

Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético

JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO
(Universidad Complutense)

Hacia el final del prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant alaba a los hombres que unen a la profundidad de pensamiento el talento de exponerlo con claridad y se pregunta, quizá no del todo sinceramente, si él mismo está dotado de esta segunda cualidad. Casi nadie regatea el concederle a Kant profundidad de pensamiento, en cambio, su claridad de exposición es cuestión más discutible, como lo prueba las diferentes interpretaciones que se ha dado a puntos cruciales de su sistema. Entre estas cuestiones harto discutibles se encuentra la comprensión adecuada de lo que Kant vino a llamar el *imperativo categórico*. En las páginas de esta misma revista ¹ el profesor Juan Miguel Palacios ofrecía su modo de entender este criterio de corrección moral, en un artículo al que no cabe negar que unía la profundidad de conocimientos con el talento de exponerlos con claridad. No obstante, dicha interpretación nos parece radicalmente errónea. Por ello, y sin sentirnos totalmente seguros de la que proponemos, nos atrevemos a apuntar una diferente.

Pocos disientirán de la afirmación de que el formalismo ético consiste en sostener que las leyes morales se conocen en virtud de su mera forma. Esto equivale a decir que distingo unos fines, cuya volición, si se dieran otras circunstancias, sería moralmente buena, de otros fines que no debo querer nunca, en razón de la forma que presenta la norma que me los manda. Si la forma de la norma es incondicionada y universal; lo mandado es mandado por una norma que constituye una ley moral; en caso contrario, no. Lo que se conoce como *imperativo categórico* es precisamente el principio supremo de la moralidad, es decir, un principio general del que cabe deducir otros principios o normas menos generales que nos indican la dirección de nuestro obrar. El imperativo categórico no nos manda sino que obremos de acuerdo con normas incondicionadas y universales, o sea, válidas para todos los seres racionales. Ahora bien, y aquí surge el problema: ¿Qué significa que una norma es universal? ¿Qué nos manda en concreto el imperativo categórico? Naturalmente, el imperativo categórico no nos manda nada en concreto, se limita a prescribirnos que hemos de «obrar según una máxima que podamos querer que se torne ley universal». Que una norma sea universal quiere decir que se trata de una norma que todo ser racional puede obedecer (obsérvese que no decimos que *debe* obedecer). Dicho de otra forma, obrar conforme al deber es obrar de acuerdo con una máxima que pueda ser

¹ «La esencia del formalismo ético», en *Revista de Filosofía*, 3.^a época, vol. IV (1991), núm. 6, 335-349 págs. Editorial Complutense, Madrid.

adoptada por todo ser racional. Los propios ejemplos que Kant ofrece nos permiten aclarar el sentido de este imperativo. Supongamos que nos encontramos en un mal paso y el único medio que atisbamos para salir airosos de él consiste en mentir. ¿Se puede mentir para salir de un atolladero? ¿Es moralmente lícito hacerlo? Para contestar a esta cuestión, a juicio de Kant, basta preguntarse si la máxima que prescribe la mentira como medio de salir de un apuro es universalizable. Expresado de otro modo, hemos de inquerir si podemos querer mentir para salir del atolladero en que nos encontramos y querer a la vez que le sea lícito a todo ser racional mentir para salir de un apuro. Como no es posible querer ambas cosas simultáneamente, resuelve Kant, la máxima que aconseja mentir para salir de un atolladero no puede universalizarse y es, por tanto, contraria al deber; quien la secunda obra de forma incorrecta. La razón de por qué no se puede querer mentir y que todos puedan mentir consiste en que nadie puede querer ambas cosas porque se trata de objetos inconciliables. Nos hallamos ante una volición imposible. Hasta este punto Kant resulta claro y existe un acuerdo generalizado en su interpretación, el problema aparece cuando nos proponemos indagar de qué tipo de imposibilidad se trata. El profesor Palacios cree haberlo encontrado, nosotros creemos que en este punto se equivoca.

Si hemos entendido bien, en opinión de Juan Miguel Palacios, la imposibilidad de querer ciertas acciones y de querer simultáneamente que esas acciones le sean lícitas a todo el mundo no es una imposibilidad pragmática —tal como la entendió Mill, por ejemplo, desde los principios de su ética utilitarista—, que se apoye en lo desagradable que sería que todo el mundo obrase de ese modo, ni una imposibilidad lógica o analítica, como la interpretó Hegel, sino una imposibilidad que cabe llamar real. ¿En qué consiste esta imposibilidad real? Francamente, se nos escapa. No es lógica, tampoco psicológica, sino otra cosa: real simplemente, nos dice Palacios.

Una manera sencilla de catalogar los diversos tipos de imposibilidad concebibles es verlos como la contrapartida, la negación, de proposiciones verdaderas. Toda proposición verdadera expresa una situación objetiva, un estado de cosas, que, a fuer de ser real, es posible. Habiendo proposiciones de diferentes especies, podremos catalogar diversas imposibilidades específicamente distintas. El primer tipo de proposición que reseñamos es la proposición llamada analítica, cuya verdad reposa únicamente en el principio de contradicción. «A es A», por ejemplo. La negación de toda proposición analítica nos describe una imposibilidad lógica. Que un par no conste de dos elementos es lógicamente imposible. Un segundo tipo de proposición es la que podemos llamar universal inductiva. Las proposiciones que componen las diferentes ciencias particulares se encontrarían aquí. Su negación nos depararía ejemplos de imposibilidades físicas, en el más amplio sentido de la palabra *físico*. Algunos filósofos consideran que entre este tipo de imposibilidad física, v. gr. el que un cuerpo se desplace a mayor velocidad que la de la luz en el vacío, y la imposibilidad lógica media un tercer tipo de imposibilidad, la que cabría llamar metafísica y que viene descrita por la negación de una proposición sintética *a priori*, esto es, una proposición auténticamente universal, pero no inductiva, sino necesaria. Que una misma superficie sea vista por el mismo observador simultáneamente con dos colores es una imposibilidad metafísica, en opinión de ciertos pensadores. Por fortuna, no tenemos necesidad de

adentrarnos en el intrincado problema de si tal imposibilidad se da o, por el contrario, es reductible a la imposibilidad lógica o a la imposibilidad física por ser reductibles las proposiciones con universalidad estricta, ya sea a proposiciones con universalidad inductiva, ya sea a proposiciones analíticas. Junto a la imposibilidad lógica, la metafísica y la física, podemos señalar otras imposibilidades de mucho menor calibre que no serían estrictamente imposibilidades. En ocasiones, establecemos proposiciones que, sin ser, en rigor, universales, pretenden sentar una generalización; por ejemplo, «ningún hombre puede calcular mentalmente la raíz cúbica de un número de seis dígitos en menos de treinta segundos». La negación de esta proposición expresa una situación objetiva imposible, pero no estrictamente tal, se trata de una imposibilidad pragmática. En castellano se suele decir «es prácticamente imposible». De darse lo así denominado no tendríamos que modificar las leyes científicas, como ocurriría si se produjera algo físicamente imposible, ni desdecirnos de la generalización anterior. De la misma manera, la negación de una proposición singular que se refiera a un individuo concreto puede expresar una imposibilidad singular; por ejemplo, es individualmente imposible que yo transcriba diez páginas a máquina en una hora sin cometer al menos una errata.

Pues bien, y éste es el punto crucial, como ya hemos señalado, cuando Kant dice que resulta imposible querer ambas cosas, querer obrar de acuerdo con una máxima y querer que esa máxima pueda universalizarse, ¿de qué imposibilidad se trata? Acaso nos hallemos ante una imposibilidad lógica, como da a entender la interpretación hegeliana del imperativo categórico. O, por el contrario, quizá se aluda a una imposibilidad psicológica, de difícil encasillamiento en la enumeración anterior de imposibilidades, pero que, a buen seguro, habría de situarse en la imposibilidad física o en la pragmática, y que consistiría en el hecho de que el ser humano está constituido de tal forma que no puede querer ambas situaciones objetivas simultáneamente o que *necesariamente* le ha de resultar desagradable la perspectiva de que todos obren así. El profesor Palacios, en el artículo que comentamos, desecha por razones que luego habremos de discutir, la hipótesis de que se trate de una imposibilidad lógica. También rechaza, a nuestro parecer con acierto, la conjetura de que Kant maneje una imposibilidad psicológica. Al fin y al cabo, si el imperativo categórico se fundase en una imposibilidad de tipo psicológico, la ética que cabría construir sobre tales cimientos constaría exclusivamente de principios prácticos contingentes; sería, pues, una ética *a posteriori*. Tras desechar las dos interpretaciones habituales, no le queda más remedio a Juan Miguel Palacios que describir el tipo de imposibilidad que, a su juicio, tenía en mente Kant cuando aplicaba el imperativo categórico. Consiste, sostiene Palacios, en una imposibilidad real. Mas ¿en qué consiste esta imposibilidad real? Por desgracia, el profesor Palacios no lo aclara; nos ofrece, a cambio de una explicitación de ese concepto, un ejemplo en el que expone su particular interpretación de uno de los casos que Kant describe. «¿Puedo pedir dinero prestado con la intención de no devolverlo?», se interroga Kant. Naturalmente que sí, y los banqueros lo sufren en sus balances de beneficios. Ahora bien, ésta es sólo la mitad de la pregunta kantiana, la pregunta total reza así: ¿puedo [es posible]: a) querer pedir dinero prestado con la intención de no devolverlo, y b) querer que todo el mundo pueda [le sea lícito] pedir

dinero prestado sin intención de devolverlo? Kant afirma que no y Juan Miguel Palacios explica su respuesta negativa de este modo: «Vamos a suponer, por ejemplo, que yo me encuentro 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.»²

Antes de proseguir la cita, obsérvese que, de acuerdo con ella, es posible, y en ocasiones ha podido ser real, que alguien haya pedido dinero sin la intención de devolverlo. También es posible que alguien quiera que sea lícito para todos obrar de ese modo. Lo que no cabe, en opinión de Palacios, es querer ambas cosas a la vez. En cambio, nosotros creemos que la contradicción no se haya en la volición de ambos objetos simultáneamente, sino en el objeto de la segunda volición; es contradictorio querer que todo el mundo pueda [le sea lícito] pedir dinero en préstamo con la intención de no devolverlo. Pero no adelantemos todavía nuestros argumentos y prosigamos con la cita: «Parece que no; pues, si yo quiero que ello sea lícito para todos, quiero también que eso sea considerado lícito por todos.»³

He aquí un primer *non sequitur*. La licitud moral de una acción no significa el conocimiento universal de esa licitud. En este punto Kant es tajante; el propio Palacios, unas páginas antes, nos lo había recordado: «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»⁴.

«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»⁵.

He aquí una serie de razonamientos, cuya conexión lógica no se termina de ver, que requieren, además, un conocimiento del mundo, de la naturaleza humana y de ciertas consideraciones prudenciales que casan mal con la ética formal. Que el posible prestamista tenga por lícito —como todos— que a cualquiera le sea lícito pedir di-

² Art. cit., pág. 348.

³ *Loc. cit.*

⁴ Vid. pág. 340.

⁵ Vid. pág. 348.

nero prestado sin intención de devolverlo no implica que no halle garantía alguna para prestar dinero a nadie. La garantía no estará, naturalmente, en el deber moral del deudor de cancelar la deuda, ni en las leyes positivas, pues suponemos que no median ni contratos ni testigos del préstamo, aunque también existen otras formas de prueba; recuérdese la historia de *Zadig* que cuenta Voltaire de cómo se logró cobrar a un deudor moroso y mendaz. Sin embargo, el acreedor puede encontrar la garantía necesaria para prestar dinero en el poder de persuasión que cree poseer sobre el deudor, en la confianza que tiene en la capacidad de coacción que puede ejercer sobre él, en la previsión de que pronto necesitará otro préstamo mayor y para pedirlo le convendrá devolver éste, etc. Puede asimismo prestar el dinero sin ninguna garantía, por ver qué pasa, por caerle simpático quien se lo pide, por ganar fama de desprendido... En una palabra, la licitud moral de no devolver lo recibido en préstamo no implica necesariamente que no quepa conseguir dinero a modo de préstamo sin contrato ni testigo. Luego, aunque no sea una volición habitual, cabe querer que me presten un dinero que no tengo intención de devolver y querer que todo el mundo pueda pedir dinero prestado sin intención de devolverlo. En ello no hay imposibilidad ni real ni psicológica ni lógica.

La interpretación del imperativo categórico que nos propone Juan Miguel Palacios se parece en buena medida a las consideraciones que el mismo Kant establece en el segundo de los apéndices a *Zum ewigen Frieden*. Allí se señala que las máximas políticas deben plegarse a las normas éticas y que cabe encontrar un criterio para saber si esta acomodación se da en la posibilidad de hacer públicas las máximas políticas que rigen las acciones de un determinado Estado. Una máxima que no se pueda manifestar en voz alta, que haya de permanecer secreta so pena de hacer fracasar mi propósito, es injusta, dice Kant. De modo similar podríamos decir que una máxima que rige la acción de un particular es contraria al deber si éste no la puede declarar en voz alta sin correr el riesgo de fracasar en sus pretensiones. Si tuviera por máxima salir de cualquier apuro en que me encontrara mediante una mentira no podría anunciar mi máxima, porque tan pronto como se hiciera pública, se desvanecerían mis esperanzas de mentir con éxito, esto es, de mentir de forma suficientemente convincente para ser creído. A esto se reduce la interpretación de Palacios. Se diferencia únicamente en que en ella se sustituye la declaración pública de mi máxima por el hecho de ser universalmente conocida como lícita. No obstante, la historia universal y, posiblemente, la historia biográfica de cada uno de nosotros nos enseñan que el conocimiento que podamos tener de las máximas injustas de ciertos agentes no les impiden con frecuencia alcanzar sus propósitos y, por tanto, en ocasiones no se preocupan en ocultarlas.

Quedamos, pues, en que es posible obtener dinero prestado sin intención de devolverlo, aunque el acreedor sospeche o incluso tenga la certeza moral de que pretendemos no devolverlo. Quizá se nos diga que en ese caso no obtenemos dinero mediante un préstamo, sino por otro procedimiento. Y la objeción será certera. Pero lo que prueba la objeción es que la contradicción no está donde piensa Palacios que se halla, sino en otro sitio, que hemos de dilucidar.

Permítasenos cambiar de ejemplo, durante un momento, para ver dónde se en-

cuentra la imposibilidad en cuestión. El caso que aduciremos es muy similar al anterior, aunque Kant no lo propone en los términos en que lo haremos nosotros. Sentimos, por lo general, una enorme atracción en divulgar lo que se nos ha dicho o hemos conocido bajo secreto. Antes de ceder a ese impulso, sufro escrúpulos morales y quiero conocer la licitud de esa acción y me pregunto: ¿puedo querer divulgar un secreto? Naturalmente que sí. Pero esta pregunta no me garantiza la licitud moral de esa acción, sino su posibilidad fáctica, tengo que preguntarme si puedo a la vez querer divulgar un secreto y querer que le sea lícito a todos divulgar los secretos que conocen. Olvidémonos de momento de la primera pregunta y centrémonos en esta última. En seguida nos percatamos de que si fuera lícito para una persona divulgar un secreto, hacerlo público, darlo a conocer a cualquiera, y no en unas determinadas circunstancias muy especiales, sino en cualquier momento en que le apeteciera, no se nos ocurriría llamar secreto a lo divulgado. «Te voy a confiar un secreto, pero puedes contarlo a quien sea.» Se nos replicará: «Lo que me cuentas entonces no es un secreto.» Un secreto es lo que no debemos revelar a cualquiera. No es secreto lo que callamos, sino lo que debemos callar. Es contradictorio que todo el mundo pueda contar lo que sabe bajo secreto, porque sencillamente que sea lícito comunicar lo que sabemos bajo secreto equivale a poder (en sentido moral de la palabra) comunicar lo que no puede (en sentidomoral de la palabra) ser comunicado. En definitiva, si me es lícito poner en conocimiento de todos una noticia, entonces esa noticia —por definición, diríamos— no es un secreto ⁶. De la misma manera, para volver al ejemplo kantiano que discute Juan Miguel Palacios, un préstamo que no incluya la obligación de devolverlo no es un préstamo, puede ser un donativo, una apuesta, pero nunca un préstamo, pues préstamo es aquello que debe ser devuelto. La contradicción se halla no en querer dos cosas incompatibles, sino en querer que sean lícitas para todos ciertas acciones, en cuyo concepto se incluye la ilicitud de que sean realizadas ⁷.

Más aún, ¿qué quiere decir la pregunta de si podemos querer que a todo el mundo le esté permitida una determinada acción? ¿Cómo podemos querer que le sea lícito algo a cualquiera? O lo que es equivalente: ¿Cómo podemos querer que haya una ley moral en vez de otra? Todo esto carece de sentido. La autonomía moral no ha de

⁶ Ni que decir tiene que la palabra castellana «secreto» posee diversos significados. Aquí hablamos del primero y principal de ellos.

⁷ Aquí puede darse un equívoco. Cabría entender que ciertos términos que designan acciones incluyen en su significado el ser injustas, de suerte que jamás podríamos predicar de ellas el ser correctas sin contradecirnos. Por ejemplo, la palabra asesinato, sostienen algunos —W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford University Press, 1968), pág. 137, entre otros muchos— quiere decir dar muerte a un ser humano de forma injusta, por lo que el asesinato nunca puede ser justo. Cuando se da muerte a un ser humano de forma justa, no se lo llama asesinato. Lejos de nosotros pretender encerrar en este pobre esquema el pensamiento moral de Kant, como se verá en lo que sigue. Baste decir, de momento, que los distintos tipos de acciones pueden describirse utilizando términos descriptivos y cabe mostrar que ciertas acciones no pueden ser realizadas por todos los hombres y, por consiguiente, no es posible que la máxima que las ordena se convierte en ley moral, en ley de la naturaleza si todos fuésemos agentes morales perfectos.

entenderse como si las leyes morales surgiesen de nuestra voluntad. No cabe calificar a Kant de voluntarista. Lo único que se halla en el ámbito de nuestra voluntad es que las leyes morales existentes sea aquello que realmente rige nuestra voluntad: «Actúa como si la máxima de tu acción se convirtiera mediante tu voluntad en una ley de la naturaleza.» Y esto es fácilmente explicable. La materia de los actos de querer son situaciones objetivas que pueden venir a la existencia en virtud de mis acciones. No podemos querer lo imposible, pero tampoco lo real, en el sentido de lo ya existente y, por tanto, tampoco cabe que sea objeto del acto de querer lo necesario. No cabe querer que haya una ley moral o que no la haya. La contradicción, por consiguiente, no se encuentra en la voluntad consigo misma, sino que se encuentra en que ciertas normas son contradictorias en sí mismas, analíticamente falsas. «Le es lícito a todos divulgar un secreto, o sea, aquello que no es lícito divulgar.» «Toda persona puede no devolver lo recibido en préstamo, esto es, lo recibido con la obligación de devolver»; son normas que resultan tan contradictorias como la proposición que afirma la existencia de un cuerpo no extenso. Las negaciones de estas normas son, pues, puras tautologías.

El mismo Kant lo declara: «Algunas acciones están constituidas de tal forma que su máxima no puede, sin contradicción, ni siquiera ser pensada como ley universal, y mucho menos se puede querer que deba serlo»⁸. Ciertamente, a continuación, añade Kant este otro texto: «En otras no se encuentra 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»⁹. El profesor Palacios cita ambos, y despreocupándose del primero que refleja, a nuestro parecer, una expresa manifestación del carácter lógicamente contradictorio de ciertas normas, se apoya en el segundo para sostener que la contradicción tan a menudo invocada por Kant no es lógica, sino volitiva. ¿Es, en realidad, el segundo texto un reconocimiento del carácter no analíticamente contradictorio del imperativo categórico? Pensamos que en forma alguna, sino que, más bien, creemos que Kant vuelve a reconocer este carácter con una importante matización. La contradicción que salta a simple vista y es aludida en el primero de los textos señalados y que fue explicada por nosotros anteriormente, aquella que prohíbe, por ejemplo, que sea lícita la no devolución de lo que estamos obligados a devolver —imposibilidad, por otra parte, que impide que dicha ley se transforme mediante nuestra voluntad en una ley de la naturaleza, por lo que a nosotros atañe— no es suficiente, en opinión de Kant, para dar cuenta de todas las normas. En algunas, aunque la contradicción subsiste, está escondida. ¿Puedo mentir para salir de un apuro? No parece que haya contradicción. ¿Puede toda persona mentir para salir de un apuro? Hay que contestar que no, porque es contradictoria la norma «le es lícito a todo el mundo mentir cuando le venga bien». Pero en este caso la contradicción no es patente, y resulta arduo sacarla a la luz. No es, pensamos, como pretendería el profesor Palacios, que si esa norma fuese lícita, entonces todos la conocerían, y, al quererla

⁸ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt —Ak IV, 420. Este pasaje lo cita también Juan Miguel Palacios.

⁹ *Ibíd.*

yo, estaba queriendo aquello que hace imposible tener esperanzas de mentir con éxito y, por tanto, estaba queriendo no mentir. La razón se encuentra, de nuevo, en otro sitio. Que la norma que hace lícita la mentira se universalice quiere decir que todo el mundo la seguiría —si todos fuéramos agentes moralmente perfectos—, pues estaríamos ante una ley de la naturaleza. Querer universalizarla es, justamente, querer que sea una ley de la naturaleza. Ahora bien, como norma de la naturaleza es inviable. Mentir es hacer una declaración insincera, en el sentido de que va contra las propias creencias, con la intención de engañar. Este último añadido es imprescindible, porque, en caso contrario, habría que reconocer el absurdo, por poner un caso, de que los actores mienten cuando actúan. Esa intención de engañar puede ser más o menos consciente, pero existe tan pronto como pretendemos, con muchas o pocas esperanzas de lograr que aquel a quien van dirigidas nuestras palabras las tenga por verdaderas, teniéndolas nosotros por falsas. Esto entraña que sólo es posible mentir dentro de un discurso que podemos llamar aseverativo, entendiendo por tal un discurso en el que hemos declarado, expresa o tácitamente, que lo que decimos es lo que creemos que es verdad. En un discurso aseverativo estamos obligados a decir lo que creemos, ésta es su definición; entonces es contradictorio que en un discurso aseverativo (esto es, en el que estamos obligados a decir lo que creemos) sea lícito decir que es verdad lo que no creemos. Se podría replicar que el razonamiento anterior sólo muestra que no es posible que sea lícito a alguien mentir en un discurso aseverativo, pero lo que no se dice en ningún lado es que nuestro discurso tenga que ser aseverativo, mas, precisamente por eso, observa Kant, que en este caso no se encuentra una imposibilidad intrínseca. Naturalmente, sería lícito declarar lo que creemos falso fuera de un discurso aseverativo, pero fuera de ese discurso no habría mentira propiamente dicha, ya que aquel discurso es condición indispensable de ésta. De manera que si uno quiere mentir, quiere necesariamente que se den las condiciones que hacen posible la mentira (no las condiciones que hacen persuasiva la declaración mendaz, que dependen de circunstancias muy variables que para nada considera el formalismo moral), a saber: que se dé el discurso aseverativo. No es ilícito ni tampoco físicamente imposible que los hombres quisiéramos abandonar el discurso aseverativo, declarar que a partir de este momento lo que dijéramos bien podría ser lo que creemos verdadero o bien lo que creemos falso (en ciertos juegos de sociedad se toma un acuerdo similar). Luego puede ser objeto de nuestra volición que todos los hombres puedan decir lo que tienen por falso si les viene en gana. Pero a partir de ese momento ya no habría propiamente mentiras. En definitiva, si nos hemos situado en un discurso aseverativo, es analíticamente imposible que sea lícito que todo hombre mienta cuando le venga bien, ningún hombre puede hacerlo y, por tanto, es lógicamente imposible que un hombre —yo, por ejemplo— pueda, me esté permitido moralmente, mentir cuando me venga bien. Si, por otra parte, no se quiere establecer un discurso aseverativo, entonces no puede (con imposibilidad modal, no moral) ningún hombre mentir, ni tampoco yo. Si quiero mentir, tengo que conocer que puedo (posibilidad modal) hacerlo, y tengo que querer los medios que son condición indispensable de que se realice el objeto de mi volición, esto es, si quiero mentir, he de querer que exista un discurso aseverativo, pero en ese caso ni yo ni nadie puede (posibilidad moral) mentir. En

consecuencia, es contradictoria consigo misma la voluntad que quiere que la permisión de la mentira en caso de apuro sea una ley moral. Resultaría imposible que existiese la ley de la naturaleza, esto es, una ley seguida por todos, que permitiese la mentira, pues si esa ley existiese no habría discurso aseverativo y, por tanto, tampoco mentira.

La interpretación del imperativo categórico que proponemos es la que suele denominarse analítica y ha sido reseñada, utilizando textos hegelianos, y rechaza con energía por el profesor Palacios. Urge, pues, examinar las razones que le han llevado a desecharla a fin de ver si, a pesar de ello, es posible mantenerla. Si hemos comprendido bien, las razones aducidas son, en esencia, dos. A una de ellas podríamos llamarla intrínseca, siendo la otra de índole extrínseca.

En primer lugar, el principio de no contradicción, mediante el que sabemos, por ejemplo, que una promesa es lo que es y no otra cosa, no basta para saber que algo debe ser (si exceptuamos quizá el caso de Dios, cuya esencia implica existencia). «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»¹⁰.

Juan Miguel Palacios aclara la objeción que propone echando mano de un texto de Hegel bien elocuente: «La propiedad debe 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»¹¹.

La misma objeción se podría haber planteado respecto de nuestra interpretación de la prohibición de mentir. Si consideramos un discurso aseverativo, la mentira queda excluida como ilícita, pero el discurso aseverativo se halla aquí presupuesto. Si no presupongo este discurso, no hay contradicción en mentir.

Cabe distinguir dos partes en esta objeción. En primer lugar, se dice que la esencia de una cosa no contiene que esa cosa exista. Que los ángulos de un triángulo deben sumar ciento ochenta grados no quiere decir que haya triángulos, sino sólo que, si los hay, entonces sus ángulos equivalen a dos rectos. Nada hay más cierto. Pero es preciso observar que Kant no pretende deducir la necesidad de ciertas acciones de lo que esas acciones son. Ante todo, resulta indispensable distinguir entre necesidad modal y moral. Que una cosa sea lo que es no implica que esa cosa tenga necesariamente (necesidad modal) que ser. Ni un asesinato ni un acto de salvar la vida a otro hombre tienen que existir por ser lo que son. Tampoco que algo sea lo que es implica que tenga (con necesidad moral) que ser. Kant no habla de normas morales que manden positivamente acciones, sino de normas morales que prohíben acciones.

¹⁰ *Loc. cit.*, 346.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III. Teil, 3. Abschnitt, B.

Al igual que no puede existir un triángulo euclídeo, cuyos lados no sumen ciento ochenta grados, no puede existir un acto de mentir o de robar moralmente bueno o lo que es igual un acto de mentir o de robar realizado de acuerdo con una máxima universalizable. La contradicción lógica no se da entre el concepto de una conducta y su existencia o inexistencia, sino en la proposición que afirma la ley de la naturaleza en que se convertiría, de ser todos los hombres agentes moralmente perfectos, la ley moral que mandase una determinada conducta. Esa conducta, si se universalizase, sería, no por sus consecuencias, sino intrínsecamente, contradictoria, esto es, modalmente imposible; si a todo el mundo le estuviese permitido mentir cuando le viniese bien, entonces nadie podría mentir cuando le viniese bien. Y, por eso, resulta para mí moralmente imposible querer la proposición que permite la mentira como máxima de mi acción, pues he de obrar de tal manera que la máxima de mi acción se torne, mediante mi voluntad, ley universal de la naturaleza.

La segunda parte de la objeción señala, utilizando el texto hegeliano, que la no contradicción no vale para establecer positivamente un mandato. Y esto es así, y Kant lo reconoce en el último de sus textos citados. «En algunas acciones no se da una imposibilidad intrínseca, pero es imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad de una ley, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma.» Es contradictorio (lógicamente imposible) que a alguien le esté permitido robar si existe la propiedad. De existir la propiedad, no podemos pensar que a nadie le fuera lícito robar, pues la propiedad incluye en su definición la cláusula *exclusis aliis* u otra semejante, si no hay exclusión de los demás de mi derecho de usar lo que me pertenece en propiedad, difícilmente se me puede llamar propietario. Se da, por tanto, una imposibilidad intrínseca en la proposición «toda persona puede robar». Hegel señala agudamente que con esto no queda establecida la necesidad moral de la propiedad, que deba existir la propiedad, sino sólo que si hay propiedad, entonces es ilícito el robo. Ahora bien, ¿cabe que exista un robo si no hay propiedad? En un estado de naturaleza o en una sociedad en la que no se dé el derecho de propiedad, no puede existir propiamente el robo dado que sería imposible tomar para sí lo ajeno si no hay nada ajeno, ni propio. Si quiero robar, quiero que haya propiedad. Y si quiero que haya propiedad, entonces no puedo pensar como ley universal mi máxima que me permite robar y mucho menos querer que deba ser ley universal. Si quiero que mi máxima se eleve a ley universal, quiero un objeto contradictorio. En suma, es contradictorio querer robar y querer que a todos les esté permitido el latrocinio. Si hay propiedad, es contradictoria la máxima que permite a todos el robo; si no hay propiedad, es modalmente imposible que exista un robo. Si quiero que haya un robo, el que yo ejecute, entonces quiero que haya propiedad y entonces no puedo querer sin contradecirme que sea lícito para todos la perpetración de un robo. El paralelismo con el caso de la mentira es palpable ¹².

¹² De acuerdo con la interpretación de Juan Miguel Palacios, la naturaleza contraria al deber de la máxima que me ordena robar cuando me venga bien se pondría de manifiesto mediante un argumento parecido a éste: pregúntate si puedes querer robar cuando te apetezca y querer que a todos los seres racionales les esté permitido el robo cuando les apetezca. Natural-

La segunda objeción que encuentra el profesor Palacios a la interpretación analítica del imperativo categórico se apoya directamente en textos kantianos. De ser acertada la interpretación analítica del imperativo categórico, se seguiría que las leyes morales son proposiciones analíticas, pues su verdad depende exclusivamente del principio de contradicción. Sin embargo, Kant señala con claridad que las leyes morales son proposiciones *a priori* sintético-prácticas¹³. Esto, a juicio de Juan Miguel Palacios, torna inverosímil la interpretación analítica de las leyes morales. Y así sería si Kant estuviese hablando en el texto citado de la ley moral considerada *in abstracto*, independiente de toda voluntad. Mas la lectura entera del texto kantiano muestra a las claras que Kant no habla de la ley moral en sí misma, sino de la ley moral, que es efectiva, de la ley moral que mediante mi voluntad puede volverse ley de la naturaleza, esto es, de la ley moral que mueve mi voluntad. ¿Cómo conozco yo que mi voluntad es movida o, al menos, que quepa la posibilidad de que sea movida, por la ley moral y no por la inclinación, o sea, por un resorte material? Desde luego, esto no lo puedo conocer mediante la experiencia, que no me puede enseñar la no existencia de una causa, sino meramente el hecho de que no la percibimos. De ahí que el conocimiento de que es posible que la ley moral sea efectiva, de que cabe que mueva a la voluntad, tiene que ser un conocimiento *a priori*, nunca *a posteriori*. Este conocimiento es, además, sintético, porque el concepto de una voluntad no incluye el que actúe de acuerdo con la ley moral. No es contradictorio el concepto de una voluntad que actúe siempre determinada por principios materiales. En definitiva, lo que Kant viene a decir es que la proposición que afirma que el hombre es libre no es una proposición analítica ni *a posteriori*, sino sintética y *a priori*.

Con esto creemos que quedan salvados los dos obstáculos que parecían oponerse a una concepción analítica de la ley moral; ganándose, en nuestra opinión, una mayor claridad y precisión al interpretar de este modo la esencia del formalismo ético.

mente, no puedo querer ambas cosas, pues si fuera lícito para todos robar, como todos lo sabrían, la gente tomaría medidas preventivas —que hicieran físicamente imposible el robo— y yo no podría apropiarme de nada que no fuera mío.

¹³ *Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten*, Z. Abschnitt-AK IV, 420.