

Releyendo a Kant en voz alta
Augusto Klappenbach

Formalismo y autonomía.

Todos los libros de texto clasifican la ética de Kant entre las éticas formales y autónomas. Y no les falta razón, ya que el mismo Kant utiliza esos mismos calificativos con mucha frecuencia. Por citar sólo dos textos: “...*la mera forma* práctica, que consiste en la aptitud de las máximas para la legislación universal, determina primero lo que es bueno en sí y absolutamente, y fundamenta la máxima de una voluntad pura que sola es buena en todos los sentidos”¹. Y más arriba: “La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda *heteronomía* del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad”². Y podrían citarse muchos otros pasajes de su obra en los cuales el formalismo y la autonomía son consideradas como exigencias ineludibles para que exista una moralidad auténtica.

Las razones de Kant están bien claras. Una ética material, que pretendiera aportar un catálogo de acciones permitidas y prohibidas, no ofrecería ninguna garantía de que tales acciones fueran realizadas o evitadas por motivos éticos. Lo que importa desde el punto de vista moral no es *lo que se hace*, ya que una misma acción puede ser realizada por motivos muy diferentes que pueden tener poco que ver con la rectitud ética del sujeto, sino *cómo se lo hace*, es decir, si se ha ejecutado esa acción por respeto al deber y no buscando el propio interés. La acción más meritoria puede ser realizada por motivos inconfesables, así como acciones objetivamente inmorales pueden surgir, por ejemplo, de una obnubilación mental que absuelva de responsabilidad a su autor. La única garantía de la moralidad de la acción radica en la voluntad del agente, inaccesible a la observación empírica. Y la única ética que recoge esta exigencia es una ética formal y autónoma, que debe reunir condiciones que no son directamente observables ni siquiera por el propio sujeto de la acción, lejos de cualquier constatación empírica. Como es sabido, Kant extrema esta exigencia hasta extremos difícilmente aceptables,

¹ I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, 1ª parte, libro 1, cap. III.

² Ibid. 1ª parte, libro 1, cap. I

como cuando declara su preferencia por la seca moralidad de un filántropo frío e indiferente a los dolores ajenos que realiza el bien solo por deber antes que por la acción benéfica de un alma tan llena de conmiseración que encuentra placer en distribuir la alegría sin que la mueva ningún sentimiento de vanidad o egoísmo.³

Algo similar sucede con la autonomía. Tal como la entiende Kant, no se trata sólo de afirmar que el valor moral de una acción no puede limitarse a la obediencia material a una ley externa (ni siquiera la ley divina), sino sobre todo de exigir que esta autonomía sea autonomía de la misma voluntad, de tal modo que no se deje determinar por inclinaciones sensibles de ninguna clase. Una acción será autónoma en la medida en que tenga carácter racional. Y ya sabemos que la singularidad de la razón consiste en conciliar autonomía y universalidad, cualidad de la que carecen los sentimientos e inclinaciones empíricas, limitados como están a los intereses subjetivos. Hasta aquí Kant.

Sin embargo, y sin ánimo de hacer decir a Kant lo que no dijo, quizás convenga detenerse un poco en ese formalismo y esa autonomía: todas las clasificaciones son peligrosas, y podría suceder que el carácter taxativo de esas condiciones de la experiencia moral no nos deje ver su verdadero alcance. Tal vez la prisa de los libros de texto por catalogar la ética kantiana contribuya a ocultar algunas incoherencias del maestro que, lejos de restarle valor a su pensamiento, hacen que aparezca su verdadero sentido.

En su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* Kant enuncia la fórmula del imperativo categórico al menos de cinco maneras diferentes, dando por sentada su equivalencia. Y después de varias expresiones similares que se refieren a la posibilidad de universalizar la máxima que guía la acción –que es la que suelen recoger preferentemente los manuales- pasa sin solución de continuidad al siguiente enunciado: “obra de manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de los demás, siempre al mismo tiempo como fin y no sólo como medio”. No parece a primera vista que esta fórmula sea equivalente a la posibilidad de universalizar la máxima de la acción y Kant no se preocupa por mostrar su equivalencia. Porque

³ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. I.

introduce aquí una novedad importante: aparece el concepto de *persona* del que no había hablado antes y al que se otorga más adelante un valor absoluto, en el sentido etimológico de la palabra. La persona es un “fin último”, un “fin independiente”, “aquello contra lo que no se puede obrar en ningún caso” y otras fórmulas parecidas. Tenemos derecho a preguntarnos de dónde ha sacado Kant ese concepto y sobre todo el valor con que lo inviste, ya que en esta fórmula aparece un *contenido* material que rompe los límites del formalismo. Y algunos de los ejemplos que aporta confirman la insuficiencia de la mera forma de la acción: por ejemplo, no parece que por razones puramente formales pueda deducirse la obligación de ayudar al prójimo necesitado.

Se trata de una fecunda incoherencia del pensamiento kantiano. Porque el formalismo sólo tiene sentido moral si cumple el papel de asegurar la universalidad del respeto: el rechazo de los motivos empíricos y la posibilidad de universalizar la máxima que guía la acción son las condiciones que aseguran la exigencia ética de evitar cualquier discriminación entre los hombres basada en motivos de raza, color, religión, sexo o cualquier otro tipo de singularidades personales. Pero esa exigencia formal de la moralidad necesita una *materia* determinada sobre la cual incidir: no parece, por ejemplo, que tengan el mismo valor de fines en sí los árboles, los animales o los objetos inanimados que los seres humanos. Y la mera formalidad no es capaz de efectuar esa selección si no se le supone un contenido material; la formalización por sí misma no exige el respeto a la persona, sólo es una condición de universalidad.

El tema de la autonomía es más complejo. Kant insiste repetidamente, y con razón, en que la acción sólo tiene valor moral si es determinada por la buena voluntad del mismo sujeto: cualquier cumplimiento material de un mandato externo así como cualquier concesión a las inclinaciones sensibles provoca la ambigüedad de que hemos hablado antes. Pero, una vez más, la exigencia de “tratar a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de los demás” abre la razón autónoma a una dimensión social que no está reñida con la autonomía pero que la trasciende. No es en el interior del sujeto donde se genera la obligación moral sino en una exigencia que proviene del encuentro con lo que Kant llama “la humanidad”. Pero la abstracción del término utilizado no debería ocultar que “la humanidad” sólo se puede captar en el encuentro con una persona de carne y hueso: es ese encuentro “con el otro” el que exige el respeto,

aun cuando esta exigencia incluya al propio sujeto, que comparte con el otro esa humanidad. En una actitud solipsista la moral carecería de sentido.

Es decir, en el contexto del imperativo kantiano “la humanidad” no consiste en un mero concepto a priori de la razón sino en una *experiencia* que, como veremos después y como toda experiencia, tiene un contenido empírico. Y ello porque ninguna especulación puramente formal y autista podría llevarnos al convencimiento de que cualquier otro merece respeto. Lo cual no resta valor a la exigencia kantiana de autonomía, pero salva esa exigencia de una interpretación meramente abstracta, que confundiera autonomía con autosuficiencia.

Sería pertinente realizar aquí un breve excursus acerca del pensamiento de Emmanuel Levinas, que interpreta la experiencia moral de una manera que tiene más de un punto de contacto con esta manera de entender el imperativo categórico y que puede ayudar a su interpretación, aunque su jerga fenomenológica y cierto misticismo en su lenguaje marquen una profunda diferencia con la austeridad del método trascendental kantiano⁴. Levinas ha puesto en cuestión una idea persistente en nuestra cultura, heredada del pensamiento griego: la reducción de “lo otro” a “lo mismo”, el intento de negar aquello que no se deja reducir a mis poderes para neutralizarlo en el reino abstracto de los conceptos. La ruptura de esa “mismidad” se realiza en la ética con la irrupción de lo que llama “el rostro” del otro, es decir, el otro como otro y no como prolongación de “lo mismo”. Dicho en otras palabras: el reconocimiento de la alteridad, la sencilla verdad de que el otro es otro y no está en función de ninguna instancia en nombre de la cual pueda sacrificarse su realidad concreta, cualidad que él denomina “resistencia ética”. Es decir, una resistencia que no se fundamenta en poderes empíricos y por lo tanto cuantificables sino en la pura presencia de la alteridad, que es absoluta: “lo absolutamente otro es el otro”. Desde este punto de vista, la moral es siempre asimétrica: no es la reciprocidad del otro lo que me exige su reconocimiento sino su mera revelación.

⁴ Ver, por ejemplo, Gabriel Bello, “La construcción de la alteridad en Kant y Levinas”, en la obra colectiva *Kant después de Kant*, editada por J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1989, págs. 576-604. Bello señala diferencias significativas entre ambos autores, aunque creo que pasa por alto coincidencias más fundamentales, como las que señalo aquí.

El lenguaje es muy diferente, pero ante estos textos uno no puede dejar de evocar la afirmación kantiana de la persona como fin en sí, y su descripción del ser humano “como aquello contra lo cual no puede obrarse en ningún caso” o como “fin independiente”. El carácter absoluto –en su sentido etimológico- de la persona constituye la experiencia privilegiada en la cual se rompe la “mismidad”, situando así la ética –como en Kant- como “Filosofía primera”, anterior a cualquier metafísica⁵.

Desde este punto de vista, el formalismo y la autonomía de la ética kantiana se distinguen claramente de la abstracción y el autismo con que a veces se las confunde. Kant utiliza el lenguaje racionalista recibido de su formación académica, pero la experiencia ética a la que apela no surge de una razón pura autosuficiente sino del respeto que exige la dignidad de cualquier persona concreta. Aunque para que ese encuentro tenga valor moral es indispensable que el sujeto asuma ese respeto autónomamente y que no dependa de condiciones materiales que lo limiten. La autonomía y el formalismo, sin renunciar a su nombre, se colocan así en un contexto más amplio.

Sentidos y sentimientos.

El rechazo kantiano a los componentes empíricos en el ámbito de la ética también requiere un comentario. Kant manifiesta una profunda desconfianza hacia la influencia de motivaciones sensibles en las decisiones morales, extendiendo esta desconfianza hacia todo tipo de sentimientos. Recordemos, por ejemplo, que califica de “patológico” el amor que tiene su asiento “en una tendencia de la sensación”, contraponiéndolo al “amor práctico”, que radica en la voluntad y que es el único con valor moral⁶. Como siempre, tiene sus razones. Probablemente intenta desmarcarse del emotivismo de Hume, para salvar precisamente la universalidad formal del imperativo, ya que los sentimientos son irremediabilmente subjetivos, mientras que la razón es “la facultad de lo universal”. Una moral basada en el amor sentimental sería arbitraria, incluso caprichosa y no podría extenderse, por usar su mismo vocabulario, a la

⁵ Ver, por ejemplo, E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, o *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974.

⁶ I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, cap. I.

“humanidad” como tal: no conozco a nadie que sea capaz de amar con amor sensitivo a la humanidad.

Quizás convenga distinguir aquí el “talante” kantiano de su discurso teórico. Es evidente que la obra de Kant rezuma desconfianza hacia la afectividad y de ahí sus frecuentes desmesuras, como cuando afirma que “debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente” de las inclinaciones como fuente de las necesidades humanas⁷. O cuando considera la masturbación peor que el suicidio, en uno de esos textos del maestro que uno preferiría olvidar⁸. Y todo ello porque considera que la intervención de elementos empíricos contamina la pureza de la moralidad. Lo empírico queda reservado al reino de la naturaleza y constituye un componente indispensable para conocer sus leyes, pero no tiene lugar en el reino de la libertad, que no se ocupa de las cosas “como son” sino “como deben ser”. Y es evidente que ese “deber ser” no puede fundarse en los datos sensibles; cualquier intromisión de los hechos naturales en el reino del deber es sospechosa de someter los dictados de la ley moral a las leyes naturales, de adecuar el deber a la impura realidad de lo que realmente sucede.

Sin embargo, conviene recordar que para él la ley moral es un “hecho de la razón (Faktum der Vernunft) porque no se lo puede inferir de datos antecedentes de la razón”⁹. Y si bien inmediatamente aclara que no se trata de un hecho empírico, sino “el único hecho de la razón pura”, conviene insistir en que, según sus palabras, el fundamento de la moral radica en un *hecho*, es decir en un dato que se sostiene por su sola presencia, imposible de deducir o fundamentar en cualquier otra instancia. Si alguien pusiera en duda la existencia de la ley moral y sostuviera, por ejemplo, que lo único que mueve nuestras acciones es el propio interés, Kant no podría aducir *razones* para desmentir su tesis. Sólo podría apelar a la realidad de ese *Faktum* que, no por ser un *Faktum* de la razón pura, deja de ser un dato de la realidad en el sentido amplio de la palabra, imposible de reducir a otras instancias, como todo dato. Un proceso similar al que sucedería en el ámbito de la astronomía si alguien negara, por ejemplo, la existencia del sol.

⁷ Ibid. Cap. II.

⁸ I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, 425.

⁹ I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, 1ª parte, libro 1.

Y aunque Kant no lo haga, creo que tenemos derecho a preguntarnos si este hecho de la razón es totalmente ajeno a nuestra experiencia empírica. Ya hemos visto que Kant insiste en que la conciencia de la ley moral es un hecho no empírico “que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica...”¹⁰. Sin embargo, y como hemos visto antes, ese carácter *a priori* sólo puede referirse a la forma de la ley, pero no puede abarcar el contenido del deber moral. El apriorismo que Kant le otorga no puede ser del mismo tipo, por ejemplo, que el que poseen los principios de la lógica.

El contenido que supone este hecho, que no es puramente formal, es lo que Kant llama “la humanidad” y el respeto que se le debe. Pero nuestro modo de acceder a la humanidad, no sólo a la humanidad de los demás sino incluso a la propia, es necesariamente empírico: vemos a los demás, los oímos, percibimos su contacto y su calor. Sentimos nuestro cuerpo, utilizamos un lenguaje nacido de los sentidos. Y si somos capaces de distinguir esa humanidad de otras experiencias igualmente empíricas es también por medio de nuestros sentidos: no son los mismos datos sensibles los que nos proporciona un animal o una planta.

Es verdad que la moralidad no puede fundarse en datos puramente empíricos. Pero también es verdad que los datos puramente empíricos no existen¹¹. Todo hecho empírico se presenta en un contexto de sentido del cual es imposible abstraerlo sin que pierda todo su significado. La fenomenología, entre otras disciplinas, nos ha enseñando que nuestro contacto con la realidad no consiste en una suma de datos sino en un “mundo de la vida” anterior a cualquier análisis, un mundo en el cual las dimensiones cognoscitivas y afectivas resultan inseparables. Y desde este punto de vista el “hecho de la razón pura” no puede desvincularse de la experiencia empírica que constituye nuestro encuentro con los demás seres humanos. O, como diría abstractamente Kant, con “la humanidad”.

¹⁰ Ibid.

¹¹ La llamada “falacia naturalista”, ya adelantada por Hume y desarrollada por Moore, denuncia la inconsecuencia lógica de convertir una afirmación descriptiva en una valorativa, pasando sin crítica de los hechos a las valoraciones. Pero si aceptamos que en el mundo de la vida no existen hechos que no incluyan una carga valorativa los límites entre ambos no resultan tan claros ni el salto tan arbitrario.

Las razones del hecho de la razón.

Ese hecho, la presencia de los seres humanos es, como dice Kant, el fundamento del imperativo categórico, el único fundamento del respeto que exige cualquier ser humano, la imposibilidad (ética) de considerarlo un mero instrumento. Pero ¿por qué cualquier ser humano merece ese respeto? Creo que, ante todo, porque cualquier ser humano *exige* ese respeto, y eso lo sabemos por los datos empíricos con los que establecemos la relación con ellos. Cuando nos encontramos con otra persona descubrimos que ella, como nosotros, se niega a ser considerada un mero instrumento. Los objetos infrahumanos pueden *resistirse*: una piedra ofrece resistencia al escultor y un árbol al hachero. Pero esa resistencia es solamente cuantitativa, puede ser evaluada en términos de más o menos. El ser humano, en cambio, es capaz de *disentir*, es decir, de negarse a cumplir el papel de un mero instrumento. Es lo que Levinas llama “resistencia ética”¹², una resistencia *absoluta* a la que Kant se refiere cuando describe al ser humano “como aquello contra lo que no se puede obrar en ningún caso”¹³ y que lleva a Javier Muguerza a calificar el imperativo categórico como “el imperativo de la disidencia”¹⁴. Nuestro respeto a los seres humanos es ante todo una respuesta, el reconocimiento de un hecho que se impone por su sola presencia: la presencia de otros seres como nosotros que se resisten a ser reducidos a un mero uso instrumental. Y hasta tal punto esta resistencia se distancia de cualquier escala cuantitativa que aparece más claramente cuando la resistencia empírica es menor: es más difícil (éticamente) dañar a un bebé que a un soldado armado hasta los dientes¹⁵. El lenguaje cumple aquí un papel fundamental: es por su medio que esa resistencia ética se expresa, aun cuando se extienda por analogía a los casos en que el lenguaje es imposible, como los niños o algunos dementes. Y conviene recordar, aunque es obvio, que el lenguaje es siempre empírico.

Este contenido empírico del *hecho de la razón* se extiende a los sentimientos. Es verdad, como suponía Kant, que una ley moral con pretensiones universales no puede fundamentarse en estados emotivos, subjetivos por naturaleza. Pero también lo es que

¹² *Totalidad e infinito*, p. 212.

¹³ *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, cap. II.

¹⁴ Javier Muguerza, "La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia. (Una intrusión en un debate)" en *Sistema*, N° 70 (1986), págs. 27-40

¹⁵ Levinas, utilizando conceptos de la tradición bíblica judía de la que procede, habla del reconocimiento al extranjero, al huérfano y la viuda, como arquetipos de quienes carecen de poder.

tales estados emotivos constituyen un componente inseparable de la racionalidad. Así como en “el mundo de la vida” no existe una razón estrictamente pura, tampoco existen emociones carentes de contenido cognoscitivo. Y en una personalidad medianamente equilibrada, los sentimientos apoyan y acompañan las decisiones racionales, aun cuando en ocasiones manifiesten exigencias que se le oponen. Sólo en este caso se puede hablar de sentimientos *patológicos*, restringiendo así el alcance que le atribuía Kant al aplicar este calificativo a cualquier amor sensible. De hecho, al aprendizaje moral comienza siempre por los sentimientos, y el lenguaje popular, del cual decía Wittgenstein “que está bien como está”, califica de persona de buenos sentimientos a aquella que cumple la ley moral.

En resumen, y con el debido respeto, creo que Kant se equivocaba al preferir, como hemos dicho antes, la seca moralidad del filántropo carente de conmiseración por la suerte de los demás antes que la alegre difusión del bien que realiza un hombre a quien no le mueve ninguna vanidad ni provecho propio sino el deseo de distribuir la alegría en torno de sí¹⁶. Mientras el primero vive en una perpetua esquizofrenia, incapaz de armonizar lo que piensa y lo que siente, el segundo es capaz de integrar el reino de la naturaleza y el reino de la libertad en su acción. Es decir, de realizar aunque sea tentativa y modestamente “el reino de los fines en sí”.

Releer a Kant.

Sin duda, Kant tuvo buena parte de culpa en la interpretación a menudo esquemática y deshumanizada de su ética. Su educación rigorista y su formación racionalista condicionan no sólo su estilo sino también su discurso teórico, particularmente en los ejemplos que propone, frecuentemente menos felices de lo que sería de desear. En particular, el “abismo infranqueable” que establece entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad necesita hoy una revisión a fondo. Y si bien no tenemos derecho a manipular su obra, pasando por alto lo que no nos gusta e insistiendo en aquello que coincide con lo que pensamos¹⁷, nos asiste en cambio la posibilidad de

¹⁶ Ver nota 3.

¹⁷ Como está de moda hacerlo con Nietzsche.

convertir el texto kantiano “en nuestro contemporáneo”, como diría Gadamer. Ello significa seguir pensando a partir de sus textos, incorporando más de doscientos años de discusión sobre su obra y atreviéndonos a disentir de sus posiciones cuando sea necesario. Pero, en el caso de Kant, creo que ese disentimiento encuentra sus raíces en el mismo texto kantiano: probablemente el maestro no acaba de sacar todas las consecuencias de sus propios principios. Y si nosotros podemos avanzar en esta tarea no es, por supuesto, porque seamos capaces de superarlo, sino porque entre él y nosotros han mediado muchos años en que la humanidad ha seguido pensando en aquello que probablemente sea el problema filosófico fundamental: la ética.