naturaleza racional. Parecería imposible querer dejar nuestras facultades sin desarrollo porque ello implicaría negar o limitar la capacidad causal de nuestra voluntad para producir los fines que se propone. Y sería imposible querer una ley universal de negar ayuda porque, dentro de la idea de la naturaleza racional finita, parecería que en muchos casos se requiere de ayuda para que esa causalidad de la voluntad pueda hacer suyos los fines que propone. Como se ve, entonces, pensar a la voluntad como causalidad es el mismo supuesto que hace contradictorio (por la voluntad) a un principio y por lo tanto no puede tener una validez intersubjetiva y a un principio que imposibilita ser convertido en imperativo hipotético. Y sin embargo, se halla una diferencia radical: la contradicción que imposibilita convertir un principio en imperativo hipotético radica en que la voluntad no actúa determinada por un principio que le lleva a la consumación de tal o cual fin -y puede hacerlo por ser la voluntad causal-, mientras que la contradicción de la voluntad que imposibilita un principio con validez intersubjetiva no es en tanto que la voluntad como causalidad no actúa por un principio al que se determina para el logro de un fin cualquiera, sino en hacer ley a un principio que compromete a la voluntad pensada como causalidad. En términos de fines, la contradicción del imperativo hipotético es en tanto a un fin subjetivo, mientras que la contradicción del imperativo categórico es en tanto a un fin objetivo que hace posible cualquier fin subjetivo.

2.2.5.3 La fuente común de los dos tipos de contradicción

He considerado ya las diferencias entre cada una de las contradicciones -de la concepción y de la voluntad- por las cuales se halla la funcionalidad del imperativo categórico. Ahora quiero mostrar cómo, si bien las contradicciones son distintas, tanto el hecho mismo de aceptar algo como ley que contradice a un principio como la forma de pensar a la voluntad, parten del mismo supuesto axiológico: la naturaleza de los seres racionales.

Con este apartado me voy aproximando a un aspecto esencial de la tesis: existe un fin que determina la enunciación de la FLU y su funcionalidad, es decir, los seres racionales se ven en la necesidad de considerar si su principio subjetivo de acción puede ser un principio con validez intersubjetiva, y sólo puede aceptarse como tal cuando tal máxima pueda ser querida sin contradicción. La contradicción que se encuentra en concebir dos leyes completamente opuestas tiene como factor principal la posibilidad de que el ser racional se dé a sí mismo principios para obrar, y este tipo de principios que se da tienen su motivación básica en cómo se entiende la naturaleza racional a sí misma. Y en el caso de las máximas que son contradictorias con la voluntad, tienen su fuente en cómo es que piensa a la voluntad. Ambos aspectos, tanto los principios que se derivan del ser racional y por los cuales es posible hablar de concebir contradicciones, como los principios que se derivan de un modo de entender a la voluntad, parten de una misma idea: pensar a la naturaleza racional como fin en sí misma. Y es esta idea de la naturaleza racional como fin en sí el motivo racional de la FLU y el fin que aporta el criterio de validez que tiene que considerar un ser racional para que su acción pueda ser validada por otro.

En la *Fundamentación*, después de que ejemplifica las acciones que no pueden pasar la prueba de la FLU porque se conciben como contradictorias o porque para la voluntad son contradictorias, Kant nos dice que las primeras contradicciones son del deber estricto, y las segundas son contradicciones del deber meritorio, o también, como Kant los llama, deberes perfectos e imperfectos, respectivamente. En nota a pie de página,¹⁰⁹ Kant nos informa que la división de tales deberes estará reservada para una obra posterior, *La metafísica de las costumbres*, y es en "La doctrina de la virtud" en donde se encuentran los deberes propiamente morales. Me interesa mucho poner énfasis en la afirmación de Kant de que las contradicciones implicadas en la FLU son respecto a los deberes, énfasis mismo que resultará benéfico para la aportación de pruebas de que la naturaleza racional como fin en sí misma y lo que se entiende por ella será el fundamento determinante de las máximas que puedan convertirse en principios objetivos y por lo tanto sin contradicción, fundamento mandado por la FLU. Estas máximas son contradictorias respecto a unos principios que son deberes, pero es un fin el que sirve de motivo para la existencia de tales deberes. Este fin es aquel por el que se autodetermina la voluntad para generar los principios con validez intersubjetiva de la naturaleza racional y por las que se hallará determinada a obrar.

El primero de los deberes perfectos que Kant considera para el hombre mismo es la autoconservación de su naturaleza, cuyo contrario es el suicidio, y que lo entiende Kant como "la privación total de la propia vida".¹¹⁰ Habría una contradicción en adoptar el suicidio, sea en las circunstancias que fueran, y convertirlo en principio objetivo de la naturaleza racional, porque:

El hombre no puede enajenar su personalidad mientras haya deberes, por consiguiente, mientras viva; y es contradictorio estar autorizado a sustraerse a toda obligación, es decir, a obrar libremente como si no se necesitara ninguna autorización para esta acción. *Destruir al sujeto de la moralidad en su propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia, en la medida en que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma, por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad en su propia persona (homo noumenon), a la cual, sin embargo, fue encomendada la conservación del hombre (homo phaenomenon).*¹¹¹

De aquí se infiere que el hombre tiene como naturaleza racional el deber de fomentar y alentar la vida, mismo deber que se convierte en principio objetivo porque él mismo es un fin que no puede utilizarse nunca como medio. El suicidio no puede convertirse en ley universal porque resultaría un principio de acción contradictorio con una ley dada por la naturaleza racional, alentar la vida; y este principio se convierte en deber por como queda entendida la naturaleza racional: como fin en sí.

Del mismo modo, la mentira -que se concibe en la promesa falsa- es contradictoria con la ley universal de la veracidad, por lo que no puede concebirse que exista al mismo tiempo que la ley de la veracidad. Y los seres racionales tendrían como deber el ser veraces por su propia naturaleza entendida como fin en sí:

La mayor violación del deber del hombre para consigo mismo, considerado únicamente como ser moral (la humanidad en su persona), es lo contrario de la veracidad: la mentira [...] La mentira es rechazo y -por así decirlo- destrucción de la propia dignidad del hombre. Un hombre que no cree él mismo lo que dice a otro (aunque se tratara de una persona meramente ideal) tiene un valor todavía menor que si fuera simplemente una cosa; porque, siendo así que ésta es algo real y dado, algún otro puede servirse de su condición para sacar algún provecho; pero comunicar a otro los propios pensamientos mediante palabras que contienen (intencionadamente) lo contrario de lo que piensa el hablante, es un fin opuesto a la finalidad natural de su facultad de comunicar sus pensamientos, por tanto, es una renuncia a su personalidad y una simple apariencia engañosa de hombre, no el hombre mismo.¹¹²

Y un poco más adelante, nos vuelve a comentar Kant:

El hombre como ser moral (*homo noumenon*) no puede usarse a sí mismo, en tanto que ser físico (*homo phaenomenon*), como un simple medio (*una máquina de hablar*) que no estuviera ligado al fin interno (a la comunicación del pensamiento), sino que está sujeto a la condición de concordar con la declaración del primero y tiene para consigo mismo la obligación de la veracidad.¹¹³

La naturaleza racional como fin en sí tiene como deber el fin natural de comunicar sus pensamientos de manera veraz, y hacer lo contrario pone en entredicho ese propio fin natural. La razón por la cual es una ley para la naturaleza racional la veracidad, según estos argumentos, radica precisamente en el fin propio del hablante.

Veamos ahora los deberes imperfectos. En primer lugar, Kant nos dice que el hombre como naturaleza racional tiene "el deber hacia sí mismo de desarrollar y aumentar la propia perfección natural", porque:

El cultivo (*cultura*) de las propias facultades naturales (las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo)¹¹⁴ como medio para toda suerte de posibles fines, es un deber del hombre hacia sí mismo. El hombre se debe a sí mismo (como ser racional) no dejar desaprovechadas y -por así decirlo- oxidadas la disposición natural y las facultades, de las que su razón puede hacer uso algún día, sino que, dando por supuesto que el hombre pueda estar satisfecho con la adecuación innata de sus facultades a sus necesidades naturales, sin embargo, su razón tiene que instruirle mediante principios sobre esta satisfacción con la escasa adecuación de sus facultades, porque como ser capaz de tener fines o de proponerse objetos como fines, no ha de tener que agradecer el uso de sus facultades únicamente al instinto natural, sino a la libertad con la que él determina esta adecuación.¹¹⁵

Aunque Kant no nos diga aquí literalmente que la naturaleza racional es un fin en sí mismo, el argumento de que la naturaleza racional puede proponer o tener fines puede sustentarse sobre la idea de que la naturaleza racional es un fin en sí mismo.¹¹⁶ Además, si Kant nos dice que no puede existir la ley universal de no fomentar las propias facultades porque tal ley contradice a la voluntad, la voluntad tendría que desempeñar un papel primordial en la capacidad de tener fines o proponer objetos como fines, y tal es la definición de la voluntad: causalidad en los seres racionales. Sin esta voluntad, la naturaleza racional no podría hacer suyos los fines que propone, y por otro lado, no podría pensarse una contradicción en la voluntad si no existiera la posibilidad de la naturaleza racional de proponer fines, porque en tal situación no tendría sentido alguno suponer una facultad de ser causal: no existiría una causa si no existe un efecto; no existiría una voluntad, si no existe una posibilidad de hacer nuestros los fines que proponemos.

En cuanto al deber de ser bondadosos, Kant escribe:

Hacer el bien, es decir, ayudar a otros hombres necesitados a ser felices, según las propias capacidades y sin esperar nada a cambio, es un deber de todo hombre. Porque todo hombre que se encuentra necesitado desea que los demás hombres le ayuden. Pero si él manifestara su máxima de no querer, por contrapartida, prestar ayuda a los demás en caso de necesidad, es decir, si la convirtiera en una ley permisiva universal, todos le negarían igualmente su ayuda cuando él mismo estuviera necesitado o, al menos, tendrían derecho a negársela. Por tanto, la máxima del interés personal misma se contradice si se convierte en ley universal, es decir, es contraria al deber, por consiguiente, la máxima del interés común, consistente en hacer el bien a los necesitados, es un deber universal de los hombres, y precisamente porque ellos han de considerarse como semejantes, es decir, como seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente.¹¹⁷

Al igual que la cita referente al deber de desarrollar las facultades, en este párrafo kantiano no aparece la idea de la naturaleza racional como fin en sí misma, pero se puede decir algo con referencia a ello poniendo énfasis en la idea de naturaleza racional o agentes necesitados. Podemos decir que somos seres necesitados porque somos seres finitos, lo cual implica que tenemos capacidades limitadas para actuar por el beneficio de obtener los propios fines que nos autodeterminan. No sería coherente para una voluntad querer universalizar un principio de acción que niegue ofrecer alguna ayuda, porque esta ayuda misma puede llegar a ser imprescindible tanto para la propia sobrevivencia del agente, como para lograr lo que se ha propuesto. Existe un valor, por lo menos, de universalizar el principio de la ayuda entre la naturaleza racional finita: porque tal cosa permite hacer más realizables los fines que una naturaleza racional finita propone, y que en sentido estricto se encontraría más capacitada para desarrollar con más riqueza su propia naturaleza racional. Vale la ayuda para la naturaleza racional en vista de que sustentan con tal ayuda su propia naturaleza racional, que incluye todos los factores que ya han sido mencionados como atributos de la naturaleza racional. Si yo me concibo a mí mismo como un ser que en cualquier momento, dada mi propia naturaleza endeble, necesitase ayuda, entonces, desde una postura racional, ello supondría que toda naturaleza humana, justamente por ser de tal naturaleza, puede estar en algún momento necesitada de ayuda. Este argumento concuerda perfectamente con la aplicabilidad de reglas de la razón: la coherencia de mi pensamiento respecto a mi situación finita de ser racional, y, consecuentemente pensar lo mismo de toda naturaleza racional.

He dicho cómo el funcionamiento específico de la FLU radica en hacer universalizables las máximas de acción, y solamente pueden ser universalizables -es decir, tener una validez intersubjetiva- aquellas que puedan quererarse sin contradicción. He tratado de demostrar cómo, al decirnos Kant que la contradicción es respecto a deberes que tendrían el rango de ley para nosotros, la contradicción tanto del pensamiento como del querer tiene su base en una fuente común, que es un fin: la naturaleza racional. Esto lo he hecho mediante pasajes de la *Metafísica de las costumbres*, pero ahora quisiera continuar con la demostración de esto a partir de la *Fundamentación*.

2.3 Segunda formulación del imperativo categórico: la Fórmula de la Humanidad (FH)

Después de que Kant formula el principio de la moralidad, plantea la siguiente cuestión:

¿Es una ley necesaria para todos los seres racionales enjuiciar siempre sus acciones según máximas de las cuales ellos puedan querer que sirvan como leyes universales?¹¹⁸

Para dar respuesta a esta pregunta, Kant nos dice que si es efectivamente una ley para todos los seres racionales juzgar sus acciones de modo que puedan querer convertirlas en principios con validez intersubjetiva, entonces habrá de estar tal ley enlazada con la voluntad "enteramente *a priori*". Y para descubrir este enlace es necesario dar un paso hacia la metafísica de las costumbres, esto es, investigar cómo la razón por sí misma puede determinar la conducta.

Después de esto, Kant argumenta un aspecto esencial de su teoría: lo que sirve a la voluntad como fundamento objetivo de autodeterminación es un fin. Este fin es propiamente el motivo por el cual un ser racional obra por el principio que la FLU manda. "El fundamento objetivo del querer es el motivo."¹¹⁹ De aquí que el fin que sirva como fundamento de autodeterminación de la voluntad sea un motivo, y pueda hablarse entonces indistintamente de motivos y fines. Kant nos dice además que algo que tenga una existencia en sí mismo podrá ser el fundamento de la ley práctica, o el fundamento de un posible imperativo categórico.¹²⁰ En consecuencia, si pensamos la FLU como imperativo categórico, entonces un fin o motivo debe fundamentarlo: un fin que sirve como principio objetivo de todo querer. Una de las reglas de la razón, la autonomía, crea tal principio, pero este principio está motivado por un fin: y es este fin el que aporta significado y aplicabilidad a la regla de la validez intersubjetiva en la razón práctica. Al encontrarse un fin que es válido para todo ser racional, se determina un fin que brinda contenido a la ley formal que puede establecerse por la autonomía.

2.3.1 La naturaleza racional entendida en término negativo¹²¹

La segunda formulación del imperativo categórico, que Kant también lo llama imperativo práctico¹²², queda expresada de la siguiente manera: "*obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*".¹²³ Con término negativo me refiero básicamente a que la humanidad entendida como fin significa algo que imposibilita actuar en su contra, tal como Kant lo dice "el fin deberá pensarse aquí no como un fin por realizar, sino como un fin independiente y, por tanto, de modo negativo, esto es, contra el cual no debe obrarse nunca".¹²⁴ Pero, ¿qué significa esto? Veamos

2.3.1.1 La humanidad

Antes de argumentar que el fin necesario que autodetermina a la voluntad a obrar por el mandato de la FLU es la humanidad, parece relevante hacer una análisis de lo que Kant entiende por ello. Mi objetivo, principalmente, es indicar que lo que Kant entiende por atributos de la naturaleza racional son características de la humanidad.

En primer lugar, tanto la naturaleza racional como la humanidad se caracterizan por ser un *fin en sí*. Y el vínculo que existe entre estas dos naturalezas realizando una sola se desprende de la afirmación

de Kant de que el hombre piensa su propia existencia como un ser racional que existe como un fin en sí.¹²⁵ Pero si la naturaleza humana es pensada como un fin en sí, entonces también a ella pertenece la característica de *dignidad*:

pero aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interior, esto es, *dignidad*.¹²⁶

Y Kant entiende por dignidad lo que se halla por encima de todo precio y por lo tanto no puede ser sustituido por nada.

Por otro lado, en la *Metafísica de las costumbres*, nos dice Kant:

La capacidad de proponerse en general algún fin es lo característico de la humanidad (a diferencia de la animalidad). Por tanto, con el fin de la humanidad en nuestra propia persona está unida también la voluntad racional y, por consiguiente, el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general, el deber de procurarse o de fomentar la *capacidad* de realizar todos los fines posibles, en cuanto ésta sólo se encuentra en el hombre; es decir, un deber de cultivar las disposiciones incultas de su naturaleza, como aquello a través de lo cual el animal se eleva a hombre: por consiguiente, un deber en sí mismo.¹²⁷

Como este pasaje lo indica, Kant cree que la característica específica de la naturaleza humana es *su capacidad de proponer fines*, y se muestra aquí alguna evidencia de que la naturaleza racional y la naturaleza humana son lo mismo. La naturaleza humana se distingue de los animales por el hecho de que la razón, en lugar de los instintos, puede proponer y determinar fines. Pero esta idea de pensar la naturaleza humana como capaz de proponerse fines, no solamente consiste en que la naturaleza racional pueda adoptar fines que son deberes, sino en que esta naturaleza puede adoptar cualquier tipo de fin. De hecho, si la naturaleza humana sólo se distingue de los animales por su capacidad de proponer fines que son a la vez deberes, entonces no tiene sentido alguno decir que existen los imperativos hipotéticos. Pensar la naturaleza humana, o naturaleza racional como un fin en sí, implica la capacidad de esta naturaleza de poder proponer fines.

Además, como puede observarse en la cita, Kant realiza una unión entre el fin de la humanidad en nuestra propia persona y la voluntad racional, lo cual es un indicador de que los atributos de la naturaleza racional son los mismos de la naturaleza humana. Esto puede verse con más evidencia al constatar Kant que otra característica propia de la humanidad es la *autonomía*, como ya ha quedado enumerado en las características de la naturaleza racional. Al quedar enunciada esta propiedad, se vio que tanto la naturaleza racional como la naturaleza humana tienen la propiedad de la autonomía. Este argumento de la autonomía también puede derivarse de otro supuesto: Kant piensa que otra característica de la dignidad, aparte de la que ya se citó antes, es la autonomía.¹²⁸ Por lo que si el hombre o la naturaleza humana tiene dignidad, tiene entonces autonomía. De la misma forma como sucede que la facultad de proponer fines hace de una naturaleza un fin en sí, también la autonomía y por tanto la dignidad hacen de una naturaleza un fin en sí.

En síntesis: obrar de tal modo que la naturaleza humana o racional sea un fin en sí, significa que no se puede tratar a esta naturaleza como medio, sino como un "fin independiente y por tanto negativo". Negativo en el sentido de que nunca se debe obrar en su contra, cosa que se hace cuando no es tratada como fin en sí. Y no es tratada como fin en sí cuando no sean respetadas en el otro o en mí

propio yo, como naturaleza racional o humana que soy, la dignidad -y con ello la autonomía, y que nunca pueda ser cambiada por nada- y la capacidad de proponer fines.

2.3.2 La naturaleza de la acción 'buena'

Antes de analizar y reconstruir el argumento que muestra por qué la humanidad debe ser el fin incondicionado que sirva como fundamento para obrar según el principio que manda la ley práctica, resulta esencial recordar y matizar algunos aspectos importantes en relación con el concepto de la buena voluntad.

En la *Fundamentación*, Kant escribe que "la voluntad es una facultad de elegir *solamente aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, como bueno"¹²⁹ Como seres racionales que somos, esto es, la razón determinando la conducta, elegiremos aquello que es bueno, o tomaremos aquello que hemos elegido como algo que es bueno. Al identificar Kant lo "bueno" con lo "prácticamente necesario", Kant está identificando el concepto de bueno con un concepto racional, lo cual significa fundamentalmente dos cosas: i) la razón determina lo que es bueno, y ii) lo que es bueno será así para todos los seres racionales. Son estas dos ideas realizadas por la relación entre lo bueno y lo racional lo que permite a Kant más adelante afirmar que el requisito de la FH se cumple cuando los otros seres racionales pueden contener en ellos mismos el fin de mi acción.¹³⁰ En caso de que un fin no pueda ser compartido, y por lo tanto no pueda ser válido para otro ser racional, entonces el fin no puede ser bueno, y por lo tanto el principio de acción que sirva para la realización de ese fin no puede ser bueno. Siguiendo a Korsgaard,¹³¹ de estas consideraciones se sigue que si hay una acción que es perfectamente racional, como lo es el principio de la FLU, entonces necesariamente hay un fin que es bueno, porque es este fin bueno lo que hace una acción buena y por ello racional. Únicamente si hay un imperativo categórico habrá acciones que son racionales, pero solamente habrá acciones racionales, esto es, un imperativo categórico, cuando pueda haber fines que sean buenos.

De todo esto puede precisarse que, a pesar de que el concepto de bueno sea un concepto racional y de ahí pueda inferirse que un fin bueno es aquél que puede adoptarse por alguna razón, no basta para poder decir, a partir de esto, que el único requisito para formular un principio de acción como el imperativo categórico sea un fin adoptado por la razón, porque *todo fin es adoptado por la razón desde el momento en que se identifica la naturaleza racional con ser capaz de proponer fines*. Esto quiere decir que no todo principio de acción se fundamenta por un fin prácticamente necesario y por tanto incondicionalmente bueno, aunque todo principio de acción se fundamenta en un fin. Habrá acciones que sirvan solamente como medios para obtener el fin querido, y por esa razón, no son acciones absolutamente necesarias. El fin que fundamenta una acción en este sentido sería un fin relativo, y por tanto se concebiría un principio de acción que también lo es; y si lo bueno de un fin es relativo, entonces no tiene un valor necesario para todo ser racional, y por esa misma razón no puede proveer las bases para el principio de acción del imperativo categórico:

Los fines que un ser racional se propone a discreción como *efectos* de su acción (fines materiales) son en su totalidad relativos, pues sola y metamente su relación con una facultad del desear del sujeto de un tipo especial les da el valor, el cual, por ello, no puede proporcionar principios universales válidos y necesarios para todos los seres racionales ni tampoco para todo querer, esto es, leyes prácticas. De ahí que todos estos fines relativos sean sólo el fundamento de imperativos hipotéticos.¹³²

Lo que entonces es un requisito para el principio de acción del imperativo categórico, es un fin que tiene un valor absoluto para todo ser racional, y sólo mediante ese fin es como puede fundamentarse la ley práctica. Es este mismo fin el que Kant busca, aquel "cuya existencia en sí misma tuviese un valor absoluto"¹³³ y por ello es pensado como un fin en sí:

Los seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen, sin embargo, si son seres irracionales, solamente un valor relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales se denominan personas, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos [..] Estos no son, así pues, fines meramente subjetivos, cuya existencia como efecto de nuestra acción tiene un valor *para nosotros*, sino *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma fin, y, por cierto, un fin tal que en su lugar no se puede poner otro fin al servicio del cual estuviesen *meramente* como medios, porque sin esto no encontraríamos en lugar alguno absolutamente nada de *valor absoluto*, pero si todo valor fuese condicionado, y por tanto contingente, no podríamos encontrar en lugar alguno un principio práctico supremo para la razón [...]¹³⁴

Además de la idea de que la naturaleza racional se distingue como fin en sí, es sumamente relevante destacar la idea de que ese mismo fin de la naturaleza racional es incondicionado, idea misma que es condición para que exista un principio práctico supremo de acción. En lo que sigue de este apartado hablaré un poco de esta segunda idea, y en el apartado que sigue hablaré sobre la relación de estas dos ideas.

La razón, tal como nos lo dice Korsgaard, busca lo "incondicionado" como base de lo que puede dar cuenta de toda condición.¹³⁵ De aquí que el argumento que puede entresacarse de la FH como el fin que fundamenta la acción prescrita por esa formulación y por la FLU dependa de la distinción condición-incondicionada de lo bueno. Hemos visto ya que, de acuerdo con Kant, no hay nada que puede ser pensado como bueno sin restricción alguna a no ser una buena voluntad, y una buena voluntad se logra cuando obedece a un principio de la razón que guía su conducta, esto es, el principio de acción del imperativo categórico. Lo incondicionalmente bueno es una buena voluntad, porque al obedecer el mandato de la razón de cómo debe obrar establece cualquier otro tipo de bien: "el entendimiento, el ingenio, la capacidad de juzgar, y todos los *talentos* del espíritu y del buen ánimo, así como la decisión y la perseverancia como propiedades del *temperamento*",¹³⁶ pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos si no hay una buena voluntad que haga uso de esas propiedades. Lo mismo sucede con todos los "*dones de la fortuna*": sólo pueden ser consideradas la salud, el dinero, la honra, la riqueza y la felicidad como cosas buenas si es que existe detrás de ellas una buena voluntad. La buena voluntad es, en todos los casos, la condición incondicionada de lo bueno en otras cosas. Esto implica que cuando Kant afirma que la buena voluntad es lo único que tiene un valor intrínseco e incondicional, no está afirmando que la buena voluntad es el único bien, pero

tiene sin embargo que ser el bien sumo y la condición para todo el restante, aun para todo anhelo de felicidad, caso en el cual se puede muy bien armonizar con la sabiduría de la naturaleza la percepción de que el cultivo de la razón, que es preciso para aquel propósito primero e incondicionado, puede restringir de diversos modos, por lo menos en esta vida, la consecución del segundo propósito, que siempre es condicionado, a saber, el de la felicidad¹³⁷

Una cosa condicionalmente buena, como la felicidad, llega a ser objetivamente buena cuando es obra de algo incondicionalmente bueno, como lo es la buena voluntad. Incluso si dentro de los preceptos o deberes de la razón se encuentra el ayudar al fomento de la felicidad de otros, ello es en virtud de que la razón tiene influjo sobre la voluntad, creándola buena. Solamente un hombre con una voluntad buena

puede ayudar a fomentar la felicidad ajena, porque el fomento de tal cosa es un precepto de la razón, y al tener tal precepto una influencia sobre la voluntad, entonces fomentar la felicidad ajena implica que existe una voluntad determinada por la razón. En este sentido, no sólo la buena voluntad es la condición de la felicidad desde el punto de vista de la dependencia de cualquier bien, sino que, además, si hay una buena voluntad, se encuentra el propósito de fomentar la felicidad de los demás. Así, *solamente puede generarse una idea de contribución a la felicidad cuando detrás de ella se halla una buena voluntad*

Pero si la voluntad obedece el mandato de la razón, ello es porque hay un fin que sirve como motivo para actuar justamente por tal mandato. Esto quiere decir que la voluntad es buena no sólo cuando actúa por un principio de acción dictado por la razón, sino además cuando la voluntad quiere un fin propio de la razón, y por tanto un fin bueno. Es así como la idea de felicidad, como un bien condicionado, dependerá de un fin incondicionado que la voluntad quiera por mediación de la razón, y lo mismo sucederá con todas las cosas buenas.

En suma, cuando los principios del querer y del obrar sean dados por la razón y por ello sean *objetivamente necesarios*, entonces habrá un fin y una acción buena que hacen una voluntad buena, capaz de hacer buena cualquier otra cosa.

2.3.3 *El argumento de la Fórmula de la Humanidad*

En el pasaje en donde Kant afirma que debe existir un fin en sí mismo, porque si no, no se podría encontrar algo con valor absoluto, puede verse como si Kant estuviera haciendo un repaso de las opciones disponibles en su búsqueda de algo incondicionalmente bueno:

Todos los objetos de las inclinaciones tienen solamente un valor condicionado, pues si no hubiese inclinaciones y necesidades fundadas en ellas, su objeto no tendría valor. Pero las inclinaciones mismas como fuentes de las necesidades están tan lejos de tener un valor absoluto para desecharlas a ellas mismas que más bien estar enteramente libre de ellas tiene que ser el deseo universal de todo ser racional. Así pues, el valor de todos los objetos *que podemos obtener* por nuestra acción es siempre condicionado.¹³⁸

Considerando los objetos de las inclinaciones, las inclinaciones mismas y, finalmente, las personas o la naturaleza racional, es como se efectúa un regreso hacia lo incondicionado. Tanto los objetos de las inclinaciones como las inclinaciones dependen necesariamente de la persona o de la naturaleza racional, pues sin esta naturaleza las inclinaciones serían imposibles. De esto se concluye que todo valor que puedan tener los fines o las acciones que procuren los fines son valiosos sólo en tanto que existe una naturaleza racional que valora, y sin esta naturaleza racional nada podría tener valor alguno. El valor como bueno que tiene un objeto o una acción lo es en tanto que es un objeto de elección o una forma de acción de una naturaleza racional. A pesar de que la felicidad sea un fin del que puede presuponerse que toda naturaleza racional busca, y por lo tanto puede considerarse un fin bueno porque es racional, no es, sin embargo, incondicionalmente bueno, porque la felicidad depende de un valor absoluto que la condiciona, y que es la naturaleza racional. *Es la elección racional misma, tanto de fines como de acciones, lo que hace a estos fines o acciones buenos.* Tal como apunta Korsgaard, esta idea de que la naturaleza racional es el fundamento de todo valor porque cualquier otro depende de él, determina la calidad del agente racional de encontrarse en una posición que puede conferir valores.¹³⁹ Cuando Kant afirma que todo hombre se representa su existencia necesariamente como un fin en sí, y de ahí se deriva un principio subjetivo de acción humana,¹⁴⁰ Kant estaría afirmando, según Korsgaard, que

en nuestras propias elecciones, y en general en todos nuestros actos, nos vemos a nosotros mismos en la posición de conferir valores a las cosas justamente en virtud de nuestra naturaleza racional. Actuamos como si nuestra propia elección fuera la condición suficiente para atribuirle el valor de bueno a los fines y acciones que elegimos.¹⁴¹ Y cuando inmediatamente después Kant escribe que cualquier naturaleza racional se representa necesariamente su existencia como fin en sí mismo,¹⁴² el argumento puede entenderse así:

Si tú te ves a ti mismo como poseedor de una capacidad de conferir valores en virtud de tu poder de elección racional, debes ver a todo aquel que tiene el poder de elección racional como poseedor también, en virtud de ese poder, de una capacidad de conferir valores. Esto significa que lo que para ti sea bueno como producto de tu capacidad racional debe ser capaz de armonizarse con lo que para otro pueda ser bueno como producto de su elección racional {...]¹⁴³

Este argumento puede leerse teniendo presente la idea de una relación que existe entre las reglas de la razón: si yo, por ser una naturaleza racional, me considero un ser capaz de conferir valores y fines, debo considerar a toda naturaleza racional como un ser capaz de conferir valores y fines. Esto no es más que una relación entre las primeras dos reglas, y aceptarlas puede llevarme a enunciar el imperativo categórico en su primera y su segunda formulaciones como mandatos que pueden originarse por la autonomía. Creo que es perfectamente válido interpretar la segunda regla de la razón en un sentido práctico como la necesidad de armonizar fines. Resulta necesario que podamos evaluar una acción como buena o mala desde la consideración de su posible armonización con la elección de otra naturaleza racional, porque ello es un deber de seres racionales, considerando nuestra propia existencia de una determinada manera y concibiéndola de la misma forma en toda naturaleza racional. Esta idea puede ser argumentada así: la segunda regla de la razón puede ser entendida desde la perspectiva de que ponerse en el lugar de todos los demás es producto de considerar el valor del fin en sí de la naturaleza racional, y por tanto que dicho valor se encuentra en toda naturaleza racional. Ponerse en el lugar de los demás es considerar en los otros las mismas características que cada uno considera valiosas en sí mismo, o sea, nuestra propia persona como fin. Y al ponernos en el lugar de los demás, estamos analizando si nuestro fin o acción puede compaginar con los fines o acciones de otra naturaleza racional, o al menos que nuestros fines o acciones concuerden con el fin en sí de la naturaleza racional. Sería un signo evidente de contradicción desde el punto de vista de las reglas de la razón si no somos capaces de reflexionar si nuestra acción o fin puede ser válida para otra naturaleza racional, o al menos que puedan armonizarse esas acciones y fines con la elección de otra naturaleza racional. Es clara la incoherencia cuando suponemos que nuestras metas o acciones valen porque *son* nuestras elecciones, y sin embargo no consideramos válidas las acciones de otra naturaleza racional en tanto tuyas, porque entonces admitimos que la naturaleza racional es y no es, a la vez, el fundamento de todo posible valor.

Regresando hacia lo incondicionado, podemos entonces ver que la condición incondicionada de todo lo que tenga un valor de bueno es la naturaleza racional, como capaz de proponer fines y acciones, que equivale a su capacidad de elección como agente racional. Lo que condiciona cualquier fin tendrá un valor absoluto, y tal es la naturaleza racional. Por ello es un fin en sí. Es así como, por el presupuesto de la autonomía, surge el mandato de obrar de tal modo que se use a la humanidad, en cualquier momento en que se encuentre, como en nuestra persona o en la de otros, siempre como un fin, y nunca como un medio. Es esta condición incondicionada de la naturaleza racional lo que fundamenta la segunda formulación del imperativo categórico, y como Kant nos dice que las diferentes fórmulas son en el fondo la expresión de una misma ley,¹⁴⁴ de ahí se sigue que este fin en sí mismo es también el fundamento de la

primera formulación. De ese fin incondicionado surge el motivo para todo ser racional de obrar de tal modo que su máxima pueda al mismo tiempo convertirse en un principio con validez intersubjetiva:

El principio: obra en referencia a todo ser racional (a ti mismo y otros) de tal modo que valga en tu máxima como fin en sí, es, según eso, en el fondo, el mismo que el principio: obra según una máxima que contenga en sí a la vez su propia validez universal para todo ser racional. Pues decir que debo restringir mi máxima en el uso de los medios para todo fin a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto es tanto como decir que el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, tiene que ser puesto como fundamento de todas las máximas de las acciones nunca meramente como un medio, sino como suprema condición restrictiva en el uso de todos los medios, esto es, siempre a la vez como fin.¹⁴⁵

Dado que Kant establece una equivalencia entre los dos principios que componen el imperativo categórico, y el segundo es producto de concebir a la naturaleza racional como fin en sí, entonces este motivo es el que sirve para obrar por el principio que la autonomía ordena en la primera formulación. El entender la humanidad o la naturaleza racional como fin en sí, absoluto y necesario, nos lleva a suponer que es el fin necesario que toda naturaleza racional debe querer porque es la condición incondicionada de cualquier otro querer, y desde donde deben determinarse principios de acción.

2.3.4 ¿Qué significa tratar a la humanidad como fin en sí mismo?

Gran parte de esta pregunta puede ser contestada en el apartado que hemos escrito más arriba sobre la humanidad. No obstante, quisiera ahora analizar ese trato que se debe dar a la naturaleza racional como fin en sí en los ejemplos que nos da Kant, porque ilustran algunos casos que no son compatibles con el fin de la humanidad en cada persona. De algún modo, podemos llegar a entender cómo debe ser tratada la naturaleza racional conociendo cómo *no* debe ser tratada y por qué. Por otro lado, es importante recordar que el fin en sí mismo que la naturaleza humana es, ha quedado ya especificado en los atributos de la naturaleza racional, y bien puede decirse que tal fin en sí mismo es una característica intrínseca de esa naturaleza. De aquí se sigue que obrar de tal modo como si la máxima de nuestra acción pueda convertirse en ley universal de la naturaleza, por mandato del imperativo categórico, implica que aquella máxima debe armonizar con las características objetivas que se encuentran en toda naturaleza racional, y en *dado caso de que aquella armonía no se dé, la máxima será contradictoria*. Resulta imprescindible recordar cómo el fin en sí mismo que la naturaleza humana es *no significa tan sólo que es el valor incondicional que condiciona todo posible valor, sino que también implica que, como fin en sí mismo, tiene toda la facultad de proponer fines*. Por ello, siguiendo por analogía la propuesta de Korsgaard, consideraré que la naturaleza racional se encuentra también en una posición capaz de conferir fines, que supone la capacidad de proponerlos.

Para saber qué es lo que Kant quiere decir con tratar a la humanidad como un fin en sí, sólo necesitamos considerar lo que se dijo en el argumento de la humanidad. Lo que estaba en cuestión, era saber cuál era el fundamento de un fin bueno. Este fundamento fue rastreado hasta llegar al poder de la razón de proponer fines, límite de cualquier fin que pueda ser considerado bueno. Así, cuando Kant nos dice que la naturaleza racional o humana es un fin en sí mismo, a lo que se refiere básicamente es a la facultad de la naturaleza racional de poder proponer fines y perseguirlos mediante máximas o imperativos hipotéticos. De esta forma, tratar a un ser humano como fin en sí significa tratarlo como agente racional capaz de proponer fines, esto es, considerarlo siempre como un ser que se encuentra en

una posición que confiere fines. Pero aún quedaría otra cuestión por responder: ¿qué es lo que queda comprometido en tratar a cada naturaleza racional como un agente capaz de conferir fines? Hay varias cuestiones que considerar: i) este fin debe ser entendido en términos negativos, como ya he dicho, lo cual quiere decir que no se puede actuar en su contra, y se actúa en su contra cuando se oprime esa capacidad, esto es, cuando se niega su facultad de proponer fines; ii) la capacidad de proponer fines no es un propósito que podamos realizar, porque se encuentra ya realizado. Así es como hay que entender que el imperativo categórico no se funda en ningún fin que queramos alcanzar, sino se funda en un fin que es un principio de orden y que condiciona todos los fines por alcanzar, en el sentido de que ningún fin o acción puede ser válido si no supone el respeto de aquel fin, lo cual significa que una acción o fin sólo tendrá validez cuando no afecte el fin en sí de toda naturaleza racional; y iii) ningún fin puede ser perseguido, y por ende ningún principio de acción puede ser realizado, como si fuera más importante que la naturaleza humana como fin, porque ello sería contradictorio *Solamente será válida aquella acción, y por supuesto, aquel fin, a) que no aniquile la capacidad de proponer fines de una naturaleza racional; b) que tanto el fin como la acción esté determinado por el fin de la humanidad, y c) que ese fin no pretenda superioridad en importancia respecto al fin de la humanidad.*

En la *Fundamentación*, Kant ilustra el principio de la FH con los mismos ejemplos que usó en la FLU.

en primer lugar, según el concepto del deber necesario hacia sí mismo, quien está dando vueltas a la idea del suicidio se preguntará si su acción puede compadecerse con la idea de la *humanidad como fin en sí misma*. Si, para escapar a un estado penoso, se destruye a sí mismo, se sirve de una persona *meramente* como medio para la conservación de un estado soportable hasta el fin de la vida. Pero el hombre no es una cosa, y por tanto no es algo que pueda ser usado *meramente* como medio, sino que tiene que ser considerado siempre en todas nuestras acciones como fin en sí mismo. Así pues, no puedo disponer del hombre en mi persona para mutilarlo, corromperlo o matarlo.¹⁴⁶

En segundo lugar, por lo que atañe al deber necesario o debido hacia otros, el que está pensando hacer una promesa mentirosa hacia otros comprenderá en seguida que se quiere servir de otro hombre *meramente como medio*, sin que éste contenga a la vez el fin en sí. Pues aquel a quien yo quiero usar para mis propósitos a través de una promesa semejante le es imposible estar de acuerdo con mi manera de proceder hacia él, y contener así él mismo el fin de esa acción. Más claramente salta a la vista este conflicto con el principio de otros hombres si se aducen ejemplos de ataques a la libertad y propiedad de otros. Pues ahí es claramente evidente que quien no respeta los derechos de los hombres tiene pensado servirse de la persona de otros *meramente como medio*, sin someter a consideración que como seres racionales deben ser estimados siempre a la vez como fines, esto es, sólo como seres que tienen que contener también en sí el fin de precisamente la misma acción.

En tercer lugar, en lo que respecta al deber contingente (meritorio) hacia sí mismo, no basta que la acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona como fin en sí misma, tiene también que *concordar con ella*. Ahora bien, en la humanidad hay disposiciones para una mayor perfección que pertenecen al fin de la naturaleza en lo que respecta a la humanidad en nuestro sujeto: descuidarlas bien podría compadecerse en todo caso con la *conservación* de la humanidad como fin en sí misma, pero no con el *fomento* de ese fin.

En cuarto lugar, por lo que atañe al deber meritorio hacia otros, el fin natural que todos los hombres tienen es su propia felicidad. Ahora bien, la humanidad podría ciertamente subsistir si nadie contribuyese con nada a la felicidad del otro, pero a la vez no sustrajese nada de ella a propósito, sólo que esto es únicamente una concordancia negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí misma*, si todo el mundo no tratase también, en lo que pudiese, de fomentar los

fines de otros. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, *mis* fines, si es que aquella representación ha de hacer en mí *todo* su efecto¹⁴⁷

Quiero hacer notar cómo cada una de esas acciones contradicen al deber necesario y al deber meritorio, y lo contradicen en tanto que no se respeta la naturaleza racional como fin en sí. La importancia de esta observación radica en el hecho de que, al ilustrar acciones en la FLU, Kant afirmaba que eran acciones contrarias al deber meritorio y al deber estricto. Por lo que, si la contradicción en el deber meritorio y en el deber estricto sucede cuando no se respeta el fin en sí mismo de la humanidad, la base de donde surge toda la contradicción de los principios que no pueden pasar la prueba de la FLU se encuentra justamente en pensar a la naturaleza racional como fin en sí y que no se trate como tal.

El deber de no suicidarse porque contradice al fin en sí de la humanidad, puede argumentarse del siguiente modo: como se ha mencionado antes, Kant considera, como consecuencia de su argumento acerca de la humanidad como valor supremo, que la humanidad no puede ser relegada a un segundo término como un fin relativo sin caer en una contradicción. Pues bien, esto es lo que ocurre en el caso del suicidio: el fin, en el ejemplo, es "la conservación de un estado soportable hasta el fin de la vida", y el medio que se utiliza para obtenerla consiste en la destrucción de sí mismo. Esto implica que el ser humano, como fin en sí mismo que es, se está usando como medio para alcanzar un fin que supone más importante que su propia humanidad. De igual modo, podría contraargumentarse el asesinato diciendo que el privar de la vida a alguien se hace por un determinado fin, pero ese fin que se cumple al matar contradice el fin de la humanidad, porque se está considerando un fin, como la venganza, etcétera, con un valor mayor que el que tiene la naturaleza racional como condición de todo posible valor. Además, el asesinato o el suicidio estarían eliminando el fin en sí mismo de la naturaleza racional al privarlo de toda posibilidad de proponer fines.

La promesa falsa contradice el deber estricto de tratar a la humanidad como fin en sí porque se está sirviendo del hombre a quien se miente como un mero medio, "sin que éste contenga a la vez el fin en sí". Que el ser racional no contenga el fin en sí se refiere tanto a que el ser racional no conoce el fin de mi verdadera acción, que será no devolverle nunca el dinero que me presta, como al hecho correlativo de que, al no conocer mi fin real, no ocupa una posición de fin en sí porque al entrar en una relación interpersonal con él mi fin no es determinado bajo su propia consideración. Por esto nos dice Kant: "Pues aquel a quien yo quiero usar para mis propósitos a través de una promesa semejante le es imposible estar de acuerdo con mi manera de proceder hacia él, y contener así él mismo el fin de esa acción." Aquel hombre que me hace el préstamo no conoce mis verdaderas intenciones, y sin embargo tomó la decisión de hacerme el préstamo por consideraciones de lo que el valora como sujeto que tiene una facultad valorativa: que se cumplirá el pago. Si no se cumple el pago, entonces la valoración que él hizo para hacerme el préstamo no fue considerada en absoluto, por lo que tampoco habría sido valorado él como fuente de esa valoración. De este modo, la ley de la veracidad es necesaria no sólo por un argumento teleológico del hablante, como quedó dicho antes en las citas de la *Metafísica de las costumbres*, sino porque implica cumplir con los fines o valoraciones que una naturaleza racional hace desde su propia posición como agente. En muchos casos de la vida cotidiana, una persona efectúa una determinada acción por las condiciones que son pactadas, y si esas condiciones no se cumplen, ello conlleva a no respetar la posición original desde donde se puede valorar lo pactado. Cambiar lo pactado sin consentimiento de un sujeto que pactó con anterioridad el modelo de acción que por consenso se entendió como bueno y válido, significa desconsiderar su postura de agente porque se le somete a una

acción que muy probablemente jamás él hubiera aceptado como buena. Y lo que ocurre es que se da un trato a la persona como mero medio, o sea, como a alguien que no contiene el fin de la acción.

En lo que concierne al tercero y al cuarto ejemplos, el deber de la propia perfección y el deber de promover la felicidad de otros se derivan del entendimiento que se tiene de la naturaleza racional como fines en sí bajo el siguiente argumento: se tiene el deber de perfeccionar las facultades y talentos personales porque ello es lo que nos habilita para ejercer el poder de la elección racional. Mientras más se perfeccionen las facultades y talentos, más capacidad se tendrá para hacer efectivos los fines que una persona propone. Justamente, de lo que se trata es promover la facultad de conferir fines. Este deber proviene con claridad del hecho mismo de que la naturaleza humana es poseedora de esta facultad. Esta capacidad, en efecto, no supone que haya de alcanzarse, porque la naturaleza racional no es algo que podamos darle origen, y, no obstante, es posible realizarla más acabadamente. Y es de esta posibilidad de donde se generan los deberes de perfección. El deber de promover la felicidad de otros proviene del reconocimiento del otro como un fin en sí, lo cual supone ver los fines que propone como buenos. Contribuir a la felicidad ajena no es más que contribuir a que los fines de una naturaleza racional puedan cumplirse, y eso no es más que ver a la naturaleza racional como un fin en sí. Como agentes que comparten un plano de racionalidad, y porque la naturaleza racional es un fin en sí, los fines de un sujeto que es fin en sí mismo deben ser también *mis* propios fines.

Hay que notar las especificaciones que comenta Kant en las descripciones del tercero y cuarto ejemplos. Mientras que el primero y el segundo ejemplos ilustran casos en donde no sería tratada la humanidad como fin en sí, y por tanto no puede hacerse válido intersubjetivamente el principio de la mentira y el suicidio porque contradicen radicalmente a esta humanidad, el tercero y el cuarto ejemplos ilustran casos que contradirían el fomento y la concordancia del fin en sí. El descuidar las propias facultades y no ayudar a fomentar la felicidad ajena no son contradictorios con el fin de la humanidad en nuestra propia persona, sino contradictorios con el fomento y la concordancia de esta humanidad. Promover las propias facultades mediante su cultivo y promover la felicidad ajena son, para decirlo de algún modo, deberes positivos, mientras que fomentar la vida y procurar la veracidad son deberes negativos. Podemos entender a los deberes positivos como aquellas acciones que *deben* realizarse bajo el supuesto del fin en sí mismo de la humanidad, mientras que los deberes negativos son aquellas acciones que *nunca* deben realizarse (como tratar a la humanidad como medio), bajo el supuesto de ese fin de la humanidad. Aunque hacer omisión de los deberes positivos no contradice directamente al fin de la humanidad, si contradice su fomento, lo que significa que no habría tales deberes si no se pensara la naturaleza racional como fin en sí. De aquí que haya una implicación necesaria de la naturaleza racional como fin en sí cuando se piensa en deberes que fomentan tal naturaleza, y no habría contradicción alguna en no fomentar a la naturaleza racional si esta naturaleza racional no existiera como fin en sí.

2.3.5 *El fin en sí mismo de la humanidad como un fin objetivo*

En el primer capítulo, cuando hablé del significado del deseo y del querer subjetivo, mencioné que un fin es subjetivo cuando es un objeto o estado que queremos alcanzar por agrado o por egoísmo, pero que depende necesariamente de la experiencia. Se requiere haber tenido un acercamiento experimental y una representación sensible con tal objeto o estado para poder decir que es un fin apetecido por nosotros; y en el caso del fin subjetivo como un querer subjetivo, el fin depende de las condiciones personales, de gustos e intereses de los sujetos que son en extremo variables.

El fin en sí mismo de la humanidad, como fin necesario y fin que fundamenta un principio de acción objetiva o ley moral, porque es un fin que hace posible una ley objetiva del querer, tiene que ser entonces un fin objetivo. Solamente un fin objetivo puede generar una ley objetiva del querer, y como cualquier acción objetiva tiene necesariamente como contenido un fin, de aquí se sigue que el principio objetivo del obrar, como la FLU y la FH, dependen de un fin objetivo. Pues bien, Kant ofrece el siguiente argumento para demostrar cómo el fin de la humanidad es un fin objetivo:

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general *como fin en sí misma* (el cual es la suprema condición restrictiva de la libertad de las acciones de todo hombre) no está tomado en préstamo de la experiencia: primero, a causa de su universalidad, puesto que se dirige a todos los seres racionales en general, para determinar algo sobre los cuales ninguna experiencia es suficiente; en segundo lugar, porque en él la humanidad es representada no como fin de los hombres (subjetivamente), esto es, como objeto que uno se pone de suyo realmente como fin, sino como fin objetivo, que, tengamos los fines que tengamos, debe constituir como ley la suprema condición restrictiva de todos los fines subjetivos, y por tanto tiene que surgir de la razón pura⁴⁸

Así, la humanidad es un fin objetivo o motivo que sirve como fundamento de determinación de la voluntad para obrar por un principio de la razón, porque este fin es válido para todo ser racional: es un fin que abarca a toda la humanidad, y es un fin que sirve como condición restrictiva y limitativa de cualquiera de los fines que podamos tener como principios subjetivos del querer y del deseo

2.4 La tercera formulación del imperativo categórico: la voluntad de todo ser racional como voluntad universalmente legisladora y el reino de los fines (FRF)

2.4.1 La voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora

El siguiente paso argumentativo que da Kant en la *Fundamentación* es relacionar las fórmulas de la humanidad y de la ley universal, produciendo una tercera:

En efecto, el fundamento de toda la legislación práctica reside (según el primer principio) *objetivamente en la regla* y en la forma de la universalidad que la hace capaz de ser una ley (una ley de la naturaleza en cualquier caso), y *subjetivamente en el fin*, pero el sujeto de todos los fines es todo ser racional, como fin en sí mismo (según el segundo principio). de aquí se sigue ahora el tercer principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*¹⁴⁹

Como vemos, Kant deduce la tercera formulación del imperativo categórico, "la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora", de las dos formulaciones anteriores. Reconstruyamos esta deducción: la naturaleza racional tiene la facultad de poder determinar fines, de poder determinar el valor de los actos o de los objetos queridos. Como ser que es, condicionante de todo posible fin o valor, es entonces un fin en sí mismo, y la razón por la que debemos obrar con máximas que puedan tener un valor intersubjetivo es en vista de este fin. En el momento de considerarnos a nosotros mismos como la condición de todo posible fin, nos tomamos a nosotros mismos, por decirlo de algún modo, como el fin que nos autodetermina a actuar, esto es, *es nuestra propia naturaleza racional, como la que confiere valores y fines, el fin que nos autodetermina, y en relación con ello creamos nosotros mismos un principio de acción en consideración de tal fin*. Puesto que somos nosotros los que hacemos de la naturaleza racional un fin, somos nosotros los que damos la ley de tratar a la humanidad siempre como fin o su equivalente en la FLU. Es el fin de la naturaleza racional el motivo por el cual los seres racionales, esto es, seres que se encuentran bajo las exigencias de la razón, establecen principios objetivos o leyes. Esto quiere decir entonces que somos autónomos.

Todo ser racional tiene que pensarse como legislador universal, porque como ser autónomo tiene la facultad de crear principios y porque estos principios están determinados por el fin objetivo de la naturaleza racional: como ser racional, puede crear principios de validez intersubjetiva. Decir que cualquier máxima que no pueda tener validez intersubjetiva es reprobable, porque está contradiciendo los deberes estrictos de los hombres, deberes que provienen de la naturaleza racional como fin en sí, es lo mismo que decir que cualquier principio que se legisle y que no pueda compaginar con la legislación de todos los seres racionales es entonces reprobable porque es un principio de acción que no proviene de la voluntad de todo ser racional:

Todas las máximas que no pueden compadecerse con la propia legislación universal de la voluntad quedan según este principio reprobadas. La voluntad, así pues, no es meramente sometida a la ley, sino que es sometida de modo tal que tiene que ser considerada también como *autolegisladora*, y precisamente por eso sólo entonces como sometida a la ley.¹⁵⁰

Como puede observarse, ningún principio de acción es válido si no es dado por el propio ser racional, y sólo puede darse cuando hay un fin. Un principio de acción solamente puede ser válido

universalmente cuando existe un fin objetivo que lo pueda fundamentar. Por ello es que solo puede existir la posibilidad de autolegislar y que la legislación que se realiza de manera autónoma pueda valer universalmente cuando exista un fin válido para la naturaleza humana que autolegisla y válido universalmente. Este fin objetivo es toda la naturaleza humana o racional, y es por ello que se puede derivar un principio capaz de pensar la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora.

2.4.2. La exclusión del interés como condición del imperativo categórico

Inmediatamente después de que Kant formula el principio de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora, afirma que tal formulación del imperativo categórico es la expresión más legítima que asegura la falta de algún tipo de 'interés' en actuar conforme a la ley. Es importante considerar que Kant entiende por interés la relación de agrado que se puede tener por un objeto, y, tal como ha quedado claro en la determinación de la ley moral, no puede haber objeto alguno deseado o querido subjetivamente que pueda hacer real la determinación a obrar por el imperativo categórico. De acuerdo con Kant, justamente es esta formulación la que conduce a la afirmación de que tal principio resulta muy adecuado como imperativo categórico, pues excluye todo tipo de interés:

El principio de toda voluntad humana como una voluntad universalmente legisladora a través de todas sus máximas, con sólo que por otra parte tuviese con él su corrección, sería por tanto muy adecuado como imperativo categórico, ya que, precisamente por la idea de la legislación universal, no se funda en un interés, y, así pues, es entre todos los imperativos posibles el único que puede ser incondicionado; o todavía mejor, dando la vuelta a la proposición: si hay un imperativo categórico (esto es, una ley para toda voluntad de un ser racional), sólo puede mandar hacer todo por la máxima de la propia voluntad como una voluntad tal que se pudiese tener por objeto a sí misma como universalmente legisladora, pues sólo entonces el principio práctico y el imperativo al que ella obedece es incondicionado, porque no puede tener interés alguno como fundamento¹⁵¹

Si el imperativo categórico resulta ser incondicionado, es porque no hay objeto alguno como interés de las inclinaciones que pueda condicionar el mandato. El objeto aquí es la voluntad de todo ser racional, y por tanto, es esta voluntad de todo ser racional lo que puede hacer posible que el mandato del imperativo categórico se formule y se cumpla. Es el objeto mismo de la voluntad lo que puede dar realidad a una acción realizada por deber, porque nada puede ser un deber a menos que pueda serlo por la propia voluntad.

Según Kant, todos los esfuerzos que han hecho los filósofos para encontrar un principio supremo de moralidad no han sido más que fracasos porque se sometía al hombre a obedecer un mandato, sin haber pensado previamente que un principio de acción puede ser obligatorio sólo cuando tal principio surge de la propia voluntad.

2.4.3 La autonomía como el principio distintivo de donde surge la ley moral

Después de esto, Kant nos explica que existe un principio que es el supuesto de donde se funda la atadura a la ley moral, y el supuesto de donde se origina el interés que nos somete a la ley:

Voy a denominar a este principio el de la autonomía de la voluntad, en contraposición a cualquier otro, que, por eso, cuento entre los pertenecientes a la heteronomía.¹⁵²

Esto quiere decir que existen dos razones por las cuales uno obedece un principio de acción: autónomamente o heterónomamente. Cuando se obedece a un principio autónomamente, se actúa bajo un principio o ley que surge desde uno mismo; cuando se obedece a un principio o ley heterónomamente, la ley es impuesta desde afuera de uno mismo, y en la mayoría de los casos, se obedece a esa ley por el interés de evitar una sanción. Por un momento puede parecer que este interés es distinto del interés que existe cuando se habla de un objeto propio de las inclinaciones; pero creo que evitar un castigo puede pertenecer a un interés en el momento en que tal castigo sea una punición que en su significado contiene ya una contrariedad al sentimiento de placer o a lo que se quiere. Tal como nos dice Kant, la ley moral no puede ser un mandato impuesto heterónomamente, porque en tal caso sólo por un interés actuaríamos de acuerdo con ella, interés que está fundado en sentimientos de agrado, y por ello, en representaciones sensibles que no son válidas para todo ser racional.

El deber es algo que supuestamente nos obliga incondicionalmente, y cualquier teoría que trate de explicar el deber bajo la idea de algún tipo de interés, no estará proponiendo realmente acciones hechas por deber y por tanto una ley, sino acciones condicionadas o imperativos hipotéticos. Cuando el imperativo es hipotético, pueden presentarse dos opciones posibles: realizar la acción, o renunciar al fin deseado y por tanto renunciar a la acción. Para explicar la obligación, no podemos presentar casos en donde la renuncia sea posible, porque la acción siempre es necesaria dado que el fin siempre es necesario. La obligación requiere de un imperativo que pueda sujetarnos incondicionalmente, y únicamente puede ser un imperativo incondicional si es autónomo. Solamente puede haber una razón de que los seres racionales obedezcan una ley, y esa razón consiste en que nosotros nos damos la ley a nosotros mismos bajo el supuesto de un fin: el fin de nuestro propio ser agente.

2.4.4 La fórmula del reino de los fines

El concepto de todo ser racional, que tiene que considerarse a través de todas las máximas de su voluntad como universalmente legislador para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista, conduce a un concepto a él muy fructífero, a saber, al de un *reino de los fines*.¹⁵³

Quisiera poner énfasis en la primera línea de esta cita. Kant nos está hablando de lo que tiene que considerar el *ser racional* en el enjuiciamiento que se da a sí mismo y a sus acciones. Debe de considerar todas las máximas de su voluntad como si fuera un legislador universal, es decir, como si esas máximas pudieran concordar con la legislación de una voluntad racional. No puede interpretarse tal pasaje suponiéndose que las máximas de un ser racional puedan convertirse en principios legislados, porque de nuevo nos veríamos en el absurdo de pensar que toda máxima, para que sea válida, debe de ser legislada universalmente. Más bien, de lo que se trata es de que todos los seres racionales tienen la facultad de crear leyes, y sus máximas deben adecuarse a esas leyes creadas. Hay que notar que esta formulación establece no tan sólo considerar si las máximas de acción pueden tener una validez intersubjetiva, sino además que todo ser racional tiene que poder legislar, pero sólo son válidos sus principios legislados cuando esos principios pueden ser valorados intersubjetivamente, esto es, que todo ser racional puede legislar tales principios. En este sentido, el reino de los fines no es más que el cumplimiento cabal de las reglas de la razón en su sentido práctico: fundar leyes autónomamente y que estas leyes puedan

concordar con una validez intersubjetiva. Si la voluntad de un ser racional no es considerada como legisladora universal, nos dice Kant, entonces el ser racional no puede pensarse como fin en sí mismo

*la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre a la vez como legisladora, porque, de otro modo, el ser racional no podría pensarse como fin en sí mismo [. . .]*¹⁵⁴

Como este pasaje lo indica, la naturaleza racional no es sólo fin en sí porque es el fundamento de todo posible valor y por tanto el fundamento de todo posible fin, sino que además la autonomía es un elemento de su ser como fin en sí. En el momento en que pensamos a la naturaleza racional como autónoma, surge inmediatamente la idea de que la naturaleza racional es fin en sí mismo porque no hay posibilidad de autolegislación si no existe primeramente la proyección de fines por los cuales la voluntad se somete a un imperativo que la misma razón legisla. Al pensar toda naturaleza racional su existencia como fin en sí mismo, por ser el fundamento de todo posible valor y de todo posible fin, se tiene que todo ser racional debe legislar principios de acción considerando toda naturaleza racional como fin en sí. Yo puedo legislar ciertamente principios de acción por mi propia autonomía, pero si estos principios de acción no pueden ser universales, entonces estoy violando la autonomía de otro ser racional, porque estoy suponiendo una legislación con valor universal que no puede ser validada por otro ser racional autónomo porque no es legislada por él. Y se sigue que violo el fin en sí mismo que es.

De este modo, Kant llega a un punto en el que la autonomía implica necesariamente la idea de ser una naturaleza racional como fin en sí mismo, y resulta evidente cuando pensamos que una naturaleza racional sólo puede proponer fines y conferir valores si es autónoma. La posibilidad de la autonomía, de obrar por un mandato que nos damos a nosotros mismos, se puede concebir en el momento justo en que nos consideramos a nosotros mismos dotados de la facultad de proponer fines, y, por tanto, nos consideramos fines en sí mismos. En este sentido, me parece válido afirmar que la autonomía implica la facultad de poder conferir valores y fines. Pues bien, de acuerdo con esto, pensar la voluntad como universalmente legisladora y por tanto como fin, tal como lo afirma Kant, lleva consigo el carácter distintivo de la autonomía, como una regla de la razón.

Por lo tanto, como ser racional que soy, aceptando las exigencias que me hacen razonable, debo tener una voluntad universalmente legisladora, por mi propia autonomía, y por aceptar la necesidad de considerar si un principio de acción legislado es válido universalmente. Los principios de acción que se originen autónomamente estarán completamente vinculados a la idea que tengo de mí mismo como fin en sí, y lo mismo ocurrirá con todo principio de acción que se origine de cualquier naturaleza racional. En el momento en que la voluntad pueda legislar universalmente, entonces de manera inmediata se concebirán principios de acción que pueda legislar toda naturaleza racional, y por ende, principios que sean ordenados por el fin en sí mismo de la naturaleza racional. De este modo, es como se crea un posible reino de fines.

Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Pues bien, dado que las leyes determinan los fines según su validez universal, tenemos que si se abstrae de las diferencias personales de los seres racionales, e igualmente de todo contenido de sus fines privados, podrá ser pensado un conjunto de todos los fines (tanto de los seres racionales, como fines en sí, como también de los fines propios que cada cual puede ponerse a sí mismo) en conexión sistemática, esto es, un reino de los fines que es posible según los anteriores principios [...]¹⁵⁵

Ahora bien, ¿qué tipo de leyes son las que legislarían los seres racionales bajo la idea de su voluntad como universalmente legisladora, como consecuencia lógica de ser autónomos y fines en sí mismos? Las leyes que los seres racionales elegirían para formar un reino serían aquellas leyes que puedan preservar el *sentido negativo* de su propia existencia pensada como fin en sí y que puedan fomentar el fin en sí de esa existencia. En sentido negativo, se crearían aquellas leyes que imposibilitarían aniquilar la capacidad de proponer fines de un ser racional, esto es, se instaurarían principios que obligaran a respetar el fin en sí de la naturaleza racional en el sentido de dejar que cada naturaleza racional pueda elegir sus acciones y sus decisiones con base en los propios fines que él elige; y en *sentido positivo*, se crearían leyes que fomentarían el fin de la naturaleza racional, esto es, principios de acción que promovieran los talentos de la naturaleza racional. Puesto que querríamos un mundo en donde la asistencia de otros y los recursos de los talentos humanos fueran fomentados porque nos son útiles para cualquier propósito o fin, tendríamos que legislar principios que hicieran efectivas tales cosas. Como toda naturaleza racional es fin en sí y por tanto toda naturaleza racional requeriría de fomento, entonces todo ser racional legislaría los principios de acción que posibilitarían el mantenimiento de su naturaleza como fin en sí. Así, se crearía un reino de fines por leyes que serían elegidas por todo ser racional en consideración a su naturaleza como fin en sí. En suma, las leyes que elegiríamos como seres autónomos serían propiamente leyes morales, o si se quiere, la existencia de la moralidad se daría en un reino de fines:

La moralidad consiste, así pues, en la referencia de toda acción a la legislación únicamente por la cual es posible un reino de los fines. Y esa legislación tiene que poder ser encontrada en todo ser racional mismo y tiene que poder surgir de su voluntad, cuyo principio es por tanto, no hacer ninguna acción según otra máxima de modo que también pueda compadecerse con ella que sea una ley universal, y, así pues, sólo de modo que *la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora*.¹⁵⁶

Es importante destacar que los principios legislados que atienden el sentido negativo de un ser que es fin en sí mismo adquieren su expresión característica en el momento en el que se actúa de manera intersubjetiva. El derecho del otro para la elección de fines, acciones y decisiones llega a ser el límite condicionante de cualquier fin, decisión y acción propias. Eso conduce a que el principio que yo pueda dar para la consumación de un determinado fin, no pueda transgredir el fin en sí mismo de una naturaleza racional en sentido negativo. No es que ese fin subjetivo tenga que ser querido por toda naturaleza racional, pero sí que tal fin subjetivo al menos no altere la condición de fin en sí de toda naturaleza racional, esto es, que mi propio fin al menos esté condicionado por la garantía de que no interfiera como un poder o fuerza extraña en otro sujeto como si se tratase de una imposición u obligación que resulta ajena a su propia voluntad. Si yo fuerzo a que otra naturaleza racional contribuya a la realización de un determinado fin subjetivo planteado por mí, sin que tal naturaleza racional tenga la posibilidad de aceptar o estar en contra de tal fin, o si engaño a alguien con la solicitud de contribuir a la realización de un determinado fin manteniendo en secreto el verdadero fin, entonces estoy actuando en contra del principio negativo de cualquier naturaleza racional simplemente porque no estoy dejándolo en libertad de decidir por él mismo el fin real en el que lo estoy envolviendo e implicando. Esta idea encuentra una excelente ejemplificación en el caso de la promesa falsa. En este ejemplo hay un claro indicio de violación al principio negativo de la naturaleza racional como fin en sí porque la otra persona no conoce el verdadero fin de la acción ni mis verdaderas intenciones. No obstante, sucede el caso de que una naturaleza racional no pueda estar de acuerdo conmigo en la elección de un fin subjetivo, y no

por ello significa que lo estoy tratando como medio. Lo estoy tratando como medio cuando la involucre en una acción o fin engañándola o forzándola. Someter mi principio de acción a una posible validez intersubjetiva, o tratar a cada naturaleza racional como fin en sí mismo, son formulaciones que no se refieren a que todo fin subjetivo pueda ser querido por todo ser racional, sino que los fines subjetivos y por tanto las acciones conforme a esos fines *no contradigan* el fin en sí mismo de la naturaleza racional, tanto en su sentido positivo como en el negativo. Es decir, se refieren a que ningún principio de acción es válido si el principio de acción formulado para lograr mi objetivo y mi objetivo mismo requieren, para su eficacia, violar el fin en sí de la naturaleza racional como ser autónomo y, en consecuencia, capaz de proponer fines. La última formulación del imperativo categórico, pensar a toda voluntad racional como universalmente legisladora, se podría referir a las leyes que los seres racionales crearían, y estas leyes serían las enunciadas en cualquiera de las dos formulaciones anteriores.

De este modo, las leyes que se legislan en el reino de los fines son leyes que puedan ser legisladas por todo ser racional sin importar los fines subjetivos que cada uno de ellos quiera, aunque esos fines subjetivos estarían condicionados a respetar el fin en sí negativo de toda naturaleza racional. Los principios positivos que se legislarían tendrían la utilidad de acrecentar los fines que una naturaleza racional puede tener, y, por lo tanto, acrecentar las posibilidades de acción y de decisión, aumentando el campo de realización de cada sujeto.

2.4.5 Dignidad, en relación con la autonomía, y precio

En relación con la tercera formulación del imperativo categórico, expresada con el enunciado de "toda voluntad humana como una voluntad universalmente legisladora", Kant introduce la siguiente idea:

La razón refiere, así pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a toda acción hacia uno mismo, y esto, ciertamente, no por interés de algún otro motivo práctico o provecho futuro, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que a la que da a la vez él mismo.¹⁷

En el apartado referente a la segunda formulación del imperativo categórico, la FH, se vio un aspecto relacionado con la dignidad. Vimos ahí cómo la naturaleza humana o racional tiene dignidad porque es un fin en sí mismo. Lo que Kant formula ahora aquí, es que la autonomía tiene el mismo valor: la autonomía tiene dignidad. Respecto a lo que he dicho acerca del fin en sí mismo y la autonomía, argumenté que al pensar al ser racional como fin en sí mismo, está presente indefectiblemente la idea de la autonomía y, por lo tanto, si la naturaleza humana como fin en sí mismo tiene el valor característico de la dignidad, entonces en la idea de autonomía debe estar presente también dicho valor.

Esto significa que el fin en sí mismo y consecuentemente la autonomía son características que, concentradas en la humanidad, le brindan a ésta dignidad. Así pues, la naturaleza racional es digna porque posee autonomía y porque es fin en sí mismo. De aquí que no pensar la voluntad de todo ser humano como una voluntad universalmente legisladora o negar la capacidad de legislación a un ser racional, lleva consecuentemente a negar la dignidad de un ser racional, y si se niega su autonomía, entonces también se niega su valor como fin en sí mismo. Como quedo dicho anteriormente, la dignidad la entiende Kant como aquello que se encuentra por encima de todo precio y no puede ser sustituido por

nada. Si la autonomía es el fundamento de la dignidad de toda naturaleza humana o racional, entonces la autonomía no puede ser sustituida por nada y se encuentra por encima de todo precio.

Pero si la dignidad se encuentra presente en la autonomía, y la autonomía es la condición necesaria para un posible reino de los fines, ello conlleva a que en el reino de los fines exista dignidad:

En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto, no admite nada equivalente, tiene una *dignidad*¹⁵⁸

Y Kant continúa diciendo que:

Lo que se refiere a las universales inclinaciones y necesidades humanas tiene un *precio de mercado*; lo que, también sin presuponer necesidades, es conforme a cierto gusto, esto es, a una complacencia en el mero juego, sin fin alguno, de nuestras facultades anímicas tiene un *precio afectivo* [...] ¹⁵⁹

Lo que está dentro de un precio de mercado, son todos aquellos objetos que podemos proponernos como fines que lograr, como cosas que deseamos tener o realizar y que exigen, para su posible goce, un pago. Estos objetos o cosas pueden ser ciertamente objetos de inclinaciones, tal como Kant lo refiere, y pueden ser identificados con cosas u objetos que demandan en nosotros un imperativo hipotético, porque como objetos de inclinaciones responderían a fines subjetivos. Lo mismo sucede con las cosas u objetos que pueden tener un valor afectivo, como una diversión, un juego o un entretenimiento. Estos objetos o cosas no son fines en sí mismos, porque ellos no son el fundamento de todo posible valor. En base a esto, creo que es correcto hacer el razonamiento siguiente:

P.1) la naturaleza racional como fin en sí mismo y como ser autónomo es el fundamento condicionante de todo posible valor, fin y principio;

P.2) por estas características, la naturaleza racional posee dignidad;

P.3) todo lo que tiene un precio de mercado corresponde a objetos o cosas de nuestras inclinaciones;

P.4) los objetos o cosas de nuestras inclinaciones pertenecen a fines o metas valorativas subjetivas y a acciones subjetivas;

Por lo tanto) es el valor de la dignidad el fundamento condicionante de todo posible precio en el sentido de que jamás puede haber algo más importante que la dignidad.

Esto no es más que decir que jamás puede evaluarse a un determinado precio la dignidad, del mismo modo que jamás puede suponerse, sin contradicción, que una acción u objeto posea un valor mayor al valor que tiene la naturaleza racional. Tratar a una naturaleza racional como una mercancía, poniéndole un precio, significa suponer que hay un fin (por ejemplo, el dinero) que tiene un valor superior al valor que tiene toda naturaleza racional. Una cosa u objeto puede tener un precio de mercado en relación con las características precisas de ese objeto o cosa, como la dificultad de realizarla o el tiempo y la concentración que lleva hacerla. El precio que tendrá, pues, estará vinculado al trabajo realizado por un hombre en la realización de una cosa, y suponer que la cosa tiene un valor mayor que el que tiene la persona es contradictorio con el hecho mismo de que algo tiene valor sólo en tanto que existe alguien que valora y que tiene la facultad de poner un precio. Así, la dignidad debe estar por

encima de cualquier precio, porque la dignidad consiste precisamente en la capacidad de valorar cualquier cosa. Por ello, nadie se encuentra legitimado para fijarle un precio a la naturaleza racional, porque no tiene un precio, sino dignidad.

Si la dignidad no puede ser cambiada por nada ni tampoco puede tener algún precio, la naturaleza racional como ser autónomo y como fin en sí mismo no puede ser cambiado por nada ni tener un precio. Esto es lo mismo que decir que no puede haber valor alguno, de cualquier objeto, fin o acción, que pueda ser considerado mayor que la dignidad, y si la dignidad consiste en la autonomía y en ser fin en sí mismo, ninguna acción, fin u objeto puede ser valorada si se usa a la persona como medio o se pretende instaurar cualquier tipo de legislación sin que sea válida autónomamente para cualquier ser racional.

Como ya se ha dicho, si las leyes que elegiríamos autónomamente serían propiamente leyes morales o si la moralidad sólo es posible en un reino de fines porque en este reino la naturaleza racional es un fin en sí mismo, entonces Kant argumenta que la moralidad también tiene el valor supremo de la dignidad:

Ahora bien, la moralidad es la condición únicamente bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad, y la humanidad en tanto que ésta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad. La habilidad y la diligencia al trabajar tienen un precio de mercado; el ingenio, la imaginación vivaz y el humor, un precio afectivo, en cambio, la fidelidad en las promesas, la benevolencia por principios (no por instinto) tienen un valor interior.¹⁶⁰

Y lo que nos lleva a la actitud moral, esto es, a tratar a toda naturaleza racional como un fin en sí mismo -lo cual implica el trato supremo de la dignidad e instaurar un estado de relaciones intersubjetivas dignas-, no es más que la *participación* que puede tener cada ser racional en la *legislación universal*:

Nada menos que la *participación* que proporciona al ser racional en la *legislación universal*, y de este modo le hace apto para ser miembro en un posible reino de los fines, al cual ya estaba destinado por su propia naturaleza, como fin en sí mismo y precisamente por eso como legislador en el reino de los fines, como libre en lo que respecta a todas las leyes de la naturaleza, obedecer únicamente aquellas que él mismo da y según las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que él mismo se somete a la vez).¹⁶¹

La naturaleza racional como fin en sí y el buen uso que se le da a la razón pueden hacer posible una legislación. El motivo o fin por el cual obra un ser racional de acuerdo con la tercera fórmula del imperativo categórico es justamente la naturaleza humana pensada como fin en sí, y este mandato queda formulado así por tratarse de un ser racional, esto es, un ser con autonomía y un ser que debe de considerar la regla de la validez intersubjetiva en sus acciones. Así puede entenderse el siguiente pasaje:

Todo ser racional como fin en sí mismo tiene a la vez que poder considerarse a sí mismo, en lo que respecta a todas las leyes a las que pueda estar sometido, como universalmente legislador, porque precisamente esa aptitud de sus máximas para la legislación universal lo distingue como fin en sí mismo, e igualmente se sigue que esta su dignidad (prerrogativa) por delante de todos los seres meramente naturales lleva consigo tener que tomar sus máximas siempre desde el punto de vista de sí mismo, pero a la vez también de cualquier otro ser racional como legislador (los cuales por eso se llaman personas).¹⁶²

La legislación de todo ser racional será objetiva en el momento en que las leyes que se legislen estén en conformidad con el fin en sí de la naturaleza racional como algo que no admite actuar en su contra. Es así como se crea una posible legislación universal, en donde cada ser racional pueda ser miembro de un reino de fines; pero como legislador universal, también se ve en la necesidad de encontrarse él mismo sometido a esas mismas leyes. En un estado de moralidad, en un estado en donde cada naturaleza racional sea un fin en sí mismo, o en un reino de los fines, es en donde se llevaría a cabo la igualdad entre distintas naturalezas racionales interactuando entre sí.

En este estado de moralidad todas las características que definen a una naturaleza racional como fin en sí serían valoradas y respetadas. Aunque pensar la naturaleza racional como fin en sí mismo lleva al argumento de tomar dos posibles sentidos, esto es, el sentido de la autonomía y el sentido de no ser tratada toda naturaleza racional como medio, pueden ambos sentidos guardar una relación sumamente estrecha. Para analizar esto, considérense dos casos.

i) se trata a una persona como mero medio cuando en una relación recíproca una de las partes no guarda el fin real de otra de las partes, y esto conduce a que sea violada su autonomía porque estamos imponiendo un fin que no es querido, al menos de manera manifiesta, por otra naturaleza racional. Esto es lo que comúnmente puede concebirse como imposición, y,

ii) puede ocurrir que no se imponga a la voluntad de otra naturaleza racional una acción o fin específico, pero sí que se dé una traición o engaño en un acuerdo. En tales circunstancias, no se puede decir del todo que la naturaleza racional engañada o traicionada estaba decidiendo autónomamente, porque lo que ella decidió autónomamente fue en consideración a un fin o acción que creía que se cumpliría, cuando en realidad en las intenciones de la otra persona no estaba el cumplirlo.

En este sentido, la autonomía no solamente se viola cuando hay una injerencia de poderes o fuerzas extrañas que imponen al individuo un modelo de acción o de fin, sino también cuando aparentemente se llega a un acuerdo de fines y, por lo tanto, a un acuerdo de acciones pero hay una intención de engaño por uno de los individuos. También se puede ilustrar esto último con el ejemplo de la promesa falsa. En este caso, no parece haber problema en estar de acuerdo con la moral kantiana en que la persona engañada es tratada como medio, pero también, en este mismo ejemplo, se transgrede la autonomía de la persona engañada. Analicemos esto por partes:

- a) la autonomía significa la capacidad del agente racional de actuar y de elegir fines independientemente de fuerzas extrañas a él, como pueden ser la naturaleza u otros agentes.
- b) esto lleva a suponer que, si hay un fin o una acción que es impuesta por un agente a otro agente racional, entonces se transgrede la autonomía de éste.
- c) se puede decir que una acción o fin es impuesto cuando el agente racional no puede concebir, de manera expresa por su propia autonomía, el acuerdo en el fin o en la acción que se le impone
- d) cuando se hace una promesa falsa, se está presuponiendo un fin que no conoce uno de los agentes racionales: aquel al que se le hace la promesa
- e) de aquí se sigue que el fin verdadero, que queda guardado como secreto, es impuesto a uno de los agentes racionales.
- f) como el fin le queda desconocido, no puede decirse que sea aceptado autónomamente.
- g) por lo tanto, se transgrede la autonomía del ser racional que es engañado y tratado como medio porque se le trata como un agente que no elige por su propia voluntad el fin y por lo tanto la acción determinada por tal fin.

En el caso del engaño, se usa como una cosa o instrumento la razón de otra persona. El que está decidido a realizar la promesa piensa de esta forma: "si yo le digo a Fulano que voy a pagarle la semana entrante, entonces es muy probable que se decida a hacerme el préstamo. Lo único que tengo que hacer es escoger un argumento convincente para que él, por su propia voluntad, quiera darme lo que necesito, aunque yo sepa que sólo estaría jugando con tal argumento, porque de otro modo es muy factible que no tome la decisión de hacerme el préstamo". En este sentido, la razón del engañado es usada como una mera máquina, como algo que requiere el uso de ciertas palancas para que alguien obtenga los resultados que desea. Puede verse cómo la persona engañada no está siendo tratada como un fin causal, sino como algo que no está eligiendo los hechos que serán reales, y por lo tanto es tratada como mero medio. Una coacción física trata la *persona* de alguien como un instrumento o cosa, mientras que la mentira o el engaño trata la *razón* de alguien como instrumento.¹⁶³

Bien puede decirse que un instrumento o cosa tiene, al menos, dos características específicas: primero, que es algo que está allí a mi disposición para ser usado, y segundo, en consecuencia, no tiene control de sí misma. Así, tratar a una naturaleza racional como un medio, es tratar a esta persona como si en efecto tuviera estas dos características, contrarias completamente a la autonomía. No está solamente prohibido usar a otra naturaleza racional como medio para mis propósitos o fines privados, sino que tampoco está permitido asumir actitudes hacia la persona que implican el considerarla como si no tuviera el control de sí misma, esto es, que carece por completo de razón. Todas las acciones que impliquen una transgresión a la autonomía de una naturaleza racional son acciones que transgreden el valor que tiene la naturaleza racional como fin en sí, y por tanto son acciones que jamás podrían tener cabida en un reino de fines.

2.4.6. El reino de fines en analogía con un reino de la naturaleza

Si volvemos un poco hacia atrás, en este mismo capítulo y al hablar sobre la FLU, vimos cómo Kant nos muestra otro modo de formular este principio: "*obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza*". Respecto a la idea de esta formulación, aclaramos que Kant se refiere específicamente a la naturaleza humana, esto es, que debemos obrar como si nuestra máxima de acción puede ser compatible con rasgos distintivos y específicos de toda naturaleza racional. Al hablar sobre el reino de los fines, Kant considera que este reino es posible "según la analogía con un reino de la naturaleza",¹⁶⁴ lo cual quiere decir que tenemos que determinar las leyes morales considerando su posible aplicación como si fueran leyes NATURALES. NATURALES con mayúscula en el sentido de que esas leyes creadas deben perseguir la idea de ser tan certeras como las leyes "eficientes constreñidas exteriormente" y que son independientes de todo ser racional, como las leyes físicas. Como se ve, se trata de que esas leyes creadas puedan tener la eficacia que tienen las leyes de la naturaleza. Y esas leyes podrían tener tal eficacia si se determinan por las características específicas de la naturaleza racional, y, por consiguiente, bajo el aspecto de pensar la voluntad como un tipo de causalidad.

Una persona, un fin en sí mismo, es una causa libre, que es lo mismo que una primera causa. En contraste con ello, cualquier cosa, como medio, no es más que la consecuencia de una causa, como el eslabón de una cadena. Una causa primera es, obviamente, el iniciador de una cadena causal, y por lo

tanto un determinante real de todo lo que sucede.¹⁶⁵ La idea de que una naturaleza racional decida por un determinado fin como fin en sí mismo, significa la decisión de iniciar una cadena causal, con hechos y acciones, que finalmente lo va llevar a la realización del fin. Cualquier acción que pueda impedir o apartar a una naturaleza racional de ser el iniciador por su propia elección de una serie de hechos que se den, es una acción que trata al ser racional como mero medio, como una cosa, y es esto lo que sucede en una coacción, en un engaño. Y esto es una violación directa de la autonomía, lo que implica además una violación de la regla de la validez intersubjetiva de la razón.

La legislación universal, comparada con las leyes naturales, se desprende de ciertos deberes. Son estos deberes los que pueden dejarse ver en la "Doctrina de la Virtud":

el deber de respetar a mi prójimo está contenido en la máxima de no degradar a ningún otro hombre convirtiéndole únicamente en medio para mis fines (no exigir que el otro deba rebajarse a sí mismo para entregarse a mí)¹⁶⁶

O también, como Kant nos dice un poco más atrás:

Ahora bien, el hombre, considerado como *persona*, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una *dignidad* (un valor absoluto), gracias a la cual infunde *respeto* hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, puede medirse con cualquier otro de esta clase y valorarse en pie de igualdad.¹⁶⁷

Y por último:

La humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser utilizado 'únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y sí pueden utilizarse, por consiguiente, se eleva sobre todas las cosas [...] [El hombre] está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en Él un deber que se refiere al respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre.¹⁶⁸

Los deberes de respeto, como puede observarse, tienen como base la dignidad. Debemos a los otros no solamente una generosidad práctica en lo que concierne a sus planes y proyectos -lo que Kant denomina deber de ayudar-, sino también debemos el respeto en torno a sus pensamientos y motivos. Tratar a una naturaleza racional con respeto significa tratarla siempre de tal forma que tenga un uso pleno de su razón en cualquier fin o acción que se *proponga* y se *le proponga*; tratar a una naturaleza racional como fin en sí significa considerarlo siempre, y efectivamente tratarlo siempre como una naturaleza racional, como un ser autónomo, causal, jamás usado como medio. En este sentido, el reino de los fines implica relaciones intersubjetivas en que cada naturaleza racional puede determinar, como causa común, las acciones y los hechos. En este reino no se dejan marginados a los imperativos hipotéticos y, por lo tanto, las acciones y los fines subjetivos; pero, al ser un mundo en el que conviven seres racionales, unos con otros, tales acciones y fines no deben implicar una transgresión a las causas primeras como los supuestos decisivos de todo hecho o acción, esto es, no impliquen una transgresión de la naturaleza racional. Y por último, el reino de los fines puede ser pensado desde un ámbito práctico como una consecuencia de nuestra propia razón: el reino de los fines como la instauración de la tercera

regla de la razón en sentido práctico, pues es en ese reino en donde se llevan a cabo las reglas de autonomía y de validez intersubjetiva.

2.5 Conclusión

Quiero cerrar este capítulo aclarando una afirmación que hice en la introducción del primer capítulo, a saber: los atributos de la naturaleza racional o de la humanidad y las exigencias de la razón nos llevan, en conjunto, a adoptar una actitud moral. Esta aclaración también resultará útil para hacer una recapitulación de lo que se ha visto en este capítulo.

Básicamente, mi interés ha estado en interpretar la filosofía moral de Kant desde una perspectiva que ilustra que el imperativo categórico no es meramente formal, sino que tiene contenido. Lo formal del imperativo categórico, el actuar por deber y a instancias de una razón, responde a una necesidad de armonizar lo mejor posible los atributos de la naturaleza racional, es decir, el imperativo categórico no es más que una fórmula que proviene de contener lo más posible la realización de acciones y fines de cada naturaleza humana. Los atributos de la naturaleza racional se pueden concentrar en una *característica esencial, que a la vez implica otra: ser fines en sí mismos y ser autónomos*. Autónomos no sólo en el sentido de que se tiene la capacidad de actuar por el imperativo categórico, sino principalmente en el sentido de que cada naturaleza racional puede elegir sus propias acciones con base en sus propios fines. La autonomía necesaria para actuar por el imperativo categórico no es más que una parte de lo que significa ser autónomo, no la totalidad. Esto es, un ser autónomo no lo es sólo por la facultad de obrar por un mandato que se supone universal, sino ser autónomo también implica la capacidad de elección y de regir su vida de acuerdo con los principios o las ideas que cualquier ser humano decida, construyendo su propia existencia. La autonomía implicada en dar realización al imperativo categórico no es más que un modo de adecuar una característica propia de las naturalezas racionales a un principio de objetividad, mismo principio que resulta de dar cabida lo más posible a la autonomía subjetiva.

El imperativo categórico queda formulado de tres distintas formas: i) "obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal"; ii) "obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio", y iii) "la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora", misma que conduce a un "reino de fines". Kant señala que estas tres formulaciones son en el fondo la expresión de una sola ley moral. Como la ley es un principio objetivo, y todo principio se fundamenta en función de un fin, entonces puede decirse que las tres formulaciones, como expresión de un principio objetivo que es ley, se fundamentan en un fin: la naturaleza racional existe como fin en sí mismo.

La primera formulación se ha interpretado en el sentido de que una máxima, para que pueda ser válida, debe serlo para toda naturaleza racional, y lo es cuando esa máxima no es contradictoria precisamente con la naturaleza racional. La racionalidad implicada en el mandato de la primera formulación es la consecuencia de aceptar el hecho de que toda naturaleza racional es fin en sí mismo, y por lo tanto, yo no debo obrar por medio de una máxima que altere el fin en sí mismo que la naturaleza racional es. Esto no es más que una cuestión lógica, de coherencia: suponer en toda existencia de la naturaleza humana el fin en sí que se representa en mi existencia como naturaleza humana. Puede verse

cómo en esta interpretación la característica de la naturaleza racional sumada a las reglas de la razón da como resultado la FLU: la regla de la intersubjetividad se traduce en la aceptación de este fin en cada naturaleza racional y, como consecuencia, se constituye una ley que da garantía a esa igualdad. Esta ley es posible por la característica racional de la autonomía.

La segunda formulación es mucho más evidente: tratar a toda naturaleza racional como fin en sí es la consecuencia de pensar a cada naturaleza racional como fin en sí, como autónomo y por tanto como ser capaz de obrar por principios que él mismo se dé de acuerdo con sus propios fines. Es muy cierto que los fines y las acciones que una naturaleza racional se proponga pueden fundamentarse en intereses, pero eso no implica la negación de la autonomía; la negación de los intereses personales se encuentra en la ley moral, que debe ser autónoma. Esto quiere decir que sólo la ley es posible cuando la ley es autónoma, pero en ningún momento se está señalado con tal afirmación que no pueda haber autonomía en los intereses individuales. En este sentido, puede muy bien entenderse la segunda formulación: nos damos a nosotros mismos un principio objetivo, una ley, de tratar a toda naturaleza racional como fin en sí; pero nos damos este principio autónomamente, por supuesto, porque pensamos que cada naturaleza racional es autónoma como un fin en sí, esto es, que es la condición incondicionada de cualquier fin, acción o cosa valorada.

La tercera formulación del imperativo categórico expresa la autonomía de los seres racionales en términos de que cada uno de ellos puede ser un legislador universal. Esto es, es por el hecho de ser autónomos por lo que podemos establecer una legislación, incluida una ley moral como tratar a toda naturaleza racional como fin en sí o como formular que sólo una máxima de acción es válida cuando puede quererse sin contradicción. Todo ser racional, por el hecho de ser autónomo, puede legislar. Pero solamente las leyes que quedarán establecidas y válidas serán aquellas que puedan ser reconocidas intersubjetivamente, y, por ello, ninguna ley podrá tener tal reconocimiento si no puede ser una ley creada por todo ser racional. Ahora bien, como ser racional, como un ser consciente de sus propias facultades y atributos como naturaleza racional o persona, y como un ser consecuente con ello, una persona legislaría a favor de lo que su propia naturaleza es, como fin en sí misma, y crearía principios transformados en derechos y deberes que promovieran su autoestimación. Y creo que es esto lo que significa con propiedad un reino de fines.

Finalmente, creo que di los elementos suficientes por lo que se puede derivar el imperativo categórico a partir de las reglas de la razón. Si en el imperativo categórico se encuentran implicados los conceptos de la razón pura, entonces puede decirse que al estar un sujeto determinado por la normatividad de las reglas de la razón este sujeto obra con buena voluntad, por deber y bajo el mando del imperativo categórico.

III. LOS DERECHOS HUMANOS COMO REINO DE LOS FINES: EXPRESIÓN DE DERECHOS Y DEBERES A PARTIR DE LOS ATRIBUTOS DE LA NATURALEZA HUMANA Y DE LAS EXIGENCIAS QUE CONFORMAN LA RACIONALIDAD.

3.1 Introducción

En este capítulo me propongo ofrecer un breve estudio de un tema que actualmente se considera la instancia legitimadora de cualquier acto intersubjetivo a nivel práctico: los derechos humanos. Mi objetivo principal es demostrar que esta forma de proyección ética y política tiene como base o supuesto dos características esenciales: i) las exigencias que debe de cumplir todo ser racional, y ii) el fin en sí mismo de la humanidad o de la naturaleza racional entendido como ser autónomo y ser con dignidad. Además, quiero proponer el fenómeno de los derechos humanos como principios del tipo que se desarrollarían en la idea del reino de los fines.

3.2 El origen de los Derechos Humanos

Si bien es cierto que el tema de los derechos humanos ha sido estudiado por muchos pensadores, teólogos, filósofos, etcétera, a lo largo de la historia, también lo es que la presencia de los derechos humanos nunca ha tenido la intensidad y la importancia que se les ha otorgado a partir de la segunda mitad del siglo XX y en especial en las dos últimas décadas de este siglo.

El 10 de diciembre de 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas sancionó la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH). La DUDH es la articulación universal más importante de los derechos fundamentales e inalienables de toda la familia humana, y la declaración representa el primer acuerdo entre naciones de las libertades y los derechos específicos de todos los seres humanos. La Declaración Universal, como queda constatada en los derechos, deberes y libertades que sanciona, no proporciona un argumento filosófico o de cualquier otra disciplina que justifique y fundamente tales derechos, sino solamente declara la vigencia universal de los derechos que les son propios a los hombres. En este sentido, puede afirmarse que el tema de los derechos humanos es muy viejo porque se han justificado y fundamentado de muchas maneras, pero jamás se había declarado una *carta como un ideal de código legal con vigencia mundial*. Las principales motivaciones que se tuvieron para la formalización de la DUDH se pueden rastrear a partir de la segunda guerra mundial y sus consecuencias: los millones de muertos, las pérdidas irreparables de ciudades enteras, la destrucción económica y sus repercusiones en la sociedad civil, los sufrimientos de millones de civiles y, aún más importante, la horrible aplicación de prácticas genocidas. A partir de este momento, parece que fue claro para la humanidad que no bastaban la documentación histórica y las reflexiones de los grandes ilustrados en torno al tema de los derechos humanos, concebidos como los derechos fundamentales que tiene todo hombre por el simple hecho de serlo, para hacerlos efectivos en la práctica. La importancia de la DUDH no consiste en que se promulga por vez primera una serie de principios que nunca habían sido considerados antes, sino más bien esta importancia radica en el surgimiento de una Declaración con valor universal amparada por un poderoso sustento que la promueve para tratar de garantizar, con un mayor grado de efectividad que el logrado por las influencias meramente intelectuales, la paz y el progreso de las naciones con base en la vigencia para todo ser humano de los principios básicos de justicia y libertad.

Tanto la DUDH como todos los convenios y protocolos que le siguen, pueden señalarse como consecuencias de la empresa más revolucionaria que ha acometido la humanidad en toda su historia, a saber, la creación de las Naciones Unidas en 1945. Como se sabe, las Naciones Unidas es un organismo supranacional con facultades propias reconocida por la mayoría de las naciones del mundo, cuya misión consiste en velar por la paz y por la vigencia de la libertad y la justicia, y a partir de ese reconocimiento, las Naciones Unidas establece procedimientos para lograr esos objetivos. En este contexto, la DUDH es una carta universal que tiene como objetivo promover y lograr la paz y la justicia entre individuos y naciones, y se instaura dentro de una lógica de hacer posible este proyecto mundial mediante el reconocimiento de que, para alcanzar en lo posible esa meta, debía garantizarse para todo ser humano la vigencia de ciertos principios básicos. En términos kantianos, la ONU tendría la misión de velar por la paz perpetua, y la carta de los Derechos Humanos resultaría ser el medio óptimo para lograrla. En este sentido, es interesante comparar el surgimiento de la ONU con lo que Kant denominó una "federación de Estados libres",¹⁶⁹ cuya principal misión es evitar la guerra y defender la paz, tal como sucede con los preceptos de la razón:

La razón, desde las alturas del máximo poder moral legislador, se pronuncia contra la guerra en modo absoluto, se niega a reconocer la guerra como un proceso jurídico, e impone, en cambio, como deber estricto, la paz entre los hombres; *pero la paz no puede asentarse y afirmarse como no sea mediante un pacto entre los pueblos. Tiene, pues, que establecerse una federación de tipo especial, que podría llamarse federación de la paz -foedus pacificus-.*¹⁷⁰

Lo importante aquí es constatar el objetivo que perseguía la idea kantiana de la federación y el objetivo que tiene la ONU: evitar a toda costa la guerra. Además, es interesante destacar que, tanto la ONU como la federación de Estados, tal como la pensó Kant, se encuentran fundamentadas en una concepción establecida a partir de un sistema de valores y principios con carácter moral, pues se trata de valores y principios básicos ideales que tendría que reconocer el derecho y allí mismo encontrar su fuente de realización teórica y práctica.¹⁷¹

En 1946, el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC) creó la Comisión de Derechos Humanos para que redactara un texto que contuviera los derechos inalienables de todos los hombres. La Comisión, para ello, decidió formar un pequeño grupo compuesto por representantes de Estados Unidos, China, Líbano y la Secretaría de la ONU, quienes a su vez trabajaron con representantes redactores provenientes de Australia, Chile, Francia, Filipinas, la entonces Unión Soviética, Ucrania RSS, Reino Unido, Uruguay y Yugoslavia. De esta manera, comenzó un proceso de discusión y elaboración que terminó con la presentación del proyecto a la Asamblea General, que la envió a su Tercer Comité, el cual ocupó en la discusión 81 sesiones y tomó en consideración alrededor de 160 enmiendas. Finalmente, se envió a la Asamblea General para ser aprobada después de un año de retraso con 48 votos a favor, ninguno en contra y ocho abstenciones.

A partir de ese momento, la elaboración de cartas, protocolos y congresos sobre derechos humanos se hace sumamente extensa. en el mismo año, se sancionó la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del hombre en Bogotá. Dos años más tarde, se estableció un convenio europeo para la protección de los derechos humanos, firmado en Roma por los ministros de 15 países y cuya vigencia se determina a partir de septiembre de 1953. En 1952, se sanciona un documento de la ONU relativo a los Derechos de la Mujer; en 1959, surge la Declaración de los Derechos del Niño, y dos años más tarde, en 1961, aparece la Carta Social Europea. Cuatro años después, se establece el Convenio Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial, y durante el mismo año,

en Río de Janeiro, se sancionan los Estatutos de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, y al año siguiente se firma el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el protocolo facultativo de tal pacto. En abril de 1970 se sanciona en San José de Costa Rica la Convención Americana sobre Derechos Humanos, y 11 años más tarde, en 1981, surge la Carta Africana de los Derechos Humanos y la declaración para la eliminación de toda forma de intolerancia basada en creencias religiosas. En 1984 aparece la convención contra la tortura y otros tratos crueles y castigos degradantes, y en 1986 surge la Declaración para el derecho al desarrollo. Además de todas estas convenciones, cabe mencionar las resoluciones del consejo de seguridad de la ONU efectuadas en 1992 en contra de la limpieza étnica en Bosnia-Herzegovina, así como la creación, en 1993, de un tribunal criminal de la ONU en Yugoslavia para perseguir a personas responsables por crímenes contra la humanidad.

Todos los pactos, protocolos, convenciones y declaraciones realizadas después de haberse redactado la DUDH son textos que pretenden abarcar y paulatinamente dar vigencia a la mayoría de los principios contenidos en la Declaración de 1948, y que se van extendiendo, también, por otras áreas.

3.3 El contenido y las implicaciones de la Declaración Universal

La DUDH¹⁷² consta de un preámbulo y 30 artículos, algunos de ellos con diferentes apartados. En el preámbulo se describen ciertas consideraciones por las cuales la Asamblea General de la ONU proclama la legitimidad y vigencia internacional de la Declaración Universal. Estas consideraciones son, a manera de síntesis, las siguientes: "la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de toda la familia humana". El desconocimiento de estos derechos "ha originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad". La DUDH tiene como objetivo promover "el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones", y "los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres". Por último, el Preámbulo constata el compromiso por parte de los Estados miembros a "cooperar por el respeto universal y efectivo de los derechos y libertades fundamentales del hombre". Bajo el supuesto de estas consideraciones, la Asamblea General proclama la Declaración Universal de Derechos Humanos como

ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que los individuos y las instituciones, guardando constantemente el contenido de esta declaración, promuevan mediante la enseñanza y la educación el respeto por estos derechos y libertades, asegurando su reconocimiento y efectiva aplicación universal [...] ¹⁷³

Este documento de legislación universal incluye la normativa referida a que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están de *razón* y conciencia deben comportarse fraternalmente los unos con los otros; todos los individuos tienen derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona; nadie puede estar sometido a esclavitud ni servidumbre; toda persona tiene derecho a la propiedad individual y colectiva; todo individuo tiene derecho a la libertad de expresión, de pensamiento y de religión; toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y asociación pacíficas; toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país; toda persona tiene, como

miembro de la sociedad, derecho a la seguridad social y a obtener mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su persona; la libre determinación de los pueblos; la independencia de los países y de los pueblos colonizados; a la eliminación de distintas formas de discriminación, prejuicios e intolerancia; a la paz mundial; al desarrollo mediante la utilización del progreso científico y tecnológico; a la promoción de la condición de la mujer, de los niños, los jóvenes, los ancianos y los discapacitados, etcétera.

Pero además de toda esta normativa, la DUDH implica la existencia de órganos y procedimientos específicos que se instauran y se destinan para ayudar en la tarea de fomentar y hacer válida la normatividad de la Declaración y el ideal por el cual se estableció la Organización de las Naciones Unidas. Los organismos destinados por la ONU a ocuparse de los derechos humanos lo hacen de una manera un tanto más especializada dada la complejidad de algunos derechos y la necesidad de crear un instrumento capaz de atender todo lo que algunos de esos derechos comprenden. Algunos de los órganos más importantes subsidiarios de la Asamblea General son los siguientes:

- el Fondo de la Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF);
- la Agencia de Ayuda para los Palestinos de Medio Oriente (UNRWA);
- la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR);
- el Comité especial contra la *apartheid* y el Comité especial sobre el cumplimiento del artículo declaratorio sobre la independencia de los pueblos coloniales.

Por otro lado, existen también organizaciones que trabajan de manera independiente y son autónomas. Estas organizaciones trabajan en conjunción con la ONU y su existencia se debe también al fin de dar cumplimiento cabal a la Declaración. Entre las más importantes, se pueden mencionar las siguientes:

- la Organización Internacional del Trabajo (OIT);
- la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO);
- la Organización Mundial de la Salud (OMS);
- el Fondo Monetario Internacional (FMI);
- la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Pero esto no es todo. Cabe señalar la existencia de organismos internacionales no formales que cumplen una importante labor en la divulgación, promoción y protección de los derechos humanos. Ejemplos de estas instituciones son la Cruz Roja Internacional y Amnistía Internacional. Además, existen en casi todos los países del mundo organismos formales y/o no formales dedicados a la protección y promoción de estos derechos. En México, por ejemplo, se puede hablar de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) y de todas las comisiones estatales, regionales e independientes de derechos humanos.

De acuerdo con toda la normatividad de la Declaración, las instituciones y organismos implicados en la defensa y la promoción de los derechos humanos, muy bien puede afirmarse que:

La dinámica propia de este extenso sistema y la índole de los problemas que le son propios han hecho que el tema de los derechos humanos constituya un componente característico e ineludible de nuestro mundo. Muchas causas se libran en nombre de los derechos humanos; se organizan congresos, simposios y cursos sobre derechos humanos; se discuten nuevos derechos humanos y sobre los ya establecidos; se educa en materia de derechos humanos, se violan derechos humanos y se reclama -en nombre de los derechos humanos-, por esas violaciones.¹⁷⁴

Y como un proceso lógico de todo esto, quedan establecidas muchas funciones necesarias: hay especialistas teóricos en el tema de los derechos humanos y activistas dedicados a su defensa; funcionarios internacionales y nacionales, así como expertos en derechos humanos; existe una cantidad impresionante de artículos y libros que promueven los derechos humanos, así como revistas especializadas o apartados de revistas jurídicas, sociológicas o filosóficas que se ocupan de ellos; se elaboran planes gubernamentales para promoverlos, y se diseñan carteles o trípticos especiales que fomentan y educan en materia de derechos; se crean anuncios televisivos, radiofónicos y espectaculares con temas alusivos a los derechos humanos, además de que se destinan premios y reconocimientos especiales por la tarea realizada de fomentar derechos humanos, etcétera.

A pesar de que todas estas formas de abordar el tema de los derechos humanos hace que existan múltiples discursos sobre él, con diferentes referencias y supuestos teóricos o prácticos, lo que me interesa es destacar la importancia que tiene la frase 'derechos humanos' en nuestros días. En efecto, no es lo mismo el discurso sobre derechos humanos de un candidato político que el de un jurista o de un teórico del derecho, así como son diferentes el modo de abordar el tema en una sesión de algún organismo formal y el modo de abordarlo en mítines o marchas sociales. La cantidad de derechos promulgados en la Declaración puede crear ambigüedad en el tema de los derechos humanos; también puede hacerlo la existencia de derechos positivos y negativos, derechos subjetivos individuales, reconocimiento de derechos humanos atribuidos a personas colectivas, y derechos humanos atribuidos a entidades colectivas, como los pueblos. El énfasis que se pone en cada uno de estos tipos de derechos depende, como un hecho claro, de las dificultades sociales, económicas y políticas de una nación. Un país que parezca no tener diferentes tipos de comunidades -en cuanto a sus costumbres, religión y lenguaje-, no debe tener una gran problemática en la discusión, violación o vigilancia de los derechos atribuidos a entidades colectivas; pero en un país con esta problemática, el tema de los derechos atribuidos a entidades colectivas tendrá una mayor repercusión. Lo que a mí me parece relevante es que el grupo de derechos que contiene la carta universal, con sus diferencias cualitativas, tiene la peculiaridad de poder infiltrarse en cualquier nación demandando la resolución de sus propios tipos de problemas, y las áreas distintas que se van ampliando en materias de derechos pueden confirmar este argumento. Sean cuales sean los tipos de derechos que deban cumplirse en cada estado, bajo vigilancia internacional, en relación directa con sus principales problemáticas, son derechos que se encontrarán amparados por la DUDH y por los pactos o protocolos que la siguen. El asunto de qué tipos de derechos humanos tienen prioridad sobre otros debido a las circunstancias propias de cada estado, llevaría indudablemente a discusiones muy interesantes y complejas a la vez, pero esto no cabe dentro de este trabajo. Lo que me interesa, ante todo, es resaltar la afirmación de que los derechos humanos es una tema impresionantemente difundido y reconocido mundialmente, involucrado directamente en cualquier tipo de problemática mundial y que lleva a la humanidad a estar cada vez más informada de su existencia. En suma, como dice Rabossi,

el ámbito de los derechos humanos es prolífico en temas, en normas, en funciones, en estructuras internacionales, regionales y nacionales. Pero este ámbito tan peculiar no es caótico ni circunstancial. Basta introducirse en él para advertir que posee un carácter sistémico, y, consiguientemente, una dinámica interna propia, y que su inserción definitiva en las estructuras internacionales y nacionales, es un hecho indudable.¹⁷⁵

Y como consecuencia de este hecho indudable, nos vuelve a comentar Rabossi.

creo que no es necesario ofrecer ningún argumento para afirmar la *existencia en nuestro mundo actual de un fenómeno específico, históricamente dado, sumamente complejo, extraordinariamente dinámico, de alcances universales y de consecuencias revolucionarias*. A este fenómeno lo denominaré el 'fenómeno de los derechos humanos' [...] ¹⁷⁶

3.4 Los derechos humanos y el reino de los fines

Hay distintos motivos que me hacen pensar en la estrecha similitud entre la idea kantiana de un reino de fines y el fenómeno de los derechos humanos. Lo que haré ahora y en los apartados siguientes será argumentar esta postura. Si en verdad es viable hacer la comparación entre el fenómeno de los derechos humanos y el reino de los fines, me parece elemental esquematizar primeramente ciertos aspectos de primera importancia que sirvan como ideas necesarias que hay que tener en cuenta para poder desarrollar esta idea. Estas ideas son las siguientes: i) los derechos humanos tienen que poder ser pensados como un reino, esto es, "como un enlace sistemático entre seres racionales mediante leyes comunes". ii) como el reino de fines es un reino que existe a partir de leyes comunes que comparten los seres racionales, y un ser libre y racional formularía una ley como imperativo categórico y actuaría en todo momento en torno a ella, el fenómeno de los derechos humanos tendría que tener similitudes con las formulaciones del imperativo categórico y, a la vez, con la teoría de las acciones y los fines, y iii) como consecuencia de esto, tendría que hallarse no solamente que existe un motivo o fin que condiciona los múltiples derechos que ordena la Declaración, sino también que esos fines y motivos sean iguales a los fines y motivos que condicionan la posibilidad del imperativo categórico o la ley moral. En este sentido, los derechos humanos tendrían que pensarse como acciones, y por lo tanto, fundadas por un fin.

Estas tres ideas son supuestos característicos del reino de fines. No puede existir tal reino si no existen principios rectores que sirvan para enlazar sistemáticamente a todos los seres racionales, y no pueden existir tales principios si no se encuentran presentes, para su realización, las reglas de la razón y un motivo que fundamente el contenido prescriptivo de dichos principios.

3.4.1 *Los derechos humanos como principios comunes que sirven de enlace sistemático entre los seres racionales*

Tal como creo que Kant lo entiende, el reino de los fines se refiere a una comunidad universal y no sólo a comunidades particulares, pues esto último significaría pensar que sólo son seres racionales aquellos que se encuentran en una comunidad particular; esto traería como primera consecuencia suponer que todos los que se encuentran fuera de tal comunidad no pueden legislar dentro del reino y, por lo tanto, como segunda consecuencia, quedaría en suspenso su característica de seres racionales. No obstante, también creo que Kant era perfectamente consciente de los distintos tipos de legislaciones elaboradas en países diversos, que establecen estados jurídicos diferentes de acuerdo con sus propias

constituciones. Con todo, el hecho claro de las distintas leyes de los estados no es un impedimento para concebir un reino de fines si se piensa que las leyes de este reino se encuentran contenidas en los diversos estatutos legales de las naciones, o, dicho de otro modo, si las leyes morales propias del reino de los fines quedan explícitas y satisfechas en el derecho positivo de cada estado. De este modo, se concibe un reino de fines como principios que comparten todos los seres racionales a pesar de estar también regidos por las leyes de sus propias comunidades.

Esto implica pensar en un reino que tiene validez supranacional, y pensar en comunidades autónomas y particulares pero que se encuentran sometidas a los principios establecidos universalmente. La idea de la Declaración Universal se encuentra, en este sentido, en el mismo nivel que el ideal del reino de los fines: no supone sustituir o establecer en su totalidad las distintas constituciones de los estados, pero sí que esas constituciones o leyes jurídicas incluyan y se esfuercen en promover tales derechos.

De hecho, la posibilidad de cumplir cada vez más puntualmente la idea de la Declaración Universal teniendo presente, además, la autonomía y la legislación de cada estado, queda condicionada a que cada estado instaure dentro de sus estatutos jurídicos y legales los principios que la Declaración Universal establece. Lo que me interesa subrayar es que el cumplimiento concreto de los ideales que establece la Declaración Universal se satisfacen cuando cada estado los adopta dentro de sus constituciones, lo cual quiere decir que el fenómeno de los derechos humanos tiene que establecerse mediante principios universales, esto es, principios que reconozcan las distintas constituciones de los países. De este modo, se crea un orden legal que trasciende los límites nacionales porque es reconocido de manera universal, y así es como queda confirmado un posible reino de fines. Pues bien, la Declaración Universal supone, por vez primera en la historia de la humanidad, la creación de un documento con principios universales, y el establecimiento de la ONU una institución autónoma y con reconocimiento jurídico que vela por el cumplimiento de tales derechos. Tal como lo dice Rabossi, el fenómeno de los derechos humanos integra un movimiento

que puede describirse como la puesta en marcha de una *comunidad planetaria*. La creación de las Naciones Unidas, la concepción que la subyace y su funcionamiento y permanencia durante más de cuarenta años debe considerarse -dejando a un lado defectos, limitaciones y utilizaciones políticas e ideológicas-, como la experiencia inicial, el primer paso dado seriamente por la humanidad para superar un mundo dividido en unidades monádicas (en verdaderas mónadas leibnizianas) relacionadas circunstancialmente entre sí, sustituyéndolo por una comunidad universal, organizada a partir de una estructura supranacional [...].¹⁷⁷

Esta comunidad planetaria, al igual que un reino de fines, persigue la posibilidad real de establecer un mundo mejor y más justo, y los principios que quedan contenidos en ello pueden concebirse como las condiciones que deben de satisfacerse para hacerlo real.

Todo el proceso de elaboración implicado en la creación de la DUDH contiene implícito un supuesto de intersubjetividad y por tanto de racionalidad. Kant ha explicado que un *sensus communis* es el resultado de haber establecido un modo de pensar ampliado, desprejuiciado, y que produce un acuerdo con validez intersubjetiva porque las partes pueden ponerse a pensar desde el punto de vista de los demás. Ahora bien, el elemento indispensable de pensar desde el punto de vista de los otros y poder penetrar en los criterios de razonamiento ajenos, y muchas veces en los propios, no puede ser otra cosa que el diálogo. El proyecto de la Declaración Universal supone un diálogo y una discusión entre distintas partes, regidos por la regla explícita de elaborar un documento con los derechos esenciales de la humanidad. La realización de dicha carta y su vigencia efectiva, además de todos los protocolos y

declaraciones realizados con posterioridad, supone el éxito de negociaciones y acuerdos entre partes, lo cual significa el éxito de un *sensus communis* o de un documento que tiene validez intersubjetiva. El acuerdo logrado es lo que puede reconocerse como consenso, pues me parece lícito afirmar que cuando se habla de un consenso establecido, se está hablando de una validez intersubjetiva, puesto que los acuerdos que generan el consenso surgen de la base de un supuesto objetivo originado mediante el diálogo y la razón, y construido por dos o más sujetos interactuantes. Y estableciendo todavía bases más profundas, si es posible crear un documento legislativo consensual y, por tanto, con validez intersubjetiva, no es sólo porque se llegan a establecer acuerdos mediante el diálogo, sino porque parecen compartirse ideas últimas que llegan a tener una validez general y que precisamente permiten acuerdos. De este modo, la validez intersubjetiva no sólo se establece en un código legal, sino también en las motivaciones o fines que establecen ese código legal, que, a su vez, llegan a tener validez intersubjetiva. Como ha quedado señalado más atrás, la creación y la instauración de la idea de la Declaración Universal y sus principios fue llevada a cabo mediante un consenso, lo que implica un diálogo y acuerdos racionales. Esto conduce a pensar que la puesta en marcha del fenómeno de los derechos humanos tuvo como base una consideración kantiana de las características que el filósofo pensaba que tenía todo ser racional: la autonomía, como ser capaz de legislar, y la intersubjetividad, lograda mediante un consenso y, por consiguiente, mediante un diálogo que tienen como base fines o motivos compartidos, válidos para las partes, y que precisamente permiten tal acuerdo. De este modo, al hablar de validez intersubjetiva de un principio o declaración, se está hablando de una confirmación de la segunda regla de la razón exigida por Kant; pero tal validez intersubjetiva no puede efectuarse si no hay motivos válidos para todas las partes. Esta idea de la validez intersubjetiva de la DUDH también la ha expresado de manera más refinada Norberto Bobbio:

La Declaración Universal [...] puede saludarse mediante la más grande prueba histórica que jamás se haya dado del *consensus omnium gentium* sobre un determinado sistema de valores [...] No sé si nos damos cuenta de hasta qué punto la Declaración Universal representa un hecho nuevo en cuanto que por primera vez en la historia un sistema de principios fundamentales de la conducta humana ha sido aceptado libre y expresamente, a través de los respectivos gobiernos, por la mayor parte de los hombres que habitan la tierra. Con esta Declaración un sistema de valores se hace (por primera vez en la historia) universal, no en principio, sino de hecho, en cuanto el consenso sobre su validez y su idoneidad para regir las suertes de la comunidad futura de todos los hombres, ha sido declarado explícitamente.¹⁷⁸

Y si este sistema de principios fundamentales de la conducta humana ha sido aceptado libre y expresamente por la mayoría de los hombres que habitan la tierra, es porque hay razones y motivaciones validadas de manera libre y expresa por la mayoría de los hombres que habitan la tierra.

3 4 2 *Los derechos humanos como un imperativo categórico*

Dentro de la idea de pensar el fenómeno de los derechos humanos como un reino de fines, y pensándolo con aplicaciones del imperativo categórico, tendría que haber una concordancia entre el fenómeno de los derechos humanos y el imperativo categórico en sus dos primeras formulaciones. Mi objetivo aquí es señalar estas similitudes con la fórmula de la ley universal (FLU) y la fórmula de la humanidad (FH). Haré cada uno de estos análisis por separado, especificando en ellos un factor que es propio de un imperativo categórico y un factor propio de la formulación de dicho imperativo. En lo que

concierno a la FLU, quiero al menos considerar dos factores esenciales: i) la FLU señala que ninguna máxima de acción o de fin es permitida si supone una contradicción, y ii) no se actúa por un principio como imperativo categórico para alcanzar un fin de las inclinaciones, sino porque al actuar por el imperativo se está cumpliendo un fin racional. Y en lo que concierne a la FH, señalaré cómo los principios que quedan establecidos en la Declaración Universal suponen tratar a la humanidad nunca como medio, sino como fin.

3.4.2.1 Los principios de la Declaración Universal y la FLU

Las máximas son los principios subjetivos de acción que dependen necesariamente de fines, los cuales a su vez son subjetivos. Pero sólo una máxima puede ser válida, de acuerdo con el mandato de la FLU, cuando la acción ordenada por ella pueda quererse sin contradicción. Como pudo verse en el análisis de la FLU, esta ley no ordena que se deba obrar en todo momento por una determinada máxima, y tampoco se ha de entender como un principio que ordena convertir máximas en leyes, porque se genera algo sin sentido, ya que ninguna máxima, por ser un principio subjetivo, puede convertirse en una ley. Del mismo modo, los principios establecidos en la Declaración Universal no señalan el tipo de máximas, como acciones y fines, que deben tener todos los seres racionales, sino solamente establecen los límites permitidos para cualquier máxima de acción o de fin. Tanto estos principios, como la FLU, no imponen fines y acciones independientemente de ser queridas o deseadas; solamente prescriben que esas acciones o fines deban mantenerse dentro de un parámetro de legitimidad, entendiendo legitimidad en el sentido de que los principios subjetivos no impliquen actuar en contra de una naturaleza racional y no impidan que una naturaleza racional disponga de medios de vida y acción. De este modo, una de las principales relaciones que puede existir entre la FLU y la idea de una Declaración Universal, consiste en que tanto el mandato de la FLU como los principios de la Declaración Universal establecen los límites de cualquier tipo de máxima, y aquella máxima que haga abstracción de tales límites será una máxima inaceptable o reprobable.

Kant ha dicho, además, que un imperativo categórico no sirve de medio para lograr un fin empírico, sino que al adecuarse una conducta al mandato que ordena el imperativo categórico se está realizando ya un fin. Lo mismo sucede con los principios de la Declaración. Creo que se puede eliminar toda la abstracción de la expresión 'el imperativo categórico implica una acción como fin' si entendemos que el imperativo categórico es un ordenador de cualquier acción, en el sentido de que toda acción debe realizarse en vistas a lo que el mandato ordena. En este sentido, no se obra por el imperativo categórico para obtener un fin subjetivo, sino que la validez de la acción subjetiva está condicionada por el imperativo categórico. Del mismo modo, cualquier máxima de acción que pretenda ser válida debe estar condicionada por los principios de la Declaración. No se obra, por ejemplo, teniendo como máxima de acción que 'todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona' como medio para lograr un fin subjetivo, sino que sea cual sea el fin subjetivo que se tenga, debe respetar tal principio, debe ser ordenado por él. Tener a los principios de la Declaración Universal como principios ordenadores de acciones, supone considerar esos principios como fines en sí mismos, y creo que tal es el objetivo de cualquier Declaración que tenga un rango de universalidad.

3.4.2.2 Los principios de la Declaración Universal y la FH

Pensar un ser con la capacidad de tener un derecho, implica necesariamente que tenga la capacidad de poderlo ejercer. No es posible pensar que un determinado ser tenga derechos si no tiene la posibilidad de ejercerlos. Esta consideración, a pesar de su obviedad, es importante resaltarla por el significado que implica ejercer. Cuando hablamos de ejercer algo, estamos hablando de que se tiene la posibilidad de practicar o poner en ejercicio algo, sea una profesión, un derecho o una virtud. Pero sólo puede hablarse de poner en ejercicio algo cuando se pueden tomar decisiones, y, por tanto, se tiene cierta capacidad de iniciativa, de hacer una propuesta.¹⁷⁹ Esto ya está relacionado de manera directa con la idea de una naturaleza racional como fin en sí, porque al pensar esta naturaleza como tal se está pensando un sujeto capaz de proponer objetivos a su libre voluntad. Un ser racional es fin en sí porque es el fundamento de todo posible valor y de todo posible fin, o dicho de otro modo, es fin en sí porque es él quien puede determinar cualquier fin. En relación con esto, los derechos humanos pueden entenderse como la capacidad de los hombres de ejercer derechos y mantenerlos, y si pueden ejercer derechos es porque tienen la facultad de originarlos y de decidir y de actuar. Esto equivale, por supuesto, a la implantación de una ley. Kant es claro al formular que sólo la ley moral existe cuando se es libre, o sea, cuando se tiene la facultad de crearla y adecuar un comportamiento en torno a ella. Esta postura tiene la suficiente fuerza como para pasar a hablar de los diferentes tipos de derechos que quedan explícitos en la DUDH. Por ahora, no quiero entrar en consideraciones valorativas acerca de la naturaleza racional, sino tan sólo dejar en claro que la capacidad de proponer fines y acciones es lo que puede sustentar cualquier tipo de derechos, deberes u obligaciones. La cuestión del contenido de derechos, deberes u obligaciones no importa aquí, sino tan sólo que si no fuera por la facultad de proponer objetivos, simplemente no sería posible hablar de una idea declarada de legalidad porque esta idea es ante todo una propuesta, un plan de conducta que se pretende instaurar condicionada por la posibilidad de iniciativa. Tal como nos dice Mathieu,¹⁸⁰ la idea de entender a la naturaleza humana como capaz de proponer objetivos y fines a su libre voluntad, puede llevarnos a establecer una posible definición de los derechos humanos que, a la vez, tiene relación con todo el fenómeno de los derechos humanos tal como lo entiende Rabossi: "el derecho a tener la posibilidad de tener derechos". Digo que esta definición puede relacionarse con la idea propuesta del fenómeno de los derechos humanos porque tanto el principio de la DUDH, como los subsiguientes protocolos y pactos, pueden entenderse como la propuesta de ciertos tipos de derechos y su aplicabilidad en el mundo real. Y es esta posibilidad de iniciativa, de planear y proponer, lo que hace de una naturaleza racional un fin en sí.

3.4.3 *La Declaración Universal de los Derechos Humanos y sus nociones fundamentadoras*

Algunos teóricos del derecho, entre ellos Norberto Bobbio, han afirmado que el problema capital de los derechos humanos no consiste en fundamentarlos dada la existencia de una maquinaria enorme que los defiende y los sustenta. El problema, más bien, ha pasado a ser una cuestión de orden práctico: no se trata ya de fundamentar a los derechos humanos, sino más bien se trata de pensar cómo protegerlos, aplicarlos y promoverlos¹⁸¹. Bobbio dio por sentado el problema de la fundamentación de los derechos humanos constatando lo siguiente:

En efecto, se puede decir hoy que el problema del fundamento de los derechos del hombre ha tenido su solución en la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948* [...]¹⁸²

Las razones que tenía Bobbio para afirmar la inutilidad del intento de fundamentar los derechos humanos proviene de suponer que una fundamentación tiene siempre una referencia absoluta que implica una postura teórico-sistemática excluyente:

Es conveniente recordar que históricamente la ilusión del fundamento absoluto de algunos derechos establecidos ha servido de obstáculo para la introducción de nuevos derechos, parcial o totalmente incompatibles con aquéllos. Piénsese en las trabas puestas al progreso de la legislación social por la teoría iusnaturalista del fundamento absoluto de la propiedad: la oposición casi secular contra la introducción de los derechos sociales se ha hecho en nombre del fundamento absoluto de los derechos de libertad.¹⁸³

En este sentido, Bobbio señalaba que la fundamentación absoluta ha sido un pretexto para defender posiciones reaccionarias, justificando con ella un dogmatismo escondido y una tremenda ansia de poder. A pesar de lo convincente que puede parecer Bobbio con estas afirmaciones, creo que *justamente lo que ha sido causa de un "fenómeno" llamado derechos humanos se ha establecido sobre la base de ciertos fundamentos, aunque no pensados como lo hace Bobbio*. En efecto, me parece que todo el proceso de la DUDH, a partir de 1948, puede sustentar el hecho de que se encuentran en él nociones *fundamentales que van generando nuevos protocolos y pactos, además de la introducción de nuevos y diferentes derechos*. Si un fundamento de la DUDH se hubiera entendido tal como Bobbio supone que son los fundamentos, gran parte de toda esa consecuencia simplemente no hubiera podido darse. *Piénsese tan sólo que la DUDH ha sido profundizada y desarrollada a través de otros textos, tales como la Declaración sobre la eliminación de la discriminación de las mujeres, la Declaración de los derechos del niño o la Declaración universal para la eliminación definitiva del hambre y la desnutrición en el mundo*. Estos textos evidentemente están conectados directamente con contextos sociales y comunitarios, y por tanto no se limitan a derechos de tipo personal, positivos o negativos. Todos estos textos, así como los nuevos que seguramente vendrán en un futuro, sugieren que la DUDH puso en *marcha un movimiento sumamente dinámico y sensible a las contingencias históricas, con lo que denota una situación única* estar alejado de todo supuesto fundamentador en términos bobbianos, pero a la vez encontrarse movilizado por supuestos que parecen ser inalienables

Esto quiere decir que un fundamento no necesariamente tiene que ver con una teoría excluyente de razones y motivos ajenos al supuesto fundamentador, sino que puede incluirlos. Este tipo de fundamento, entonces, no se refiere a la instauración de principios absolutizados por el modo de pensar 'cerrado' de unos cuantos, sino que se encuentra abierto a la generación de otros principios. Y si esto es posible, creo que es principalmente por dos factores: primero, porque no hay un fundamentador en sentido personal y único, sino distintos fundamentadores que generan un consenso, y segundo, porque no se trata de nociones que algunos puedan considerar pasajeras, históricamente hablando, y que para otros sean inaceptables porque les sean impuestas, sino que se trata de nociones que parecen ser compartidas. Esto al menos es lo que parece entreverse en todo el "fenómeno de los derechos humanos". De aquí que pueda ser propuesta la siguiente afirmación: *no existe un fundamento teórico, individual y quietista, sino un fundamento que implica pluralidad, dinamismo como convicción práctica y ciertos principios compartidos*. Y sobre todo, un fundamento que establece motivos y razones que necesariamente deben ser parte del fenómeno para que posibilite una participación mundial en un sentido

legislativo, y en un sentido práctico en la promoción y aplicabilidad de estos derechos que pretenden validez mundial. Entender un fundamento en el sentido de las nociones clave que aparecen como motores del fenómeno de los derechos humanos implica entender un fundamento en el sentido de encontrar los motivos y las razones que son convincentes y que justamente pueden crear y promover el fenómeno mismo.¹⁸⁴

La enorme maquinaria que se ha puesto en marcha a partir de la Declaración Universal que se ha explicado, debe suponer motivos y razones que conduzcan a ponerla en práctica desde relaciones intersubjetivas personales, y no sólo dejar a las instituciones que lo hagan. De esta única manera es como puede realizarse con efectividad la idea de crear una comunidad interplanetaria. Si no se piensa así, la vigencia de la Declaración Universal queda únicamente en manos de instituciones oficiales y no oficiales que se encargan de vigilar que no se transgredan tales derechos, lo cual, aunque supone un adelanto en materia de la funcionalidad de la Declaración Universal, deja al margen la participación individual desde la cual puede realizarse con mayor plenitud el contenido de una carta universal. En realidad, creo que es muy poco lo que estas instituciones pueden hacer si no le dan mayor importancia a la tarea de promover los derechos ofreciendo motivos y razones que convengan de su aplicabilidad, y no sólo permaneciendo como simples guardianes con facultad de expedir actas de demandas y acusaciones. Es por esta postura por lo que creo en la necesidad de encontrar fundamentos. Creo que la puesta en marcha del mecanismo universal de la Declaración Universal y el fenómeno que ha producido no debe excluir una realización dinámica y constante de motivaciones, sino que necesariamente tiene incluirlas, así también, en un reino de fines no basta la existencia de una serie de leyes o principios objetivos establecidos, sino, ante todo, una constante participación en dos sentidos: de manera teórica en establecerlos, y de manera práctica adecuándolos a la conducta. Pero deben entenderse ambos intrínsecamente relacionados, pues no habría razones que generaran la validez de unos principios objetivos si no existiesen motivos impulsores para practicarlos. Y creo que puedo buscar un argumento fundamentador en la filosofía moral de Kant, apoyándome en bases racionales y en el significado de pensar la existencia de la naturaleza humana como un fin en sí.

Antes de entrar al desarrollo argumentativo fundamentador desde una postura kantiana, quiero decir algo en relación con su modo de entender la naturaleza racional o humana. Entre las críticas lanzadas contra los fundamentos, además de desenmascararlos como argumentaciones absolutas en virtud de que justifican la posesión del poder, estas críticas también están dirigidas contra un modo absolutista de entender la naturaleza humana, que pretende protegerla mediante esas fundamentaciones. Y si estas fundamentaciones son excluyentes e implican una imposición forzada, estas definiciones acabadas de naturaleza también lo serían. Tal parecería que estas críticas puedan estar dirigidas contra Kant, pues él estableció un modo de entender la naturaleza racional, y al hacerlo puede decirse que estableció un fundamento excluyente. No obstante, creo que la afirmación kantiana acerca del significado de la naturaleza racional no tiene nada que ver con ningún modo absolutista, porque no es entendida de una manera predeterminada en relación con algún paradigma histórico, social o cultural, sino que se la entiende como una posibilidad de autodeterminación, dejando abierto el camino de la construcción de la propia existencia a partir de la elección personal. En efecto, entender la naturaleza racional como una naturaleza capaz de proponer fines y valores, supone una naturaleza que no está condicionada por creencias que la encierran dentro de parámetros ya definitivos y que eliminan cualquier manifestación personal de querer ser. En otras palabras, el fundamento significativo de la naturaleza racional supone, ante todo, posibilidades de partir hacia una realización, y no realizaciones sociohistóricamente impuestas. Kant, por supuesto, tiene una definición de naturaleza racional, porque

sin ella sería imposible establecer supuestos objetivos; pero estos supuestos objetivos quedan entendidos por una forma de ser que es, primordialmente, posibilidad de definición a partir de proponer modos de vida autónomamente elegidos.

Entre quienes se afanan en la tarea de establecer y promulgar derechos humanos, tomando en cuenta lo que dio origen a la *Declaración Universal*, constituye un lugar común la observación de que los valores de la dignidad, la libertad y la igualdad pueden considerarse como los tres ejes fundamentales en torno a los que se ha centrado el fenómeno de los derechos humanos. A pesar de las diferentes posturas que se pueden tener al hablar de derechos humanos y de los diferentes discursos que las amparen, creo que estos ejes fundamentales pueden considerarse los elementos clave que sustentan cualquier aproximación al tema de los derechos humanos y que incluso dan realización a esta expresión. En este sentido, me parece imposible hacer mención de los derechos humanos, y no digamos hablar de su contenido, sin que estén estos tres ejes dándole el sentido referencial. Tanto el concepto de dignidad como el de libertad resultan ser, en términos kantianos, los supuestos definitivos que hacen de una naturaleza racional un fin en sí, mientras que el concepto de igualdad puede rastrearse bajo la guía de una norma de racionalidad y de como es pensada cada naturaleza racional.

a) *La dignidad*

En términos generales, puede decirse, de acuerdo con Kant, que la dignidad de la naturaleza humana o racional significa la autonomía y la capacidad de proponer fines. Estas dos ideas que le brindan un significado a la dignidad suponen pensar en un sentido positivo y un sentido negativo de los derechos que pueden reclamarse a partir de la posesión de la dignidad. Esto lo argumenté cuando planteé el tipo de principios objetivos que legislaría un ser racional participando en un reino de fines; pero, además, la dignidad, como la consecuencia de sus dos tipos de derechos implicados, se encuentra latente en las dos anteriores formulaciones del imperativo categórico. Una máxima tiene por obligación racional ser validada de manera intersubjetiva, lo cual no se logra cuando hace abstracción del fin en sí de otro ser racional, y por la dignidad de cada naturaleza racional se le debe tratar siempre como un fin en sí. Como se vio, no tratar a un ser racional como fin en sí significa ante todo afectarlo en su capacidad de proponer fines y tratarlo en un sentido ultrajante y de manera denigrante. Estas dos formas de trato son distintas, en tanto que cada una de ellas niega una característica valorativa de la naturaleza racional, y la afirmación de esta característica tendría principalmente que constituir principios objetivos que la defiendan y promuevan. Pero si la defienden y promueven, es porque es un elemento puntal en los principios objetivos que se establecen. Y esta afirmación de la dignidad se expresa como fundamento del imperativo categórico y de la *Declaración Universal*:

La dignidad humana supone el valor básico (*Grundwert*) fundamentador de los derechos humanos que tienden a explicitar y satisfacer las necesidades de la persona en la esfera moral.¹⁸⁵

A su vez, pensar la dignidad de la naturaleza racional como el valor básico fundamentador involucra de entrada establecer derechos en consideración de esa dignidad y que promuevan la personalidad de cada ser racional:

La dignidad humana entraña no sólo la garantía negativa de que la persona no va a ser objeto de ofensas o humillaciones, sino que supone también la afirmación positiva del pleno desarrollo de la personalidad de cada individuo. El pleno desarrollo de la personalidad implica, a su vez, de un lado, el reconocimiento de la total *autodisponibilidad*, sin interferencias o impedimentos externos, de las posibilidades de actuación propias de cada hombre; de otro lado *autodeterminación* que surge de la libre proyección histórica de la razón humana, antes que de una predeterminación dada por la naturaleza de una vez por todas.¹⁸⁶

A mi parecer, los conceptos de autodisponibilidad y autodeterminación son los más precisos para identificar los dos modos que se encuentran en la valoración la dignidad de una naturaleza racional como fin en sí, puesto que ambos representan, respectivamente, la negación de ser tratada como medio, y la afirmación de poder conferir valores y fines. La dignidad del hombre representa el valor principal que le brinda a éste el desarrollo de su propia persona entendida como personalidad. Así, tanto el modo de entender los orígenes de la Declaración Universal, como los principios objetivos que supuestamente deben contener, atienden a la dignidad de la persona, porque son principios que originan los seres humanos y que tienen como motor el desarrollo de su propia persona y el sentido negativo de no permitir que sean tratados como meros medios.

b) *La libertad*

En la tercera parte de la *Fundamentación*, Kant intentará demostrar que el origen de la moralidad a partir de la autonomía no podría jamás suceder si no se supone que el concepto de la libertad es la clave para explicar la autonomía de la voluntad, y si se piensa que la ley moral es válida para todo ser racional, entonces todo ser racional debe pensarse necesariamente como libre. No voy a discutir el tema de la libertad con base en los textos kantianos, pero sí quiero poner énfasis en el argumento referido a que sin libertad no habría jamás posibilidad de pensar la autonomía, o dicho de otra forma, la libertad es la condición de la autonomía. He dicho ya que autonomía no solamente tiene que entenderse como la facultad de los seres racionales de legislar principios de acción con validez universal independientemente de factores externos NATURALES, sino que también la autonomía implica la capacidad de querer y actuar siguiendo principios, aunque tengan éstos validez subjetiva. Una naturaleza racional es pensada como fin en sí por ser autónoma, y el fin en sí involucra la capacidad de elección y decisión personales de fines. Así, una naturaleza racional jamás tendría la capacidad de decidir sus propios fines, ni sus imperativos hipotéticos ni sus máximas si tal naturaleza no se pensara autónoma y por tanto libre, es decir, como una naturaleza capaz de tener iniciativa para elegir principios según su querer, y de actuar por la prescripción de éstos. Esta naturaleza racional pensada como fin en sí permite asentar el motivo por el cual se generen principios de acción objetivos, leyes que permitirían armonizar del mejor modo posible la libertad de cada naturaleza racional que interactúa con las demás. Creo que el supuesto de racionalidad entendido como la aceptación de que existen en otra naturaleza racional los mismos atributos que supone la mía, con lo que se desarrolla la validez intersubjetiva, puede crear aparentemente una problemática: modelar criterios de conducta que, si bien restringen en la menor medida posible la libertad individual, intentan garantizar en la mayor medida posible la libertad para todos. En este sentido, la libertad no solo tiene que suponerse como condición de posibilidad de instaurar principios objetivos independientemente de la NATURALEZA, sino que esos principios tengan como contenido ciertas restricciones que permiten hacer compatibles de la mejor manera y de la forma más amplia posible las libertades individuales, esto es, la capacidad de elegir fines y principios de acción.

Kant supuso que esta problemática tiene solución en el imperativo categórico, pues al instaurarse a partir de una exigencia de racionalidad, sirve como un principio que garantizaría la consideración de toda naturaleza racional como fin en sí, lo que es justamente el fundamento motivante del imperativo categórico porque es un fin objetivo.

En lo que concierne al fenómeno de los derechos humanos, esta doble idea de la libertad se encuentra como un aspecto fundamental: los derechos humanos son creados porque existe una libertad de crear principios, y estos principios tienen el motivo de pensar la naturaleza racional libre en tanto que es un fin en sí misma. Ahora bien, si el pensar que la libertad de la naturaleza racional es lo que hace a ésta un fin en sí, y esta forma de entender la naturaleza es el origen de principios objetivos, entonces estos principios deben contener expresiones que favorezcan la libertad. En términos generales, puede decirse que *la idea de la libertad conduce a determinar ciertos principios en la Declaración de acuerdo con tres modos de entenderla:*

a) En el primer supuesto, la libertad implica autonomía, facultad de determinación o ausencia de vínculos, presiones o coacciones externas. Se la denomina, por ello, libertad negativa, en cuanto que supone la garantía de no *injerencia de poderes o fuerzas extrañas al sujeto en el desarrollo de su actividad.*

b) En la segunda acepción, la libertad aparece como la posibilidad para realizar determinadas actividades o conductas. De ahí que se la denomine libertad positiva, en cuanto que se concreta en una serie de facultades, posibilidades o poderes de actuación.

c) El tercer sentido de la libertad alude al marco o contexto externo de su ejercicio, es decir, a las relaciones interpersonales o de interacción intersubjetiva en las que se resuelve la dimensión social y comunitaria de la libertad.¹⁸⁷

Como puede observarse, los derechos que se basan en las dos primeras formas de entender la libertad guardan una clara relación con los derechos basados en partir de las ideas que se tienen de la dignidad. Esta relación surge porque la idea de libertad y la idea de la dignidad hacen a una naturaleza racional un fin en sí, y al ser este fin el motivo de los principios morales objetivos tienen que salvaguardar ese fin en sí.

Las libertades de signo social y comunitario se refieren a garantizar la participación de los ciudadanos como miembros de una comunidad política, participando en la formación de una legalidad. Estas libertades pueden tener una similitud con la idea kantiana del reino de fines en tanto que todos los seres racionales son partícipes de las leyes en las que se encuentran todos ellos sometidos. Pues bien, estos tres modos de entender la libertad de donde se derivan cualitativamente distintos principios, comprenden la totalidad de lo que Kant piensa de una naturaleza racional como fin en sí: su autonomía para poder originar principios objetivos, la capacidad de conferir valores y fines, y finalmente el que nunca puede ser utilizado como medio sin contradicción, esto es, el que haya "una injerencia de poderes o fuerzas extrañas al sujeto en el desarrollo de su actividad".

Es cierto que en las sociedades contemporáneas se producen en muchas ocasiones situaciones de conflicto entre las tres formas aludidas de entender la libertad. Por ejemplo, es común que se presenten constantes antítesis entre la libertad del individuo y exigencias de libertad social o comunitaria, o antítesis entre los derechos positivos y los derechos negativos. En efecto, se suscita muchas veces la problemática de hasta qué punto un estado está autorizado a restringir derechos negativos para promover derechos positivos, esto es, limitar derechos de no injerencia mediante obligaciones impuestas para promover recursos y actividades que generarían derechos positivos. Estos tipos de problemática no son nunca fáciles de resolver, pero ello no quiere decir que se están tratando asuntos irremediamente destinados a no armonizarse nunca. Además, no son problemas que sean consecuencia de un modelo

teórico moral, sino que es una problemática propia de la humanidad que surge de la interacción de un sujeto con otro en una sociedad o comunidad. De hecho, creo que la tarea de una teoría jurídica o de una teoría moral, sin llegar con esto a reducir ambas a una sola, es principalmente tratar de armonizar relaciones interpersonales y relaciones de diferentes sujetos con intereses diferentes pero que tienen la necesidad de vivir en comunidad. El problema de conciliar las libertades es, puede decirse, el problema fundamental que puede encontrarse en cualquier teoría de la práctica, lo que supone que la libertad es un asunto real-natural de la humanidad. Y por lo mismo, por ser un asunto real-natural de la humanidad, conduce a constituir principios que puedan atender la problemática de la interacción humana pensando a cada uno de estos seres interactuantes como ser libre. Ahora bien, estos principios constituidos con fundamento en la libertad deben ser principios universalizables, porque de otro modo no podrían garantizar el desarrollo máximo de libertades personales entre seres interactuantes.

Paradójicamente, la máxima posibilidad de solucionar el problema de la libertad, entendido no como concepto, sino como un hecho evidente en las relaciones entre sujetos libres, consiste en poner límites de acción universalizables, porque, de otro modo, acciones relativas que sin mucha dificultad pueden tornarse en beneficio de una libertad sin límites podrían muy fácilmente entrar en conflicto con las acciones deseadas o queridas presupuestas por la libertad de otro. Este argumento a favor de la universalidad de principios teniendo como fundamento a la libertad, no sólo puede ser válido en tanto que resulta el modo más eficaz para resolver el problema de las libertades, sino que también me parece que es el argumento más razonable en cuestiones de utilidad y conveniencia. Creo que, a final de cuentas, existe un grado mucho más elevado de libertad de acción en términos generales si se constituyen principios universalizables que si se supusieran principios meramente relativos. Esto es porque a pesar de que la universalización de un principio contraviene la idea de una libertad sin límite, al menos niega acciones mínimas en beneficio de dar cabida a mayores libertades en número; mientras que si no hubiera principios universalizables, en todo momento existiría un alto riesgo de que se realizaran acciones que contravinieran una gran parte de libertades de acción. La universalidad de principios permite, en la medida de lo posible, tener la certeza de que no se van a realizar ciertas acciones en mi contra, negando mi libertad de acción y decisión, mientras que la no existencia de principios universalizables me condicionaría a llevar una existencia que no sólo pone en riesgo la imposición de una acción en contra de mi libertad, sino que además mi propia vida, el factor causal de mi libertad, estaría en peligro constante. Por supuesto, no estoy diciendo que llevar una existencia expuesta a la voluntad de otro sea imposible, sino que para desarrollar un mayor número de acciones con base en libertades, es mucho más conveniente establecer principios universales que no establecer ninguno.

Este argumento a favor de principios universalizables teniendo como supuesto a la libertad sólo tiene sentido, por un lado, cuando existe la libertad como concepto implicado en toda naturaleza racional y que posibilita un supuesto que tiene validez intersubjetiva, y por otro, cuando los principios universalizables como principios armonizadores de libertades pueden ser constituidos por todo ser racional, lo que supone autonomía y participación legislativa común. La DUDH constituye un claro fenómeno que tiene como fundamento la libertad de toda naturaleza racional, y las declaraciones y protocolos que se han ido desarrollando a partir de la creación de esta carta universal pueden dar prueba de una participación común en la elaboración de estos textos que surgen en defensa de distintas libertades cuando ciertas condiciones sociohistóricas las trasgreden. En este sentido, es la vulnerabilidad de los derechos negativos y los derechos positivos fundamentados en las libertades individuales lo que conduce a la creación de principios ideales universales legislados de manera común. Lo que me interesa es resaltar el hecho de que tanto la DUDH como los principios morales kantianos tienen como

fundamento de determinación la libertad pensada en sus tres distintas formas, y creo que los contenidos legislados a partir de la tercera, la libertad de legislar y por tanto constituir principios de validez universal, son consecuencia de la problemática de conciliación de libertades individuales positivas y negativas. Dicho en términos kantianos: no sería posible pensar la existencia de máximas de acciones y fines si no se supone primero la libertad, y estas máximas responderán comparativamente a libertades positivas; por otro lado, la naturaleza racional es fin en sí por ser el principio de todo posible valor o fin, y este fin en sí responde a libertades de tipo negativo. Con base en estos supuestos se crean principios válidos universalmente porque cada naturaleza racional es legisladora. Esto nos conecta directamente con el concepto de igualdad.

c) La igualdad

Partiendo de los atributos de valor que adquiere la naturaleza racional y tomando en cuenta las reglas de la razón que fomentan una buena actitud racional, puede derivarse una posición de igualdad. La representación subjetiva de considerar mi propia naturaleza como el fundamento de todo posible valor y fin, porque todos los objetos, acciones o metas de mi elección valen porque yo soy quien las valora y las elige, conduce a pensar mi propia existencia como una naturaleza racional que es fin en sí. La igualdad, como concepto referente a la no diferencia entre dos o más naturalezas y las formas o cualidades que contienen, está condicionada a concebir que toda naturaleza racional como fin en sí es el fundamento de todo posible valor o fin, y por tanto, racionalmente hablando, no podría utilizarse como medio sin contradicción. Un signo evidente de igualdad es el de que sólo es posible hablar de ella cuando se concibe una forma específica de ser, determinada por ciertos atributos o particularidades específicas. Hablar de igualdad conduce de manera inmediata a identificar rasgos específicos que se encuentran en una determinada naturaleza, independientemente de otros rasgos que sean irrelevantes para la posesión de esas características. La acepción de naturaleza racional como fin en sí permite consolidar una definición concreta fundamental para poder hablar de igualdad, y a la vez que deja un campo abierto para la pluralidad, pues permite armonizar un modo de ser con modos distintos de poder hacer. El puente que permite pasar de una representación personal de mi existencia como fin en sí (condicionada por mi propio ser agente humano) a considerar todo agente humano como fin en sí, consiste, en términos racionales, en la aplicación de la consecuencia o de la congruencia de nuestro pensamiento como una regla de la razón.

Ahora bien, pensar la existencia de toda naturaleza racional como fin en sí, equivale a suponer los mismos atributos de la naturaleza racional en toda naturaleza racional. Esto se traduce, tomando en cuenta el significado que toma la expresión ser un fin en sí, en que toda naturaleza racional tiene la capacidad de conferir valores y fines y enunciar principios de acción para la consumación de los fines, que valen porque son propuestos por ella. No obstante, la realización de la igualdad sólo puede concebirse cuando se establecen principios que permitan hacer efectiva la idea de que toda naturaleza racional puede proponer objetivos y fines a su voluntad, y sólo mediante estos principios puede garantizarse en la medida de lo posible que los objetivos y fines de un ser agente no impidan la capacidad que tiene otro ser agente, en su calidad de ser también un agente racional, de proponer fines y objetivos a su voluntad.

Hoy en día existen dos acepciones especialmente relevantes de igualdad: la igualdad material y la igualdad formal.¹⁸³ La reivindicación de la igualdad material ha supuesto una doctrina teórica y práctica

que exige la igualdad del mayor número de individuos respecto a la posesión del mayor número de bienes. De todo esto, lo importante es que la igualdad material descansa necesariamente en factores económicos, que muchas de las veces no están garantizados para las distintas formas de vida que se quieran llevar de acuerdo con los fines individuales. La igualdad material podría identificarse con la igualdad de proponer fines y objetivos de vida de acuerdo con los intereses personales cuando todos tengan garantizado un nivel económico mínimo para la adquisición de bienes necesarios, sociohistóricamente hablando. La igualdad material no implica necesariamente el reconocimiento de igualdad como naturaleza racional, pues una persona puede llegar a tener un número de bienes necesarios aunque sea utilizada como mero medio. Entre los derechos de tipo positivos contenidos en la DUDH puede encontrarse un intento de armonización entre la igualdad material y la igualdad de poder proponer fines y metas de vida para toda naturaleza racional, lo que implica la consideración de un fundamento inalienable de naturaleza humana y una base historicista respecto a los bienes materiales temporalmente reconocidos como básicos. Con todo, la idea de la igualdad material supone ya el concepto de igualdad, es decir, el reconocimiento de que toda naturaleza racional tiene la facultad y el derecho de tener acceso a la posesión de bienes.

En su dimensión formal, la idea de igualdad suele referirse sobre todo al plano de la igualdad como exigencia de generalidad. En este sentido, la noción de igualdad ante la ley aparece como la garantía de que todo individuo va a estar sometido a las mismas normas y tribunales. Como dice Pérez Luño,

La igualdad ante la ley implica el reconocimiento de que la ley tiene que ser idéntica para todos, sin que exista ningún tipo de estamento de personas dispensadas de su cumplimiento, o sujetos a potestad legislativa o jurisdiccional distinta de la del resto de los ciudadanos.¹⁸⁹

Hay al menos dos aspectos que considerar del concepto de igualdad como fundamento de la DUDH. En primer lugar, la DUDH está sustentada no sólo en que vale por igual para cualquier ser humano, sino también en el hecho de que, para que sea válida para toda naturaleza racional, toda naturaleza racional debe poder legislarla. Aunque en la creación de la DUDH no estuvo presente toda naturaleza racional, sino sólo ciertos representantes de diferentes naciones, puede decirse que el movimiento revolucionario que se ha desarrollado a partir de la firma de la carta, y que ha llevado a la existencia el fenómeno denominado derechos humanos, es un indicio claro de la validez propositiva de la Declaración Universal. Y si las propuestas de una Declaración Universal de derechos son válidas para una gran parte de los habitantes del globo, eso quiere decir que ellos mismos tienen participación en la legislación. Esto nos lleva de inmediato a la idea kantiana de que una ley no es válida para una naturaleza racional a menos que ella misma pueda darla por su propia voluntad. Además, y como segundo punto, la igualdad como concepto fundamentero de la DUDH no sólo puede entreverse en la vigencia del fenómeno derechos humanos, sino también en que los principios allí declarados están basados en la igualdad de la naturaleza humana, en el respeto que merece cada naturaleza racional por ser un fin en sí. Este aspecto es importante porque la igualdad que debe suponer una ley, en tanto que es idéntica para todos, no supone necesariamente que los principios declarados en la ley hayan considerado a todas las personas en tanto seres capaces de determinar fines y acciones mediante su propia voluntad. En un régimen totalitario, por ejemplo, puede decirse que la ley se aplica con igualdad a todas las personas que conforman la sociedad sometida a ese régimen, y no obstante esas leyes no están constituidas a partir de la consideración de una naturaleza racional como fin en sí, sino en beneficio de

una ideología política que deja un margen muy estrecho para acciones y fines que se fundan en la autonomía de la voluntad. La igualdad en el sentido de poder conferir valores y fines, y la igualdad entendida en términos de que la ley debe de tener un reconocimiento idéntico para cada persona, son nociones que se hallan en la base de la conformación del sistema de derechos económicos, sociales y culturales proclamados a partir de la DUDH y en los derechos entendidos como positivos y negativos.

En este sentido, la igualdad es un fundamento de la DUDH, entendida en términos kantianos, como el tratar a toda naturaleza racional como fin en sí por congruencia racional, y la igualdad está presupuesta en la validez aplicativa de la ley para toda naturaleza racional, porque los principios contenidos en esa legislación son principios creados de manera común. En última instancia, sólo los principios que puedan originarse por la propia voluntad serán principios válidos para una naturaleza racional, y los principios que se desarrollan como elementos constitutivos de la DUDH parten de la idea de entender la naturaleza racional o humana como un fin en sí.

3.4 Conclusión

Como ha podido observarse, los ejes fundamentales que conforman las bases del fenómeno de los derechos humanos no son fundamentos que partan de un paradigma historicista acerca de un modo único de entender al hombre: un ser acabado que no permite el desarrollo de otro tipo de sociedades y culturas; por el contrario, parten de supuestos axiológicos que se hallan abiertos a las continuas y sucesivas necesidades que los hombres experimentan en el devenir de su historia. Por otro lado, es cierto que estos fundamentos entrañan exigencias permanentes y constantes del hacer histórico humano, pero no son fundamentos concebidos por un modo cerrado proveniente de la absolutización de un modelo único de Estado o del mundo. Lo mismo puede decirse del planteamiento filosófico moral de Kant, en donde la racionalidad ocupa el lugar de hacer del modo más efectivo y general posible el desarrollo de la naturaleza humana a partir del significado de naturaleza humana. El fenómeno de los derechos humanos es un conductor ideal del devenir histórico, como lo es toda propuesta ética, pero eso no quiere decir que deje a un lado modos de realización de una determinada cultura o sociedad.

El fenómeno de los derechos humanos requiere, si no se quiere comprometer su realización, la simultánea integración de los fundamentos de dignidad, libertad e igualdad, pues el logro de cualquiera de ellos a expensas de los demás deja abierta una amenaza para la promoción y aplicación de los derechos humanos en su conjunto. Esto quiere decir que los valores de dignidad, libertad e igualdad son interdependientes para el buen funcionamiento de la DUDH y para las distintas declaraciones que le siguieron. Por ello, como dice Pérez Luño,

la dignidad humana en cuanto se concreta en el libre desarrollo de la personalidad, no puede ser ajena a la libertad; ésta, a su vez, no sólo se halla inescindiblemente vinculada a la dignidad, sino que en sus dimensiones positiva y comunitaria implica a la igualdad, porque difícilmente se puede hablar de libertad para todos, si todos no son iguales entre sí; al propio tiempo que la igualdad persigue y se orienta hacia la dignidad y la libertad, puesto que repugnaría a su propia condición de valor el que se la pudiera concebir (aunque de ello no han faltado ni faltan ejemplos históricos) como igualdad en la humillación y en la opresión.¹²⁰

Esta idea de los valores interdependientes de los derechos humanos puede también constatarse en la filosofía moral kantiana en cada una de las tres enunciaciones que conforman el imperativo

categorico, pues cada una de ellas se concibe a partir de un concepto de naturaleza humana que posee dignidad y libertad, y la naturaleza intrínseca de universalidad que tienen estas formulaciones señalan la igualdad con respecto a cada naturaleza racional.

Lo que he intentado demostrar hasta aquí es que, tal como lo dice Rabossi, existe un fenómeno llamado derechos humanos, cuya existencia descansa en supuestos axiológicos indispensables que son justamente los motores de tal fenómeno. Estos supuestos se encuentran en los conceptos de dignidad, libertad e igualdad. Los primeros dos conceptos son los elementos constitutivos que hacen, en términos kantianos, a una naturaleza racional ser un fin en sí misma, mientras que el tercero, el concepto de igualdad, se refiere al reconocimiento de que tales elementos implicados en la naturaleza racional deben ser reconocidos en toda naturaleza racional. Además, he intentado demostrar que el fenómeno de los derechos humanos puede ser interpretado como el desarrollo de la idea kantiana de un reino de fines porque el ideal de la DUDH consiste en ser un código normativo que sirva de enlace sistemático entre todos los seres humanos y, por ende, entre todas las naciones. Estos principios tendrían que estar relacionados con la idea de lo que es un imperativo categorico; es decir, que sean principios que están basados en el fin en sí que es la naturaleza racional, y que cualquier acción que los transgreda pueda reconocerse como una acción contradictoria, y por otro lado, que al actuar por esos principios se está cumpliendo con una acción que es fin en sí.

Las reglas de la razón como las exigencias que deben encontrarse en cualquier acción de un ser racional se encuentran en el fenómeno de los derechos humanos, porque: i) son principios que se originan a partir de la autonomía de los seres racionales; ii) estos principios están sustentados en una validez intersubjetiva, en el sentido en que son generados a través del consenso y tal consenso se posibilita a partir de ciertos valores que son compartidos; esto es, la naturaleza racional existe como un fin en sí porque posee dignidad y autonomía, y iii) el contenido de estos principios supone una consecuencia de la capacidad de crear principios independientemente de influjos naturales, a partir de esto, resulta válido para toda naturaleza racional. La necesidad de establecer principios con carácter universal es el resultado de reconocer, en toda naturaleza racional, los supuestos axiológicos propios de la naturaleza racional.

Evidentemente, falta aún mucho por hacer para que los principios de la Declaración Universal y los pactos y protocolos tengan una efectiva realización en las naciones y los pueblos del mundo. El fenómeno de los derechos humanos tal como ha sido explicado más arriba con sus kantianas conexiones causales no significa de ninguna manera la realización acabada de un modelo moral en el mundo, sino más bien un comienzo y una continua lucha necesaria para la posible instauración efectiva de este código moral. Así, los fundamentos que dan origen a la Declaración Universal y que pueden ser hallados en la filosofía moral kantiana representan sólo el inicio teórico que requiere necesariamente de una práctica constante para hacer de estos derechos un hecho real en el mundo. En este sentido, el fenómeno de los derechos humanos guarda una correspondencia significativa con el proyecto de la paz perpetua de Kant, pues sólo puede realizarse dicha paz cuando hay un perpetuo esfuerzo por parte de todos los hombres que habitan la tierra:

Si es un deber, y al mismo tiempo una esperanza, el que contribuyamos todos a realizar un estado de derecho público universal, aunque sólo sea en aproximación progresiva, la idea de la "paz perpetua", que se deduce de los hasta hoy falsamente llamados tratados de paz -en realidad, armisticios-, no es una fantasía vana, sino un problema que hay que ir resolviendo poco a poco, acercándonos con la mayor rapidez al fin apetecido, ya que el movimiento del progreso ha de ser, en lo futuro, más rápido y eficaz que en el pasado.¹⁹¹

Pienso que la interpretación que he ofrecido de la filosofía moral de Kant, poniendo un énfasis especial en las reglas de la razón y en el significado de la naturaleza racional como fin en sí, puede brindar una lectura convincente que da apoyo al fenómeno de los derechos humanos tanto en sentido teórico como en sentido práctico a nivel de convicción y, por tanto, que brinda un motivo para defender esta humanitaria causa.

CONCLUSIÓN GENERAL.

Para terminar, quiero hacer una síntesis de las cuestiones más importantes consideradas en esta tesis, lo que implica hacer una breve mención de los aspectos que estimo que fueron logrados para esclarecer, tanto de forma particular como en conjunto, la ética de Kant. Como pude dejar ver, mi propuesta principal radica en el intento de interpretar la filosofía moral de Kant a partir de dos elementos fundamentales: las reglas de la razón, por un lado, y la idea de fin en sí que tiene la naturaleza racional, por otro. Estos dos temas representan la base de la argumentación que ofrece un posible modo de cómo leer y entender la ética kantiana.

I

Las reglas de la razón quedan entendidas como las exigencias que debe tomar en cuenta todo sujeto para poder decir que hace un buen uso de la razón, sea en su uso especulativo o en su uso práctico. En la primera sección del capítulo primero quedó dicho que estas reglas podían plantearse en referencia a la autonomía, la validez intersubjetiva y la coherencia de nuestro pensamiento. La última regla había que entenderla como la consecuencia de tener siempre presentes las dos primeras, pero además había que pensar también esta regla incluida en un modo ampliado de entender la racionalidad, que implicaba la no contradicción entre creencias, proyecciones como metas o fines y acciones. En el momento en que un sujeto tenga contradicciones entre sus creencias, actitudes, acciones y metas entonces puede decirse que tal sujeto no está siendo coherente en su modo de pensar y su modo de actuar. Pero la exigencia de la coherencia como ser racional no sólo se encuentra condicionada por la no contradicción entre este modo ampliado de entender la racionalidad, sino que en este modo ampliado también deben estar presentes la autonomía y la validez intersubjetiva, es decir, que la autonomía y la validez intersubjetiva sean parte de la totalidad de las creencias, acciones, etc. Esto implica que en toda creencia o acción a partir de una determinada creencia o meta como fin estén presentes la autonomía y la validez intersubjetiva, entendiendo por validez intersubjetiva el que una creencia, acción o fin pueda valer de manera general. Y sólo puede existir una validez general cuando una creencia, un fin o una acción estén dentro de un parámetro que pueda ser reconocido con valor universal. No obstante, esto no necesariamente quiere decir que una creencia o acción tenga que estar presente o ser querida o deseada por todo sujeto para que esa creencia o acción pueda ser legítima en el sentido de su validez intersubjetiva. No al menos en lo que se refiere al uso de la razón en su ámbito práctico.

Uno de los conceptos centrales en la teoría filosófica moral de Kant es la máxima. Una máxima es un principio subjetivo del querer y del obrar. La máxima del querer es determinada por un querer subjetivo, y éste sólo puede existir en relación con un fin. Esta máxima determinada por el querer y necesariamente por el fin, determina a su vez un principio subjetivo para obrar. Esto quiere decir que el principio subjetivo de un sujeto para obrar estará siempre condicionado por un principio subjetivo determinado por el querer. Pero cualquier querer siempre estará determinado, a su vez, por un fin. De aquí se sigue que es un fin propiamente el que determina un principio para obrar. Ahora bien, que una máxima sea un principio subjetivo quiere decir que tal principio no tiene la necesidad de ser un principio guía de todas las acciones de un ser racional, ni que tal principio tenga que ser querido o deseado por

todo ser racional; una máxima es un principio subjetivo porque la validez de la acción y la validez del fin o motivo que fundamenta la acción sólo lo es para un sujeto: para el sujeto que da origen a la máxima.

Analicemos ahora la regla de la validez intersubjetiva a la luz de lo que he dicho de la máxima. Se dijo que la regla de la validez intersubjetiva se logra cuando lo que podamos hacer en cualquier ámbito de nuestra razón sea validado de manera general. Y se ha dicho que una máxima es un principio que sólo tiene validez para el sujeto que la origina. ¿Habrá entonces contradicción en pensar que pueden existir al mismo tiempo las máximas y la regla de la validez intersubjetiva, teniendo la regla de la validez intersubjetiva en el sentido práctico de la razón el objetivo de instaurar un estado comunitario en donde las acciones puedan tener validez general? En sentido estricto, las máximas no pueden tener un valor intersubjetivo en el sentido de que puedan convertirse en principios *necesarios* para todo querer y obrar porque es un principio subjetivo, pero ello no quiere decir que no pueda existir la posibilidad de establecer un parámetro de objetividad que pueda dar cabida a las máximas. En tales circunstancias, la validez intersubjetiva no se referiría a que toda acción y todo fin debe ser querido por todo ser racional para instaurar un estado de validez intersubjetiva, sino que cualquier acción o cualquier fin pueda estar *autorizado* a realizarse y formularse. En este sentido, no serían las máximas de las acciones y querer las que podrían dar origen a una comunidad regida por la validez intersubjetiva, sino que sería otro factor el que pudiera hacer posible la adecuación práctica de la regla de la validez intersubjetiva, factor que debe contener los fines y acciones con valor subjetivo porque las máximas explican el modo elemental y general del obrar humano.

II

Kant estableció que únicamente puede existir una ley moral cuando ésta tenga una validez para todo ser racional, es decir, que tal ley moral tenga la característica de la universalidad. Por otro lado, no es posible que el origen de una ley moral, si es que hubiese alguna, se encontrara en la experiencia porque no todos los sujetos que tendrían que hallarse sometidos a la ley moral para que esta fuese efectivamente una ley experimentan sucesos de la misma forma ni se hallan por necesidad de tener experiencias que todos los sujetos deben tener. Es así como la ley moral sólo puede existir cuando ella tiene su origen en la razón pura, o sea, cuando esta ley puede surgir de la razón de manera a priori, independientemente de la experiencia. Kant explica, por otro lado, que el bien y el mal son propiamente los objetos de la razón práctica, pero el bien como objeto requiere, para que pueda ser comunicado universalmente, ser juzgado siempre por la razón, esto es, poder definir el concepto del objeto del bien a partir de la razón. El concepto de bien, entonces, sólo puede ser determinado objetivamente después de establecer un principio objetivo, pues es justamente este principio objetivo el que puede hacer posible la existencia del bien. No podría decirse que existe un objeto con validez objetiva si no existe antes un principio que sirva como criterio para establecer precisamente ese objeto. De esto se concluye que sólo puede existir el bien como un concepto objetivo cuando existe antes una ley moral. Así, la definición de lo que es bueno o malo depende necesariamente de un principio objetivo, que debe instaurarse independientemente de la experiencia, pero aún no sabemos cómo puede existir tal principio y bajo que argumento. Si existe el bien como objeto objetivo, entonces necesariamente tiene que haber una ley; pero, ¿cómo se origina esta ley?

Ahora bien, Kant explica que el bien significa siempre una relación con la voluntad, pues el bien siempre es referido a acciones. Cuando existe una acción buena, ello quiere decir que la voluntad ha sido influenciada por algo realizando precisamente una acción buena. Y en el momento en que se realiza una acción buena, existe una buena voluntad. Lo que determina a la voluntad para que ésta sea buena, es cuando la razón puede ejercer sobre ella como su directora. Esta voluntad, nos dice Kant, es buena sólo por querer serlo, es decir, es influenciada por la razón independientemente de los querer subjetivos y los deseos. De aquí se sigue que el concepto de una buena voluntad está contenido en el concepto de deber, pero sólo una acción se realiza por deber cuando hay un principio que obliga. Así es como se llega al concepto de imperativo categórico. Todo esto quiere decir, entonces, que existe un objeto del bien cuando hay una buena voluntad, un deber, y un imperativo categórico, y no puede haber una buena voluntad, un deber y un imperativo categórico cuando la voluntad no es determinada por la razón. Pero además, tiene que poder pensarse que la razón debe estar constituida por ciertos elementos, componentes específicos que pueden identificarse como propiamente racionales para que la influencia que tenga la razón sobre la voluntad provenga de una clara manera que sea identificada como lo racional. Si no se identifica lo racional con ciertos elementos al estar hablando de que la razón debe determinar a la voluntad, entonces se caería en una argumentación vacía. Y estos elementos constitutivos de lo racional se han encontrado en las reglas de la razón. Este modo de entender los aspectos que consolidan lo racional en las reglas de la razón no solamente permite aclarar qué componentes son de la razón, sino que pueden ser interpretados de tal modo que puedan llevar a la respuesta del cómo y por qué el imperativo categórico se enuncia de tal modo, y dar respuesta al cómo puede tener origen el imperativo categórico. Como el imperativo categórico se identifica con la ley moral, y la ley moral es propia de la razón, entonces se puede afirmar que cuando las reglas de la razón tienen influencia sobre la voluntad, se produce un imperativo categórico, un deber, una buena voluntad y un concepto de bien.

La FLU, la enunciación más importante del imperativo categórico queda enunciada así: 'obra de tal modo que puedas querer que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal', y puede interpretarse así: 'obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda ser reconocida como válida por todo ser racional'. Una ley debe de poder ser reconocida como válida por todo sujeto para que efectivamente pueda ser ley, y así, al convertir mi máxima en una ley universal, puede decirse que se está convirtiendo una máxima en un principio reconocido como válido por todo ser racional. La ley moral se refiere a que toda máxima pueda ser válida por todo ser racional para que sea una máxima con juicio aprobatorio. Y sólo puede constituirse un principio con tal contenido cuando el sujeto de la acción puede reflexionar si su acción puede tener valor universal, y esto es posible porque el sujeto de la acción como ser racional tiene la exigencia de actuar bajo la segunda regla de la razón, validez intersubjetiva. Esto en lo que respecta al cómo y por qué queda enunciado el imperativo categórico con tal contenido.

Por otro lado, las reglas de la razón también pueden proporcionar las bases que responden a la pregunta de la posibilidad del origen del imperativo categórico o la ley moral. Kant nos dice que sólo puede ser posible el imperativo categórico cuando esté condicionado por la libertad, esto es, que pueda surgir de manera autónoma. Y tal es la primera regla de la razón: autonomía

En lo que respecta a la coherencia como la tercera regla, se ha especificado que ésta se cumple cuando las dos reglas anteriores están presentes. Así, la regla del pensamiento consecuente se concreta porque al constituir el imperativo categórico como la ley moral, se está proponiendo un principio que jamás podría concebirse sin autonomía, y el contenido de tal imperativo se establece a raíz de la regla de la validez intersubjetiva.

III

A pesar de que se haya especificado el sentido de razón o lo que hace a algo racional a partir de las reglas de la razón, faltaría aún investigar las características que determinarían la realización de un sentido comunitario. O dicho de otra forma, faltaría especificar las condiciones que harían posible la validez de una máxima de manera general.

Una de las características más importantes de la filosofía práctica de Kant, estriba en la idea de que toda acción es motivada por algo, y a este algo Kant lo llama un fin. Si la ley moral o el imperativo categórico enuncia la necesidad de una acción, esto es porque tal principio se determina por un fin, si bien un fin que es querido por todo ser racional: su propia persona o su humanidad. Todo ser racional, nos comenta Kant, piensa su existencia como un fin en sí, y esto es porque su naturaleza es el fundamento de todo posible fin o valor. Las características de la naturaleza racional como fin en sí se encuentran, básicamente, i) en la libre causalidad, o sea, en la autonomía, y ii) en la posibilidad de elección y de acción a partir de la capacidad de proyectar fines. Pero como ser racional consecuente, no solamente debe atribuir el valor de fin en sí únicamente a su propia persona, sino que debe considerar la característica de fin en sí en toda naturaleza racional. La concretación de la validez intersubjetiva sólo puede tener sentido cuando se han determinado condiciones que la posibilitan, y estas condiciones deben hallarse en lo que se presenta como válido para todo ser racional. Y lo que es válido para todo ser racional, de acuerdo con Kant, es su propia humanidad.

Tratar a todo ser humano como fin en sí mismo, como fin o motivo racional, implica dar origen a un principio de acción que ordene evaluar que sólo una máxima como principio subjetivo puede ser aceptado cuando tal principio no contradiga la humanidad de la persona, así como un imperativo hipotético sólo puede ser válido cuando tal principio no contradiga el fin propuesto. No puede suponerse que la validez intersubjetiva estriba en hacer de máximas principios objetivos en el sentido de ser necesariamente queridos o deseados por toda naturaleza racional, porque hacer una ley así negaría la capacidad de una naturaleza racional de proponer fines y determinar acciones por sus propios intereses.

Tanto la FLU como la FH son principios que pueden concebirse porque los seres racionales son autónomos, y por lo tanto, tienen la capacidad de legislar. Como se ve, ambas legislaciones parten del fin en sí que es la naturaleza racional, y ninguna legislación puede ser impuesta porque al no ser concebida por todo ser racional sería un principio de acción con falsas pretensiones de universalidad que hace abstracción de la autonomía de los seres racionales, y al suceder tal cosa, jamás tendría el rango de ser ley. La tercera formulación del imperativo categórico, y su conducción hacia la fórmula del reino de los fines, se puede sustentar bajo los reglamentos de la razón y bajo la idea del fin en sí de la naturaleza racional. Bajo las reglas de la razón porque la realización de la formulación requiere de la autonomía y de la validez de los principios legislados para todo ser racional, esto es, requiere de validez intersubjetiva. Y bajo la idea del fin en sí porque sólo serían válidos los principios legislados cuando promovieran el fin de su propio querer: su humanidad, que por ser fin en sí, posee dignidad. Es este valor de dignidad el fundamento que determina acciones con validez intersubjetiva porque tal cosa, la dignidad, tiene un valor absoluto. La tercera formulación del imperativo categórico sirve como un principio general que puede dar cabida a principios legislados universalmente porque tal fórmula se pronuncia precisamente para sustentar los orígenes de todo principio objetivo o imperativo categórico.

Las leyes o principios objetivos que se legislarían en el reino de los fines, como la FLU o la FH serían leyes morales, lo que quiere decir que al pensar un enlace sistemático entre distintos seres racionales por leyes comunes porque tales leyes han sido legisladas por ellos, se desarrollan principios propiamente morales. La fórmula general de la legislación universal y la fórmula del reino de los fines son el fundamento de las leyes morales; y esta fórmula general, a su vez, se fundamenta en la idea de fin en sí que es la humanidad y lo que le otorga dignidad, y sobre las reglas de la razón. En este sentido, la *Fundamentación metafísica de las costumbres* puede leerse bajo el supuesto de racionalidad concebido por la adecuación práctica de las leyes de la razón y bajo la idea de la naturaleza racional como fin en sí.

IV

Las leyes que sirven como principios que enlazan sistemáticamente a todos los seres racionales y por las cuales es posible crear un reino de fines, pueden ser pensadas como los principios que dan contenido a la carta universal de los derechos humanos. Si la FLU y la FH son principios que son pensados como los que realizarían un reino de fines, los derechos humanos pueden ser pensados como una amplia realización del imperativo categórico en su primera y segunda formulación. Con amplia realización me refiero a que la FLU y la FH pueden ser desarrolladas mediante una serie de principios que pretenden universalidad, y estos principios se encontrarían en los derechos promulgados por la carta universal. Como quedo dicho en el apartado referente al análisis de lo que es el imperativo categórico, Kant explica que este imperativo es un principio objetivo que manda una acción en sí, es decir, que tal principio no puede servir para la realización de fines subjetivos particulares, y por tanto, el imperativo categórico no puede servir como medio. Pero este imperativo, a pesar de no perseguir fin alguno como producto de las inclinaciones, no niega que un fin debe determinarlo. Estas dos características se encuentran implicadas en la idea de la carta universal: crear una serie de principios que sean completamente independientes de los fines subjetivos y por tanto que no sirvan de medio, sino que estos principios sean los ordenadores de todo tipo de acción y de fin subjetivo. Además, la funcionalidad del imperativo categórico expresado en la FLU se consolida cuando puede darse origen a un principio con validez intersubjetiva porque tal principio se puede querer sin contradicción. El imperativo categórico, expresado en la FLU, no consiste en que cada acción que pueda quererse sin contradicción y por tanto convertirse en una acción con validez intersubjetiva sea un imperativo categórico, sino que el imperativo categórico ordena convertir acciones con validez intersubjetiva, no *necesarios* como lo es la orden del imperativo categórico. El imperativo categórico, tanto en su primera formulación como la segunda, solo prescribe que una acción, para que pueda ser válida, debe de poder ser una acción no contradictoria, y nunca prescribe todos los tipos de principios que deben tenerse anulando las máximas y los imperativos hipotéticos. Lo mismo puede decirse de la idea de los derechos humanos: no prescriben de una manera definitiva un número de acciones anulando máximas e imperativos hipotéticos, sino que sólo establecen que sea cual sea la acción, esta acción debe ser ordenada por convertirse en un principio con validez intersubjetiva, lo cual no se logra cuando tal acción contradice la humanidad de una naturaleza racional. Así, todo el fenómeno de los derechos humanos representa, en este sentido, la realización del imperativo categórico expresado en sus tres formulaciones: porque esos principios tienen el objetivo de funcionar

como leyes universales comunes, y porque estas leyes parten de la idea de pensar a la naturaleza racional como fin en sí.

V

Por último, quisiera hacer una última aclaración con respecto a este trabajo. Esta aclaración será en torno a la idea de racionalidad que comúnmente se suele aceptar como la base racional de la moral kantiana. No es mi objetivo profundizar sobre este gran tema, sino tan sólo mencionarlo brevemente.

El modo más común de entender la racionalidad implicada en el imperativo categórico, o lo que significa una racionalidad práctica, proviene de la idea de que un agente racional es definido como un ser capaz de guiar acciones por estándares normativos que tienen una aplicabilidad general. Kant entiende que la racionalidad práctica consiste sobre todo en la capacidad de actuar por principios que tengan una validez objetiva. Su objetividad consiste en el hecho de que tales principios producen un resultado válido para todo ser racional, es decir, un resultado como acción. Es importante recordar que la insistencia por parte de Kant de derivar la moralidad a partir de la razón se debe entender como el intento de refutar influyentes teorías empiristas que fundamentaban la obligación moral en los hechos empíricos de los seres humanos. El criticismo general de Kant estriba en que al derivar principios morales de hechos empíricos, las teorías empíricas eran incapaces de fundamentar la noción de una ley práctica. Si la validez de un principio depende de la presencia de un deseo o interés, y por tanto del que se pueda carecer, entonces podría haber muchos agentes que carezcan del motivo de la acción moral, y a estos agentes no podrá aplicarse el principio de la ley. En tales circunstancias, no podría hablarse de una ley universal porque tal ley parte de motivos empíricos, como los deseos o intereses de las inclinaciones. Por ello, Kant escribe que si existe una ley moral, esta ley moral debe de tener su origen en la razón a priori. Lo que hace a la ley moral una ley, es que esta ley es independiente de todo tipo de inclinaciones y deseos, y por tanto, debe de poder originarse en el único lugar que puede proporcionar un grado de objetividad: la razón. Como se ha dicho, la objetividad de la razón práctica consiste en que se puedan pronunciar principios que tengan una validez universal, y como los seres racionales actúan y dirigen la mayoría de sus acciones por máximas, la ley moral sólo existe, como principio objetivo, cuando las máximas de un ser racional puedan ser principios con valor universal. Así es como Kant llega a la formulación de la ley universal.

Este modo explicativo de derivar la ley moral, a saber, a partir de la pronunciación de principios que tengan validez universal puede ser entendido a partir de lo que Kant determinó como las reglas de la razón. Es importante señalar que a lo largo de la *Fundamentación* Kant jamás menciona las reglas de la razón como el lugar de donde podría derivarse el imperativo categórico, pero no creo que ello implique que hacer tal cosa no sea válido. Sobre todo, cuando puede encontrarse coherencia en el significado de las reglas de la razón y todas las implicaciones del imperativo categórico derivado por la universalidad de la razón. Todo lo que he querido hacer es presentar la moralidad kantiana a partir de las exigencias que deben cumplir los seres racionales para poder decir que están haciendo un buen uso de su racionalidad. Dentro del planteamiento filosófico moral de Kant la capacidad de la razón de formular principios con validez universal puede explicar sobre todo la segunda regla de la razón porque esta regla expresa la exigencia de pensar desde un punto de vista universal. Creo que es posible decir que la regla

de la validez intersubjetiva queda establecida porque la razón a priori puede determinar principios con validez universal, por lo que, sustentar la moralidad kantiana a partir de la razón a priori o a partir de las reglas de la razón produce el mismo efecto y las mismas consideraciones. Por ello me parece perfectamente plausible identificar la universalidad de la razón con la segunda regla, la cual solamente puede efectuarse cuando el ser racional reflexiona su propio juicio desde un punto de vista universal. Pero si es posible dar origen a un principio de acción con validez intersubjetiva, ello es porque hay fines con validez intersubjetiva que lo permite: la naturaleza racional existe como fin en sí misma. Y es este mismo fin, como el motivo determinante que enuncia la ley moral en tales términos, el que le brinda el contenido a la ley.

Notas

1 Immanuel Kant, *Logic*, traducción del alemán al inglés por Robert Hartman y Wolfgang Schwarz, The Library of Liberal Arts, Indianápolis y Nueva York, 1974.

2 Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción de Pablo Oyarzún, Monte Ávila, Editores, Caracas, 1992. La forma de citar corresponde al texto de la *Crítica de la facultad de juzgar* de la Academia de Berlín.

3 *Logic*, p. 63.

4 *Ibid.*, p. 62.

5 *Cfr.* 156-162.

6 Como veremos más adelante, una máxima es un principio subjetivo. De aquí se infiere que una regla de la razón no puede ser subjetiva, porque entonces ello pondría en entredicho justamente lo que la regla significa. Es necesario aceptar, para el propósito de esta tesis, un error no en tanto lo que la máxima significa, sino que Kant no está siendo muy consecuente con sus términos. En lo que sigue de todo este apartado de las reglas de la razón, usaré el término de máxima como un sinónimo de regla solamente para dar citas exactas de los textos de Kant, aunque no estoy diciendo que efectivamente se puedan usar indistintamente.

7 *Crítica de la facultad de juzgar*, 156-165.

8 *Ibid.* Todas las cursivas y las negritas son mías.

9 *Cfr.* Albrecht Wellmer, "Intersubjetividad y razón", en León Olivé (compilador), *Racionalidad: ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, Siglo XXI y el Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1988.

10 Immanuel Kant, "¿Qué es la Ilustración?", en *Lecturas Universitarias. Antología del Renacimiento a la Ilustración*, UNAM, México, 1972, p. 409.

11 *Ibid.*, p. 409.

12 *Cfr. ibid.*, p. 411.

13 *Ibid.*, p. 410.

14 *Op. cit.*, 157-22.

15. En el segundo capítulo veremos lo que significa un fin en sí.

16. Sin embargo, es perfectamente natural preguntarse cuáles serían los criterios que harían que un juicio o una máxima fuera válida para todo ser racional. Esta cuestión será contestada cuando lleguemos a la enunciación de la segunda fórmula del imperativo categórico.

17 Las referencias de este texto estarán tomadas de la edición bilingüe alemán-español de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición y traducción de José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona, 1996. Estas referencias corresponden a la paginación de la *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, Berlín, 1903.

18 *Ibid.*, 388-39.

19 *Ibid.*, 389-41.

20 *Ibid.*, 390-39.

21 Para entender la relación que guardan principalmente los dos primeros capítulos de la *Fundamentación*, con el tercer capítulo y la segunda *Crítica*, pueden verse sobre todo los siguientes pasajes: 405, 30-35; 440, 24-28; 445, 8-15.

22 Estas divisiones están realizadas en capítulos, los cuales tienen los siguientes títulos: primero, "Tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico"; segundo, "Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres", y tercero, "Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica". Para efectos de simplificar las referencias a estos capítulos, usaré las siguientes abreviaturas. Gr I para el capítulo primero, Gr II para el segundo y Gr III para el tercero.

23 Gr. I, 400-35.

24 Gr. II, 421-1.

25 Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Manuel García Morente y E. Miñana y Villasagra, Ed. Porrúa, México, 1996, p. 103.

26 *Ibid.*, p.101.

27 Gr. III, 446-6.

28 "Maxime ist das subjektive Prinzip des Willens"; "Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln". La diferencia entre ambas enunciaciones del concepto de máxima estriba en que la máxima está compuesta por dos factores: se realiza un principio subjetivo como determinante del obrar, y a su vez, lo que determina este obrar es un querer. Una máxima como principio determinado por la razón implica hacer algo que tal principio determina, pero se obra de un modo determinado en vista de un querer. Cronológicamente hablando, primero se enunciaría un principio del querer: "quiero X", y a continuación un principio del obrar: "para realizar X, tengo que hacer Y".

29 Los principios objetivos del querer corresponden a los principios objetivos de los fines, como veremos más adelante.

30 *Cfr.*, Gr II, 427-15 Véase también Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, "Doctrina de la virtud", traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Ed. Tecnos, Barcelona, 1989, 385-44. Las referencias de esta obra corresponden al texto de la Academia de Berlín a cargo de P. Natorp

31 Gr II, 412-26.

32 Gr. II, 427-19.

33 Agradezco a la Dra. Granja la sugerencia de traducir 'Triebfeder' por 'incentivo'. Usualmente, en las ediciones de la *Fundamentación* en castellano, la traducción de Triebfeder ha sido 'resorte'. Creo que es mucho más claro adoptar incentivo que resorte. Más adelante hablaré sobre el significado de "Triebfeder".

34 Gr. II, 427-26.

35 *Crítica de la razón práctica*, p. 104.

36 *Cfr.*, *ibid.*, p.105

37 *Ibid.*, p. 105.

38 *Ibid.*, p.105. Al ser no conceptual el objeto como fin, que determine principios, no es un objeto o fin que pueda ser entendido con validez absoluta por todo ser racional.

39 *Ibid.*, p. 105.

40 *Ibid.*, p. 105.

41 Gr. I, 397-33.

42 *Ibid.*, 398-8.

43 *Ibid.*, 397-12.

44 Voy a dejar la explicación de las acciones conforme al deber más adelante, concretamente cuando lleguemos a los conceptos de la razón de la ley moral. La acción hecha por deber es la acción que tiene todo un sentido moral, y una acción hecha por deber es una acción objetiva. Recuérdate que en este apartado del capítulo sólo estamos considerando las acciones y los fines subjetivos.

45 *Gr. II*, 410-25.

46 *Ibid.*, 411-4.

47 *Ibid.*, 412-34.

48 Al hablar de inclinaciones impulsivas de un agente, hay que entender principalmente fines que no son válidos para todo ser racional, pero que fundamentan principios para obrar.

49 En una nota a pie de página en *Gr. III*, Kant hará una aclaración de lo que entiende por interés y a la vez hará una diferenciación en su uso: "Interés, nos dice Kant, es aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, se torna en causa determinante de la voluntad". Y respecto a la diferencia, nos dice: "la razón toma un interés inmediato en la acción sólo cuando la universal validez de la máxima es suficiente fundamento para determinar la voluntad. Sólo este interés es puro. Pero cuando la razón no puede determinar la voluntad sino por medio de otro objeto del deseo o bajo la suposición de un particular sentimiento del sujeto, entonces la razón toma en la acción un interés solamente mediato". 460-35. Es este interés mediato el que tendría el comerciante.

50 *Gr. II*, 413-5.

51 *Ibid.*, 413-9.

52 *Ibid.*, 413-12.

53 Nótese la importancia de subrayar principios para obrar. Un imperativo expresará siempre un principio para obrar, aunque esto no quiere decir que un imperativo es independiente de un fin. Un imperativo siempre será para obrar, sí; pero solamente puede existir un imperativo cuando hay un fin.

54 Esta aclaración es de suma importancia para comenzar a entender la diferencia de fines que fundamentarían un imperativo categórico y un imperativo hipotético. De hecho, creo que es válido afirmar que la diferencia entre el imperativo hipotético y el imperativo categórico radica justamente en que el primero tiene como fundamento de determinación un fin por lograr, mientras que el segundo tiene como fundamento de determinación un fin negativo. Como sólo existe un fin cuando existe un querer o un deseo, el imperativo hipotético estaría fundado en un deseo o querer subjetivo, mientras que el imperativo categórico estaría fundado en un querer objetivo, válido para todo ser racional.

55 *Cfr. Gr. II*, 415-28.

56 *Ibid.* 414-5.

57 Como ya he dicho, Kant piensa además que la voluntad es una especie de causalidad en los seres racionales. Podría parecer algo oscuro y tal vez contradictorio que Kant nos diga en primer término que la voluntad se halla sometida a condiciones subjetivas, y a la vez pensar en la voluntad como una causalidad independiente de cualquier causa extraña que la determine. Pero no es que las condiciones subjetivas se identifiquen con causas extrañas; más bien, estas causas extrañas son leyes naturales independientes del propio sujeto. Esto quiere decir que no hay nada que determine a la voluntad a actuar por un influjo de causas ajenas a él, y este influjo no tiene nada que ver con fines que determinen la acción porque no son ajenos al propio sujeto. Por causa extraña hay que entender una ley NATURAL, no un fin. La causalidad de la voluntad estribaría en la producción de un cierto fin que la razón o que las inclinaciones determinarían, mismos que le sirven a la voluntad como fundamentos determinadores de principios para obrar.

58 *Op. cit.*, p. 131.

- 59 *Ibidem*.
- 60 *Ibidem*.
- 61 *Ibidem*
- 62 *Ibidem*
- 63 *Ibidem*.
- 64 *Ibid.*, p. 132.
- 65 *Ibidem*.
- 66 Gr. I, 393-5.
- 67 *Ibid* , 394-11.
- 68 *Cfr. Ibid*, 396-24.
- 69 *Ibid* , 394-32.
- 70 *Ibid.*, 395-4.
- 71 Gr. II, 437-20. Las segundas cursivas son mías.
- 72 *Cfr. Gr. I*, 397-1.
- 73 Gr. II, 434-18.
- 74 Gr. II, 413-7
75. *Ibid*, 439-34.
- 76 Véase p. 7 de este trabajo
- 77 Gr. I, 398-20.
- 78 *Cfr.* 398-24.
- 79 *Ibid.*, 399-35. Las cursivas son mías.
- 80 Gr. I, 400-18
- 81 Gr. I, 401-27
- 82 Gr II, 414-15/415-5.
- 83 Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, 385.
- 84 Gr. II, 428-3.
- 85 *Ibid.*, 416-7.
- 86 *Crítica de la razón práctica*, p.133.
- 87 *Ibid.*, *cfr.* p. 134.
- 88 *Ibid.*, p. 134.
- 89 Como lo mencioné al principio, pensar poniéndose en el lugar del otro quería decir que lo que juzgamos, pensamos y actuamos pudiera ser reconocido como válido por todos los demás sujetos racionales. Más adelante veremos cómo el criterio de la validez objetiva de una acción depende de cómo se entiende la naturaleza racional.
- 90a Quiero aclarar que estoy limitándome a lo que Kant dice en *Fundamentación* en lo que respecta a la afirmación del número de formulaciones del imperativo categórico, *Cfr. Gr.II*, 436-7, aunque algunos comentaristas de Kant afirman que hay más de tres formulaciones.
- 90b Gr. I, 402-9
- 91 Gr. II, 421-5
- 92 Gr. I, 402-1.
- 93 *Cfr.* Christine Korsgaard, "Kant's analysis of obligation: The argument of *Groundwork I*", en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996, p. 62.
- 94 Gr. II, 433-1.
- 95 Gr.I, 402-9
- 96 Gr. II, 420-24/421-4.
- 97 *Ibid*, 421-5

esto, Kant se refiere, respectivamente, "a no obedecer las leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento" y "en una relación entre los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley". Y por supuesto, las leyes que se legislarían se consolidarían bajo la premisa de la naturaleza racional como fin en sí. Por otro lado, tal como dice Rabossi, los derechos humanos están montados "sobre una concepción común respecto de un sistema de valores y principios de carácter moral". Cfr. Eduardo Rabossi, "El fenómeno de los derechos humanos", en David Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética: Actas del segundo coloquio Alemán-Latinoamericano de Filosofía*. Siglo XXI y el IIF, Lima, 1987. p. 210. Los derechos humanos se fundan en esa universalización moral y se expresan a través de un sistema normativo de carácter positivo.

172 *Declaración Universal de Derechos Humanos*.

173 *Ibid*.

174 Eduardo Rabossi, *Ibid*. p.204.

175 *Ibidem*

176 *Ibid*, p.205.

177 *Ibid* p. 210

178 Norberto Bobbio, "Presente y futuro de los derechos del hombre", en *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona. 1982. pp 132-133.

179 Cfr. Vittorio Mathieu, "Prolegómenos a un estudio de derechos humanos desde el punto de vista de la comunidad internacional" en *Fundamentación filosófica de los derechos humanos*. Serbal/Unesco, Barcelona, 1985. p.35.

180 Cfr. *Ibidem*.

181 Norberto Bobbio, "Sobre el fundamento de los derechos del hombre" en *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982. pp 117-128.

182 *Ibid*, p.130.

183 *Ibid*, p.125.

184 Para la idea de que puede existir un fundamento dinámico y plural como fundamento de los derechos humanos, vease el trabajo de Francisco Puy, "¿Qué significa fundamentar los derechos humanos?", en Javier Muguerza y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos*, Ed. Debate, Madrid, 1989. pp 289-301.

185 Antonio Enrique Pérez Luño, "Sobre los valores fundadores de los derechos humanos", en Javier Muguerza y otros autores, *Ibid*, p.280

186 *Ibidem*.

187 *Ibid*, p.283.

188 Cfr. Perez Luño, *Op. cit.* p.285.

189 *Ibidem*.

190 *Ibid*, p.288.

191 Immanuel Kant, *La paz perpetua*, p.247.

BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona., 1982
- Cortina, Adela., "Dignidad y no precio: más allá del economicismo", en Esperanza Guisán (coord.) *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Declaración Universal de derechos Humanos.*
- Garzón, Ernesto., "La paz republicana", en Dulce María Granja Castro (coord) *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos y UAM Iztapalapa, Barcelona, 1994
- Gomez Caffarena, José., "La coherencia de la filosofía moral kantiana", en *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (editores), Instituto de Filosofía del C.S.I.C y Ed. Técnos, Madrid, 1989.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Porrúa, México., 1996
 ___ *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Caracas , 1992
 ___ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona., 1996
 ___ *La paz perpetua*, Porrúa, México., 1996.
 ___ *Logic*, The library of liberal Arts, Indianápolis y Nueva York, 1974
 ___ *Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Barcelona., 1989
 ___ "¿Qué es la Ilustración?", en *Lecturas Universitarias. Antología del Renacimiento a la Ilustración*, UNAM, México., 1972.
- Korsgaard, Christine, "Formula of Humanity", en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, N. York, 1996.
 ___ "Formula of Universal Law", *Ibid.*
 ___ "Kant's analysis of obligation: The argument of *Groundwork 1*", *Ibid*
 ___ "The right to lie", *Ibid.*
- Mathieu, Vittorio, "Prolegómenos a un estudio de derechos humanos desde el punto de vista de la comunidad internacional", en *Fundamentación filosófica de los derechos humanos*. Serbal/Unesco, Barcelona., 1985.
- Muguerza, Javier., "Kant y el sueño de la razón", en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Dulce María Granja Castro (coord.), Anthropos, UAM Iztapalapa, Barcelona, 1994.
- Perez Luño, Antonio, "Sobre los valores fundadores de los derechos humanos", en Javier Muguerza et al. *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid., 1989.
- Puy, Francisco, "¿Qué significa fundamentar los derechos humanos?", en Javier Muguerza et al. *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid., 1989.

-Rabossi, Eduardo, "El fenómeno de los derechos humanos", en David Sobrevilla (comp). *El derecho, la política y la ética: Actas del segundo coloquio Alemán-Latinoamericano de Filosofía, Siglo XXI y el IIF.*, Lima, 1987.

-Velasco Arroyo, Juan Carlos., "Aproximación al concepto de los derechos humanos" en *Anuario de derechos humanos*, #7, Universidad Complutense de Madrid, 1990. pp.269-284.

-Wellmer, Albrecht, "Intersubjetividad y razón", en León Olivé (comp). *Racionalidad: ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, Siglo XXI y el IIF, México., 1988.