

UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO EN LA ÉTICA DE KANT

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía moderna y contemporánea se ha tenido que enfrentar con el problema de la fundamentación de la ética y de normas morales de la convivencia que puedan sostener una pretensión de validez independiente de las divergencias axiológicas y de las diferencias de las formas de vida que se desarrollan en sociedades abiertas, pluralistas y multiculturales, en las que solamente se reconocen formas de legitimación postconvencionales. Se trata de fundamentar unos principios que permitan orientar racionalmente también a los propios sentimientos morales. Porque si bien es cierto que no existe moral sin sentimientos, también hay que tener en cuenta que los sentimientos se vinculan a convicciones y actitudes que es preciso esclarecer o iluminar y rectificar mediante la razón. Es necesario además poder juzgar críticamente valores y normas de la moral social positiva y del derecho positivo.

El positivismo no ha tenido en cuenta, o no ha podido *dar cuenta* de esta diferencia entre la moral positiva y la moral crítica. Una moral que se atenga solamente al criterio de la sanción social, y se oriente por los sentimientos, sigue siendo una moral positiva, funcional a los valores y los fines de hecho vigentes en una determinada sociedad, los cuales están siempre condicionados por las relaciones de poder imperantes, y no puede alcanzar el valor de una moral autónoma y crítica. Por otro lado, la “fuerza” y estabilidad de los sentimientos para motivar las acciones y las conductas depende de su retroalimentación a partir de valores fuertes y convicciones compartidas que configuran identidades sociales del tipo de las comunidades tradicionales. En los espacios públicos de la sociedad

moderna, fragmentada y colonizada por la racionalidad estratégica, estos respaldos o recursos culturales de sentido y validez son cada vez más escasos.

Ya en los comienzos de la sociedad y del Estado moderno, como consecuencia de la ruptura de la unidad religiosa del mundo occidental y de las largas décadas de las guerras de religión que habían desangrado y empobrecido a Europa, grandes filósofos como Hobbes, Locke, Espinosa y Rousseau, recurrieron a la figura del pacto social como vía de legitimación de la autoridad política y del derecho a partir de la libre voluntad de los propios individuos. Kant por su parte, aunque adopta y reformula la teoría del contrato social en su filosofía política y del derecho, plantea sin embargo una nueva vía, diferente y paradigmática en el pensamiento ético. La situación con la que se enfrentó Kant en la ética era la misma con la que se había enfrentado la filosofía del derecho y la teoría política y de los contractualistas clásicos: ¿cómo fundamentar normas iguales para todos en una sociedad que ya no puede apelar sencillamente a una tradición cultural y religiosa homogénea, porque estas tradiciones están divididas, se hallan erosionadas y debilitadas, o han sido abandonadas en el proceso de la modernización? La respuesta kantiana se ubica en otro plano de reflexión trascendental y de universalidad independiente de la eticidad positiva de tipo comunitarista, y también del contractualismo centrado en el autointerés del individuo, que se plantean como las alternativas presuntamente rivales. La analítica de la razón pura práctica, desde este otro nivel de pensamiento, que el llama todavía “metafísico”, se propone enunciar los principios trascendentales que permiten justificar *el juicio moral crítico*. Desde Kant y el idealismo alemán se ha puesto reflexivamente en evidencia, como lo ha señalado H. Marcusse en su libro *Razón y revolución*, que la metafísica es una condición de posibilidad de la libertad de pensamiento y de la crítica. A 200 años de la muerte del filósofo la cultura y la filosofía contemporánea tienen planteado otra vez en el centro de los debates actuales aquel ya viejo problema. Para algunos, después del derrocamiento de su legitimación religiosa la moral en el sentido tradicional ha llegado a su fin. Esta situación se puede experimentar como una liberación y un avance para la expansión afirmativa de la vida; o como una situación de indigencia que torna más difícil la existencia y plantea nuevos desafíos al pensar en este contexto del nihilismo. Por lo que hace al mero subjetivismo, o el individualismo moral, pese a estar tan difundidos en la práctica, carecen de significado como teorías filosóficas. La ética no es un asunto de la vida privada porque, para decirlo brevemente con Wittgenstein: “uno sólo no puede seguir una regla”, y “no puede haber un lenguaje privado”.

Esta misma historia que he tratado de evocar muestra sin embargo que, no obstante la pretensión de universalidad de la moral kantiana, esta concepción es también el producto de la evolución de una historia particular, la de la cultura y

la filosofía occidental, que ha llegado con la Ilustración al *punto de vista moral universalista*. Aunque Kant no haya reflexionado sobre ello, y sin desmedro de la originalidad genial de su filosofía, ella es también el resultado del aprendizaje o de la *Bildung* a la que se ha llegado a través de una cadena de experiencias de conflictividad en el Mundo Occidental. Su pretensión de universalidad tiene que ponerse a prueba ahora de nuevo, y pasar por la confrontación con las convicciones del *ethos* de las otras culturas en el espacio de la comunidad global cosmopolita que ella misma había soñado de manera visionaria. De tal confrontación y diálogo de las culturas, esta ética saldrá probablemente enriquecida. Podrá aprender ahora de otras experiencias y valores ajenos. Pero además, en la medida en que su pretensión de validez universal se sostenga, saldrá también seguramente purificada, o despojada del sesgo particular de su contexto de origen en la ilustración europea, es decir, se tornará al mismo tiempo más formal y más universal. En primera instancia hay sin duda una contradicción entre estas dos perspectivas o desafíos mencionados de: ganar una mayor riqueza de contenido y hacerse a su vez más formal y universal. En el nivel de pensamiento del empirismo lógico esto es absurdo, o carece de sentido. Pero de lo que se trata ya en Kant es precisamente de abrirse a un modo de pensar más amplio (*eine erweiterte Denkungsgart*), cuya senda él mismo ha señalado.

2. CONCEPCIONES ÉTICAS PARTICULARISTAS

Las ideas de la vida buena y los modelos de las virtudes de las comunidades premodernas y de ciertos grupos que desean adoptar aquellas formas de vida comunitarista en el contexto plural de la sociedad civil contemporánea, se apoyan en concepciones antropológicas y en creencias metafísico-religiosas que se transmiten con la fuerza de una tradición canónica y que conllevan una determinada comprensión del sentido último de la vida humana. Disponen de certezas, de valores fuertes, y de modelos de vida para imitar, que conllevan una normatividad concretista y más o menos rigurosa, o exigente. Pero estas “éticas” comunitarias solamente pueden ofrecer *fundamentaciones relativas* de sus valores y de sus contenidos normativos, porque dependen de esas creencias particulares, que no son compartidas por los demás en la sociedad civil. Sin embargo, como lo han hecho ver los comunitaristas, parece cierto que la mayoría de los individuos (o una buena parte de ellos) buscan y necesitan la contención de alguna trasnochada forma de comunidad. El *ethos* constitutivo de un *nosotros*, que identifica a sus miembros, y la “ética” de una comunidad particular, pueden tener derecho a ser respetados, pero no se pueden universalizar.

El intuicionismo moral más reciente, que se apoya inmediatamente en ciertos consensos sociales más amplios sobre el bien o la justicia, no está en mejores condiciones y, en la medida en que se asume como contextualista, como ha sido el caso de Rawls, reconoce las mismas limitaciones que tienen las concepciones tradicionalistas, como *la ética de un nosotros*, o de una comunidad particular, ligada al *ethos* de una determinada cultura y a sus instituciones, la cual tiene también las mismas dificultades para el distanciamiento crítico frente a su propia identidad y carece de recursos teóricos frente a los problemas morales del mundo contemporáneo en la época de la globalización. Estas “éticas” pueden además no ser morales¹.

La otra alternativa (igualmente particularista, como voy a mostrar) es la del contractualismo, el cual entiende poder explicar la moral de la sociedad civil contemporánea mediante la descripción de un pacto real implícito, que opera en las relaciones sociales normales. La existencia de este acuerdo se explica mediante el hecho de que los individuos, en la medida en que están interesados en las relaciones de intercambio y cooperación con los demás, concuerdan también en el interés de mantener un sistema de reglas cuya aplicación cuente con su asentimiento, siempre que también todos los demás se sometan al mismo tiempo a ellas².

En la situación actual de la sociedad civil los individuos sólo pueden apelar horizontalmente los unos a los otros, tratando de convencerse que es de interés recíproco el llegar a acuerdos acerca de la regulación normativa de la interacción. En esta relación está claro que sólo pueden ser admitidas “normas simétricas”, cuya vigencia pueda ser considerada como “igualmente buena para todos” en un proceso de *negociación* que concluye en un consenso fáctico, o en una suerte de *contrato moral*. Lo que se alcanza por esta vía contractualista, o consensualista, no es la fundamentación de una pretensión de verdad, sino un acuerdo de voluntades, o *la decisión* común de aceptar la autorregulación de la interacción y la delimitación de los espacios de poder. El situar el acuerdo directamente en

1 Empleo la distinción entre la “ética” (entre comillas) y la moral en el sentido en que la han planteado Paul Ricoeur, Jürgen Habermas, y otros autores contemporáneos, a partir de la redefinición de la diferencia hegeliana de “moralidad y eticidad”, reconociendo con la hermenéutica la prioridad de la “ética” en cuanto a los contenidos axiológicos, y con las teorías de inspiración kantiana, la prioridad de la moral desde el punto de vista de la fundamentación, del juicio crítico y de la defensa de los derechos humanos. Para el desarrollo sistemático de esta concepción, cfr.: J. De Zan, *La ética, los derechos y la justicia*, Edic. de la Fundación Konrad Adenauer, Montevideo, 2004; sobre el debate de la “ética” y la moral en la Filosofía actual, cfr.: J. De Zan, *Panorama de la ética continental contemporánea*, Ed. Akal, Madrid, 2002. Escribo la palabra “ética” en este sentido especial entre comillas para diferenciarla de la Ética (con mayúscula) como el nombre de la disciplina.

2 Ensayos de fundamentar la moralidad social sobre estas bases podemos encontrar en J-L.H. Mackie, *Ética. La invención de lo bueno y de lo malo* (1977) Barcelona, 2000, en David Gauthier, *La moral por acuerdo*, Barcelona 1994, y Ernst Tugendhat, *Lecciones de Ética*, Barcelona, 1997.

el plano volitivo del querer, o de la decisión, tiene la ventaja de que ya no es necesaria otra mediación para el pasaje de la teoría ética a la praxis. Los contractualistas argumentan que la moral fundamentable mediante este proceso de negociación será ciertamente una moral mínima y siempre empíricamente revisable, pero esto no la convierte en meramente relativa o débil porque tiene el respaldo del control recíproco.

Sin una moral social mínima como la que describe el contractualismo, que incluye deberes de respeto a las cláusulas contractuales, de cooperación, de lealtad, etc., no podría funcionar por cierto ninguna sociedad. Como ha sido destacado por muchos autores, hasta una banda de ladrones sólo puede existir y operar si sus miembros son “morales” en este sentido. Toda asociación en torno a determinados intereses comunes tiene que respetar en su interior estas normas, aunque no las observe hacia fuera, en sus relaciones con los no socios, como es el caso de los códigos de ética y de las prácticas de autoprotección de los miembros de las asociaciones de tipo corporativo. Es proverbial incluso el rigorismo de la estricta observancia de esta “moral”, y la severidad de las sanciones de la deslealtad, o de la infracción de sus códigos, que caracteriza a la mafia. Todos estos tipos de asociación ilícita cultivan incluso alguna forma de estima recíproca, o de relaciones de fraternidad entre sus miembros. Pero en esta concepción no hay motivos para el mantenimiento de las mismas normas en relación con los otros, con quienes no tenemos intereses comunes de intercambio y cooperación. En muchos casos incluso la apertura y el igual tratamiento de los no socios entraría en contradicción con los propios intereses particulares de la corporación. Este tipo de “moral por acuerdo” es cerrada, y sus códigos tienen que permanecer reservados porque los consensos privados entre sus miembros conllevan casi siempre una cláusula implícita, y a veces el juramento explícito del secreto para la autoprotección y *el mantenimiento de las apariencias*. En cualquier caso, este tipo de “ética” tiene un alcance siempre limitado, carece de razones para fundamentar y motivar la universalizabilidad de sus normas, y no está disponible a la crítica externa de los terceros excluidos del consenso “entre nosotros”. En este aspecto, el contractualismo tiene en definitiva las mismas limitaciones particularistas que las éticas tradicionales fundadas en los valores y creencias de una cultura particular³.

3 Para una exposición más amplia sobre el debate del contractualismo, cfr. J. De Zan, “E. Tugendhat: filosofía analítica y fundamentación de la ética normativa”, en *Teoría*, Univ. Nac. de Tucumán, N° extraordinario en homenaje a R. Rojo, Tucumán, 2004, p.159-176.

3. COMUNIDAD ÉTICA Y CONTRATO SOCIAL EN KANT

Comunidad y contrato son dos figuras reales que responden a necesidades humanas diferentes. Ambas conllevan siempre una “ética”. Pero esta “ética” puede entrar en conflicto con la moral; y en ningún caso puede ser el fundamento de la moral, ni creo que lo pretenda, salvo en los casos de los fundamentalismos (religioso, o de mercado). La tesis que voy a sostener aquí es que no se puede hacer jugar este tipo de “ética”, y las formas de integración social que ellas pueden realizar, como alternativas frente a la moralidad en sentido kantiano, porque esta última se sitúa en otro plano, o en otra dimensión completamente diferente. El propio Kant considera que *comunidad ética* y *contrato social* son instancias igualmente necesarias.

En el escrito de 1793 sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón*, se refiere Kant en primer término a la presencia de un principio del mal que, junto al bien, está arraigado en la propia naturaleza interior del hombre: el “mal radical”. Después de tratar, en la segunda parte, la lucha del principio del bien con el mal, establece cuál es la condición para que el bien pueda triunfar. El individuo sólo no puede dominar la propensión a obrar conforme a la máxima del egoísmo, y para mantener su fidelidad a los deberes de virtud necesita la ayuda de una comunidad integrada con este fin moral. “A una unión de hombres bajo meras leyes de virtud se la puede llamar una sociedad ética... o [mejor] una comunidad ética: *ein ethisches gemeines Wesen* (*Die Religion*, VI, 94). Las normas de la virtud de esta comunidad deberían armonizar con las leyes jurídicas de la sociedad civil, pero son enteramente diferentes. Hay por lo menos cuatro propiedades fundamentales que hacen esta diferencia: 1) la adhesión a una comunidad ética, y la permanencia en ella, deben ser siempre *libres*; 2) los individuos no se unen en esta comunidad, como en la sociedad civil, con el fin de constituir ningún *poder* soberano que los proteja de peligros externos a ellos mismos, 3) la *extensión* de la comunidad ética puede ser menor, o mayor que la de la sociedad civil, aunque el ideal cosmopolita es el de una asociación ética *universal* de la humanidad, 4) el tipo de *coacción* de las leyes de virtud es *puramente interior*.

Para explicar la constitución de la sociedad civil, o Estado, en cambio, se sirve Kant del modelo conceptual hobbesiano del pacto, o contrato social, motivado por el interés de los individuos en la regulación de los conflictos provocados por la arbitrariedad de su propia libertad que produce una situación de total inseguridad (*MdS*, Ak. Ausg, 312-316 §§ 44-47). Para Kant, a diferencia de Hobbes y Rousseau, “el contrato social no es el concepto de una experiencia (real o posible). Es un concepto puramente racional, pero no teórico, sino práctico: un concepto normativo y crítico (o una idea normativa de la razón práctica). Significa el criterio para juzgar la legitimidad [de las decisiones políticas y del

ordenamiento jurídico]. Al igual que el imperativo categórico, la idea del contrato invita a un experimento mental..., a reflexionar acerca de si un pueblo (una voluntad común) estaría de acuerdo en imponerse a sí mismo una ley tal. Dicho en un lenguaje actual: toda ley debe ser examinada desde el punto de vista de su aptitud para obtener un consenso general”⁴.

En Kant la Filosofía política adopta el sesgo eminentemente jurídico, que es característico del liberalismo, y queda subsumida bajo la *Rechtslehre*. Pero no obstante que él es el mayor filósofo de la moralidad, concibe este campo jurídico-político a la manera hobbesiana, como funcionalmente autónomo de la moral. No es necesario ni posible, o por lo menos no es realista ni prudente presuponer que los sujetos del derecho, los ciudadanos en cuanto tales, sean morales; ni es función del derecho y del Estado prescribir a los individuos cual es su propio bien. Desde el punto de vista jurídico-político sólo es necesario que los ciudadanos se vean coaccionados a cumplir la ley, sin importar si lo hacen por interés, por oportunismo, o por convicción. El buen funcionamiento del ordenamiento jurídico y la paz social no pueden presuponer la virtud. Según la famosa y discutida expresión del opúsculo *Sobre la paz perpétua* (“Suplemento primero”): “El hombre está obligado a ser un buen ciudadano, aunque no pueda ser obligado a ser moralmente un hombre bueno. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, (aunque esto suene muy fuerte) siempre que tengan entendimiento”.

Está claro entonces que no es correcto contraponer en principio como anti-téticos el universalismo de la moralidad kantiana al particularismo de la ética comunitaria, ni a la concepción contractualista de la normatividad de la sociedad moderna porque el propio Kant trabaja en cierto modo con estos dos modelos como articulables en distintos planos. Para marcar la diferencia de niveles basta evocar cuáles son las cuestiones fundamentales que se plantea la *Crítica de la Razón práctica*, a saber: el alcance de la razón pura para la determinación de la voluntad, y “la crítica del uso empírico de la razón práctica en su pretensión de proporcionar por ella sola, de un modo exclusivo, el fundamento de esta determinación” (*KPrV*, “Introducción”).

4. EL SENTIDO DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

En cuanto a la *Metaphysik der Sitten* (*Metafísica de las costumbres*) y a su *Grundlegung* (que yo traduciría por “Fundación”, en el sentido en que se

4 Cfr. O. Höffe, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona, 1988, p. 26.

emplea este término en la profesión de la ingeniería *en fundaciones*), quiero reflexionar ante todo sobre el significado del título de estos libros. La traducción de *Sitten* por “costumbres” es quizás la mejor que se ha podido hacer en nuestra lengua. Pero ésta no es, sin embargo, una buena traducción, porque la palabra “costumbre” carece de las resonancias axiológicas del vocablo original y de sus derivados. Con los adjetivos *sittlich/unsittlich* se atribuyen en alemán a una conducta, y al sujeto de la misma, calificativos fuertes que pueden traducirse como *honesto/deshonesto*, o *decente* y su contrario. *Sitte* es también la raíz de *Sittlichkeit*, que el diccionario da como “moralidad”. Pero como existe también en alemán el vocablo *Moralität*, se ha inventado para *Sittlichkeit* en la jerga filosófica castellana el término “eticidad”. Esta familia de palabras alemanas presenta una conmensurabilidad semántica aproximada con las palabras del griego antiguo: *ethos* y *ethikós*, de donde se deriva en esa lengua y en la nuestra el nombre de la Ética.

Die Sitten no son solamente las costumbres, sino también las tradiciones y el carácter, o la forma de vida, es decir: la “ética” de una comunidad. De hecho el propio Kant aclara de esta manera el nombre que ha elegido para el título de sus obras sistemáticas de ética: “la palabra alemana “*Sitten*” significa maneras y formas de vida” (*MdS*, Ak. Ausg, 216). Este es precisamente el sentido de la palabra griega *ethos*, de donde procede la Ética según lo explica Aristóteles, en el Libro II, Cap. 1 de la *Ética a Nicómaco*. Podríamos traducir entonces el título de los libros kantianos en un lenguaje filosófico más contemporáneo, como “Metafísica del *ethos*”, y no de las meras “costumbres” (ya que la palabra griega “*ethos*” se usa hoy de manera corriente en la literatura filosófica). Hay que tener en cuenta todavía sin embargo el significado especial, para nada ontológico, de la palabra “metafísica” en el lenguaje kantiano, que alude en cambio a una “filosofía pura”, en cuanto referida en este caso a las reglas o leyes a priori de la libertad. En tal sentido me gustaría proponer para nosotros una versión más libre, con sabor Wittgensteiniano, del título de Kant, porque lo que el filósofo se proponía hacer, y lo ha hecho de manera magistral, es explicitar lo que podríamos llamar hoy: *La gramática profunda del ethos*. Esta expresión me parece apropiada sobre todo para la *Grundlegung*, que se mantiene efectivamente en el nivel más formal de la gramática universal del *ethos*, e incluso nos dice de manera explícita y reiterada a lo largo del texto que es eso precisamente lo que está haciendo, a saber: buscar una formulación reflexiva, o la reconstrucción racional de los principios de la razón pura práctica, los cuales se encuentran siempre ya operantes en la razón práctica común humana, o en el *ethos* de las diferentes culturas, como nos gustaría decir hoy.

La primera sección de la *Grundlegung*, o “*Fundación de la gramática profunda del ethos*”, se titula: “Pasaje del conocimiento ético (o del *ethos*) de la

razón común al conocimiento filosófico del mismo” (“*Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen*”). Al final de esta Primera Sección, después de largas y profundas reflexiones y precisiones conceptuales sobre lo que es “bueno” en sentido moral y sobre el deber, reconoce el filósofo finalmente que ha llegado por fin a encontrar y aclarar lo que la razón común humana en su *ethos* vivido ya sabía, y poniéndose en el lugar de un hombre común que se desdobra y dialoga consigo mismo, se pregunta:

Para saber qué tengo que hacer para que mi querer sea éticamente bueno (*sittlich gut*) no necesito ir a buscar muy lejos una agudeza especial. Inexperto en lo que respecta al curso del mundo, incapaz de estar preparado para todos los sucesos que ocurren en el mismo, me basta preguntarme solamente: ¿puedes tu querer también que tu máxima llegue a ser una ley universal? Cuando no es así, entonces ella es reprobable... De este modo hemos llegado así en el conocimiento moral de la razón humana común hasta su principio; ella no lo piensa por cierto, desde luego, tan abstractamente en la forma de un principio universal, pero sin embargo lo tiene siempre realmente a la vista y lo usa como pauta de su enjuiciamiento. Sería fácil mostrar aquí cómo con esa brújula en la mano sabe distinguir muy bien en todos los casos que se den qué es bueno y qué es malo, qué es conforme al deber o contrario él, siempre que, sin señalarle en lo más mínimo nada nuevo, se le haga atender solamente a su propio principio, como lo hacía Sócrates... (Gr. dMS 403, 35-405, 5).

Basta la lectura de algunos textos como éste para desbaratar las críticas tan en boga en cierta literatura que se representa el imperativo categórico como una forma represiva o empobrecedora de la vida moral. Es como si se reprochara a la gramática el que no contenga toda la literatura. Es claro que en el *ethos*, en los valores, tradiciones y costumbres hay mucho más, una riqueza de contenidos peculiares de la forma de vida de cada grupo humano, frente a lo cual los enunciados formales de la moralidad kantiana tienen que aparecer como una “ética mínima”⁵. La ética mínima es como la escueta y descarnada estructura ósea del esqueleto que *sostiene desde dentro* la carne y las bellas formas del cuerpo humano. La metáfora del esqueleto me parece significativa para representar las relaciones de la “ética” y la moral. La moralidad universalista se ha comprendido a veces como un corsé impuesto desde fuera a la vida “ética” por una racionalidad abstracta que niega las diferencias. Este sesgo de la moralidad universalista queda enteramente disuelto si se muestra que sus principios no proceden de un construccionismo racionalista, sino de un procedimiento reconstitutivo que busca explicitar y fundar los principios básicos de la moralidad que

5 Cfr. Adela Cortina, *Ética mínima*, Madrid, 1986.

es interior a las experiencias de la vida buena y del ethos vivido, como las condiciones normativas que hacen posible la existencia de toda comunidad ética, o como la gramática universal de la interacción humana en cuanto regida por una razón común que se reconoce en este momento de incondicionalidad del respeto de la humanidad en todas las personas. Para esto es importante recuperar la significación fundamental (o fundacional) de la *Grundlegung*, valga la redundancia, y dejar de verla como un escrito meramente popular y provisorio, para releer la *Crítica de la Razón práctica* a la luz de este escrito anterior en el que la revolución kantiana del pensamiento ético aparece con toda la frescura del acontecimiento inaugural.

5. EL UNIVERSALISMO DE LA MORALIDAD KANTIANA. UNA ÉTICA PARA TODOS

En la perspectiva del problema aquí planteado puede decirse que uno de los propósitos de Kant era mostrar precisamente la independencia y la superioridad del principio de la moralidad, tanto frente a los meros sentimientos e inclinaciones, como frente a los intereses egoístas y a las estrategias de la racionalidad instrumental del contractualismo hobbesiano (inevitable sin embargo en las relaciones funcionales, económicas y jurídico-políticas), superar las limitaciones de estas concepciones anteriores y cimentar la validez universal de los principios morales mediante una “fundación” racional que no se apoya tampoco en los presupuestos histórico-contingentes y particulares de la “ética” de las comunidades tradicionales, ni se deriva de postulados teóricos (antropológico-metafísicos) o de verdades superiores accesibles solamente a la fe religiosa, sino que parte de la reflexión de la propia razón, de la conciencia y de la voluntad moral autónoma, y lleva a cabo una reconstrucción racional del sentido moral del bien y del deber que es intrínseco al obrar humano en cuanto tal.

Si nos atenemos a la *Grundlegung*, la ética de Kant no pretende prescribir *qué* debemos hacer, sino *cómo* debemos obrar y tratar a los demás, cualquiera sean los fines que nosotros nos proponemos en nuestras acciones. En este sentido es una ética formal, porque tiene en cuenta que hay una innumerable diversidad de fines valiosos que los hombres pueden proponerse en su vida, y Kant pretende mostrar que, si bien el contenido y los fines de las acciones humanas no son moralmente irrelevantes (como a veces se ha interpretado de manera incorrecta), lo que es formalmente decisivo para la calificación moral de las acciones y de las personas no es el contenido material de lo que hacen (por ejemplo escribir sobre ética, dictar sentencias justas en un tribunal, o lavar los platos en la casa del filósofo y del juez), no son sus actividades y formas de vida (profesio-

nes, costumbres, valores culturales, etc.) ni el éxito de sus propósitos, sino “la buena voluntad”, que no es por cierto la mera “buena intención”. El principio moral debe interpretarse como un criterio universal para juzgar la moralidad intrínseca de las máximas que guían nuestras acciones (cualquiera sea su materia), y manda directamente una *forma* de obrar, con independencia de los fines, es decir: “sin condicionar esta conducta al logro de ningún otro propósito” ajeno al respeto del deber. Y es precisamente por esta libertad incondicionada frente a todos los fines externos a la moralidad misma que esta ley tiene la forma de un imperativo *categorico* y no meramente hipotético.

Conforme a la primera formulación kantiana del imperativo categorico, el criterio de la moralidad de las máximas por las que se rige la conducta es la *universalizabilidad*. Empleo esta palabra porque la ley moral no manda en principio universalizar de hecho determinadas reglas, por ejemplo las máximas de *nuestra* propia conducta, sino reflexionar sobre la *posibilidad* de que una máxima se convierta en ley universal (es decir, si sería posible su funcionamiento como regla universal) y sobre la *aceptabilidad* de esta perspectiva para el propio sujeto de la acción.

El examen de la universalizabilidad de sus máximas es un test que cada uno debe hacer al mismo tiempo de manera autónoma en su propia conciencia, pero lleva implícita la idea de *reciprocidad* y de *intersubjetividad*. Se trata por lo tanto de un principio de justicia. Si reflexionamos sobre lo que hacemos cuando obramos mal —advierte Kant, “nos daremos cuenta de que en realidad no podemos querer que nuestra máxima sea seguida por todos como una ley universal, sino más bien al contrario”, porque la ventaja está en transgredir una ley mientras los demás la respetan. La inconsistencia del comportamiento inmoral no consiste en una mera contradicción lógica. La autoconsistencia que pone a prueba el test de universalizabilidad comprende todos los presupuestos normativos de la racionalidad. La inmoralidad consiste entonces en exceptuarme a mí mismo (para mi propio provecho) del cumplimiento de una ley general, y adoptar una forma de obrar que no podría admitirles a todos los demás. Se ha observado que las ideas de intersubjetividad y de reciprocidad simétrica implícitas en este planteo no han sido tematizadas y no tienen efectividad práctica, porque el examen de la *universalizabilidad* es concebido por Kant como un experimento mental de la reflexión de la conciencia moral del propio sujeto, sin tener en cuenta un procedimiento de confrontación real que permita la crítica de la subjetividad.

El principio universal de la moralidad no es puramente formal porque tiene un *contenido* universal, el cual está explicitado en la segunda formulación de Kant, que enuncia el deber incondicionado de tratar a la humanidad, es decir, a la persona humana en cuanto tal, tanto en uno mismo como en todos los demás, siempre *como fin* y nunca como mero medio. La segunda fórmula explicita con

esto también el modo como debe entenderse la primera, es decir, que debo observar el principio de la reciprocidad simétrica de las reglas del comportamiento por sí mismas, porque es lo justo, y no de manera meramente instrumental, o estratégica, *para* mi propia seguridad, como en la regla de oro: “no hagas a los demás lo que no quisieras que te hagan a ti”. El mandato moral de *no instrumentalizar a nadie* en función de mis propios fines implica al mismo tiempo la descalificación de toda comprensión instrumental de la propia moral.

El respeto de la persona humana en cuanto tal y como fin en sí misma, o auto-fin, es el verdadero fundamento del universalismo moral, por cuanto esta propiedad de ser persona y fin en sí mismo, de ser-para-sí, y no para-otro, o de-otro, es una propiedad que le compete por igual a todo ser humano en cuanto ser racional, independientemente del color de su piel o de su posición social, de sus cualidades físicas o intelectuales, de su manera de vivir o de su cultura, etc. Tratar a toda persona como fin en sí mismo quiere decir considerarla como sujeto de los propios fines que ella se propone en su libertad. No como otro objeto de mi conocimiento y acción, sino como otro sujeto, que es el centro de su propio mundo. Esta forma de relacionarme con el otro, como otro sujeto autónomo, exige un *descentramiento* de las perspectivas del propio yo, y una apertura del egocentrismo natural. Esta apertura, o esta amplitud de pensamiento que es capaz de ponerse en el lugar de cualquier otro, como lo dirá Kant en la *Crítica del Juicio*, está en la base, no sólo de la moralidad, sino de toda la intersubjetividad humana, de la idea de verdad, de los valores estéticos, jurídicos, de la ciudadanía política y de la constitución del espacio público de la democracia. Toda esta riqueza de significado implícita en el punto de vista moral universal de Kant, es la que ha sido explicitada y puesta de relieve por la renovación contemporánea del universalismo. Otra cuestión, que no plantea Kant en este lugar, pero sí por ej. en el opúsculo sobre *La idea de la historia universal en sentido cosmopolita*, es la de cómo han llegado los hombres a este descentramiento del horizonte egocéntrico y a la institución del *reconocimiento recíproco*, de lo que se han ocupado más ampliamente Fichte y Hegel⁶.

El deber moral implica la conciencia de una auto-obligación, que el sujeto tiene que aceptar por sí mismo, porque se lo impone su propia razón y voluntad autónomas y se conecta con su *identidad esencial* como ser racional. Parece que el formalismo de la ética kantiana, y el principio de la universalizabilidad, dejan de lado sin embargo la consideración del bien integral de la persona, o el bienestar concreto de la vida y, en general, las consecuencias de las acciones.

6 Cfr. J. De Zan, *La Filosofía práctica de Hegel*, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2003, Cap. 9, “La lucha por el reconocimiento, el estado de derecho y la constitución de lo político”, pp. 271-318.

Estas consideraciones no se hacen jugar efectivamente en la *fundamentación* de la ética, y en la formulación del criterio universal de la moralidad. Pero todo esto está presupuesto como *el contenido de las máximas* a las que se refiere la primera fórmula del imperativo como su campo de aplicación. Las máximas son el terreno en el que *se encuentran* la “ética” y la moral, por cuanto ellas tienen que ser consideradas desde ambos puntos de vista. “En términos generales las máximas forman las unidades elementales de una red de prácticas o costumbres en las cuales se configura la identidad [particular, histórica] y el proyecto de vida de una persona o de un grupo... En tal sentido Kant tenía en vistas sobre todo las máximas de la naciente sociedad burguesa diferenciada en sus estamentos profesionales”⁷, pero *eine erweiterte Denkungsart*, como el que preconiza el filósofo, está abierta a otras máximas que pueden ser más relevantes en el contexto de la sociedad actual. Lo cual muestra que la moral no puede nunca *separarse* de la ética, aunque se pretendiera hacerlo. Las máximas conllevan el contenido concreto de valores y actitudes de la vida ética de la comunidad de pertenencia, y responden a los problemas concretos de cada contexto de acción. Puede haber incluso una pluralidad de máximas diferentes para el mismo campo de acción, que aprueban el test de la universalizabilidad. Esta no es una deficiencia, como se ha pensado, sino una muestra de la amplitud y el pluralismo del criterio kantiano de la moralidad. Este pluralismo de las máximas morales posibles se comprende porque en la aplicación del imperativo categórico no se trata, como he dicho antes, de universalizar mis (o nuestras) máximas (como obligatorias para los demás), sino de que cada cual ha de examinar y cuestionar, desde el punto de vista universal de la *moralidad*, las máximas que él, o su grupo social han adoptado, para comprobar si estarían dispuestos a aceptar que también los demás las pueden adoptar (como *permitidas*). Las máximas que no son universalizables *en este sentido* restringido, son inmorales. Cada cual debe hacer este mismo examen reflexivo sobre las máximas de su propia conducta, y aceptar que los demás vivan conforme a sus propias máximas, es decir, a su “ética”, siempre que no lesionen el principio de universalizabilidad simétrica, y los derechos de todos los demás.

Si nos atenemos a la *Grundlegung* puede parecer que en la ética kantiana se trata solamente de la simetría y la reciprocidad de *lo permitido* y *lo prohibido*, no de obligaciones morales positivas. La lectura de la *Metafísica de las costumbres* puede producir en cambio la impresión de un retroceso al tipo de moral concretista y prescriptiva. Allí hablará Kant de las *máximas que son obligatorias*. Pero estas no pueden derivarse directamente de la primera fórmula del imperativo, sino a través de la segunda, que manda tratar a la humanidad en todas las

7 J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pp. 106-107.

acciones como fin y no como mero medio. De este fin se desprenden todos los otros fines de la razón pura práctica. La idea de un fin que es un deber objetivo implica mandatos morales positivos. Y toda “la ética puede definirse también como el sistema de los fines de la razón pura práctica” (*MdS*, 231). El tomar en serio el carácter de fin en sí misma de la humanidad de cada persona conlleva, como escribe A. Cortina, no solamente limitaciones o restricciones para mi libertad, sino también una tarea a realizar, un deber positivo de humanidad⁸.

Fue necesaria una abstracción metódica de los fines empíricos de la voluntad y de “la conexión entre el placer y la facultad de desear, que se llama interés”, para definir el concepto de lo bueno incondicionado y de la ley moral, y para hacer valer solamente a la razón pura práctica como autolegisladora, sin lo cual no habría autonomía ni, por lo tanto, moralidad alguna. Pero si bien el imperativo categórico es en sí formal, su destinatario, el sujeto de la acción moral, no es el hombre en abstracto, o la pura racionalidad formal, sino los hombres reales, de carne y huesos, que quieren efectivamente muchas cosas, que se identifican con ellas, que tienen múltiples intereses que son para ellos importantes, especialmente los intereses de la propia razón⁹, etc. Si no se tiene en cuenta nada de esto las objeciones sobre la esterilidad moral del imperativo habrían dado en el blanco, porque la razón pura práctica estaría girando en el vacío. Hasta un filósofo tan poco kantiano como P. Ricoeur, defiende a esta moral universalista de la acusación de ser un formalismo vacío, mostrando con razón que esta crítica olvida la función de las máximas, sin las cuales “la regla de universalización sería, por así decirlo, como un molino que no tiene nada que moler, o someter a prueba. “Del hecho que la regla formal se aplica a una multiplicidad de máximas [tomadas de la experiencia de la vida moral] resulta precisamente una multiplicidad de deberes que responden a una diversidad de situaciones. Se hace emerger así una cierta productividad del juicio moral”¹⁰. Está claro que sin los fines e intereses, y sin la multiplicidad de las máximas que orientan de hecho la vida y configuran el carácter de los hombres concretos en la historia, la crítica de la razón práctica se habría anulado a sí misma porque no habría dejado nada que someter a su juicio crítico.

8 Cfr. A. Cortina, “El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana”, en J.C. Cordón, *Moral, Derecho y política en I. Kant*, Cuenca, 1999, p. 241-252.

9 “El interés es aquello por lo que la razón se hace práctica” (*Grundlegung*, IV, 459-460). Sobre “Razón e interés” en Kant, cfr. J. Gómez Caffarena, “Reflexiones sobre el primado de la razón práctica”, en el mismo colectivo citado en la nota anterior, pp. 18-22.

10 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 1990; *Sí mismo como otro*, México, 1996, 286-287

6. MORAL Y CRÍTICA DEL JUICIO

Finalmente, el movimiento ascendente de subsunción de la máxima en la regla de universalización tiene que ser complementado, como bien lo ha señalado Ricoeur (*loc. cit.*), con el movimiento descendente del juicio en el contexto de acción, y de la aplicación de las máximas generales al caso particular que, en los casos difíciles (los *hard cases* con que se enfrentan los jueces, en la terminología de R. Dworkin) presupone un *doble trabajo hermenéutico*: 1) la interpretación contextualizada de la acción posible y, 2) la reinterpretación de las propias máximas, o reglas a la luz del contexto de aplicación. La toma de decisiones requiere siempre la evaluación de las circunstancias de la acción, de sus posibles consecuencias, y la revisión de la propia regla en confrontación con las situaciones no previstas por ella. Doble hermenéutica que no podía ser objeto de una “*Metafísica del ethos*”, pero tampoco ha sido adecuadamente considerada en la *Crítica de la Razón Práctica*. La pregunta que quiero formular en este último punto de mi exposición es, si esta laguna de los textos éticos kantianos no se puede completar mediante la ampliación de los alcances de la doctrina del *juicio reflexivo* del gusto estético de la primera parte de la *Tercera Crítica*, la cual me parece relevante, no para la *fundación* del principio de la moralidad, pero sí para su aplicación, es decir: *para la vida moral*¹¹.

Voy a mencionar aquí solamente, por razones de espacio, dos indicios textuales positivos, que me parecen suficientes para mostrar que la ampliación propuesta podría considerarse como un desarrollo actual de la filosofía de Kant; o que no sería, por lo menos, un programa anikantiano, o ajeno al espíritu de esta filosofía.

En el “Prefacio” de la *Grundlegung* (389, 17-36) distingue Kant entre el fundamento (*Grund*) en el que se apoya toda la filosofía moral, que es su “parte pura”, o a priori, y su aplicación (*ihre Anwendung*). Este segundo paso, de la aplicación del principio de la moralidad, o de la acción moral, “exige por cierto todavía —escribe Kant— un ejercicio de la facultad de *discernimiento*, aguzada mediante la experiencia (*durch Erfahrung geschärfte Urteilstkraft*)”.

Si tomamos en serio los términos precisos empleados por el autor en el texto, resulta claro que no se trata del mero enjuiciamiento (*Beurteilung*) del moralista, o predicador moral, ni de los prejuicios del *moralismo* convencional, sino de la capacidad reflexiva de juzgar, o de *discernimiento* (como se ha retra-

11 Para una exposición más desarrollada de la doctrina del *juicio reflexivo*, y su ampliación al campo de la política, cfr.: J. De Zan, “Amplitud de pensamiento y capacidad de juzgar (la lectura de H. Arendt de la *Crítica del Juicio*)”, en RPF (*Revista Portuguesa de Filosofía*), Vol. sobre *La herencia de Kant*, por aparecer, 2005.

ducido, con mayor precisión el título de la *Kritik der Urteilskraft*). Debo decir que esto es más importante que la cuestión teórica de la fundamentación, porque en el juicio se juega lo verdaderamente *decisivo* (en sentido literal). Para ilustrar estas aseveraciones basta rememorar los libros de Hannah Arendt *Sobre el totalitarismo* y *El Juicio a Eichman en Jerusalén*, en los que se pone en evidencia como toda una sociedad, incluyendo a sus grandes filósofos, puede llegar a perder enteramente, con escasas excepciones, esta capacidad de juicio, o de *discernimiento entre el bien y el mal*, como fue el caso de la sociedad y de la cultura alemana bajo el nacional-socialismo de Hitler. Está claro por lo tanto que esta es una cuestión y una tarea que va más allá del entendimiento enjuiciador.

Esta especial exigencia que plantea a la *Urteilskraft* la aplicación de las leyes morales [englobando en este plural el imperativo categórico y las máximas apoyadas en el test de la universalizabilidad] se explica en el texto kantiano por *dos razones*: 1) “en parte para diferenciar en qué casos tienen su aplicación y, 2) en parte para lograr que las leyes morales puedan penetrar en la voluntad con el vigor para ponerlas en práctica, dado que el hombre... no puede tan fácilmente hacerlas eficaces *in concreto* en las circunstancias cambiantes de su vida (*in seinen Lebenswandel*)”. A esta segunda razón de la necesidad de un ejercicio reflexivo del juicio moral va a dedicar Kant específicamente toda la Segunda Parte de la *Crítica de la Razón Práctica*.

Con respecto a la razón 1) es preciso observar que, a diferencia del juicio estético del gusto, el juicio moral se apoya en una ley objetiva, a priori, pero esta ley no se aplica directamente a las decisiones y a las acciones, sino a las máximas que las orientan, las cuales se mantienen todavía en un nivel de generalidad. Yo puedo haber testado la moralidad de una máxima conforme al criterio de la universalizabilidad, pero debo justificar todavía mi decisión y mi acción conforme a dicha máxima. Este pasaje no puede realizarse mediante la lógica de la subsunción del juicio determinante. La especial exigencia planteada a la *Urteilskraft*, de la que habla el texto de la *Grundlegung*, tiene que interpretarse entonces en el sentido del juicio reflexivo de la *Tercera Crítica*.

Con respecto a la razón 2) sobre el papel de la *Urteilskraft* en la ética, quiero evocar ahora el mencionado texto de la breve “Segunda Parte” de la *Crítica de la Razón Práctica*, toda ella dedicada precisamente a explicar cómo el ejercicio de la capacidad de juicio mediante el *análisis de casos*, y la confrontación de las interpretaciones y valoraciones de los casos analizados a través de un *debate*, o *diálogo argumentativo*, es el método adecuado para el desarrollo de la capacidad de discernimiento reflexivo y para la formación del juicio moral crítico. No se trata solamente de un ejercicio escolar, sino del cultivo del interés de la razón en el desarrollo de la capacidad de discernimiento. Esta práctica, que puede comenzar como “un juego en el cual los niños pueden rivalizar entre sí”,

contribuye a formar el hábito de la reflexión moral crítica de modo que “venga a ser natural ocupación que acompañe todas nuestras acciones”. Esta práctica hace crecer además el sentimiento moral duradero de la estima, “no sólo de la corrección de la acción, sino también del valor moral como intención” de las acciones humanas, y el sentimiento de reproche o desaprobación de las acciones que han merecido el juicio negativo de la razón. Esto constituye por sí mismo “una buena base para la probidad de toda la vida”. El procedimiento para la pedagogía moral recomendado por Kant, que consiste en la confrontación de argumentos de aprobación y de censura moral de casos reales, o posibles, no debería interpretarse como un mero ejercicio didáctico para la clase de ética del colegio, sino como un entrenamiento para la aplicación del *procedimiento inter-subjetivo del juicio moral* en las situaciones reales de la vida humana.

JULIO DE ZAN