

Éticas de la intención y consecuencialistas:

El utilitarismo

No es casual que la Inglaterra del siglo XVIII haya revisado en gran medida la antigua tradición hedonista para encontrar en ella una perspectiva moral que pueda dar cuenta de la situación específica que comenzaba a consolidarse en el país. Una hilandera, por dar un ejemplo, podría hacer un telar en un día, ¿cuántos más una máquina? Sin dudas los beneficios, en principio sólo para los dueños del sistema productivo, están en la capacidad notablemente mayor que provoca la implementación de la energía del vapor en la industria textil. Ahora bien, esta productividad, esta utilidad cuantitativamente mayor, ¿qué impacto tiene socialmente, qué consideraciones morales pueden estar presentes allí? El efecto inmediato fue la destrucción de numerosos puestos de trabajo artesanal y la reconversión laboral era muy limitada, junto a condiciones de vida en hacinamiento y a un deterioro de las formas sociales de convivencia. La revolución industrial y su impronta social necesitaban un sistema moral acorde a esta situación, en donde las nuevas condiciones de producción maquinada, la transformación del trabajo y los efectos sociales que esto implicaba, teniendo en la economía un eje central de consideraciones, debían poder ser justificados y eventualmente rectificadas, desde alguna moral. El utilitarismo tiene este sello, y si bien no es ni exclusivo ni excluyente del mundo inglés de esa época, sin dudas que allí encontró las condiciones para poder expresarse filosóficamente.

El hedonismo, aletargado por siglos de impronta cristiana, tendrá un retorno muy singular a través del utilitarismo, teniendo en la economía un punto de apoyo en esta articulación. Precisamente, la terminología utilitarista tiene en la economía un punto central de referencia; palabras centrales como interés o utilidad, provienen para esta doctrina moral de las consideraciones económicas. Cómo articular estas nociones con las de bien, de felicidad con las de interés y utilidad va a ser una cuestión central del pensamiento de Bentham en principio y luego de Mill en su continuidad.

Si tuviéramos que considerar una postura ética con la cual cotejar antropológicamente al utilitarismo es el altruismo. Para el utilitarismo el interés propio es el centro del cual parte la acción humana, la premisa antropológica de su ética. En cambio para el altruismo, será la empatía, la compasión la clave humana que pone en movimiento a la ética. Podríamos concebir que dicho interés propio se corresponde en principio al sistema de libre mercado. Pero si cambiamos la idea de “mercado” por la idea de “acción”, podríamos pensar que el interés propio es la base de toda libre acción. Esta es justamente la idea del egoísmo ético. Desde este punto de vista, el individuo se transforma en el centro de todo interés, redundando en la interpretación tácita o explícita de que nada tiene sentido si no conlleva un beneficio propio. Así, el egoísmo se opone al altruismo y se expresa mediante aquellas decisiones que responden al interés propio, ignorando o no dándole importancia a las consecuencias en relación con otros intereses.

Algunos filósofos como por ejemplo Hume han intentado conciliar la idea de egoísmo con la idea de comunidad. De acuerdo con Hume, hay una armonía natural entre los sentimientos egoístas y los sentimientos sociales. Dice Hume en la Investigación sobre los principios de la moral:

“Sea cual fuere la contradicción que de modo ordinario pueda suponerse que hay entre los sentimientos y las disposiciones egoístas y las sociales, en realidad no son más opuestas entre las egoístas y las ambiciosas, las egoístas y las vengativas, las egoístas y las vanidosas. Es preciso que haya una propensión original de alguna clase que sirva de base al egoísmo, proporcionando una afición por los objetos de su búsqueda; y ninguna más adecuada para este propósito que la benevolencia y la humanidad (la simpatía).”

Para Hume, entonces, el egoísmo se concilia con el altruismo porque el sentimiento de benevolencia conforma al egoísmo; uno puede dirigir su propio interés hacia determinadas acciones pero siempre en la base de esas acciones debe estar ese sentimiento de humanidad que limita al interés propio.

Otra corriente que intentó conciliar el egoísmo con la vida en comunidad fue precisamente el utilitarismo, pero su punto de apoyo no fue el hecho de concebir la vida en comunidad por priorizar al otro a través de los propios actos, sino una consecuencia de las necesidades propias.

En este sentido, es decir, en la relación del egoísmo y el interés propio, el utilitarismo es una ética consecuencialista, esto es que se sistematiza en torno de las consecuencias de las acciones humanas y en torno a la valoración de los fines. La característica que lo distingue de otras éticas finalistas (como la de Aristóteles) es que esta finalidad es definida como utilidad. Recordemos que “utilidad” viene del latín “utilitas” que quiere decir, además de “utilidad”, “interés” o “provecho”; la utilidad será por tanto, una cuestión instrumental de raíz económica, como una finalidad de tinte moral. Entonces las acciones humanas no se valoran en sí mismas, sino en vistas a un fin determinado que viene dado por el interés o el provecho para un individuo o comunidad cuando se ejerce la acción.

Usualmente el utilitarismo clásico se encuentra asociado a los nombres de J. Benthan y J. S. Mill. El primero como su fundador y el segundo como su continuador. La diferencia entre la formulación utilitarista de uno y otro es que, en el caso del primero, es rígida, radical y comparativamente cruda con respecto a la de Mill. En general, se dice que Mill suaviza y modifica considerablemente la doctrina de Benthan aunque sigue sosteniendo sus principios básicos. De este modo, ambos comparten ciertas características que exceden el marco teórico de la ética. La primera es que ambos son dos reformadores de la historia, Benthan tuvo una gran influencia en las instituciones británicas de comienzos del diecinueve. Perteneció, como líder de un grupo reformador, llamado “los radicales filosóficos”, grupo que fue responsable de beneficios sociales y cambios políticos en la industrialización de Inglaterra. Por ejemplo, gracias a los esfuerzos del grupo se mejoró considerablemente el código penal. Cuando Benthan murió, Mill llegó a ser el líder del movimiento. Ambos pensadores estaban en contra de la monarquía y del privilegio aristocrático, ambos eran opuestos al imperialismo e impulsaban el sufragio de las mujeres, entre otras cosas.

Los dos llegaron al utilitarismo como resultado de sus intereses en la reforma, ellos desarrollaron la doctrina a través de la búsqueda por un principio que se pudiera determinar con objetividad, asegurando su aplicabilidad a cualquier acción moralmente justificable. Lo que buscaban, en definitiva, era un criterio de decisión para dirimir si un acto era justo o injusto y ese criterio debía ser objetivo. Así, el utilitarismo ha considerado a la ética como una ciencia positiva de la conducta humana, la pretensión de Bentham era que fuera una ciencia tan exacta como la matemática, motivo por el cual puede verse cierto formalismo en las afirmaciones utilitaristas. La idea era tratar de no apelar a los conceptos de autoridad, de intuición, de divinidad, de sentimiento y de

emoción, conceptos que o bien llevan a una ética subjetivista o bien llevan a una ética de la trascendencia.

Hasta aquí podríamos reseñar diciendo que el utilitarismo buscará no sólo una justificación de la ética, encuadrada en su marco histórico de aparición, asociada a las consideraciones económicas de su época, sino que intentará convertirse una disciplina positiva, en la medida en que puede dar cuenta de la conducta humana ajustándose al bien, a la justicia y a la felicidad.

El utilitarismo, sus premisas y alcances

El planteo inicial del utilitarismo puede presentarse del siguiente modo: “la máxima felicidad para el mayor número de personas posible”, recordando que en esta consideración lo que está en juego es el bien. Esta premisa debe implicar una definición de felicidad, que el utilitarismo rastreará en el hedonismo, de allí es que los utilitarista, en su filiación a esa corriente griega conciben a la felicidad en relación al placer. Así, el principio utilitarista puede ser formulado así: “el máximo placer para el mayor numero de personas posibles”. Esto según Benthan y Mill debe ser el criterio por el cual uno debe decidir si una acción es correcta o equivocada.

El utilitarismo es una filosofía moral que descansa en dos principales cuestiones:

- (a) Que la buena vida de un hombre es una vida de placer.
- (b) En tanto los hombres son agentes morales ellos deberían actuar de acuerdo al máximo placer para la mayor cantidad de personas posibles.

No obstante, muchas veces el mayor número de placer para la mayoría puede producir una cantidad desmedida de dolor para una minoría, cuyo número podría ser considerable. Con lo cual el placer de la mayoría debe estar balanceado con el dolor de la minoría. Esto es que el placer de unos muchos no debe exceder en gran medida al dolor de unos pocos (o no tan pocos). De allí que una cuestión central para los criterios utilitarista de Benthan sea la posibilidad de un cálculo de utilidad que pueda cuantificar los efectos de una acción y por ende determinar su moralidad.

Lo importante es ver que lo que le importa al utilitarismo es el efecto de la acción en los demás y desdeña todo lo que tenga que ver con motivos o intenciones. En este sentido, se dice que la ética utilitarista es extensionalista. Dos factores son fundamentales en la concepción de utilidad: uno es la intensidad y el otro es la extensividad; el primero remite a la condición que máxima satisfacción de una necesidad, el segundo a la cantidad de individuos afectados por ese acto u objeto útil. Aquí cabría una consideración en relación al hedonismo, para éste la felicidad está en la búsqueda del placer, para el utilitarismo quizás, aunque Bentham o Mill no lo hayan enunciado de este modo, la felicidad estaría no exclusivamente en la consecución del placer y en la evitación del dolor, sino en la satisfacción de necesidades, que no es exactamente lo mismo. Un medicamento es más útil si resuelve supongamos la congestión gripal, pero si además es antifebril es más útil que aquel que sólo sirve para la congestión, en este sentido se mide la intensidad y si esto tiene eficacia en el mayor número de personas con las menores contraindicaciones será, por carácter extensivo, más útil, y por tanto más bueno.

Si bien mostramos la filiación del utilitarismo al hedonismo, hay en la corriente griega un egoísmo intrínseco a su consideración que no pone de relieve el vínculo con el otro, todo lo bueno es bueno para mí en tanto provoca placer. En esta ecuación $\text{placer}=\text{felicidad}=\text{bien}$, no hay lugar para lo social más que como horizonte en el cual encuentro mis satisfacciones. A estas variables que entran en ecuación, el utilitarismo le intercala la noción de útil, en donde el útil es aquello que provoca una situación placentera, por tanto hace a la felicidad y es ponderado como bueno, lo útil, en consecuencia será buen. En este entramado, el utilitarismo pondrá en consideración la inclusión del otro, en la medida que una de mis necesidades, uno de los puntos que debo resolver en función de mi felicidad, es ser amado. En este sentido, la propuesta utilitarista concibe que debo ser bueno con otros, en la medida que esa bondad supone hacer cosas útiles para ellos, en función del retorno que puede tener para mí esa acción útil. El interés de mi bondad para con la comunidad, radica en que voy a ser amado por los demás a partir de mi acto bueno (en ecuación con la utilidad, no con la intención que tenga en mi obrar que de hecho es egoísta). En este sentido, podríamos decir que el utilitarismo está a medio camino entre el hedonismo egoísta y el altruismo desinteresado, sería, expresándolo de alguna manera, un egoísmo sublimado: nuestra acción pensada en función de la felicidad ajena, no es más que una forma interesada a la espera de ser reconocidos por los demás y así cubrir nuestro déficit afectivo, nuestra necesidad de ser amados por otros. El otro no es el origen de la acción moral, como lo es para el altruismo que concibe el bien del otro y desde el otro, ni el fin, sino un medio necesario en mi mecanismo de satisfacción de necesidades. Quedan así calibradas las dos cuestiones antropológicas esenciales que presenta el utilitarismo, el interés como punto de iniciativa de la acción moral, bajo la coordenada placer-dolor (que puede deslizarse a la consideración de la necesidad satisfecha o insatisfecha).

No es irrelevante en este punto, recordar que Benthan, Mill fueron activos políticos ingleses, de tendencias liberales y antimonárquicas, en donde la preocupación por establecer los criterios en donde se funda una sociedad es un tema central, bajo qué puntos se sostiene y encuentra una configuración tanto ética, como política y jurídica.

Con estas consideraciones, tanto Benthan como Mill pensaron que el utilitarismo poseía un criterio completamente racional para decidir acerca de lo correcto o lo equivocado de las acciones como para justificarlas. Es decir que provee un criterio de decisión como de justificación, sin necesidad de apelar a revelaciones religiosas o a imperativos morales como en el caso de Kant.

Ahora bien, Mill había suavizado el utilitarismo de Benthan, resta preguntarnos entonces cuál es la diferencia entre uno y otro y en qué consiste esa moderación propia de Mill.

Una diferencia importante es que Benthan asumió que calculando el aumento de placer de una acción, esta se producirá a cada persona en cantidades iguales; más aún él asumió que no habría diferencias cualitativas entre placeres, sino solamente cuantitativas tales como la intensidad o la duración. Así para Benthan el cálculo del placer incumbe únicamente factores cuantitativos, pero Mill no estaba de acuerdo con esto. Como Epicuro, él creyó que los placeres de la inteligencia son diferentes, superiores, que los placeres del cuerpo. Por lo tanto distinguió entre tipos de placeres, discutiendo cuáles eran los más valiosos.

Dostoievsky se preguntaba en Memorias del subsuelo qué era mejor si la felicidad barata o el sufrimiento con altura. Mill parece responder decisivamente a esta cuestión en el siguiente pasaje del Utilitarismo:

“Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho. Y si el tonto o el cerdo son de una diferente opinión, es porque ellos conocen solamente su propio lado de la cuestión. En cambio, la otra parte de la comparación conoce ambos lados.”

Como vemos esta es una importante restricción al principio que asocia placer y felicidad con aquello que es deseable o no. De todo esto van a surgir diferentes tipos de críticas, citaremos solamente dos por ser las más importantes.

Quizás lo que inmediatamente se nos ocurre a la hora de criticar la posición utilitarista es que ellos dan por descontado que hay una coincidencia de la utilidad privada con la utilidad pública, coincidencia admitida por todo el liberalismo moderno y, como vimos, por toda doctrina que admite como principio rector las acciones individuales, aunque éstas deban tener consecuencias en la comunidad. Si el utilitarista intenta corregir esto entonces viola su propio principio. La filosofía social utilitarista viene a decirnos que “buenas” son las acciones que consiguen “el mayor bien para el mayor número de personas” en donde “bien” se entiende como “la satisfacción de los deseos puramente subjetivos” Pero uno podría preguntarse ¿Por qué es éticamente mejor seguir los deseos de la mayoría que los de la minoría? ¿Qué es lo que tiene de excepcional el «mayor número»? Para poner un ejemplo de Murray Rothbard:

“Imaginemos que en una determinada sociedad la mayoría aborrece y vilipendia a los pelirrojos y que le gustaría enormemente acabar con ellos; imaginemos además que en cada período concreto existe un número muy pequeño de pelirrojos ¿Debemos decir que, en tales circunstancias, es «bueno» para la inmensa mayoría degollar a los pocos individuos de cabellos rojizos?”

Podríamos poner ejemplos más crueles y no por eso menos verídicos. Ahora bien, si queremos volver más complicado a este ejemplo, uno no solamente puede hablar del aniquilamiento de algo que existe, sino por ejemplo de la condena de algo que no existe. Uno podría suponer que no existen pelirrojos en nuestra sociedad perversamente imaginada, y que de llegar a existir alguno sería degollado sin piedad. Podría llegar a existir alguien que piense de tal y cual manera, pero de existir sería degollado sin piedad.

Dado este problema Mill, como dijimos hace un momento, dijo que debería haber un balance entre el dolor y la felicidad. Pero si la felicidad, ya sea por un sentimiento de seguridad u otro, se encuentre en sí mismo en el contrafáctico, entonces la cuestión no se resuelve fácilmente.

Por otro lado, uno también puede pensar que el utilitarismo asume que los deseos subjetivos tienen el carácter de absolutos y que las técnicas sociales tienen el deber de hacer cumplir estos deseos del mejor modo posible. Aquí la clave radicaría en poder precisar que es necesidad, qué es deseo, qué implicaría satisfacción. Las necesidades (y los deseos) en muchos casos se crean y hay toda una técnica para lograr ese objetivo. Mill habla de una balanza entre costes sociales y utilidad social, dejando de lado la idea económica de «mano invisible». Aún así el placer es considerado como una sensación propia de la experiencia interna, para averiguarlo deberíamos entonces recurrir a la introspección, algo que en principio parece imposible de lograr. Por otro lado, no podemos medir el total de consecuencia que se desprende de una acción a largo plazo. Por ejemplo, la televisión produce un gran placer a corto plazo pero a largo plazo sus efectos pueden ser diametralmente opuestos. Podríamos recordar en este punto lo que dice Borges al respecto. Para él las consecuencias de un acto se ramifican hasta el infinito, por lo que un acto es infinitamente bueno y malo, si es que lo consideramos

desde sus consecuencias, por lo tanto, las probabilidades de bondad o maldad se neutralizan en el infinito, y con ello la propia consideración moral entre en la indeterminación.

Atenuando estas consideraciones y proponiendo un cierto límite a la medición de alcances, se podría apelar, entonces, al principio económico conocido como “óptimo de Pareto”, según este autor una política es buena si a alguno o algunos le va mejor con dicha política mientras que a ninguno le vaya peor. Este principio es conocido también como un principio de unanimidad, pero como pueden sospechar es casi imposible de determinar que nadie salga perdiendo con dicha política. Dada esta consecuencia, el “óptimo de Pareto” se reemplazó por el conocido «principio de compensación». Este principio dice que una política es «buena» si los que salen ganando (en capacidad de satisfacción de sus necesidades) con ella pueden compensar a los que salen perdiendo y obtener además ganancias netas. Esto es que si en un primer momento hay alguien que pierde, los perdedores serían compensados después. El problema es casi el mismo que con el utilitarismo, supone que es posible sumar y restar las satisfacciones de las personas y medir por tanto sus pérdidas o ganancias. Si este principio es llevado toscamente a la economía se podría poner el caso de que las pérdidas psíquicas pueden ser compensadas monetariamente. Por ejemplo una constructora hace una autopista, el paso de la autopista perjudica a una casa por el ruido insoportable de los autos o porque le quita luz, o por lo que sea. Este principio expresa que si pagamos el valor de la casa entonces estaremos compensando al dueño. Pero a la vez no sabemos del apego que el dueño tenía a la casa y se cree que el valor monetario de la casa es igual al afecto que se sentía por ella. Preguntárselo no serviría de nada porque el propietario podría decir que la casa es entrañable y que no hay dinero en el mundo con que pagarle. Además esto no podría ser corroborado ya que el dueño siempre podría estar mintiendo. Visto de esta manera, parece ser que todo principio de compensación encierra demasiados supuestos. Lo mismo ocurre con la ética, pero como bien sabemos todos, sin supuestos no vamos a ningún lado.

Cuando se sistematiza el aporte de utilitarismo se suelen presentar dos variedades de acuerdo a la referencia en la cual gira el resto de concepto: un utilitarismo de acciones y otro de reglas. Del primero se desprende la concepción en cada situación, hacer lo que consideremos que tenga las mejores consecuencias, en cada acto se lee un escenario de efectos útiles en la medida del beneficio que generen; no hay un principio trascendente que regule la acción moral, más que las condiciones de posibilidad allí existentes. Del segundo parte la consideración de concebir en la sociedad la adopción de ciertas reglas de acción, que, aplicadas consistentemente por todos, producirán a la larga los mejores resultados para cada uno.

Engarzado con las problemáticas de la construcción del Estado moderno, de la justicia, el utilitarismo se convierte en un aporte sustantivo, que a lo largo del siglo XX prosperó de la mano de la necesidad de justificar el desarrollo del liberalismo económico y de su forma dominante de expresión que es la economía de tono capitalista.

La ética de Kant:

La razón práctica dentro de la Crítica de la razón pura.

Al comienzo del canon de *La crítica de la razón pura*, Kant se plantea tres preguntas fundamentales en relación a la tarea específica de la filosofía y los intereses de la razón. Estas preguntas son: **(1)** ¿Qué puedo saber? **(2)** ¿Qué debo hacer? Y **(3)** ¿Qué me es permitido esperar? (KrV., B833). Según Kant, estas tres preguntas la responden la epistemología, la moral y la religión. La pregunta que nos concierne a nosotros es, por supuesto, la segunda. De acuerdo con Kant, mientras que la primera se remite a un orden teórico, la segunda y tercera se remiten a un orden práctico, y esto quiere decir que hay una diferencia de contenido entre «saber» y «hacer», aunque estos no estén completamente divorciados. Según Kant, “práctico” es todo lo que es posible mediante libertad, es decir en el uso y ejercicio de la voluntad (B828).

Es evidente que la respuesta a la primera pregunta nos indicaría el límite del conocimiento y se trata de una cuestión especulativa acerca de la validez cognoscitiva que más allá de ciertas contingencias psíquicas. En la filosofía kantiana la razón está limitada por el tribunal de la experiencia, es decir, cuando la razón –el pensamiento especulativo- actúa sin ningún tipo de restricción, entonces nacen los paralogismos y las antinomias. Pero parte de esta experiencia es el «hacer», el ámbito de las acciones, puesto que también actuamos de acuerdo con lo que conocemos. Nuestras acciones no son meramente libres, sino que se encuentran limitadas por el conocimiento. ¿Y qué clase de conocimiento es este, tal que puede limitar nuestras acciones? ¿Cómo viene dado y en qué se fundamenta? Según Kant, los seres humanos tenemos, como seres racionales, la capacidad para determinarnos, obrando según leyes de otra índole que las naturales, esto es, según leyes que son dadas por su propia razón. Si la libertad equivale a autonomía de la voluntad, entonces esta voluntad debe estar, de algún modo, restringida por principios prácticos que tienen que ver con el orden de lo que conocemos.

A diferencia de los principios teóricos, que son juicios descriptivos de la realidad, los principios prácticos son juicios, leyes o reglas que describen la conducta a la que se debe someter un ser racional, describen o prescriben el *deber ser*. Aquí podemos aplicar todo lo que en clases anteriores indagamos acerca de la diferencia entre «ser» y «hacer» en relación a la dicotomía «hecho-valor». Los postulados de la razón práctica son proposiciones que no pueden ser demostradas desde la razón teórica, pero que han de ser admitidas si se quiere entender el “*factum moral*”. Los postulados de la razón práctica responden a las dos últimas preguntas, son la existencia de la libertad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios. Estos postulados de la razón práctica no pueden ser tratados como postulados de la razón teórica simplemente por el hecho que la razón teórica indaga sobre un conocimiento limitado por la experiencia, en cambio en la razón práctica la experiencia no es aquello que limita sino aquello a lo que se apunta. La acción del hombre está más allá de la necesidad de la naturaleza. Dicho de otra manera como para que quede claro, la diferencia kantiana entre razón teórica y razón práctica intenta sostener la dicotomía «hecho-valor» ya planteada por Hume. Por otro lado, vemos que la idea en sí mismas de valor está más allá del tribunal de la experiencia, los hechos son como son y no hay valor intrínseco en ellos. Dada esta cuestión la ética no puede ocuparse de la pregunta ¿Qué puedo saber? o ¿Qué me es permitido esperar? De la primera no puede ocuparse porque, como dijimos, la razón teórica está prisionera de los límites de la experiencia como marco de referencia. La segunda pregunta no la puede contestar la ética porque «lo que se puede esperar» puede

estar más allá de la vida en este mundo y la ética es esencialmente mundana. Por otro lado, la razón teórica no puede demostrar la existencia de la libertad pues sólo es capaz de alcanzar el mundo de los fenómenos, mundo en el que todo está sometido a la ley de causalidad, y por lo tanto en el que todo ocurre por necesidad natural. Sin embargo, desde la perspectiva de la razón práctica, y si queremos entender la experiencia moral, cabe la defensa de la existencia de la libertad: si en sus acciones las personas están determinadas por causas naturales, es decir si carecen de libertad, no podemos atribuirles responsabilidad, ni es posible la conducta moral; de este modo, la *libertad* es la condición de la posibilidad de la moralidad, a la vez que la moralidad es la que nos muestra o da noticia de la libertad. Y, según Kant, el deber se define como la necesidad de una acción por respeto a la ley. Volveremos a ello en un momento. Lo importante ahora es señalar dos elementos específicos que actúan como polos para las acciones humanas: **(a)** el deber y **(b)** la libertad.

(a) Con respecto al deber, dice Kant: “El deber expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede recoger lo que es, fue o será. Es imposible que algo deba ser en la naturaleza de modo distinto de cómo es en realidad en todas estas relaciones temporales” (B575). En este pasaje, Kant divide el ámbito de la decisión de la esfera de la necesidad natural. Este deber expresa una acción posible cuyo fundamento no es otra cosa que el simple concepto, mientras por el contrario el principio de una acción de la naturaleza es el fenómeno. Así, por muchas que sean las razones naturales o los móviles sensibles, estos no producen deber sino sólo un querer que está muy lejos de la ley moral.

Ahora bien, el deber ser de la decisión quiere indicar que nuestras acciones no están provocadas por nuestros deseos o nuestras inclinaciones sino por principios generales impuestos por la razón. Así, el desafío de la ética kantiana es intentar hallar un equilibrio entre la tendencia a la conservación, la tendencia al placer y los principios generales. En consecuencia, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant señala que los conceptos éticos del bien y del mal no deben ser determinados previamente por la ley moral (del cual, al parecer, debería ser el fundamento), sino sólo después de ella y a través de ella. Esto quiere decir que el bien no se define por su realidad o su perfección (como por ejemplo la idea del bien en Platón, la perfección de la vida contemplativa en Aristóteles o el estado según Hegel), sino sólo como objeto de la voluntad humana y de las reglas que la dirigen. Por eso se dice que la ética kantiana es una ética del móvil. Esto es, que lo importante son las reglas en sí mismas a las que obedece la voluntad. Lo que se busca es la conformidad de la acción con un conjunto de reglas. Pero el concepto de “conformidad” no expresa dar sistemáticamente la espalda a todos los deseos o a todas nuestras inclinaciones sino solamente a aquellos que contravengan la ley moral.

(b) Kant define la *libertad* como una idea trascendental, cuyo sentido práctico es “la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad” (B562). La voluntad es sensible en la medida que se haya patológicamente afectada como en el caso de los animales irracionales, pues se trata de un *arbitrium brutum*. Mientras que la voluntad humana, al ser *arbitrium sensitivum*, es también *liberum*, lo que quiere decir que la voluntad no se encuentra determinada de un modo necesario por la sensibilidad con el auxilio de la razón: “la razón es, pues, la condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre” (B581). En efecto, según Kant, la razón puede guiar a la libertad práctica pero no puede hacer que su acto, en tanto fenoménico, es decir, en tanto que incide en el mundo natural realice el fin que perseguía, pues si la razón ordena que estos actos sucedan ha de ser posible que

sucedan, teniendo en cuenta que “los principios morales de la razón pueden dar lugar a actos libres, pero no a leyes de la naturaleza” (B835). La razón no es un fenómeno ni está sometida a las condiciones de la sensibilidad, pues no hay en ella ninguna sucesión temporal con lo cual, al no estar regulada por los órdenes temporal y espacial, no puede aplicársele ninguna ley de dinámica natural. Así, el hombre es por una parte fenómeno, pero, por otra, objeto inteligible por lo que acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad (B574). Con ello Kant pretende resolver el siguiente problema: “¿cómo puede calificarse de totalmente libre a quien, en el mismo punto del tiempo y a propósito de la misma acción, se halla sometido a una inexorable necesidad natural?” (CrP., A171).

Tomemos un ejemplo de la *Crítica de la razón pura* que tiene como fin ilustrar el principio regulador de la razón como facultad propia del hombre, independientemente de cualquier aspecto sensible (B582-B583):

Supongamos un acto voluntario; por ejemplo, una mentira maliciosa con la cual una persona ha provocado cierta confusión en la sociedad. Primeramente se investigan los motivos de los que ha surgido y después se decide cómo puede imputarse tal mentira, juntamente con sus consecuencias, a dicha persona. En lo que concierne al primer punto, se examina el carácter empírico de esa persona hasta sus fuentes, las cuales se buscan en la mala educación, en las malas compañías, en parte también en la perversidad de un carácter insensible a la vergüenza y en parte se atribuyen a la ligereza y a la imprudencia, sin desatender las causas circunstanciales. En toda esta investigación se procede como en cualquier examen de la serie de causas que determinan un efecto natural dado. Aunque se piense que el acto está determinado de esta suerte, no por ello se deja de reprobar a su autor, y no precisamente a causa de su carácter desafortunado ni de las circunstancias que han influido en él. Tampoco se le reprueba por el tipo de vida que haya llevado antes, ya que se presupone que se puede dejar a un lado cómo haya sido ese tipo de vida, que se puede considerar como no sucedida la serie de condiciones pasadas y que se puede tomar el acto en cuestión como enteramente incondicionado en relación con su estado anterior, exactamente como si su autor empezara, con espontaneidad total, una serie de consecuencias.

La idea es que el acto es imputado al carácter inteligible y racional del autor, pues la razón en sí misma es libre por lo que es a ella, al carácter racional del individuo, a donde apunta la falta. En caso como estos, la razón no es afectada por la sensibilidad, ni hay en ella un estado anterior que determine el siguiente como sucede con las condiciones sensibles cuando se convierten en fenómenos necesarios desde el punto de vista de las leyes naturales. Por el contrario, la razón presente es la misma en todas las acciones del hombre y en todas las circunstancias de tiempo. Pero ella misma no se halla en el tiempo, pues es ella es *determinante* pero no *determinable*. Esto le permite a Kant conectar la libertad práctica con la libertad trascendental, la primera nos indica la independencia de los instintos animales y la sensibilidad, la segunda la posibilidad de iniciar una nueva serie causal a partir de un punto incondicionado.

Así, la transformación del mundo fenoménico no es tarea de uno, sino de todos. Es una labor conforme a la sociedad civil. En consecuencia, dice Kant (B584):

No se puede preguntar ¿por qué la razón no se ha determinado de otro modo? Lo que hay que preguntar es: ¿por qué la razón no ha determinado los *fenómenos* de otro modo? Pero no hay posibilidad de responder a tal pregunta, ya que un carácter inteligible distinto habría dado un carácter empírico igualmente distinto. Y si decimos que el autor de la mentira hubiera podido, independientemente del modo de vida que

hasta el momento haya llevado, abstenerse de mentir, ello sólo significa que la mentira se halla inmediatamente bajo el poder de la razón y que la causalidad de esta no está sometida a ninguna condición del fenómeno ni del correr del tiempo.

En el fondo de la dualidad que representan la *libertad* y el *deber*, se abre lo que Kant denomina *mundo moral*, en contraposición con el mundo fenoménico o natural. Se trata de un mundo meramente inteligible que, prescindiendo de todas las condiciones (fines), es conforme a las leyes éticas; en él operan el *poder* gracias a la libertad y el *deber* gracias a las leyes morales. Kant califica a este mundo como una idea práctica, que puede tener su influencia real sobre el mundo de los sentidos: “la idea de un mundo moral posee realidad objetiva, no como si se refiriera al objeto de una intuición inteligible (objeto que no podemos concebir en modo alguno), sino como refiriéndose al mundo sensible” (B836). El mundo moral es la idea rectora del mundo natural, habitar en este mundo es lo que nos hace específicamente humanos. Gracias al mundo moral podemos transformar el contenido de nuestra sensibilidad conforme a un modelo ideal, impuesto racionalmente como imperativo. Dado que cualquier acto tiene como raíz el fenómeno que lo constriñe en tanto realidad física (pues todo acto se encuentra determinado por las leyes de la naturaleza), el mundo moral presupone las condiciones materiales suficientes para el éxito del acto, pero el resultado de la acción, como hemos visto, es el resultado de la libertad práctica, de la voluntad, y no de sus causas materiales o instrumentales.

Por último, siempre es bueno aclarar que tanto la libertad práctica como el deber, no están solamente restringidos al ámbito subjetivo de nuestra conciencia individual, sino que tiene como referente a la libertad de los otros y a una vida en comunidad. El mundo moral es el mundo en comunidad, es la realidad social que permite nuestra supervivencia como seres humanos y no simplemente como entes sensibles.

Kant y la fundamentación de la metafísica de las costumbres.

“En ninguno 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 *buenavoluntad*.”(393, 1-5), así abre Kant su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Y es que, como vimos en el apartado anterior, la voluntad juega un papel fundamental en su filosofía práctica, pues ella determina que algo sea un bien o un mal. De esta manera, los dones naturales, ya sean talentos del espíritu o propiedades del temperamento, pueden ser en extremo nocivos si la voluntad que ha de hacer uso no es buena. Lo mismo ocurre con los dones de la fortuna, estos se pueden emplear bien o mal, incluso la felicidad yace sometida a la condición de una voluntad buena.

Esta idea contrasta con la *ευδαιμονία* aristotélica que tiene a la felicidad como el fin último de la naturaleza humana, pues es lo único bueno en sí mismo, el fin último de nuestras acciones. En cambio, según Kant, encontramos que cuanto más se ocupa una razón cultivada por alcanzar la felicidad, tanto más se aleja de la verdadera satisfacción, pues siempre se encuentra que por el hecho de alcanzar la felicidad conforme al cálculo de los medios, en realidad se han echado encima más trabajos que felicidad hayan ganado y la vida pasa ser, como decía Schopenhauer “un negocio que no cubre los gastos”.

La voluntad no es buena por lo que efectúe o realice conforme a un fin, sino por querer, es buena en sí misma, por eso el verdadero cometido de la razón ha de ser producir una voluntad buena. (396, 20). Como dijimos, esta voluntad es el bien sumo y no un medio para satisfacer nuestras inclinaciones: es la condición para todo lo restante (incluso la felicidad), sin ningún propósito ulterior.

Con el fin de explicar lo que significa ser una voluntad buena, Kant recurre al concepto de *deber*, pues también el *deber*, como ya hemos observado, es en sí mismo incondicionado. En realidad, según Kant, el deber abarca a la buena voluntad, pues el primero puede ser incluso contrario a nuestras inclinaciones. Y es que a Kant no le ve un problema cuando el deber coincide con las inclinaciones, sino cuando no coincide. Por ejemplo, si mi inclinación es ceder el asiento a un anciano, ahí mi deber no juega un papel coercitivo o decisivo para mi acción, pero si mi inclinación es no cederlo, entonces el deber constituye un elemento esencial para que mi voluntad esté por encima de tal inclinación y se constituya como buena. Por eso Kant distingue entre acciones *conforme* al deber como es en el primer caso y acciones *por* deber como sucede en el segundo (397, 35). Veámoslo con otros ejemplos, podemos decir que es correcto que un comerciante no cobre más caro a un cobrador inexperto, manteniendo un precio fijo universal de manera que un niño puede comprar como cualquier adulto. De este modo, el comerciante sirve honradamente, pero, según Kant, esto no basta para creer que el comerciante se haya conducido así por deber, pues su provecho también exige no dar preferencia en el precio a uno sobre el otro. En consecuencia la acción no ha sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino meramente por un propósito interesado. Si cedo el asiento por cualquier otra razón que no sea el deber, pongamos para caer en gracia con una señorita que viaja conmigo, entonces obro de acuerdo a mi propio provecho y mi voluntad no es buena en sí misma.

Una cuestión más complicada se produce cuando la acción es conforme al deber y además hay una inclinación inmediata a ella. Conservar la propia vida es un deber, y además todo el mundo tiene una inclinación inmediata a ello, por eso no tiene ningún valor interior. Para que haya valor interior tiene que anularse la inclinación inmediata o natural, así si alguien sufre producto de las contrariedades del mundo, o posee una congoja sin esperanza que le ha arrebatado el gusto de vivir deseando la muerte, y sin embargo, conserva la vida sin amarla no por inclinación o miedo, sino por deber: entonces tiene su máxima (“debo conservar la vida”) un contenido moral (398, 5)¹:

Una acción 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 (400, 1-5).

Así, el valor moral de una acción reside en el principio de la voluntad que es meramente formal, pues si una acción sucede por deber, es porque ha sido sustraído todo principio material. La conclusión es que el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley.

Como síntesis tenemos tres proposiciones: 1. El valor moral consiste en hacer el bien por deber y no por inclinación; 2. El valor moral de una acción reside en si

¹ Nótese aquí la diferencia con Aristóteles, si hay una inclinación natural a la felicidad entonces la máxima “debo ser feliz” no posee un auténtico contenido moral.

máxima, no en su propósito y 3. El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley.

Ahora bien, se pregunta Kant, “¿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 esta pueda, en absoluto y sin restricción, llamarse buena?”(402, 1-5). Esta ley que sirve a la voluntad como principio reza de la siguiente manera: nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal* (402, 5-10).

Ante todo hay que distinguir aquí entre máxima y ley universal, en la *Crítica de la razón práctica* se expone claramente tal diferencia:

Los principios prácticos son aquellas proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad subsumiendo bajo ella diversas reglas prácticas. Dichos principios son subjetivos, o *máximas*, cuando la condición sea considerada válida sólo para la voluntad del sujeto en cuestión, o leyes prácticas, si dicha condición es reconocida como tal objetivante, es decir, cuando vale para la voluntad de cualquier ente racional. (A 35)

Dicho en otros términos una máxima se halla en primera persona (yo debo hacer tal y tal cosa) mientras que una ley universal está precedida por el cuantificador en cuestión (Para todo x , si x es racional entonces debe hacer tal y tal cosa). La primera implica un apremio subjetivo de la acción, la segunda uno objetivo. Veamos esto con el conocido ejemplo kantiano de la promesa: ¿No puedo lícitamente, cuando estoy en un aprieto prometer algo que no tengo intención de cumplir? No se trata de saber si sería imprudente o perjudicial no hacerlo, pues nunca sabemos las consecuencias que deparará una acción.

De lo que se trata es de averiguar si su seguimiento es o no conforme al deber, el medio es más seguro de saber esto último es preguntarme si quiero que esa máxima se haga ley universal. Es obvio que no puedo quererlo, pues si todos (no sólo yo) prometiesen algo sin intención de cumplirlo entonces el prometer carecería de sentido, nadie creería en las promesas y por lo tanto tampoco en las mías. El querer una promesa sin intención de cumplirla y su universalización es contradictorio, luego imposible. De esta manera la máxima no puede formar parte de la legislación universal que constituye las acciones conforme al deber, o valor moral.

De esta manera, y como ya hemos advertido anteriormente, todos los conceptos morales tienen su sede y origen *a priori* en la razón, porque es ella en tanto práctica la que impulsa la ley universal. De tal manera sostiene Kant en la *Crítica de la razón práctica* (A 48): si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, no puede pensarlas sino como principios que contengan el fundamento para determinar la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma. De lo contrario, la regla de la voluntad quedaría sometida a una condición empírica y por lo tanto no sería una ley práctica. Pues si a una ley se le despoja de toda materia, de cualquier objeto de la voluntad, no queda nada salvo la simple forma de una legislación universal. Por eso, la voluntad no es otra cosa que razón práctica (412, 30), pues es ella la que establece que los imperativos sean leyes objetivas (414).

Venimos hablando de los principios de la acción humana, del comportamiento humano; estos principios implican ciertas restricciones y ciertos hábitos. Dados estos hábitos y las posibilidades naturales de actuar sobre si se puede enunciar *máximas* de comportamiento. Las máximas conforman propiamente las *leyes prácticas o principios*

prácticos objetivos que nos indican cómo nos tenemos que comportar. Las leyes prácticas son *constrictivas* para la voluntad y tienen la forma de *imperativo*.

Kant distingue entre dos tipos de imperativos el *hipotético* y el *categorico*. El hipotético tiene la forma general de “no debes hacer esto porque si no...”. Es decir, es un imperativo que está orientado a las posibles consecuencias de la acción. Por el contrario, el imperativo categorico tienen la forma general “debes hacer *x*”, o la versión prohibitiva, “no debes hacer *x*”, simplemente porque así lo manda el *deber*. Por eso, la mera expresión lingüística no es suficiente para determinar si el imperativo que ha guiado nuestra conducta es categorico. Para saber si es uno u otro el caso, es preciso referirse a lo que ha movido nuestra voluntad. Si no hemos robado, nuestra conducta es conforme al deber (conforme al imperativo “no debes robar”), pero si no hemos robado por miedo a la policía, el imperativo que hemos seguido es hipotético (“no debes robar si no quieres tener problemas con la policía”). Mientras que en el imperativo categorico el deber es fin en sí mismo, en el imperativo hipotético el deber está orientado a la consecuencia de la acción. Nuevamente, el imperativo categorico nos viene a decir que, por ejemplo, no se debe robar porque la acción de robar es mala en sí misma, independientemente de si nos pueda detener o no la policía, entonces nuestro imperativo es categorico. El mandato del imperativo manda algo como bueno absolutamente, como de realización necesaria independientemente del provecho o perjuicio que implique, entonces el *imperativo* es *categorico*. Si manda algo de forma condicionada, si manda algo porque lo mandado es un buen medio para la realización de un propósito ulterior entonces el *imperativo* es *hipotético*. Finalmente, si el propósito es un fin no común a todos los hombres el mandato recibe el nombre de *imperativo de la habilidad*, pero si es común a todos recibe el nombre de *imperativo de la prudencia*.

Kant consideró que nunca se puede estar absolutamente seguro de que nuestra conducta no haya estado motivada por un interés o por algún temor, y por ello concluyó que cuando nos parece seguir un imperativo categorico siempre cabe la posibilidad de que el imperativo por el que nos regimos sea hipotético. Es decir, siempre puede darse el caso de ser movidos por el interés propio o por el egoísmo o por las consecuencias de las acciones en vez de por el deber.

Dejamos claro que la representación de un principio objetivo, en cuanto obliga a la voluntad, se denomina un mandamiento de la razón y la fórmula del mandamiento se denomina imperativo. Kant distingue cuatro fórmulas del imperativo categorico, a saber:

1. **Fórmula de la ley universal** (421, 6-13): Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.
2. **Fórmula de la ley de la naturaleza** (421, 14-20): Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.
3. **Fórmula del fin en sí mismo** (428, 34): Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.
4. **Fórmula de la autonomía** (432, 5-30): Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines.

Como vimos la primer fórmula es la más general, de ella se desprende la segunda, esta última nos dice que la máxima siendo en sí misma subjetiva se transforme en objetiva, esa objetividad que es propia de las leyes de la naturaleza. Más interesante es la tercera fórmula. Tomar al hombre como un medio es instrumentalizarlo, considerar

que se trata de un objeto cuya esencia es un «uso para...». Justamente cuando hablamos, por ejemplo, de “recursos humanos”, lo que hacemos es concebir al hombre como un elemento más de la naturaleza que sirve para determinados propósitos, como una pieza más de una maquinaria funcional: un recurso puesto a disposición que se puede usar, gastar, consumir. La idea central es que un hombre no puede ser dominado por otro hombre. Además, que el hombre sea un fin en sí mismo implica la posibilidad de pensarlo como un valor intrínseco y no como mero valor de uso. Pero los valores no están como estrellas en el firmamento, sino que son generados por el curso de las acciones de los hombres, y en tanto generador de valores es aquello que tiene valor en sí mismo. Sin embargo, la fórmula del hombre como fin en sí mismo no es empírica sino puramente racional, la humanidad que figura en ella no es un fin subjetivo sino universal, es condición restrictiva de cualquier otro. El empleo de una persona para satisfacer los intereses de otra persona es una forma de degradar a un hombre sobre otros, un modo de quitarles aquello que lo distingue como hombres: la libertad de autodeterminarse. Como dice I. Berlin, Kant es el verdadero padre de la noción de explotación como mal². Por eso cuando prometemos algo sin intención de cumplirlo, se vulnera de algún modo los derechos de la otra persona, aquello que lo constituye como hombre: su autonomía para decidir libremente.

Dice Kant, “si hay un imperativo categórico (esto es, una ley para toda voluntad de un ser racional) , solo puede mandar hacer todo por la máxima de la propia voluntad como una voluntad tal que a la vez se pudiese tener como objeto a sí misma como universalmente legisladora, pues solo entonces el principio práctico y el imperativo al que ella obedece es incondicionado, porque no puede tener interés alguno como fundamento” (432, 20-25). Un ser racional pertenece al reino de los fines únicamente como miembro cuando es en él universalmente legislador, pero estando él mismo también sometido a esas leyes, en tanto que forma parte del reino de los fines.

Por otro lado, Kant señala que en el reino de los fines todo tiene o bien un precio o una dignidad. En el lugar de lo que tiene un precio puede estar puesta otra cosa como equivalente, su esencia es su intercambiabilidad. En cambio, lo que se halla por encima de toda equivalencia tiene dignidad: “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, la humanidad en tanto que esta es capaz de sí misma, es lo único que tiene dignidad” (435, 5-10). Así la dignidad constituye la base de la autonomía, que está garantizada por la participación del hombre en la legislación universal. Así, el ideal de humanidad encierra el ideal de autonomía, de elegir su propio destino conforme al ser moral. Por eso la fórmula de la autonomía señala la autofirmación de la racionalidad humana: el hombre es hombre en tanto elige racionalmente conforme al deber moral.

Veamos estas cuatro de ejemplos que fueron expuestos por el propio Kant y que sirven para plasmar estas fórmulas en circunstancias plausibles:

1º Uno que, por una serie de desgracias lindantes con la desesperación, siente desapego de la vida, tiene aún bastante razón para preguntarse si no será contrario al deber para consigo mismo el quitarse la vida. Pruebe a ver si la máxima de su acción puede tornarse ley universal de la naturaleza. Su máxima, empero, es: hágame por egoísmo un principio de abreviar mi vida cuando ésta, en su largo plazo, me ofrezca más males que agrado. Trátese ahora de saber si tal principio del egoísmo puede ser una ley universal de la naturaleza. Pero pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese

² Berlin, I. *Las raíces del romanticismo*, p. 102. Madrid, 2000.

destruir la vida misma, por la misma sensación cuya determinación es atizar el fomento de la vida, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal y, por consiguiente, contradice por completo al principio supremo de todo deber.

2º Alguien se ve apremiado por la necesidad a pedir dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero sabe también que nadie le prestará nada como no prometa formalmente devolverlo en determinado tiempo. Siente deseos de hacer tal promesa, pero aún le queda conciencia bastante para preguntarse: ¿no está prohibido, no es contrario al deber salir de apuros de esta manera? Supongamos que decida, sin embargo, hacerlo. Su máxima de acción sería ésta: cuando me crea estar apurado de dinero, tomaré a préstamo y prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca. Este principio del egoísmo o de la propia utilidad es quizá muy compatible con todo mi futuro bienestar. Pero la cuestión ahora es ésta: ¿es ello lícito? Transformo, pues, la exigencia del egoísmo en una ley universal y dispongo así la pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se tornase ley universal? En seguida veo que nunca puede valer como ley natural universal, ni convenir consigo misma, sino que siempre ha de ser contradictoria, pues la universalidad de una ley que diga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño.

3º Una persona encuentra en sí cierto talento que, con la ayuda de alguna cultura, podría hacer de él un hombre útil en diferentes aspectos. Pero se encuentra en circunstancias cómodas y prefiere ir a la caza de los placeres que esforzarse por ampliar y mejorar sus felices disposiciones naturales. Pero se pregunta si su máxima de dejar sin cultivo sus dotes naturales se compadece, no sólo con su tendencia a la pereza, sino también con eso que se llama el deber. Y entonces ve que bien puede subsistir una naturaleza que se rija por tal ley universal, aunque el hombre –como hace el habitante del mar del Sur– deje que se enmohezcan sus talentos y entregue su vida a la ociosidad, al regocijo y a la reproducción; en una palabra, al goce; pero no puede querer que ésta sea una ley natural universal o que esté impresa en nosotros como tal por el instinto natural, pues como ser racional necesariamente quiere que se desenvuelvan todas las facultades en él, porque ellas le son dadas y le sirven para toda suerte de posibles propósitos.

4º. Alguien, a quien le va bien, ve a otras luchando contra grandes dificultades. Él podría ayudarles, pero piensa: ¿qué me importa? ¡Que cada cual sea lo feliz que el cielo o él mismo quiera hacerle: nada voy a quitarle, ni siquiera le tendré envidia; no tengo ganas de contribuir a su bienestar o a su ayuda en la necesidad! Ciertamente, si tal modo de pensar fuese una ley universal de la naturaleza, podría muy bien subsistir la raza humana, y, sin duda, mejor aún que charlando todos de compasión y benevolencia, ponderándola y aun ejerciéndola en ocasiones y, en cambio, engañando cuando pueden, traficando con el derecho de los hombres, o lesionándolo en otras maneras varias. Pero aun cuando es posible que aquella máxima se mantenga como ley natural universal, es, sin embargo, imposible *querer* que tal principio valga siempre y por doquiera como ley natural, pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, ya que podrían suceder algunos casos en que necesitase del amor y compasión ajenos, y entonces, por la misma ley natural oriunda de su propia voluntad, se vería privado de toda esperanza de la ayuda que desea.

Estos ejemplos ponen de manifiesto el carácter formal de la ética kantiana, ya que se afirma que es posible decidir la corrección o incorrección de una máxima a partir

de un rasgo meramente formal como es la posibilidad de ser universalizada. Kant nos transmite un modelo objetivo para determinar la corrección moral de nuestras acciones. La marca de esta objetividad se encuentra en el hecho, presupuesto a veces por Kant, de que al preguntarnos cómo tenemos que obrar ante tales o cuales circunstancias, todos llegaremos a la misma respuesta de conducirnos racionalmente, es decir, todas las repuestas racionales ante la pregunta acerca de cómo nos debemos gobernar en situaciones que contradicen nuestras inclinaciones naturales tienen que coincidir. Por eso, Kant distingue entre la *forma* y la *materia* de un mandato: la materia es lo mandado (por ejemplo, decir la verdad para el mandato “no se debe mentir”), y la *forma*, el modo de mandarlo (si se ha de cumplir siempre, algunas veces o nunca). Aquellas máximas de conducta que cumplen el requisito formal de ser universalizables describen una acción correcta, y aquellas máximas que no pueden ser universalizables describen una conducta equivocada o incorrecta. La corrección es seguir una máxima ciegamente. Así, por ejemplo, la máxima de conducta según la cual cuando hago una promesa la hago con la intención de no cumplirla, es una máxima que describe una conducta mala, pues como hemos visto si la universalizamos dejaría de tener sentido proponer y aceptar promesas.

A modo de esquema y como una especie de síntesis: de los principios prácticos unos son objetivos (leyes prácticas) y otros subjetivos (máximas). Dentro de los objetivos encontramos los que no poseen un carácter constrictivo (como por ejemplo Dios) y los que poseen carácter constrictivo (imperativos). Dentro de los imperativos encontramos los que son hipotéticos, en tanto particulares y contingentes (como los imperativos de la prudencia o de la habilidad) y los que son categóricos, es decir aquellos que son universales y necesarios, pues vienen dados por el deber en sí mismo (el deber por el deber) bajo las cuatro formulas que anteriormente fueron expuestas.