

La esencia del formalismo ético

JUAN MIGUEL PALACIOS
(Universidad Complutense)

En una de sus reflexiones sobre filosofía moral escribe Kant lo siguiente: «Los supremos principios del juicio moral son desde luego racionales, pero sólo principios formales»¹. Con esta última expresión alude Kant a una de las tesis más características de su filosofía práctica, según la cual los principios morales son principios de índole meramente formal, que ha permitido dar a su pensamiento ético el calificativo de formalismo ético. Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente el carácter formal de un principio moral? o, dicho de otro modo, ¿cuál es la esencia del formalismo ético?

El propósito de mi conferencia² es sólo el de ofrecer una respuesta clara a esta precisa cuestión, examinando el sentido de esa tesis de Kant, y no el de discutir si semejante tesis es verdadera o falsa. No me propongo, pues, ofrecer aquí razones a favor o en contra del presunto carácter meramente formal de los principios éticos, sino más bien una tarea previa y sin duda más modesta, pero a mi parecer indispensable para esa necesaria discusión ulterior: La de determinar con precisión en qué consiste ese carácter meramente formal atribuido a la Ética por Kant. Y, para hacerlo, empezaré por considerar dos diversas maneras de interpretarlo que, por la frecuencia con que se presentan, han llegado a ser tópicos en el mundo de la filosofía moral.

Es frecuente encontrar en la literatura ética la aseveración de que lo característico de la Ética formal kantiana es el ser una Ética del puro deber. Quienes hablan así quieren con ello decir que lo característico de la Ética formal es sostener que el único imperativo propiamente moral es el de obrar por deber y no por ningún otro motivo. De acuerdo con tal imperativo, sería moralmente buena toda acción en la que el hombre obrase de esa forma, con independencia de la naturaleza de lo que hiciese, es decir, de la materia de su acción. Según esto, una Ética semejante, que, para calificar moralmente una acción, desatendiese su materia y sólo se ocu-

1. Refl. 6633 —Ak XIX, 120—.

2. Conferencia pronunciada por el autor en la Universidad de Barcelona.

pase de su forma, merecería por ello el calificativo de Etica formal. Sin embargo, como luego veremos, nada más lejos del pensamiento ético de Kant que el afirmar que la materia de una acción no deba tenerse en cuenta para estimar el valor moral de la misma.

Otra manera muy frecuente de interpretar el formalismo ético es la que consiste en afirmar que la Etica formal es una Etica sin contenido, queriendo decir con ello que las normas que constituyen dicha Etica no mandan nada concreto. Según esta concepción el carácter formal de la Etica aludiría, no ya a las acciones, sino más bien a las normas mismas que han de regularlas, que se caracterizarían por tener una determinada forma, pero ninguna materia o contenido. Tales normas tendrían, pues, que mandar de una determinada manera, pero no que mandar nada determinado.

Incluso entre los más acerbos críticos de la Etica de Kant no han faltado quienes hayan señalado el carácter realmente ininteligible de este modo de interpretar el formalismo moral. Pues —como dice, por ejemplo, Nicolai Hartmann— un imperativo que no mandase ningún contenido no sería en realidad imperativo alguno³. Y, en efecto, un imperativo así sería imposible para toda conciencia intencional, cuya naturaleza hace ineludible la remisión del sujeto en todas sus vivencias de esta índole a un objeto o materia. Y así como a un sujeto le es imposible oír no oyendo algo o dudar no dudando de algo, habrá de serle igualmente imposible mandarse a sí mismo no mandándose algo. Por otra parte, Kant, que hacia de la congruencia la primera obligación del filósofo⁴, habría faltado gravemente a ella publicando pocos años después de la *Crítica de la Razón Práctica*, en que propone su concepción de la Etica formal, una *Metafísica de las Costumbres*, en cuya segunda parte, bajo el rótulo de «principios metafísicos de la doctrina de la virtud», ofrece un verdadero repertorio de deberes perfectos e imperfectos del hombre para consigo mismo y del hombre para con sus semejantes. No, el carácter meramente formal de los imperativos morales no puede consistir tampoco en que tales mandamientos carezcan de contenido alguno, sino en algo notablemente diferente que intentaré mostrar a continuación. Pero, para verlo, resulta indispensable hacer antes algunas distinciones.

Para comprender el verdadero sentido del carácter formal de la Etica de Kant es necesario distinguir, en primer lugar, entre la materia y la forma de la acción. Entiéndese aquí por acción el acto de querer o volición, del que un ser racional es sujeto mediante su capacidad de querer o voluntad, dotada de libre albedrío. Y a *lo* querido en tal acto es a lo que se

3. *Ein Imperativ, der überhaupt nichts Inhaltliches geböte, wäre ein inhaltloser, also in Wirklichkeit gar kein Imperativ.* (Cf. *Ethik*, 1. Teil, IV. Abschnitt, 12. Kapitel, a.).

4. Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1. Teil, I. Buch, 1. Hauptstück, § 3, Anmerkung I —Ak V, 24—.

llama propiamente fin, objeto, intención o materia de ese acto. Esta materia puede ser una situación objetiva todavía ausente, un estado de cosas que no se da todavía y que es previamente representado por el agente como prácticamente posible para él, que, al quererlo, pretende traerlo al ser mediante la causalidad eficiente de su voluntad. La materia de su volición será entonces el estado de cosas cuya realidad es pretendida por el agente, que no coincide siempre necesariamente con el estado de cosas efectivamente realizado por él. Pues, como solemos decir en castellano, la situación pretendida puede «salirnos mal», pudiendo el agente dar lugar a un estado de cosas resultante de naturaleza a veces muy diferente e, incluso, contraria a la del que pretendía. Así ocurre, por ejemplo, cuando, pretendiendo consolar a una persona, ponemos por obra algo que, por causas que podemos ignorar de modo no culpable, produce en esa persona una mayor desolación.

En realidad todas las normas morales no son sino indicativos de fines de tipo general ofrecidos a nuestras voliciones particulares, proponiendo de este modo a la voluntad del hombre determinadas materias que querer o no querer, según se trate de deberes o permisiones positivas, o de prohibiciones o permisiones negativas. Así, por ejemplo, la ley moral que manda a todo hijo ocuparse de sus padres cuando éstos ya no sean capaces de hacerlo por sí mismos ni tengan quien les ayude, propone a la voluntad de aquel una materia en general. Y el precepto moral que prohíbe a cualquier progenitor abandonar a un hijo recién nacido en las inclementes manos de la naturaleza propone a la voluntad de aquel excluir esta materia de su posible querer.

Mas, todavía en el marco de la estructura psíquica del querer del hombre, hemos de considerar aún otro elemento de no menor importancia: La motivación del querer. Denomínase así a la acción que ciertos influjos de procedencia subjetiva u objetiva pueden ejercer sobre el sujeto volente, en razón de los cuales éste viene a proponerse libremente un determinado fin: se trata, pues, de sus *rationes agendi*. El motivo es, pues, aquello que mueve de hecho al hombre a querer algo y se encuentra, por tanto, en el orden de la causalidad eficiente —aunque no suficiente— de su volición. Pues la producción de su acto de querer permanece siempre en manos del sujeto volente, que, impulsado más o menos vehementemente por sus posibles motivos, nunca se ve determinado por ellos, pues conserva siempre la conciencia de su capacidad para determinarse a sí mismo a querer o no querer este o aquel fin. Así, por ejemplo, un frecuente motivo posible para querer comer es el hambre que se siente, y otro menos frecuente para no querer comer puede ser, por ejemplo, la inclinación a protestar con ello de la injusta privación del ejercicio de un derecho; pero ninguno de esos posibles motivos hace perder al huelguista la conciencia de poder proseguir o deponer su huelga de hambre, que sabe bien que puede interrumpir en cualquier momento o proseguir —si le dejan— hasta su propia muerte por inanición.

Pues bien, es precisamente al motivo de un acto de querer a lo que puede llamarse forma de la acción, y Kant ha sostenido que, para estimar el valor moral de las acciones humanas, no basta con ver si sus fines o materia coinciden o no con los fines que nos invitan a querer las leyes morales, sino que es preciso también considerar sus motivos o forma. Pues, a decir de Kant, existe un solo motivo obrando por el cual el agente que hace lo que cree que debe se hace bueno al hacerlo: Es el respeto al deber. Por lo tanto, al parecer de Kant, para que el obrar de un hombre sea moralmente bueno, no basta que éste se proponga realizar los fines —la materia de su acción— que le indican las leyes morales, sino que ha de proponérselo teniendo como motivo para hacerlo —como forma de su acción— el respeto al deber. Se trata, pues, según Kant, de obrar conforme al deber (*pflichtmässig*) por deber (*aus Pflicht*). Por eso, en la segunda parte de su *Metafísica de las Costumbres*,⁵ éste alcanza a resumir todos los preceptos morales en este precepto único: *Handle pflichtmässig aus Pflicht*, obra conforme al deber por deber.

A este respecto se ha hecho ya proverbial el ejemplo kantiano del comerciante que tiene como máxima no alterar los precios de las mercancías que ofrece aunque lo haga posible la inexperiencia de su cliente, sino venderlas siempre a precio fijo, mas no porque esto es lo que realmente le parece justo, sino más bien porque piensa que así se echará fama de honrado y ello repercutirá ventajosamente en la rentabilidad de su negocio. Y no hace falta ser muy experto en Ética para comprender que, con tal actitud, dicho comerciante, aunque no daña a nadie, está más preocupado de su beneficio que de su honradez y que se trata más bien de un buen comerciante que de un comerciante bueno.

Ahora bien, que para la estimación de la bondad moral de las acciones humanas es necesario tener en cuenta, no solamente los fines que se proponen sus agentes, sino también los motivos por los que se proponen tales fines, es desde luego un aserto que no parece escapar a la conciencia moral del común de los mortales. Nadie atribuye el mismo valor a la acción de aquel que le regala un objeto porque no le gusta y desea desembarazarse así de él que a la de aquel que le obsequia movido por el amor que le tiene. Y sería realmente inverosímil que un matiz tan importante hubiera pasado inadvertido a la minerva ética de los filósofos anteriores a Kant. En realidad podemos encontrarlo ya subrayado muy certeramente en pensadores antiguos como Aristóteles o Séneca y medievales como San Anselmo de Cantórbery o Santo Tomás de Aquino⁶. Ni esta doctrina

5. *Metaphysik der Sitten*, 2. Teil, Einleitung, VII —Ak VI, 391—.

6. Cf., por ejemplo, Aristóteles, *Ethica Nicomachea* VI, 12, 1144 a 13-19 y II, 4, 1105 a 17-1105 b 1; Séneca, *De vita beata* IX, 1-4 y *Ad Lucilium epist.* LXXVI, 27-29; San Anselmo de Cantórbery, *De veritate*, cap. XII; Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Prima secundae, q. 7, a. 4, ad Resp.

es, pues, privativa de la Ética de Kant, ni tiene nada que ver con su formalismo ético, pues, como veremos enseguida, éste no se refiere propiamente a la forma de la acción, sino más bien a la forma de la ley. Pero, para cerciorarnos de ello, necesitamos considerar todavía una segunda distinción.

En efecto, así como hemos distinguido entre la materia y la forma de la acción, es preciso distinguir también entre la materia y la forma de la ley.

La materia de una ley práctica —sea una ley moral o una ley positiva— es aquello que tal ley ordena, permite o prohíbe hacer a quien se halla sometido a ella. Aquello a lo que se refieren, pues, todas las leyes morales no son, por tanto, sino clases de fines o materias de acciones posibles para la voluntad de un sujeto, como lo son los tipos de estados de cosas que un sujeto volente puede poner por obra o evitar que se produzcan mediante su voluntad.

Las leyes son, así, indicativos generales de fines que querer, a los que, para plegarse a las normas que los proponen, los sujetos han de enderezar sus voliciones. Desde este punto de vista se ve con claridad la dificultad que entrañaría para un sujeto el someterse a leyes meramente formales si éstas consistieran en no tener materia o contenido alguno, pues a quien esto pretendiera no le sería propuesto fin alguno que querer. Evidentemente el carácter formal de una ley moral no puede consistir en esto.

Pero las leyes morales se expresan en proposiciones normativas y en estas proposiciones —como en cualquier otra— cabe distinguir su materia de su forma. Como recuerda Kant en su manual de Lógica⁷, la materia de un juicio son sus extremos —el sujeto y el predicado— y su forma es la manera en que se hallan relacionados en él uno con otro.

Ahora bien, como el conocimiento de todas las leyes morales es, según Kant, *a priori*, no procediendo nunca —o sólo en lo adjetivo— de la experiencia, sino de un uso puro de la razón práctica, todas ellas se muestran revestidas en alguna medida de los dos caracteres que permiten distinguir los juicios puros de los juicios empíricos, a saber, de universalidad y necesidad. Estas dos propiedades constituyen, en efecto, los caracteres formales fundamentales de todo el conocimiento puro; mas, como aquí se trata del conocimiento puro práctico —es decir, de proposiciones que no pretenden expresar los que sus objetos son, sino más bien lo que ha de ser la conducta libre del hombre—, tales caracteres formales se traducen aquí en los caracteres peculiares de los juicios imperativos categóricos: Su carácter universal y su carácter incondicionado.

En efecto, llámase categórico a todo imperativo que expresa que una cierta clase de fin ha de ser realizada y no puede no deber ser realizada.

7. Cf. *Logik*, I, 2. Abschnitt, § 18 —Ak IX, 101—.

La realización del fin en cuestión es ordenada, no con alguna condición, sustraída la cual ese fin dejaría de ser debido, sino, por el contrario, incondicionalmente. Mas, con todo, esta severa forma de mandar que es propia de las normas morales no constituye, al parecer de Kant, una propiedad realmente intrínseca de ellas, sino que la poseen tan sólo en la medida en que el sujeto que está sometido a aquellas no es un ser solamente racional, sino que además posee una constitución empírica que le lleva a tender a veces a fines que son contrarios de aquellos a que le invita a tender el uso puro de su razón práctica. Tal es el caso del hombre, cuyas necesidades, deseos e inclinaciones contradicen a menudo esos dictados puramente racionales. Y no es otra la razón de que, ante él, las leyes morales comparezcan revestidas de constrictión, como mandamientos, que se expresan en juicios de carácter imperativo y le propongan fines que se presentan como deberes, despertando así en él el peculiar sentimiento de la obligación moral. Ninguno de estos elementos acompañaría a esa ley para un ser moral puramente racional, para el que, sin embargo, dicha ley no dejaría de ser igualmente válida.

Es, por el contrario, el otro carácter formal de las proposiciones prácticas conocidas *a priori* el que constituye la forma propiamente dicha de las leyes morales: A saber, la universalidad de las mismas. Y, que una ley moral sea universal, no consiste en que todos los sujetos sometidos a ella la cumplan efectivamente, ni siquiera en que —cumpliéndola o no— todos esos sujetos efectivamente la tengan por válida. Consiste más bien en que lo que ordena, permite o prohíbe lo ordena como válido para todos los casos particulares de la clase mentada por el sujeto del juicio en que se expresa. Así, por ejemplo, la ley moral que prohíbe incondicionalmente la tortura, prohíbe propiamente todos los casos particulares de ésta; y lo que individualiza a cada caso es, no sólo su sujeto, sino asimismo su objeto, su lugar, su tiempo, sus medios, sus fines, sus motivos, etc. De manera que, si nos parece que no se debe torturar y se nos pregunta: ¿quién no debe torturar?, habremos de responder: nadie; ¿a quién no se debe torturar?: a nadie; ¿cuándo no se debe torturar?: nunca; ¿dónde no se debe torturar?: en ninguna parte; ¿cómo no se debe torturar?: de ninguna manera; ¿con qué propósitos no se debe torturar?: con ninguno; ¿por qué motivos no se debe torturar?: por ninguno; etc. Pues bien, es la universalidad entendida así —como universal validez— la que constituye, a decir de Kant, la forma propiamente dicha de todos los principios prácticos objetivos o, lo que es lo mismo, de las leyes prácticas; es decir, la forma de la ley moral.

Hecha esta segunda distinción entre materia y forma de la ley, creo que nos hallamos en condiciones de poder ver con claridad en qué consiste el formalismo ético de Kant. Este es, pues, el momento adecuado

8. Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt —Ak IV, 412-414—.

para que aquí proponga mi tesis al respecto, que será la siguiente: El formalismo ético no es sino la respuesta que Kant ofrece al problema del conocimiento de la ley moral y esta respuesta estriba en sostener que es la forma de la ley la que permite descubrir la materia o contenido de la misma. Y, como es precisamente la universalidad la que constituye la forma característica de las leyes morales, el formalismo ético mantiene que el carácter universal de un principio moral es por tanto el criterio que permite establecer su materia, es decir, conocer el contenido que inevitablemente tal principio moral ha de tener. Y a mi entender —como luego veremos—, en la *Ética de Kant*, el principio supremo de la moralidad, al mandarnos que obremos según máximas universalizables, en realidad no nos manda otra cosa que que nuestro querer se enderece a los fines que nos dictan las leyes morales.

La única respuesta al problema en cuestión alternativa a ésta es la que ofrecería cualquier *Ética* que estuviese constituida por lo que Kant denomina principios prácticos materiales. Ahora bien, un principio práctico no es material por tener alguna materia o contenido —es decir, por mandar, permitir o prohibir esto o aquello—, pues hacer eso es indispensable a cualquier principio práctico. No; lo que hace material a un principio práctico es propiamente el mandar, permitir o prohibir algo, no en razón de la universalidad con que ello puede mandarse, permitirse o prohibirse, sino más bien en razón de alguna propiedad que posee ese algo.

Como es sabido, en el primer teorema de la parte analítica de su *Critica de la Razón Práctica*⁹, Kant expone las razones que le parecen hacer imposible que principios prácticos materiales sean leyes propiamente morales. Creo que su razonamiento podría resumirse como sigue: Cuando alguien se determina a hacer o a no hacer algo en razón de alguna propiedad que tiene ese algo, se determina a obrar según un principio (máxima) que él se forma a partir de la experiencia. Pues la adopción de esa máxima presupone el conocimiento de aquella propiedad y del eco que ella encuentra en su afectividad, y al menos este último sólo puede obtenerse recurriendo a la experiencia interna. Ahora bien, dadas las efectivas posibilidades lógicas del razonamiento inductivo, un principio semejante, por hallarse fundado en la experiencia, no puede nunca valer de modo universal ni necesario. Pero es de la esencia de todo principio práctico objetivo —o, lo que es lo mismo, de toda ley moral— el valer de ese modo. Luego un principio práctico material nunca puede ser una ley moral.

En suma, la tesis que mantiene a este respecto la *Ética de Kant* se cifra —como ha sabido ver certeramente Scheler¹⁰— en la aserción siguien-

9. Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1. Teil, I. Buch, 1. Hauptstück, § 2 —Ak V, 21-22—.

10. Cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Erster Teil: Einleitende Bemerkung y II —GW 2, 30 y 65-126—.

te: Que necesariamente toda Etica material podrá tener tan sólo una validez empírico-inductiva y *a posteriori*; y que sólo una Etica formal es capaz de una certeza *a priori* e independiente de la experiencia inductiva.

Así pues, el formalismo de la Etica de Kant consiste en hacer de la forma de la ley moral —que es su universalidad— el criterio para descubrir la materia o contenido de la misma. Y, a mi parecer, no otro es el criterio mencionado por el llamado imperativo categórico de Kant, que, como es bien sabido, constituye según ella el principio supremo de la moralidad. La verdadera inteligencia de este criterio hace, pues, indispensable desentrañar el verdadero sentido del imperativo categórico de Kant.

En realidad, al parecer de Kant, todos los mandamientos morales se expresan en imperativos categóricos y, si éste se denomina especialmente así, es porque constituye —por así decirlo— el precepto moral por excelencia. Por otra parte, como Kant advierte, este principio es único, si bien puede expresarse con muy diversas fórmulas¹¹. Como es bien sabido, en la segunda sección de su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant nos ofrece tres, de la primera y la tercera de las cuales presenta dos variantes¹². Y, en su *Crítica de la Razón Práctica*, bajo el rótulo de «ley fundamental de la razón pura práctica», Kant se acoge tan sólo a la primera fórmula de la *Fundamentación*¹³. Por lo demás, para ilustrar las dos primeras fórmulas, Kant propone en la *Fundamentación* los mismos cuatro ejemplos, el segundo de los cuales había ofrecido ya en la primera sección de esta obra al exponer por primera vez el imperativo categórico. Y es también una variante de este mismo ejemplo la que vuelve a ofrecer en su *Crítica de la Razón Práctica*¹⁴. Así pues, para evitar toda prolijidad innecesaria en el examen del sentido que tiene este criterio formal en la Etica de Kant, vamos a limitarnos a considerarlo sólo en su primera fórmula y a ilustrarlo únicamente con este segundo ejemplo, que podemos matizar ateniéndonos a los cuatro pasajes en que Kant lo propone.

La fórmula en cuestión es la siguiente: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*. O, en la lengua de Kant: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*¹⁵.

Como se ve, lo único que ordena este imperativo, así formulado, a todo el que pretenda obrar correctamente es que pueda querer al mismo

11. Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt —Ak IV, 421, 423 y 436—.

12. Sobre las diversas fórmulas del imperativo categórico cf. H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, London, 1947: book III.

13. Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1. Teil, I. Buch, 1. Hauptstück, § 7 —Ak V, 30—.

14. Cf. *op. cit.*, 1. Teil, I. Buch, 1. Hauptstück, § 4, Anmerkung —Ak V, 27—.

15. Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt —Ak IV, 421—.

tiempo dos cosas: a) obrar según una máxima determinada; y b) que obrar según esa máxima sea válido para todo agente racional. Si le es posible, en efecto, querer estas dos cosas al mismo tiempo, es que esa máxima es moralmente válida, es decir, coincide con la ley moral; y, por el contrario, si ello no le es posible, es que esa máxima es moralmente inválida y el obrar según ella sería, por lo tanto, moralmente incorrecto. Por eso, tras ilustrarlo con sus cuatro ejemplos, Kant vuelve a resumir este criterio del modo más claro, conciso y terminante que cabe: «Hay que *poder querer* —dice— que una máxima de nuestra acción sea ley universal: tal es el canon de juicio moral de la misma en general». (*Man muss wollen können* —dice en alemán—, *dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt.*)¹⁶

En este último pasaje subraya Kant en su texto con letra separada las palabras *wollen können* —poder querer— para decir con ello que la línea de demarcación entre las meras máximas y las máximas que son a la vez leyes —entre los principios prácticos meramente subjetivos, o según los cuales uno obra de hecho, y los principios prácticos subjetivos que son además objetivos, es decir, según los cuales uno obra y además debe obrar— viene determinada precisamente por ese poder querer al mismo tiempo que el principio por el que uno obra sea también a la vez el principio por el que se debe obrar en general.

Vengamos, pues, ya a la ilustración de este criterio formal para el conocimiento de la ley moral, recurriendo al segundo ejemplo propuesto por Kant, que es el de la falsa promesa. Supongamos que alguien se encontrase en un atolladero del que le pareciese que podría salir prometiendo en falso y que, aparte de la mera consideración técnica acerca de cómo conseguirlo, se propusiera además la cuestión ética de si hacer eso sería o no sería moralmente lícito. Pues bien, para poder responder a esta última cuestión, bastaría que se preguntase: ¿Puedo querer al mismo tiempo salir así del atolladero y que salir así del atolladero sea éticamente lícito para cualquier ser racional? Y Kant dice que enseguida se ve que ese sujeto no podría querer en modo alguno esas dos cosas a la vez y que, por tanto, el principio práctico de salir de un atolladero prometiendo en falso es éticamente inválido y quien hiciese de él su máxima obraría de modo moralmente incorrecto.

Pero ¿qué impediría a tal sujeto querer al mismo tiempo lo uno y lo otro? ¿Qué es lo que hace imposible a quien quiere salir así de un atolladero el que quiera a la vez que eso sea lícito para todos? En este punto la respuesta de Kant es inequívoca: Es la contradicción que tal querer entraña, el carácter opuesto y por tanto inconciliable de sus dos objetos, el que lo hace imposible. Pues bien, a mi entender, la recta inteligencia del carácter formal de la Ética de Kant depende esencialmente de cómo se in-

16. Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt —Ak IV, 424—.

terprete esta contradicción, y en este punto me parece preciso desechar por igual dos interpretaciones del imperativo categórico que hoy se hallan muy extendidas: La interpretación pragmática y la interpretación analítica del mismo. Y acaso el mejor modo de caracterizarlas sea el de examinar en qué piensan una y otra que estriba realmente la respuesta negativa ofrecida por Kant a la cuestión mentada sobre la licitud de la falsa promesa.

La interpretación pragmática —un modelo excelente de la cual puede encontrarse ya en Stuart Mill— cree que tal respuesta negativa se hallaría fundada en la evidencia de la necesidad de que los hombres cumplan lo que prometen para que sea posible su vida en sociedad, cosa que, por su parte, es objeto del interés de todos. Y así le vemos escribir a Mill en el capítulo V de su *Utilitarismo*: «Cuando Kant (como se señaló antes) propone como principio fundamental de la Moral: “obra de tal modo que la regla de tu conducta pueda ser adoptada como ley por todos los seres racionales”, reconoce virtualmente que el interés de la humanidad en conjunto o, al menos, de la humanidad indiscriminadamente ha de estar en la mente del agente cuando decide en conciencia sobre la moralidad de la acción. De no ser así, aquél usa palabras sin sentido; porque que una regla, incluso la del mayor egoísmo, no pueda ser adoptada por todos los seres racionales —que en la naturaleza de las cosas exista algún obstáculo insuperable para su adopción—, nunca puede mantenerse de forma plausible. Para dar algún sentido al principio de Kant, lo mentado en él ha de ser que debemos conformar nuestra conducta según una regla que todos los seres racionales puedan adoptar *con beneficio de su interés colectivo*».

Así pues, según Mill, la contradicción aducida por Kant no podría ser otra que la que existiría entre las consecuencias perjudiciales que habría de tener la licitud de prometer en falso y el natural deseo de felicidad que hay en todos los hombres. «Ese hombre notable —escribe refiriéndose a Kant en otro lugar de su opúsculo—, cuyo sistema de pensamiento permanecerá mucho tiempo como uno de los hitos en la historia de la especulación filosófica, establece en el tratado en cuestión un primer principio universal como origen y fundamento de la obligación moral; es éste: “obra de tal modo que la regla por la que obras pueda ser adoptada como ley por todos los seres racionales”. Mas, cuando comienza a deducir de este precepto cualquiera de los deberes efectivos de la moralidad, fracasa de modo casi grotesco al mostrar que habría alguna contradicción, alguna imposibilidad lógica (por no decir física) en la adopción por todos los seres racionales de las más atrozmente inmorales reglas de conducta. Todo lo que muestra es que las *consecuencias* de su adopción universal serían tales que nadie elegiría incurrir en ellas»¹⁷.

17. Cf. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, ch. I.

A mi parecer, semejante interpretación del imperativo categórico — por divulgada que esté— es absolutamente incompatible con todos los principios de la *Ética de Kant*; pues, como los intereses colectivos del hombre, así como su efectivo o probable perjuicio o beneficio, sólo pueden conocerse recurriendo a la experiencia, también los principios morales, que estarían fundados en ellos, habrían de ser principios empíricos y enunciarse en proposiciones sintéticas *a posteriori*. Ahora bien, como sabe cualquier lector de Kant, si hay algo en que este hombre insista obsesivamente en sus escritos éticos es que el conocimiento de las leyes morales no puede provenir de la experiencia, sino de un uso puro de la razón práctica, que se expresa en proposiciones *a priori*; que el conocimiento de lo que debe ser no puede obtenerse a partir del conocimiento de lo que es; y que, por ejemplo, —como se lee en la *Fundamentación*— «ser leal en las relaciones de amistad no podría dejar de ser exigible a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal»¹⁸.

Por su parte, la interpretación analítica del imperativo categórico de Kant —un clásico modelo de la cual se puede hallar en Hegel— piensa que la respuesta negativa ofrecida por Kant a la cuestión de la falsa promesa está más bien fundada en el carácter lógicamente contradictorio que el concepto de una promesa falsa entrañaría. Pues, en efecto, si es de la esencia de cualquier promesa el que haya de cumplirse, resultaría realmente impensable una promesa que pudiera no cumplirse, pues esa promesa no sería entonces lo que es —a saber, una promesa—, sino algo diferente de sí mismo, sustrayéndose así a la ley de la identidad.

Ya en su *Fenomenología del Espíritu* interpreta Hegel el carácter formal de un principio práctico como si éste consistiese en no exigir para ser verdadero más que la mera ausencia de contradicción, lo cual es, ciertamente, condición necesaria, pero no suficiente, de la verdad de cualquier principio teórico o práctico. «Sería, ciertamente, algo bien extraño —escribe— que la tautología, el principio de contradicción, que para el conocimiento de la verdad teórica se reconoce solamente como un criterio formal, es decir, como algo totalmente indiferente hacia la verdad y la no verdad, *hubiera de ser algo más* que esto con respecto al conocimiento de la *verdad práctica*»¹⁹. Pero su diatriba contra lo que él llama el «vacío formalismo» de la *Ética de Kant* se encuentra sobre todo en el párrafo 135 de sus *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Y es en este lugar donde interpreta esos principios formales como vacíos de cualquier contenido y no exigiendo para ser verdaderos más que la mera falta de contradicción. «Desde este punto de vista —dice Hegel— no es posible ninguna doctrina inmanente de los deberes. Se puede, ciertamente, aportar *desde fuera* una materia y llegar así a deberes *en particular*; pero, si se

18. Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt —Ak IV, 408—.

19. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, V, C, c.

parte de la determinación del deber como *falta de contradicción* o como *concordancia formal consigo mismo*, que no es otra cosa que el establecimiento de la *indeterminación abstracta*, no se puede pasar a la determinación de deberes particulares. Ni tampoco hay en ese principio criterio alguno que permita decidir si un contenido particular que se le presente al agente es o no es un deber. Por el contrario, todo modo de proceder injusto e inmoral puede justificarse de este modo. La manera *kantiana* más amplia de representarse la capacidad de una acción como máxima *universal* lleva consigo la representación *más concreta* de una situación, mas no contiene de por sí ningún otro principio que el de esa carencia de contradicción y la identidad formal»²⁰.

Si yo comprendo bien, lo que quiere decir Hegel es, lisa y llanamente, lo siguiente: El saber que algo —por ejemplo, una promesa— es lo que es y no es lo que no es —y en esto le parece descansar realmente el criterio del conocimiento moral propuesto por Kant— no basta para saber que ese algo debe ser. Pues, en tal caso, como todo lo que es es lo que es, cualquier cosa que sea debería ser y, así, cualquier modo de proceder, por abyecto e inmoral que pudiera parecer, merced a su identidad estaría en realidad éticamente justificado.

No otra es la explicación que ofrece Hegel del imperativo categórico de Kant en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, donde, tras reproducir la fórmula que aquí consideramos, escribe: «De este modo, para la determinación del *deber* (pues la cuestión abstracta es la de qué es deber para la voluntad libre), Kant no ha dispuesto de otra cosa que de la forma de la identidad, del no contradecirse, que es la ley del entendimiento abstracto. El defender a la patria, el procurar la felicidad del otro, es un deber, no en razón de su contenido, sino porque es un deber —como entre los estoicos lo pensado es verdadero por el mero hecho y en la medida en que se piensa». Y, poco después, resume su crítica de él de esta manera: «Con la identidad no se da ni un solo paso más allá de que Dios es Dios; cualquier contenido que se ponga de esta forma es lo que es sin contradecirse. Pero sucede otro tanto cuando no se pone en absoluto. Por ejemplo, por lo que respecta a mi conducta, la propiedad ha de ser respetada; pero puede también suprimirse por completo, puede no haber propiedad alguna, y entonces se suprime también completamente tal determinación. En consideración de la propiedad, la ley es que la propiedad debe ser respetada, pues lo contrario no puede ser ley universal. Y esto es verdad. Pero la propiedad se halla aquí presupuesta; si no la hay, no será respetada; si la hay, lo será. Si no presupongo propiedad alguna, no hay ninguna contradicción en el robo; se trata de una determinación totalmente formal». Y concluye diciendo: «Este es el defecto del principio kantiano-fichteano: que es un principio simplemente formal. El frío de-

20. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 135.

ber es la última tajada no digerida que queda en el estómago, la revelación entregada a la razón»²¹.

En suma: Si esta interpretación analítica del imperativo categórico fuese verdadera, la contradicción invocada por Kant para negar la licitud de una falsa promesa sería una contradicción lógica, que supondría la negación de la identidad real de cualquier promesa. Kant vendría a decir: Una promesa falsa no es lícita porque una promesa falsa no es una promesa. Ahora bien, es importante notar que en el ejemplo en cuestión no se discute propiamente la posibilidad moral de una promesa falsa —es decir, de una promesa que podría no cumplirse—, sino más bien la de una falsa promesa —es decir, la de algo que parece una promesa pero que no lo es—. Y si es verdad que, dada la identidad de las promesas, una promesa falsa es algo realmente contradictorio, desgraciadamente no le ocurre lo mismo a una falsa promesa. Su frecuente realidad efectiva es el mejor indicio de su posibilidad.

Y, por otra parte, si la contradicción invocada por Kant fuese tan sólo una contradicción lógica, el conocimiento de las leyes morales podría conseguirse con el solo recurso al principio de contradicción y habría de expresarse, por lo tanto, en proposiciones prácticas *a priori* de índole analítica. Pero Kant asevera muy explícitamente que no es así y que tales proposiciones *a priori* son, por el contrario, de carácter sintético-práctico²²; y esta aseveración hace, a mi parecer, realmente imposible la interpretación analítica del imperativo categórico.

Bien es verdad que, en un pasaje de su *Fundamentación*, Kant se refiere a acciones cuyo mero pensamiento es lógicamente imposible y la no universalización de cuya máxima puede inferirse ya de su mera contradicción lógica: «Algunas acciones —escribe— están de tal modo constituidas que su máxima no puede, sin contradicción, ser siquiera *pensada* como ley universal y mucho menos puede *quererse* que deba serlo»²³. Pero Kant dice luego: «En otras no se encuentra, es cierto, esa imposibilidad intrínseca, pero es imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad de una ley, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma»²⁴. Y henos aquí ante el *quid* de la cuestión. Con respecto a estas últimas, Kant se refiere a una contradicción, no ya lógica, sino volitiva, a una contradicción de la voluntad consigo misma. Ahora bien, ¿de qué clase de contradicción se trata?, ¿a qué tipo de imposibilidad se refiere propiamente?

Mi respuesta es que se trata de una imposibilidad, no meramente psi-

21. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III. Teil, 3. Abschnitt, B.

22. Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt —Ak IV, 420 y nota*—.

23. Cf. *op. cit.*, 2. Abschnitt —Ak IV, 424—.

24. *Ibid.*

cológica, ni siquiera lógica, sino más bien real, en el sentido más fuerte de esta palabra. Que lo que dice Kant —volviendo a nuestro ejemplo— es que es *realmente* imposible querer estas dos cosas a la vez: a) salir prometiendo en falso de un atolladero, y b) que salir así de un atolladero le sea lícito a todo ser racional. Y que esto es imposible porque querer b es tanto como querer lo contrario de a y es realmente imposible querer una cosa y su contraria en el mismo sentido y al mismo tiempo, o, dicho de otro modo, querer lo contrario de lo que se quiere.

Todo depende, pues, de que sea verdad que querer b —es decir, querer que salir de un atolladero prometiendo en falso sea lícito para todo ser racional— sea realmente tanto como querer lo contrario de a —es decir, querer no salir de ese modo del atolladero. Y es en este punto en el que Kant —sin pretender fundarse, a la manera del consecuencialismo, es un pronóstico de lo que pasaría basado en la experiencia y recurriendo sólo a la investigación puramente racional de cuáles son los fines que están prácticamente presupuestos en la volición de un fin determinado²⁵—, propone de una manera demasiado lacónica el siguiente argumento, que se podría explicitar así:

Vamos a suponer, por ejemplo, que yo me encuentre en un atolladero económico y que la estrategia imaginada por mí para salir de él sea la de pedir a alguien dinero en préstamo, declarándole de palabra mi intención de devolvérselo, sin tener sin embargo en realidad el menor ánimo de hacerlo. ¿Podría yo querer al mismo tiempo que el obrar de esa manera fuera lícito para todos? Parece que no; pues, si yo quiero que ello sea lícito para todos, quiero también que eso sea considerado lícito por todos. Pero si quiero que eso sea considerado lícito por todos, quiero también que lo tenga por lícito para todos el posible prestamista. Pero, si quiero esto, quiero, a mi vez, que el posible prestamista no halle garantía alguna para prestar dinero a nadie —puesto que sabe que, en caso de verse en un atolladero del que se piense poder salir prometiendo en falso, a cualquiera le es lícito ocultarlo y pedir un préstamo prometiendo falazmente su devolución—. Ahora bien, si yo quiero que él no tenga garantía alguna para prestar nada a nadie, quiero con ello que no la tenga tampoco para prestarme algo a mí y quiero, así, con ello que no se me preste nada, lo cual es tanto como querer no salir de este modo del atolladero. Y esto es exactamente lo contrario de lo que yo, por otra parte, quiero, que es salir de este modo del atolladero. Luego no puedo realmente querer al mismo tiempo obrar según esa máxima y que obrar según ella sea válido para todos. Y el que esa máxima no sea universalizable es indicio seguro de que obrar según ella no es en modo alguno obrar de acuerdo con la ley moral.

Así, a mi parecer, lo propio de la Ética formal es invocar de este modo

25. Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt —Ak IV, 417—.

la forma de la ley moral, que es su universalidad, como criterio para conocer cuál es el contenido o la materia de ésta. Y la genuina aplicación de este singular criterio formal mentado en el imperativo categórico de Kant vendría a regirse siempre por esta sencilla regla: Si una máxima es ley, la máxima contraria, concebida como ley, haría, no psicológica, ni siquiera lógica, sino realmente imposible todo caso particular de lo que manda, prohíbe o permite.

Manteniéndome sólo en los límites de la investigación de su mero sentido, sin pretender entrar en la de su efectiva suficiencia, no querría acabar esta conferencia sin mencionar al menos la cuestión relativa al carácter formal de la Etica de Kant que es a mi parecer más problemática y a la que no he encontrado todavía una respuesta clara. Tal cuestión es la siguiente: La universalidad de una ley moral ¿es tan sólo el fundamento para tenerla por válida o es también propiamente el fundamento de que tal ley sea válida? O, dicho de otro modo: El que una máxima moral sea universalizable ¿es sólo la *ratio cognoscendi* o es incluso la *ratio essendi* de su legalidad?

Déjenme que concluya así, *more socratico*, con este signo de interrogación.