

aporta el óvulo, sino solo su vientre y el pechar con las molestias del embarazo, el niño no es genéticamente suyo. Según este punto de vista, no se vende un niño y es menos probable que la gestante reclame al recién nacido.

Pero la subrogación solo de la gestación no resuelve el dilema moral. Puede que sea cierto que las gestantes de alquiler sientan menos apego por los niños que gestan que las madres de alquiler que además ponen el óvulo. Pero dividir el papel de madre en tres (la madre adoptiva, la donante del óvulo y la gestante) en vez de en dos no zanja la cuestión de quién tiene más derecho al niño.

De haber alguna diferencia, será la de que encargar la gestación a proveedoras extranjeras, tal y como ahora se hace gracias, en parte, a la fecundación in vitro, lo que ha perfilado más nítidamente los problemas morales pertinentes. El considerable ahorro para los padres contratantes y los enormes beneficios económicos, con respecto a los sueldos de su tierra, que las gestantes de alquiler indias obtienen de esa manera de proceder hacen que resulte innegable que la subrogación comercial de la gestación puede incrementar el bienestar general. Por lo tanto, cuesta criticar desde un punto de vista utilitarista la irrupción, como negocio globalizado, del embarazo de alquiler.

Pero la provisión globalizada de embarazos de alquiler hace también que las dudas morales adquieran un tinte más dramático. Suman Dodia, india, de veintiséis años de edad, fue gestante de alquiler para una pareja británica. Antes ganaba 25 dólares al mes como empleada doméstica. Para ella, la perspectiva de ganar 4.500 dólares por nueve meses de trabajo tuvo que ser tan atractiva que difícilmente podría haberse resistido a ella.⁶⁰ Que hubiese parido a sus tres hijos en casa y nunca hubiese visitado a un médico en aquellos embarazos hace más conmovedor su papel de gestante de alquiler. Dijo de su embarazo pagado: «Estoy teniendo más cuidado ahora que con mis propios embarazos».⁶¹ Aunque los beneficios económicos de su decisión de ser una gestante de alquiler están claros, no lo es tanto que podamos llamarla libre. Además, la creación de un negocio de los embarazos de alquiler a escala mundial —y nada más y nada menos que por una política deliberada de algunos países pobres— hace más intensa la impresión de que subrogar la gestación degrada a las mujeres al instrumentalizar sus cuerpos y su capacidad reproductiva.

Cuesta imaginar dos actividades humanas más disímiles que tener hijos y guerrear. Pero las embarazadas de alquiler indias y el soldado al que Andrew Carnegie pagó para que fuese por él a la guerra civil norteamericana tienen algo en común. Reflexionar sobre lo bueno y lo malo de ambas situaciones nos pone cara a cara con dos de las preguntas que dividen a unas concepciones de la justicia de otras: ¿hasta qué punto somos libres cuando elegimos en el libre mercado? ; ¿hay ciertas virtudes y bienes superiores que los mercados no honran y el dinero no puede comprar?

5

Lo que cuenta es el motivo.

Immanuel Kant

Si cree que hay derechos humanos universales, es que usted, seguramente, no es utilitarista. Si todos los seres son dignos de respeto, sean quienes sean o vivan donde vivan, estará mal que se les trate

como meros instrumentos de la felicidad colectiva. (Recuérdese la historia del niño desnutrido que languidecía en el sótano por el bien de la «ciudad de la felicidad».)

Puede que usted defienda los derechos humanos porque respetarlos maximizará la utilidad a largo plazo. En tal caso, sin embargo, su razón para respetar los derechos no es el respeto hacia la persona que los posee, sino porque así les irá mejor a todos. Una cosa es que se condene esa situación en la que tiene que haber un niño que sufra porque reduce la utilidad general; otra, condenarla porque es moralmente mala en sí, una injusticia que se comete con el niño.

Si los derechos no se fundamentan en la utilidad, ¿cuál es su fundamento moral? Los libertarios ofrecen una respuesta posible. Las personas no deberían ser usadas como un simple medio para el bienestar de los demás, porque de ese modo se viola el derecho fundamental de ser el dueño de uno mismo. Mi vida, mi trabajo y mi persona me pertenecen a mí solo. No están a la disposición de la sociedad en su conjunto.

Como hemos visto, sin embargo, la idea de ser el dueño de uno mismo aplicada de modo coherente tiene consecuencias que solo pueden gustarle a un libertario acérrimo: un mercado sin restricciones y sin red de seguridad para el que caiga; un Estado mínimo que prescinde de la mayor parte de las medidas que palían la desigualdad y promueven el bien común; y un respeto al consentimiento tan grande que permite afrentas a la dignidad humana, por parte de las propias víctimas, del calibre del canibalismo pactado o de venderse a sí mismo como esclavo.

Ni siquiera John Locke (1632-1704), el gran teórico de los derechos de propiedad y del gobierno limitado, proclamaba un derecho ilimitado a ser el dueño de uno mismo. Negaba que podamos disponer de nuestra vida y libertad cuando nos apetezca. Pero la teoría de Locke de los derechos inalienables invoca a Dios, lo que plantea un problema a quienes buscan un fundamento moral de los derechos que no descansa en premisas religiosas.

EL ARGUMENTO DE KANT A FAVOR DE LOS DERECHOS

Immanuel Kant (1724-1804) ofrece una concepción alternativa de los deberes y los derechos, una de las más poderosas e influyentes que filósofo alguno haya producido. No se basa en que seamos nuestros propios dueños o en que se diga que nuestras vidas y libertades son un don de Dios. Se basa en que somos seres racionales, merecedores de dignidad y respeto.

Kant nació en Königsberg, ciudad de la Prusia Oriental, en 1724, y murió allí casi ochenta años después. Procedía de una familia modesta. Su padre era guarnicionero; era, como la madre, pietista, fe protestante que resaltaba la importancia de la vida religiosa interior y de las buenas obras.¹

Destacó en la universidad de Königsberg, donde ingresó a los dieciséis años. Durante un tiempo trabajó como tutor privado, y a los treinta y un años consiguió su primer trabajo académico como docente sin salario fijo; le pagaban según el número de alumnos que acudía a sus clases. Fue un profesor popular y laborioso; daba unas veinte clases a la semana, de metafísica, lógica, ética, derecho, geografía y antropología.

En 1781, a los cincuenta y siete años, publicó su primer gran libro, la *Crítica de la razón pura*, que ponía en entredicho la teoría empirista del conocimiento que deriva de David Hume y John Locke. Cuatro años más tarde publicó *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la primera de las varias obras que dedicó a la filosofía moral. Cinco años después de que apareciesen en 1780 los

Principios de la moral y la legislación de Bentham, la *Fundamentación* de Kant procedía a una devastadora crítica del utilitarismo. Defendía que la moral no consiste en maximizar la felicidad ni en perseguir ningún otro fin: consiste en respetar a las personas como fines en sí mismos.

La *Fundamentación* de Kant apareció poco después de la Revolución americana (1776) y justo antes de la Revolución francesa (1789). En consonancia con el espíritu y el ímpetu moral de esas revoluciones, pone fuertes cimientos a lo que los revolucionarios del siglo XVIII llamaban derechos del hombre, o lo que a principios del siglo XXI llamamos derechos humanos universales.

La filosofía de Kant no es pan comido. Pero no deje que eso le eche para atrás. Merece la pena; es enorme la importancia de lo que con ella nos jugamos. La *Fundamentación* aborda una pregunta de gran calado: ¿cuál es el principio supremo de la moral? Y en la respuesta aborda otra cuestión capital: ¿qué es la libertad?

Desde que las enunció, las respuestas de Kant a ambas preguntas se alzan, gigantescas, sobre la filosofía moral y política. Sin embargo, su influencia histórica no es la única razón para prestarles atención. Por amedrentadora que pueda parecer la filosofía de Kant a primera vista, la verdad es que informa buena parte del pensamiento moral y político contemporáneo, aunque no seamos conscientes de ello. Por lo tanto, intentar entender a Kant no es solo un ejercicio filosófico; es además una forma de examinar algunas de las premisas fundamentales implícitas en nuestra vida pública.

La importancia que le da Kant a la dignidad humana informa las ideas actuales acerca de los derechos humanos universales. Más importancia tiene aún el que su formulación de la libertad figure en muchos de nuestros debates de hoy sobre la justicia. En la introducción de este libro he diferenciado tres maneras de abordar la justicia. Una de ellas, la de los utilitaristas, dice que para definir la justicia y determinar qué debe hacerse hay que preguntarse qué maximizará el bienestar o la felicidad colectiva de la sociedad en su conjunto. Un segundo enfoque liga la justicia a la libertad. Los libertarios pro libre mercado ofrecen un ejemplo de tal enfoque. Dicen que la distribución justa de la renta y del patrimonio será aquella, la que sea, que se derive del libre intercambio de bienes y servicios en un mercado sin restricciones. Regular el mercado es injusto, sostienen, porque viola la libertad de elección del individuo. Un tercer enfoque dice que la justicia consiste en dar a las personas lo que moralmente se merecen: en asignar los bienes para premiar y promover la virtud. Como veremos cuando examinemos el pensamiento de Aristóteles (en el capítulo 8), el enfoque basado en la virtud liga la justicia a la vida buena.

Kant rechaza el primer enfoque (maximizar el bienestar) y el tercero (promover la virtud). Ninguno de los dos, piensa, respeta la libertad humana. Aboga, pues, y lo hace poderosamente, por el segundo, el que liga la justicia y la moral a la libertad. Pero la idea de libertad que propone es exigente, más exigente que la libertad de elegir que ejercemos cuando compramos y vendemos bienes en el mercado. Lo que solemos entender por libertad de mercado o elección del consumidor no es verdadera libertad, sostiene Kant, porque se limita a satisfacer deseos que, para empezar, no hemos elegido nosotros.

En un momento volveremos a esa idea más elevada de libertad que tenía Kant. Pero antes veamos por qué piensa que los utilitaristas se equivocan al creer que la justicia y la moral consisten en maximizar la felicidad.

Kant rechaza el utilitarismo. Al fundamentar los derechos en un cálculo de qué producirá más felicidad, sostiene, el utilitarismo vuelve vulnerables los derechos. Hay además un problema más hondo: que se intente derivar los principios morales de los deseos que dé la casualidad que tengamos es una manera equivocada de concebir la moral. Que algo les dé placer a muchos no hace que esté bien. El mero hecho de que la mayoría, por grande que sea, esté a favor, por convencidamente que sea, de tal o cual ley no la vuelve justa.

Kant sostiene que la moral no puede basarse en consideraciones meramente empíricas, como lo son los intereses, necesidades, deseos y preferencias que las personas puedan tener en un momento dado. Esos factores son variables y contingentes, señala, así que difícilmente podrían basarse en ellos unos principios morales universales. Pero la idea fundamental de Kant es otra: basar los principios morales en preferencias y deseos —aunque sea el deseo de ser feliz— malentiende qué es la moral. El principio utilitarista de la felicidad «no contribuye en absoluto al fundamento de la moral, pues hacer que un hombre sea feliz es completamente diferente a hacerle bueno, y hacerle prudente o astuto en la persecución de lo que le es ventajoso es completamente diferente a hacerle virtuoso». ² Basar la moral en intereses y preferencias destruye su dignidad. No nos enseña a distinguir lo bueno de lo malo, sino «solo a echar mejor la cuenta». ³

Si nuestras necesidades y deseos no valen como fundamentos de la moral, ¿qué queda? Una posibilidad es Dios. Pero no es esa la respuesta de Kant. Aunque era cristiano, Kant no basaba la moral en la autoridad divina. Defendía, por el contrario, que podemos llegar al principio supremo de la moral por medio del ejercicio de lo que llama «razón práctica pura». Para ver cómo podemos, según Kant, alcanzar la ley moral mediante el uso de la razón, indagemos ahora la íntima conexión, tal y como lo ve Kant, entre nuestra capacidad de razonar y nuestra capacidad de ser libres.

Kant sostiene que todas las personas son dignas de respeto, no porque seamos nuestros propios dueños, sino porque somos seres racionales, capaces de razonar; somos además seres autónomos, capaces de actuar y elegir libremente.

Kant no quiere decir que siempre logremos actuar racionalmente o que siempre escojamos autónomamente. A veces lo hacemos y a veces no. Quiere decir solo que somos capaces de razonar y de ser libres, y que esa capacidad es común a todos los seres humanos como tales.

Kant no duda en admitir que la capacidad racional no es la única que poseemos. Tenemos también la de sentir placer y dolor. Kant reconoce que, además de racionales, somos criaturas sintientes. Por «sintientes» Kant entiende que respondemos a nuestros sentidos, a nuestras sensaciones. Bentham, pues, tenía razón, pero solo a medias. Tenía razón al observar que nos gusta el placer y nos disgusta el dolor. Pero se equivocaba al recalcar que somos «nuestros dueños soberanos». Kant sostiene que la razón puede ser soberana, al menos parte del tiempo. Cuando la razón gobierna nuestra voluntad, no nos mueve el deseo de buscar el placer y escapar del dolor.

Nuestra capacidad de razonar está ligada a nuestra capacidad de ser libres. Combinadas, estas capacidades nos diferencian y ponen aparte de la mera existencia animal. Hacen que no seamos solo meras criaturas con apetitos.

Para comprender la filosofía moral de Kant hemos de saber qué entiende por libertad. Solemos pensar que la libertad es que no haya obstáculos para hacer lo que queremos. Kant discrepa. Su noción de la libertad es más estricta, más exigente.

Kant razona como sigue: cuando buscamos, como los animales, el placer o la ausencia de dolor, no estamos actuando en realidad libremente. Actuamos como esclavos de nuestros apetitos y deseos. ¿Por qué? Porque cuando estamos persiguiendo la satisfacción de nuestros deseos, todo lo que hacemos lo hacemos por un fin que nos viene dado de fuera de nosotros. Voy por aquí para calmar mi hambre, voy por allá para templar mi sed.

Suponga que intento decidir el sabor del helado que voy a pedir: ¿chocolate, vainilla o café con toffee crujiente? Puedo pensar que estoy ejerciendo la libertad de elegir, pero lo que en realidad estoy haciendo es intentar figurarme qué sabor satisfará mejor mis preferencias, preferencias que yo no escogí. Kant no dice que esté mal que satisfagamos nuestras preferencias. Su idea es que, cuando lo hacemos, no actuamos libremente, sino conforme a una determinación que nos ha sido dada desde fuera. Al fin y al cabo, no escogí mi deseo por el café con toffee crujiente en vez de por la vainilla. Lo tengo, simplemente.

Hace años, Sprite se anunciaba con este lema: «Obedece a tu sed». El anuncio de Sprite llevaba implícita (sin que se percatasen de ello, no cabe duda) una idea kantiana. Cuando cojo una lata de Sprite (o de Pepsi, o de Coca-Cola), actúo por obediencia, no por mi libertad. Respondo a un deseo que no he escogido. Obedezco a mi sed.

Son frecuentes las discusiones por el papel que la naturaleza y la crianza desempeñan en el moldeado de la conducta. El deseo por beber un Sprite (u otras bebidas azucaradas), ¿está inscrito en los genes o lo induce la publicidad? Para Kant, tal debate está fuera de lugar. Esté mi comportamiento determinado por la biología o por lo social, no seré auténticamente libre. Actuar libremente, según Kant, es actuar autónomamente. Y actuar autónomamente es actuar conforme a una ley que me doy a mí mismo, no conforme a los dictados de la naturaleza o de la convención social.

Una forma de entender lo que Kant quiere decir con «actuar autónomamente» es contrastar la autonomía con lo contrario de la autonomía, y para nombrar lo contrario de la autonomía Kant se inventa una palabra: heteronomía. Cuando actúo heterónomamente, actúo conforme a determinaciones dadas fuera de mí. Un ejemplo: si dejo caer una bola de billar, se precipitará hacia el suelo. En su caída, la bola de billar no actúa con libertad; su movimiento está gobernado por las leyes de la naturaleza, en este caso la de la gravedad.

Supongamos que me caigo (o me tiran) del Empire State Building. A medida que me precipito hacia el suelo, nadie diría que estoy actuando libremente; mi movimiento está gobernado por la ley de la gravedad, como pasaba con la bola de billar.

Supongamos ahora que caigo sobre otra persona y la mato. No seré moralmente responsable de esa desafortunada muerte, no más de lo que lo sería la bola de billar si cayese desde una gran altura y le diese a alguien en la cabeza. En ninguno de esos casos actúa el objeto que cae —yo o la bola de billar— con libertad. En ambos casos, el objeto que cae está gobernado por la ley de la gravedad. Como no hay autonomía, no hay responsabilidad moral.

Ahí, pues, está el nexo entre la libertad como autonomía y la idea de la moral que propone Kant. Actuar libremente no consiste en escoger los mejores medios para un fin dado; consiste en elegir el fin mismo por lo que es, elección que los seres humanos pueden hacer, y las bolas de billar (y la

mayoría de los animales) no.

PERSONAS Y COSAS

Son las tres de la madrugada, y tu compañero de cuarto en el colegio universitario te pregunta por qué estas levantado tan tarde dándole vueltas a dilemas que tienen que ver con tranvías.

—Para escribir un buen trabajo para primero de ética —contestas.

—Pero ¿por qué quieres escribir un buen trabajo? —pregunta tu compañero de cuarto.

—Para sacar una buena nota final.

—Pero ¿por qué quieres obtener una buena nota final?

—Para conseguir un trabajo en un banco de inversión.

—Pero ¿por qué quieres un trabajo en un banco de inversión?

—Para ser algún día el director de un fondo de inversiones especulativas.

—Pero ¿por qué quieres ser director de un fondo de inversiones especulativas?

—Para ganar mucho dinero.

—Pero ¿por qué quieres ganar mucho dinero?

—Para comer a menudo langosta, que me gusta. Al fin y al cabo, soy una criatura sintiente. ¡Por eso estoy levantado tan tarde pensando en tranvías sin frenos!

Este es un ejemplo de lo que Kant llama determinación heterónoma: hacer algo en pos de otra cosa, que a su vez se desea en pos de otra, y así sucesivamente. Cuando actuamos heterónomamente, actuamos en pos de fines dados fuera de nosotros. Somos instrumentos, no autores, de lo que perseguimos.

La noción de autonomía de Kant contrasta radicalmente con esa situación. Cuando actuamos autónomamente, según una ley que nos damos a nosotros mismos, si hacemos algo, será por lo que es, como un fin en sí mismo. Dejamos de ser instrumentos de fines dados fuera de nosotros. Esta capacidad de actuar autónomamente es lo que confiere a la vida humana su especial dignidad. Establece la diferencia entre las personas y las cosas.

Para Kant, respetar la dignidad humana significa tratar a las personas como fines en sí mismas. Esta es la razón de que esté mal usar a las personas en pos del bienestar general, como hace el utilitarismo. Tirar al hombre corpulento a las vías para que no pase el tranvía lo usa como a un medio; por lo tanto, no lo respeta como a un fin en sí mismo. Un utilitarista esclarecido (como Mill) quizá renuncie a empujar al hombre, preocupado por los efectos secundarios que disminuirían la utilidad a largo plazo (a la gente le entraría enseguida miedo a estar en un puente, etc.). Pero Kant mantendría que esa es una razón equivocada para desistir de tirar al hombre. Sigue tratando a la víctima potencial como a un instrumento, un objeto, un mero medio para la felicidad de los demás. Le deja vivir, no por lo que es, sino para que otros puedan cruzar un puente sin temor.

Se suscita así la cuestión de qué le da valor moral a una acción, y esa cuestión nos lleva de la idea especialmente exigente de libertad que propone Kant a su no menos exigente idea de la moral.

Según Kant, el valor moral de una acción no consiste en las consecuencias que se sigan de ella, sino en la intención con la que se haya realizado. Lo que importa es el motivo, y el motivo debe ser de cierto tipo. Lo que importa es hacer lo que se debe porque es lo debido, no por motivos ulteriores.

«Una buena voluntad no es buena por lo que efectúa o logra», escribe Kant. Es buena en sí misma, prevalezca o no. «Incluso si [...] esa voluntad carece de todo poder para llevar a cabo sus intenciones, si aun con el mayor de los esfuerzos no consigue nada [...] incluso entonces seguiría brillando como una gema de por sí, como algo que tiene todo su valor en sí mismo.»⁴

Para que una acción sea moralmente buena, «no basta con que sea conforme a la ley moral, debe además haberse hecho por la ley moral».⁵ Y el motivo que confiere valor moral a una acción es el motivo del deber, y Kant entiende por ello que se haga lo que es debido por la razón debida.

Al decir que solo el motivo del deber confiere valor moral a una acción, Kant no está diciendo cuáles son los deberes concretos que tenemos. No nos está diciendo todavía qué nos pide el principio supremo de la moralidad. Se limita a observar que, cuando establecemos el valor moral de una acción, evaluamos los motivos por los que ha sido hecha, no las consecuencias que produce.⁶

Si el motivo por el que hacemos algo no es el deber, si es el interés propio, por ejemplo, nuestra acción carecerá de valor moral. Esto es cierto, mantiene Kant, no solo para el interés propio, sino para todos y cada uno de los intentos de satisfacer nuestras necesidades, deseos, preferencias y apetitos. Kant contrasta motivos como estos, a los que llama «motivos de inclinación», con el motivo del deber, y recalca que solo las acciones llevadas a cabo por el motivo del deber tienen valor moral.

El tendero calculador y la Oficina del Mejor Negocio

Kant ofrece varios ejemplos que expresan la diferencia entre el deber y la inclinación. El primero se refiere a un tendero prudente. Un cliente inexperto, un niño, digamos, entra en un colmado para comprar pan. El tendero podría cobrarle de más —cobrarle un precio más alto que el habitual para el pan— y el niño no se enteraría. Pero el tendero comprende que, si otros descubren que se ha aprovechado del niño de esa forma, correría la noticia, lo que perjudicaría al negocio. Por esta razón, decide no cobrarle de más al niño. Le cobra lo usual. Así, el tendero hace lo que se debe, pero por una razón indebida. La única razón por la que se ha portado honradamente con el niño ha sido la de proteger su reputación. El tendero actúa honradamente solo por interés propio; la acción del tendero carece de valor moral.⁷

Se puede ver un análogo moderno del tendero prudente de Kant en la campaña de afiliación de la Oficina del Mejor Negocio de Nueva York. Para incorporar a nuevos miembros, la Oficina publica a veces un anuncio de página completa en el *New York Times* con este encabezamiento: «La honradez es la mejor política. Y la más provechosa». El texto del anuncio no deja lugar a dudas acerca de los motivos a los que apela:

La honradez. Es tan importante como cualquier otro activo. Porque un negocio que procede con la verdad por delante, con transparencia y asignando a las cosas el valor que realmente tienen, no puede sino ir bien. Esa es la meta por la que apoyamos a la Oficina del Mejor Negocio. Únete a nosotros. Y benefíciate con ello.

Kant no condenaría a la Oficina del Mejor Negocio; promover la honradez en los negocios es loable. Pero hay una importante diferencia moral entre ser honrado por amor de la honradez en sí misma y ser honrado por amor de la línea de resultados. La primera es una postura basada en principios, la segunda es una postura prudente. Kant sostiene que solo la postura basada en principios concuerda con el motivo del deber, el único motivo que confiere valor moral a una acción.

O piense en este ejemplo: hace años, la Universidad de Maryland intentó combatir la extendida costumbre de copiar en los exámenes pidiendo a los alumnos que firmasen un compromiso de no hacerlo. Como incentivo, a los que hicieran esa promesa se les ofrecía una tarjeta de descuento con la que se ahorraban entre un 10 y un 25 por ciento en los establecimientos de la zona.⁸ No se sabe cuántos estudiantes prometieron que no copiarían por el descuento en la pizzería de la esquina. Pero la mayoría estaremos de acuerdo en que comprar la honradez carece de valor moral. (El descuento pudo lograr que se copiase menos, o no; la cuestión moral, sin embargo, es si la honradez motivada por las ganas de un descuento o una recompensa monetaria tiene valor moral. Kant diría que no.)

Estos casos conceden verosimilitud a la aseveración de Kant de que solo el motivo del deber —hacer algo porque está bien hacerlo, no porque sea útil o conveniente— confiere valor moral a una acción. Sin embargo, dos nuevos ejemplos sacan a la luz una complicación de la aseveración de Kant.

Seguir vivo

El primero se refiere al deber, así lo considera Kant, de preservar la propia vida. Como la mayor parte de las personas tienen una fuerte inclinación a seguir viviendo, rara vez se alude a este deber. La mayor parte de las molestias que nos tomamos para preservar la vida carecen, pues, de contenido moral. Abrocharnos el cinturón de seguridad y mantener bajo control el colesterol son actos prudentes, no morales.

Kant reconoce que a menudo cuesta saber cuáles son los motivos por los que alguien actúa como actúa. Y reconoce que pueden estar presentes a la vez el motivo del deber y el de la inclinación. Su idea es que solo el motivo del deber —hacer algo porque está bien hacerlo, no porque sea útil, placentero o conveniente— confiere valor moral a una acción. Lo ilustra con el ejemplo del suicidio.

Las personas, en su mayoría, siguen vivas porque aman la vida, no porque tengan el deber de hacerlo. Kant ofrece un ejemplo donde el motivo del deber se hace visible. Imagina una persona sin esperanzas, misérrima, tan desalentada que no desea seguir viviendo. Si echa mano de toda su voluntad para seguir viviendo, no por inclinación sino por deber, su acción tendrá valor moral.⁹

Kant no mantiene que solo las personas hundidas en la miseria pueden cumplir con el deber de seguir vivas. Es posible amar la vida y, sin embargo, seguir viviendo por la razón debida, a saber, que se tiene la obligación de seguir viviendo. El deseo de seguir viviendo no socava el valor moral de preservar la propia vida, siempre y cuando la persona reconozca el deber de preservarla y la preserve teniéndolo presente.

El misántropo moral

Quizá cuando más arduas resultan las formulaciones de Kant es cuando hay que aplicarlas al deber, tal y como él lo concibe, de ayudar a otros. Algunas personas son altruistas. Sienten compasión por otros y les agrada ayudarles. Pero, según Kant, hacer buenas obras porque se disfruta al llevar el contento a otros, «por conforme al deber y amable que pueda ser», carece de valor moral. Parecerá que esta conclusión desafía a la intuición. ¿No es bueno, acaso, ser una de esas personas que disfruta ayudando a los demás? Kant diría que sí. Ciertamente, no piensa que haya nada malo en actuar porque se goce llevando el contento a los demás. Pero distingue entre este motivo para ayudar a los demás —hacer buenas obras me agrada— y el motivo del deber. Y mantiene que solo el motivo del deber confiere valor moral a una acción. La compasión del altruista «merece elogio y aliento, pero no una alta estima».¹⁰

¿Cuándo, pues, tendrá una buena obra valor moral? Kant ofrece un ejemplo. Imaginemos que nuestro altruista sufre una desgracia que extingue su amor por la humanidad. Se convierte en un misántropo que no siente la menor simpatía ni la menor compasión. Pero este corazón tan duro se aparta de su indiferencia y viene en ayuda de los seres con los que comparte la condición humana. Desprovisto de la inclinación a ayudar, lo hace «solo por mor del deber». Ahora, por primera vez, tienen sus actos valor moral.¹¹

En algunos aspectos, parecerá un juicio extraño. ¿Quiere decir Kant que debe valorarse a los misántropos como ejemplos morales? No, no exactamente. Sentir placer al hacer lo que se debe no socava necesariamente su valor moral. Lo que importa, nos dice Kant, es que las buenas obras se hagan porque deben hacerse, nos agrade o no hacerlas.

El héroe del certamen ortográfico

Piénsese en un incidente que ocurrió hace unos años en el certamen ortográfico nacional, celebrado en Washington. A un chico de trece años se le pidió que deletrease «ecolalia», palabra que significa «tendencia a repetir lo que se oye». No la deletreó bien, pero los jueces no oyeron lo que en realidad dijo, dictaminaron que lo había hecho bien y le dejaron seguir adelante. Cuando supo que había deletreado mal la palabra, se presentó ante los jueces y se lo contó. Y le eliminaron. Al día siguiente, los titulares proclamaban que ese joven tan honrado era un «héroe del certamen ortográfico», y su foto salió en el *New York Times*. «Los jueces me dijeron que era muy íntegro», contó a los periodistas. Les dijo también que, en parte, el motivo por el que había procedido así era que «no quería sentirse como un gusano».¹²

Cuando leí esa declaración del héroe del certamen ortográfico me pregunté qué habría pensado Kant. No querer sentirse como un gusano es una inclinación, claro está. Por lo tanto, si ese era el motivo por el que el chico dijo la verdad, cabe pensar que el valor moral de su acto estaba socavado. Pero semejante conclusión parece demasiado severa. Querría decir que solo las personas sin sentimientos podrían realizar actos moralmente valiosos. No creo que fuera esto lo que Kant pensaba.

Si el chico solamente dijo la verdad por no sentirse culpable o para que no se pensase mal de él si el error se descubría, que contase la verdad carece de valor moral. Pero si dijo la verdad porque sabía que estaba bien hacerlo, su acto es moral con independencia del placer o satisfacción que le reportase. Mientras hiciese lo que debía por la razón debida, que se sintiese bien por haberlo hecho

no socava el valor moral de su acto.

Lo mismo vale para el altruista de Kant. Si solo ayudaba a otros por el placer que le daba, sus actos carecían de valor moral. Pero si reconocía como deber ayudar a los que, como él mismo, eran seres humanos y lo hacía por cumplir ese deber, el placer que derivase de ello no lo descalificaba moralmente.

En la práctica, claro está, es frecuente que el deber y la inclinación coexistan. Cuesta a menudo determinar los motivos por los que uno mismo actúa, no digamos ya los de otros. Kant no lo niega. Tampoco piensa que solo un misántropo duro de corazón pueda realizar actos moralmente valiosos. Lo que pretende con su ejemplo del misántropo es que quede bien claro el motivo del deber, que se manifieste sin que lo velen la simpatía o la compasión. Y en cuanto vislumbramos el motivo del deber, identificamos el rasgo que les da a nuestras buenas obras su valor moral, a saber: el principio a que se atienen, no las consecuencias.

¿CUÁL ES EL PRINCIPIO SUPREMO DE LA MORALIDAD?

Si la moral consiste en actuar como dicte el deber, queda por ver qué exige el deber. Para saberlo, según Kant, hay que saber cuál es el principio supremo de la moral. ¿Cuál es el principio supremo de la moral? El propósito de Kant en la *Fundamentación* es responder esta pregunta.

Nos acercará a la respuesta de Kant el modo en que conecta tres grandes ideas: la moral, la libertad y la razón. Kant las explica por medio de una serie de contrastes o dualismos. Están expresados con un poco de jerga, pero si se percibe cuál es el paralelismo entre los términos que se contrastan, se estará en el buen camino para entender la filosofía moral de Kant. Estos son los contrastes que debemos tener en cuenta:

Hemos examinado ya el primero de estos contrastes, entre el deber y la inclinación. Solo el motivo del deber confiere valor moral a una acción. Veamos si puedo explicar los otros dos.

El segundo contraste describe dos formas diferentes de determinar mi voluntad: autónomamente y heterónomamente. Según Kant, solo soy libre cuando mi voluntad está determinada autónomamente, gobernada por una ley que me doy a mí mismo. Ahora bien, pensamos a menudo que la libertad consiste en poder hacer lo que queramos, en perseguir nuestros deseos sin que nada nos estorbe. Pero Kant le plantea una gran dificultad a esta forma de concebir la libertad: si, para empezar, uno no ha elegido sus propios deseos, ¿cómo podremos pensar que somos libres cuando hacemos por satisfacerlos? Kant expresa esa dificultad con el contraste entre autonomía y heteronomía.

Cuando mi voluntad está determinada heterónomamente, está determinada externamente, desde fuera de mí mismo. Pero esto lleva a un arduo problema: si la libertad consiste en algo más que en seguir mis deseos e inclinaciones, ¿cómo es posible la libertad? ¿No estará todo lo que hago motivado por deseos o inclinaciones determinados por influencias exteriores?

La respuesta dista de ser obvia. Kant observa que «no hay nada en la naturaleza que no actúe obedeciendo a leyes», como las de la necesidad natural, las de la física o la de causa y efecto.¹³ Eso nos incluye. Al fin y al cabo, somos seres naturales. Los seres humanos no estamos eximidos de las

leyes de la naturaleza.

Pero si tenemos la capacidad de ser libres, habremos de poder actuar conforme a algún otro tipo de ley, una ley diferente a las de la física. Kant sostiene que toda acción está gobernada por leyes de un tipo o de otro. Y si nuestras acciones estuviesen regidas solo por las leyes de la física, no seríamos diferentes de una bola de billar. Por lo tanto, si tenemos la capacidad de ser libres, es que hemos de ser capaces de actuar, no conforme a una ley que nos es dada o que se nos impone, sino conforme a una ley que nos demos a nosotros mismos. Pero ¿de dónde procedería una ley así?

La respuesta de Kant es: de la razón. No somos únicamente seres sintientes, gobernados por el placer y el dolor que proporcionan los sentidos; somos además seres racionales, capaces de ejercitar la razón. Si la razón determina mi voluntad, la voluntad se convertirá en la facultad de escoger con independencia de los dictados de la naturaleza o de la inclinación. (Obsérvese que Kant no dice que la razón gobierne siempre mi voluntad; dice solo que, en la medida en que soy capaz de actuar libremente, conforme a la ley que me dé a mí mismo, tendrá que ocurrir que la razón pueda gobernar mi voluntad.)

Por supuesto, Kant no fue el primer filósofo que afirmó que los seres humanos son capaces de ejercitar la razón. Pero su noción de razón, como sus concepciones de la libertad y la moral, resulta especialmente exigente. Para los filósofos empiristas, entre ellos los utilitaristas, la razón es completamente instrumental. Nos capacita para descubrir los medios para perseguir ciertos fines, fines que la razón misma no proporciona. Thomas Hobbes llamó a la razón «exploradora de los deseos». David Hume la llamó «esclava de las pasiones».

Los utilitaristas consideraban que los seres humanos eran capaces de ejercer la razón, pero solo la instrumental. La tarea de la razón, para los utilitaristas, no es determinar qué fines merece la pena perseguir, sino calcular cómo se maximiza la utilidad satisfaciendo los deseos que resulte que tengamos.

Kant niega que la razón tenga ese papel subordinado. Para él, la razón no es una mera esclava de las pasiones. Si la razón no fuese más que eso, dice Kant, estaríamos mejor con el instinto.¹⁴

La idea de razón de Kant —de la razón práctica, el tipo que interviene en la moral— no es la de una razón instrumental, sino la de la «razón práctica pura, que legisla *a priori*, haciendo caso omiso de cualquier fin empírico».¹⁵

IMPERATIVOS CATEGÓRICOS E HIPOTÉTICOS

Pero ¿cómo puede hacer eso la razón? Kant distingue dos maneras que tiene la razón de mandar a la voluntad, dos tipos diferentes de imperativo. Un tipo de imperativo, quizá el que resulta más familiar, es el imperativo hipotético. Los imperativos hipotéticos se valen de la razón instrumental: si quieres X, haz Y. Si quieres tener buena reputación en los negocios, pórtate honradamente con tus clientes.

Kant contrasta los imperativos hipotéticos, que siempre son condicionales, con un tipo de imperativo que es incondicional: el imperativo categórico. «Si el acto es bueno solamente como un medio para otra cosa —escribe Kant—, el imperativo es hipotético. Si se representa el acto como bueno en sí mismo, y por lo tanto como necesario para una voluntad que en sí concuerda con la razón, el imperativo es categórico.»¹⁶ La denominación de *categórico* parecerá quizá un tecnicismo, pero no cae lejos del uso normal de la palabra. Por «categórico» Kant entiende «incondicional». Así, por

ejemplo, cuando un político desmiente categóricamente un supuesto escándalo, el desmentido no solo es enfático; es incondicional, sin resquicios o salvedades. De modo similar, un deber o un derecho categóricos son los que se aplican sean cuales sean las circunstancias. Para Kant, un imperativo categórico manda, en efecto, categóricamente, haciendo caso omiso de, con completa independencia de, cualquier otro propósito. «No le concierne la materialidad del acto y de los resultados que se presume tendrá, sino su forma y el principio del que se sigue. Y lo que es esencialmente bueno en el acto es la disposición mental, sean cuales sean las consecuencias.» Solo un imperativo categórico, sostiene Kant, podrá contar como imperativo moral.¹⁷

La conexión entre los tres contrastes paralelos resulta ahora visible. Ser libre, en el sentido de ser autónomo, requiere que se actúe, no a partir de un imperativo hipotético, sino de un imperativo categórico.

Se plantea así una pregunta esencial: ¿cuál es el imperativo categórico y qué nos pide? Kant dice que podemos responder esta pregunta basándonos en la idea de «una ley práctica que por sí sola mande absolutamente y sin necesidad de otros motivos».¹⁸ Podremos responder la pregunta basándonos en la idea de una ley que nos obligue como seres racionales con independencia de nuestros fines particulares. Entonces, ¿cuál es esa ley?

Kant ofrece varias versiones o formulaciones del imperativo categórico, que cree equivalentes.

Primera versión del imperativo categórico: Universaliza tu máxima

A la primera versión la llama Kant «fórmula de la ley universal»: «Actúa solo conforme a aquella máxima de la que a la vez puedas querer que se convierta en una ley universal».¹⁹ Por «máxima» Kant entiende una regla o principio que da la razón de tus actos. Lo que está diciendo es que deberíamos actuar basándonos solo en principios que se puedan universalizar sin contradicciones. Para ver qué quiere decir Kant con este criterio de naturaleza reconocidamente abstracta, pensemos en una cuestión moral concreta: ¿puede estar bien hacer una promesa que se sabe que no se va a poder cumplir?

Supongamos que necesito desesperadamente dinero, así que le pido que me lo preste. Sé perfectamente que no podré devolvérselo pronto. ¿Sería moralmente permisible que consiguiese el préstamo gracias a una falsa promesa de devolver el dinero enseguida, promesa que sé que no podré cumplir? ¿Sería compatible una falsa promesa con el imperativo categórico? Kant dice que no, que es evidente que no. Para ver que la falsa promesa no se compadece con el principio categórico, inténtese universalizar la máxima conforme a la cual voy a actuar.²⁰

¿Cuál es la máxima en este caso? Algo por el estilo de lo siguiente: «Cuando alguien necesita desesperadamente dinero, debe pedir que se lo presten y prometer que lo devolverá aunque sepa que no podrá hacerlo». Si se intenta universalizar esta máxima y al mismo tiempo actuar siguiéndola, dice Kant, se descubrirá una contradicción: si todo el mundo hace falsas promesas cuando necesita dinero, nadie creerá esas promesas. De hecho, no habría promesas; universalizar las falsas promesas socavaría la institución de mantener las promesas. Pero entonces sería fútil, irracional incluso, intentar sacar dinero con una promesa. Esto enseña que hacer falsas promesas es malo moralmente y no se compadece con el imperativo categórico.

No a todos les parece convincente esta versión del imperativo categórico. La fórmula de la ley

universal guarda cierta semejanza con el bromuro moral que los adultos emplean para poner en su sitio a los niños que se cuelan en una cola o hablan cuando no les toca: «¿Y si todos hiciesen lo mismo?». Si todo el mundo mintiese, nadie podría fiarse de la palabra de nadie y todos estaríamos peor. Si esto es lo que dice Kant, estará haciendo, al fin y al cabo, un argumento basado en las consecuencias: no se rechazaría la falsa promesa por principio, sino por sus consecuencias potencialmente dañinas.

Un pensador de la talla de John Stuart Mill dirigió esa crítica a Kant. Pero Mill no entendió bien la idea de Kant. Para Kant, ver si podría universalizar la máxima que rige mi actuación y seguir obediéndola a la hora de actuar no es una forma de hacer cálculas acerca de las posibles consecuencias. Es una comprobación de que mi máxima concuerda con el imperativo categórico. Una falsa promesa no está mal moralmente porque si se recurriese a las falsas promesas a gran escala se socavaría la confianza social (aunque muy bien podría ocurrir tal cosa). Está mal porque, al hacer la falsa promesa, privilegio mis necesidades y deseos (en este caso, de dinero) sobre las necesidades y deseos de los demás. Comprobar que se puede universalizar la máxima guarda relación con una potente exigencia moral: es una forma de comprobar si el acto que voy a realizar pone mis intereses y circunstancias especiales por encima de los intereses y circunstancias de los demás.

Segunda versión del imperativo categórico: Tratar a las personas como fines

La fuerza moral del imperativo categórico queda más clara en la segunda formulación de Kant: la fórmula de la humanidad como fin. Kant presenta la segunda versión del imperativo categórico como sigue: no podemos basar la ley moral en ningún interés, propósito o fin particular, porque entonces sería relativa a la persona a cuyos fines se refiriese. «Pero supongamos que hubiera algo cuya existencia tuviese en sí un valor absoluto», como un fin en sí mismo. «Entonces, en ese algo, y solo en ese algo, estaría el fundamento de un posible imperativo categórico.»²¹

¿Qué puede haber que tenga un valor absoluto, como un fin en sí mismo? La respuesta de Kant es: la humanidad. «Digo que el hombre, y en general cualquier ser racional, existe como un fin en sí mismo, no meramente como un medio para el uso arbitrario por esta o aquella voluntad.»²² Esta es la diferencia fundamental, nos recuerda Kant, entre las personas y las cosas. Las personas son seres racionales. No solo tienen un valor relativo, sino que si algo hay que tenga valor absoluto, intrínseco, las personas lo tienen. Es decir, los seres racionales tienen dignidad.

Esta forma de razonar conduce a Kant a la segunda formulación del imperativo categórico: «Actúa de manera que trates a la humanidad, sea en tu persona o en la de cualquier otro, siempre, al mismo tiempo, como un fin, nunca solo como un medio».²³ Esta es la fórmula de la humanidad como fin.

Pensemos otra vez en las promesas falsas. La segunda formulación del imperativo categórico nos ayuda a ver, desde un ángulo un poco diferente, por qué está mal hacerlas. Cuando prometo que le devolveré el dinero que espero que me preste, sabiendo de sobra que no podré hacerlo, le estoy manipulando. Le estoy usando como un medio de mejorar mi solvencia, no le estoy tratando como un fin, digno de respeto.

Pensemos ahora en el caso del suicidio. Lo interesante ahí es darse cuenta de que tanto el asesinato como el suicidio no se compadecen con el principio categórico, y por la misma razón. A menudo pensamos en el asesinato y en el suicidio como actos radicalmente diferentes desde el punto

de vista moral. Matar a alguien le quita la vida contra su voluntad, mientras que el suicidio lo elige quien lo comete. Pero la idea de Kant de tratar a la humanidad como un fin pone al asesinato y al suicidio a la par. Si cometo un asesinato, le quito la vida a alguien para satisfacer algún interés mío particular (robar un banco, consolidar mi poder político o dar salida a mi ira). Uso a la víctima como un medio y no respeto su humanidad como fin. Por eso viola el asesinato el imperativo categórico.

Para Kant, el suicidio viola el imperativo categórico de la misma forma. Si pongo fin a mi vida para escapar de una situación penosa, me uso a mí mismo como medio para aliviar mi propio sufrimiento. Pero, como nos recuerda Kant, una persona no es una cosa, «no es algo que se pueda usar simplemente como un medio». No tengo más derecho a disponer de la humanidad en mi propia persona que en otro. Para Kant, el suicidio está mal por la misma razón que está mal el asesinato. Ambos tratan a las personas como cosas y no respetan a la humanidad como un fin en sí misma.²⁴

El ejemplo del suicidio saca a relucir un rasgo característico del deber que Kant cree que existe de respetar a nuestros congéneres humanos. Para Kant, el respeto a uno mismo y el respeto a otros manan del mismo principio. El deber de respetar es un deber que tenemos hacia las personas por tratarse de seres racionales, portadores de humanidad. No tiene nada que ver con quién sea cada uno en particular.

Hay una diferencia entre el respeto y otros lazos humanos. El amor, la simpatía, la solidaridad y el compañerismo son sentimientos morales que nos acercan más a unos que a otros. Pero la razón de que debemos respetar la dignidad de las personas no tiene nada que ver con lo que de particular puedan tener. El respeto kantiano no es como el amor. No es como la simpatía. No es como la solidaridad o el compañerismo. Amamos a nuestro cónyuge y a los miembros de nuestra familia. Sentimos simpatía por personas con las que nos identificamos. Sentimos solidaridad hacia nuestros amigos y camaradas.

Pero el respeto kantiano es un respeto a la humanidad en cuanto tal, por la capacidad racional que reside, indiferenciada, en todos. Esto explica por qué violarlo en mi propio caso es tan rechazable como violarlo en otros. Explica además por qué el principio kantiano del respeto se acomoda a las doctrinas de los derechos humanos universales. Para Kant, la justicia requiere que respetemos los derechos humanos de cualquier persona, viva donde viva o la conozcamos poco o mucho, simplemente porque es un ser humano, capaz de servirse de la razón y, por lo tanto, digna de respeto.

MORAL Y LIBERTAD

Podemos ahora ver el nexo, tal y como Kant lo concibe, entre la moral y la libertad. Actuar moralmente significa actuar conforme a un deber, por la ley moral. La ley moral consiste en un imperativo categórico, un principio que requiere que tratemos a las personas con respeto, como fines en sí mismas. Solo cuando actúo en concordancia con el imperativo categórico actúo libremente. Pues cuando actúo conforme a un imperativo hipotético actúo para satisfacer algún interés o fin que me es dado desde fuera de mí mismo. Pero en ese caso no soy realmente libre; mi voluntad no está determinada por mí, sino por fuerzas externas: lo que me impongan mis circunstancias o las necesidades y deseos que resulte que tenga.

Puedo escapar de los dictados de la naturaleza y las circunstancias solo si actúo autónomamente, conforme a una ley que me dé yo mismo. Tal ley ha de ser incondicional con respecto a mis

necesidades y deseos particulares. Por lo tanto, las exigentes nociones propuestas por Kant de libertad y moral están conectadas. Actuar libremente, es decir, autónomamente, y actuar moralmente, conforme al imperativo categórico, son una y la misma cosa.

Esta manera de pensar acerca de la moral y la libertad conduce a Kant a su devastadora crítica del utilitarismo. El empeño en basar la moral en algún interés o deseo particular (como la felicidad o la utilidad) estaba condenado a fallar. «Pues lo que así encontraban nunca era el deber, sino la necesidad de la acción conforme a un interés determinado.» Pero todo principio basado en el interés «estaba condenado a estar siempre condicionado y no podía servir como ley moral en absoluto».²⁵

PREGUNTAS PARA KANT

La filosofía de Kant es potente y muy atractiva. Sin embargo, puede resultar difícil entenderla, sobre todo al principio. Si ha seguido el hilo hasta aquí, puede que se le hayan ocurrido varias preguntas. Veamos cuatro especialmente importantes.

Primera pregunta: *El imperativo categórico de Kant nos dice que tratemos a todos con respeto, como a fines en sí mismos. ¿No es lo mismo que la regla de oro («pórtate con los demás como quieras que ellos se porten contigo»)?*

Respuesta: No. La regla de oro depende de hechos contingentes, de cómo quiera la gente que se la trate. El imperativo categórico requiere que nos abstraigamos de esas contingencias y respetemos a las personas por tratarse de seres racionales, deseen lo que deseen en una situación concreta.

Suponga que usted se entera de que su hermano ha muerto en un accidente de coche. Su anciana madre, que tiene una salud delicada y vive en una residencia, le pide que le dé noticias de ese hermano. Usted no sabe si decirle la verdad o ahorrarle la conmoción y la angustia que le causaría. ¿Qué debe hacer? La regla de oro conduce a esta pregunta: ¿cómo te gustaría que te trataran en una circunstancia parecida? La respuesta, claro está, es muy contingente. Algunos preferirán que se les hurten verdades dolorosas en momentos en que se sientan vulnerables, otros querrán la verdad, por penosa que sea. Usted podría perfectamente concluir que, si se encontrase en la situación de su madre, preferiría que no le contasen la verdad.

Para Kant, sin embargo, esa no es la pregunta que hay que hacer. Lo importante no es cómo se sentiría usted (o su madre) en esas circunstancias, sino lo que significa tratar a las personas como seres racionales, dignos de respeto. Este es un caso en el que la compasión podría apuntar hacia un lado y el respeto kantiano hacia otro. Desde el punto de vista del imperativo categórico, podría argüirse que si usted, preocupado por los sentimientos de su madre, le miente, estaría usándola como medio para que ella misma permanezca en paz en vez de respetarla como ser racional.

Segunda pregunta: *Kant parece dar a entender que responder al deber y actuar autónomamente son una y la misma cosa. Pero ¿cómo es posible tal cosa? Actuar conforme al deber significa tener que obedecer una ley. ¿Cómo puede la obediencia a la ley ser compatible con la libertad?*

Respuesta: El deber y la autonomía van de la mano solo en un caso especial, a saber, cuando soy el autor de la ley que es mi deber respetar. Mi dignidad en cuanto persona libre no consiste en estar sujeto a la ley moral, sino en ser el autor de «esa mismísima ley [...] y estar subordinado a ella solo por esa razón». Cuando acatamos el imperativo categórico acatamos una ley que hemos elegido nosotros mismos. «La dignidad del hombre consiste precisamente en esta capacidad legislativa general, aunque con la condición de que él mismo esté sujeto al mismo tiempo a esa legislación.»²⁶

Tercera pregunta: *Si la autonomía consiste en actuar conforme a una ley que me doy a mí mismo, ¿qué garantiza que todo el mundo escogerá la misma ley moral? Si el imperativo categórico es producto de mi mente, ¿no es probable que personas diferentes lleguen a diferentes imperativos categóricos? Kant parece pensar que todos coincidiremos en la misma ley moral. Pero ¿cómo puede estar seguro de que personas diferentes no razonarán diferentemente y llegarán a leyes morales diversas?*

Respuesta: Cuando establecemos la ley moral, no escogemos como usted y como yo, personas particulares, sino como seres racionales, partícipes de lo que Kant llama «razón práctica pura». Por lo tanto, es erróneo pensar que está en nuestra mano determinar la ley moral en cuanto individuos. Por supuesto, si razonamos conforme a nuestros intereses, deseos y fines particulares es muy posible que acabemos quién sabe con cuántos principios distintos. Pero esos no serían principios de la moral, sino de la prudencia. Mientras ejerzamos la razón práctica pura, alcanzaremos las mismas conclusiones: llegaremos a un imperativo categórico único (universal). «Por lo tanto, una voluntad libre y una voluntad sujeta a las leyes morales son una y la misma cosa.»²⁷

Cuarta pregunta: *Kant sostiene que, si la moral es algo más que calcular prudentemente, habrá de tomar la forma de un imperativo categórico. Pero ¿cómo podremos saber que la moralidad existe aparte del juego del poder y de los intereses? ¿Podremos tener alguna vez la seguridad de que contamos con la capacidad de actuar autónomamente, con libre albedrío? ¿Y si los científicos descubren (gracias a la toma de imágenes de la actividad cerebral, por ejemplo, o gracias a la neurociencia cognitiva) que, a fin de cuentas, no tenemos libre albedrío? ¿No quedaría así refutada la filosofía moral de Kant?*

Respuesta: El libre albedrío no es de ese tipo de cosas que la ciencia pueda probar o refutar. Tampoco lo es la moral. Es verdad que los seres humanos habitamos en el reino de la naturaleza. Todo lo que podamos hacer se podrá describir desde un punto de vista físico o biológico. Cuando levanto la mano para votar, mi acción se puede explicar hablando de músculos, neuronas, sinapsis y células. Pero se podrá explicar también hablando de ideas y creencias. Kant dice que no podemos evitar entendernos a nosotros mismos conforme a ambos puntos de vista, el del reino de la física y la biología y el del «inteligible» reino de la libre capacidad de actuar humana.

Para responder esta pregunta de modo más completo he de decir algo más acerca de esos dos puntos de vista. Son dos posibles formas de entender la naturaleza de la capacidad de actuar humana y de las leyes por las que se rigen nuestros actos. Kant los describe de la forma siguiente:

Un ser racional [...] tiene dos puntos de vista desde los que puede contemplarse a sí mismo y conocer las leyes [...] de todas sus acciones. Puede verse *primero* a sí mismo, en cuanto pertenece al mundo sensible, sujeto a las leyes de la naturaleza (heteronomía); y *en segundo lugar*, en cuanto pertenece al mundo inteligible, sujeto a leyes que, al ser independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundamentan solo en la razón.²⁸

El contraste entre estas dos perspectivas es homólogo a los tres contrastes de que he hablado ya:

En cuanto ser natural, pertenezco al mundo sensible. Mis actos están determinados por las leyes de la naturaleza y las regularidades de la causa y el efecto. Este es el aspecto de la actuación humana que la física, la biología y la neurociencia pueden describir. En cuanto ser racional, habito en un mundo inteligible. Ahí, al ser independiente de las leyes de la naturaleza, soy capaz de ser autónomo, de actuar conforme a una ley que me doy a mí mismo.

Kant sostiene que solo desde este segundo punto de vista (el del reino de lo inteligible) puedo verme a mí mismo como un ser libre, «pues ser independiente de la determinación de las causas del mundo sensible (y esto es lo que la razón debe atribuirse siempre a sí misma) es ser libre».²⁹

Si no fuese más que un ser empírico, no podría ser libre; cada vez que se ejerciese la voluntad sería bajo el condicionamiento de algún interés o deseo. Toda elección sería heterónoma, regida por la persecución de algún fin. Mi voluntad nunca podría ser una causa primera, sino solo el efecto de alguna causa anterior, el instrumento de uno u otro impulso o inclinación.

En la medida en que nos concebamos a nosotros mismos como seres libres, no podremos concebirnos como seres meramente empíricos. «Cuando pensamos en nosotros como seres libres, nos transferimos al mundo inteligible y nos incorporamos a él como miembros suyos, y reconocemos la autonomía de la voluntad junto con su consecuencia, la moral.»³⁰

Así que —para volver a la pregunta—, ¿cómo son posibles los imperativos categóricos? Solo lo son porque «la idea de la libertad me hace miembro de un mundo inteligible».³¹ La idea de que podemos actuar libremente, ser moralmente responsables de nuestros actos y considerar a otros responsables moralmente de los suyos requiere que nos veamos en esa perspectiva, la del agente, no como meros objetos. Si usted quiere realmente oponerse a esta idea y empeñarse en que la libertad humana y la responsabilidad moral son puras ilusiones, las explicaciones de Kant no demostrarán que usted está equivocado. Sin embargo, resultaría difícil, si no imposible, entendernos, dar sentido a nuestra vida, sin alguna concepción de la libertad y de la moral. Y cualquier concepción así, piensa Kant, nos compromete a aceptar las dos formas de vernos: como agentes y como objetos. Y una vez se haya captado la fuerza de esta idea, se verá por qué la ciencia no podrá nunca probar o refutar la posibilidad de la libertad.

Recuerde que Kant admite que no somos solo seres racionales. No vivimos solo en el mundo inteligible. Si fuésemos solo seres racionales, si no estuviésemos sometidos a las leyes y necesidades de la naturaleza, todos nuestros actos «concordarían invariablemente con la autonomía de la voluntad».³² Como vivimos, simultáneamente, en ambas perspectivas —el reino de la necesidad y el reino de la libertad—, siempre podrá haber una brecha entre lo que hacemos y lo que deberíamos hacer, entre cómo son las cosas y cómo deberían ser.

Otra forma de plantearlo es decir que la moral no es empírica. Guarda las distancias con el mundo. Al mundo, lo juzga. La ciencia no puede, con todo su poder y penetración, llegar a las cuestiones morales porque opera dentro del reino sensible.

«Tan imposible le es a la más sutil de las filosofías —escribe Kant— como a la razón humana más común expulsar a la libertad razonando.»³³ También le es imposible, podría haber añadido, a la neurociencia cognitiva, por refinada que sea. La ciencia puede investigar la naturaleza e inquirir

acerca del mundo empírico, pero no puede responder las cuestiones morales o refutar el libre albedrío. La razón es que ni la moral ni la libertad son conceptos empíricos. No podemos probar que existan, pero tampoco podemos dar sentido a nuestra vida moral sin presuponerlas.

SEXO, MENTIRAS Y POLÍTICA

Una forma de explorar la filosofía moral de Kant consiste en ver cómo la aplicaba a algunas cuestiones concretas. Querría considerar tres aplicaciones: al sexo, a la mentira y a la política. Los filósofos no son siempre las mejores autoridades en lo que se refiere a la aplicación práctica de sus teorías. Pero las aplicaciones que hizo Kant de la suya son interesantes en sí mismas y, además, arrojan algo de luz sobre el conjunto de su filosofía.

Kant contra las relaciones sexuales informales

Las opiniones de Kant sobre la moral sexual son tradicionales y conservadoras. Se opone a todas las prácticas sexuales concebibles, salvo las existentes entre marido y esposa. Lo importante aquí no es tanto si las opiniones de Kant sobre el sexo derivan realmente de su filosofía moral como la idea de fondo que reflejan: que no somos nuestros dueños y no estamos a nuestra propia disposición. Se opone al sexo informal (para él lo es toda relación sexual fuera del matrimonio), por consentida que sea por ambas partes, ya que degrada a quienes se entregan a él y los convierte en objetos. El sexo informal es rechazable, piensa, porque en él solo impera el deseo sexual, no el respeto a la humanidad del otro.

El deseo que un hombre siente por una mujer no se dirige hacia ella porque sea un ser humano, sino porque es una mujer; que sea un ser humano no le preocupa al hombre; solo su sexo es el objeto de sus deseos.³⁴

Incluso cuando el sexo informal produce mutua satisfacción a los que así se relacionan, «cada uno deshonra la naturaleza humana del otro. Hacen de la humanidad un instrumento para la satisfacción de su lujuria e inclinaciones».³⁵ (Por razones a las que volveré en un momento, Kant piensa que el matrimonio eleva el sexo al llevarlo más allá de la gratificación física y ligarlo a la dignidad humana.)

Al abordar la cuestión de si la prostitución es moral o inmoral, Kant se pregunta por las condiciones en las que el uso de nuestras facultades sexuales resulta compatible con la moral. Su respuesta, en esta como en otras situaciones, es que no debemos tratar a los demás —o a nosotros mismos— meramente como objetos. No estamos a nuestra propia disposición. En puro contraste con la idea libertaria de que somos nuestros propios dueños, Kant insiste en que no lo somos. El requisito moral de que tratemos a las personas como fines en vez de como simples medios limita la manera en que podemos tratarnos a nosotros mismos y a nuestros cuerpos. «El hombre no puede disponer de sí mismo porque no es una cosa; no es propiedad de sí mismo.»³⁶

En los debates actuales sobre la moral sexual, quienes se refieren al derecho a la autonomía sostienen que los individuos deben ser libres de escoger por sí mismos el uso que hagan de sus cuerpos. Pero por autonomía Kant no entendía eso. Paradójicamente, el concepto de autonomía de

Kant impone ciertos límites a la manera en que nos tratemos a nosotros mismos. Pues, recuerde, ser autónomo es estar gobernado por una ley que me doy a mí mismo, el imperativo categórico. Y el imperativo categórico requiere que trate a todas las personas (incluido yo mismo) con respeto, como un fin, no como un simple medio. Así, para Kant, actuar autónomamente requiere que nos tratemos a nosotros mismos con respeto y que no nos convirtamos a nosotros mismos en objetos. No podemos usar el cuerpo como nos apetezca.

En los días de Kant no había un mercado de riñones, pero los ricos se ponían dientes que les compraban a los pobres. (En *El trasplante de dientes*, una viñeta del caricaturista inglés del siglo XVIII Thomas Rowlandson, se ve a un cirujano que le extrae dientes en el gabinete del dentista a un deshollinador mientras unas mujeres adineradas esperan a que se los pongan.) Kant consideraba que se trataba de una violación de la dignidad humana. Una persona «no tiene derecho a vender una pierna, ni siquiera un diente».³⁷ Al hacerlo se trata a sí misma como a un objeto, un simple medio, un instrumento para el provecho económico.

A Kant le parecía que la prostitución era rechazable por las mismas razones. «Permitir que una persona saque un beneficio económico de que la use otro para satisfacer el deseo sexual, hacer de sí misma un objeto de demanda, es [...] hacer de sí misma una cosa con la que otro satisface su apetito, tal y como calma su hambre con un filete.» Los seres humanos no «tienen derecho a ofrecerse a sí mismos, por un beneficio económico, como cosas para que otros los usen a fin de satisfacer sus propensiones sexuales». Hacerlo así es tratar a la propia persona como una mera cosa, un objeto de uso. «El principio moral que subyace en esto es el de que el hombre no es propiedad de sí mismo y no puede hacer con su cuerpo lo que le venga en gana.»³⁸

La oposición de Kant a la prostitución y al sexo informal saca a la luz el contraste existente entre la autonomía, tal y como él la concibe —el libre albedrío de un ser racional—, y el consentimiento individual. La ley moral a la que llegamos mediante el ejercicio de nuestra voluntad requiere que nunca tratemos a la humanidad —en nuestra persona y en la de los demás— como un medio, sino como un fin en sí misma. Aunque este requisito moral se basa en la autonomía, descarta ciertos actos entre adultos pese a que consientan en hacerlos, a saber, los que chocan con la dignidad humana y el respeto a uno mismo.

Kant concluye que solo el sexo dentro del matrimonio puede librarse «de degradar la humanidad». Dos personas pueden librarse de que el sexo las convierta en objetos solo cuando se dan la una a la otra en su integridad y no solo para el uso de sus capacidades sexuales. Solo cuando ambas comparten con la otra «la persona, el cuerpo y el alma, en lo bueno y en lo malo y en todos los aspectos» puede su sexualidad conducir a «una unión de seres humanos».³⁹ Kant no dice que todos los matrimonios produzcan verdaderamente una unión de ese tipo. Y quizá esté equivocado al pensar que no puede haber uniones así fuera del matrimonio o que en las relaciones sexuales fuera del matrimonio no hay nada más que gratificación sexual. Pero sus opiniones sobre el sexo ponen de manifiesto la diferencia entre dos ideas que se confunden a menudo en los debates de nuestros días: entre una ética del consentimiento sin límites y una ética del respeto a la autonomía y dignidad de las personas.

¿Está mal mentir a un asesino?

Kant adopta una línea dura contra la mentira. En la *Fundamentación* sirve de primer ejemplo de conducta inmoral. Pero suponga que en su casa se oculta uno de sus amigos y un asesino llama a la puerta y pregunta por él. ¿No estaría bien mentir al asesino? Kant dice que no. El deber de decir la verdad se mantiene sean cuales sean las consecuencias.

Benjamin Constant, un filósofo francés contemporáneo de Kant, se enfrentó a esta postura inflexible. El deber de decir la verdad vale, sostenía Constant, solo ante quienes se merecen la verdad, y el asesino sin duda no se la merece. Kant replicó que mentir al asesino está mal, no porque dañe al asesino, sino porque viola el principio de lo que es debido: «La veracidad de las declaraciones que no se pueden eludir es el deber formal del hombre con cualquiera, por grandes que sean las desventajas que puedan derivarse de ello para él o para otros».⁴⁰

Qué duda cabe, ayudar a un asesino a realizar su malvado designio es una «desventaja» no precisamente pequeña. Pero recuerde que, para Kant, la moral no tiene nada que ver con las consecuencias; tiene que ver con los principios. No se pueden controlar las consecuencias de una acción —en este caso, decir la verdad— porque están sujetas a la contingencia. Por lo que a usted concierne, su amigo, temeroso de que el asesino vaya a por él, podría haberse escabullido por la puerta de atrás. La razón por la que usted debe decir la verdad, asevera Kant, no es que el asesino tenga derecho a la verdad o que una mentira pueda dañarle. La razón es que una mentira —cualquier mentira— «inutiliza la fuente misma del derecho. [...] Es, pues, una ley sagrada de la razón, de cumplimiento incondicionalmente obligado, que no admite salvedades por conveniencia alguna, que hay que ser veraz (sincero) en todo lo que se exprese».⁴¹

Parecerá una posición extraña y extrema. Sin duda, no tenemos el deber moral de decirle a un guardia de asalto nazi que Ana Frank y su familia se ocultan en el ático. Parecería que la insistencia de Kant en que hay que decir la verdad al asesino en la puerta, o aplica mal el imperativo categórico o demuestra la insensatez de este.

Por inadmisibles que pueda parecer lo que Kant asevera, me gustaría ofrecer una cierta defensa de su postura. Aunque mi defensa difiere de la que da Kant, concuerda con el espíritu de su filosofía y, espero, arroja algo de luz sobre ella.

Imagínese en el apuro de tener a una amiga oculta en un cuarto y al asesino en la puerta. Claro está, usted no quiere ayudar al asesino a ejecutar su maligno plan. Eso se da por sentado. No quiere decir nada que lleve al asesino hasta su amiga. La cuestión es: ¿qué le digo? Tiene dos opciones. Puede decirle una pura mentira: «No, no está aquí». O puede decir algo cierto pero engañoso: «Hace una hora la vi por la calle, por donde la tienda de comestibles».

Desde el punto de vista de Kant, la segunda estrategia es moralmente permisible, pero la primera no. Puede que le parezca rebuscado. ¿Cuál es, moralmente hablando, la diferencia entre una afirmación técnicamente cierta pero que induce a error y una pura mentira? En ambos casos, usted espera engañar al asesino y hacerle creer que su amiga no se oculta en la casa.

Kant cree que hay mucho en juego en esa distinción. Piense en las «mentiras piadosas», las pequeñas falsedades que decimos a veces por amabilidad, para no herir los sentimientos de otro. Suponga que un amigo le hace un regalo. Abre la caja y se encuentra con una corbata detestable que no se pondrá nunca. ¿Qué le dice? Podría decir: «¡Qué bonita! ». Esa sería una mentira piadosa. O podría decir: «¡No deberías haberlo hecho! ». O: «Nunca he visto una corbata como esta. Gracias». Como en el caso de la mentira piadosa, estas afirmaciones dan a su amigo la falsa impresión de que a

usted le gusta la corbata. Pero deben ser, en todo caso, verdaderas.

Kant rechazaría la mentira piadosa porque aceptarla supondría una excepción a la ley moral, una excepción que se querría justificar por las consecuencias. Es digno de admiración que no se quiera herir los sentimientos de alguien, pero hay que intentar hacerlo de un modo que no sea incompatible con el imperativo categórico, que requiere que estemos dispuestos a universalizar el principio que guíe lo que vayamos a hacer. Si se pudiesen establecer excepciones en cuanto pensásemos que los fines merecen la pena en grado suficiente, la naturaleza categórica de la ley moral se disiparía. La afirmación cierta pero engañosa, en cambio, no amenaza al imperativo categórico de esa misma forma. El propio Kant recurrió a esa distinción cuando hubo de enfrentarse a un dilema que le afectaba a él mismo.

¿Habría defendido Kant a Clinton?

Unos años antes de su intercambio de pareceres con Constant, Kant se había visto en apuros con el rey Federico Guillermo II. El rey y sus censores consideraron que los escritos de Kant sobre la religión iban en desdoro de la cristiandad; le exigieron que prometiera que se guardaría de pronunciarse de nuevo sobre esos asuntos. Kant respondió con una declaración muy estudiada: «Como fiel súbdito de Su Majestad, desistiré en adelante por completo de toda disertación pública o escrito concernientes a la religión».⁴²

Cuando hizo esta declaración, Kant era consciente de que no era probable que el rey fuese a vivir mucho más. Cuando, en efecto, murió unos años después, Kant se consideró relevado de la promesa, que le ataba solo «mientras fuese fiel súbdito de Su Majestad». Kant explicaría más tarde que había escogido esas palabras «con el mayor de los cuidados, de modo que no se me privase de mi libertad [...] para siempre, sino solo mientras viviese Su Majestad».⁴³ Con esta inteligente maniobra, el dechado de la probidad prusiana logró engañar a los censores sin tener que mentirles.

¿Que es hilar muy fino? Quizá. Pero parece que algo que tiene verdadero significado moral está en juego en que se distinga una mentira descarada de una hábil artimaña. Piénsese en el ex presidente Bill Clinton. En tiempos recientes, ninguna figura pública de Estados Unidos habrá escogido sus palabras o pergeñado sus desmentidos con más cuidado. Cuando se le preguntó, en su primera campaña por la presidencia, si se había drogado alguna vez, contestó que nunca había infringido las leyes contra las drogas de su país o de su Estado. Más tarde reconocería que había probado la marihuana en sus días de estudiante en Oxford, en Inglaterra pues.

El más memorable de sus desmentidos fue el que hizo cuando se decía que había tenido relaciones sexuales con una becaria de veintidós años de edad, Monica Lewinsky: «Quiero decirle una cosa al pueblo americano. Quiero que me escuchen. [...] No he tenido relaciones sexuales con esa mujer, la señora Lewinsky».

Más tarde se supo que el presidente tuvo encuentros sexuales con Monica Lewinsky. El escándalo condujo a que se iniciase su *impeachment*, el procedimiento que podría haber llevado a su destitución. Durante las comparecencias, un congresista republicano discutió con uno de los abogados de Clinton, Gregory Craig, acerca de si el desmentido del presidente de que hubiese tenido «relaciones sexuales» fue una mentira:

REPRESENTANTE BOB INGLIS (REPUBLICANO, POR CAROLINA DEL SUR): Ahora bien, señor Craig, ¿mintió [Clinton] al pueblo americano cuando dijo «nunca he tenido relaciones sexuales con esa mujer»? ¿Mintió?

CRAIG: Ciertamente indujo a error y engañó...

INGLIS: Oiga, espere un momento. ¿Mintió?

CRAIG: Al pueblo americano... le indujo a error y no le dijo la verdad en ese momento.

INGLIS: Vale, así que no va usted a basarse en... y el presidente ha insistido personalmente [...] en que no se debería dejar que cuestiones legales o tecnicismos oscurezcan la simple verdad moral. ¿Mintió al pueblo americano cuando le dijo «nunca he tenido una relación sexual con esa mujer»?

INGLIS: Él no cree que lo hiciese y por la forma... déjeme que explique esto... que lo explique, congresista.

INGLIS: ¿No cree él que mintiese?

CRAIG: No, no cree que mintiese, porque su idea del sexo es la que define el diccionario. Puede que usted no esté de acuerdo con que sea eso, pero tal y como él lo ve, su definición no era...

INGLIS: Vale, entiendo el argumento.

CRAIG: Vale.

INGLIS: Esto es asombroso, que usted esté ahora ante nosotros y esté retractando todas... todas las justificaciones del presidente

CRAIG: No.

INGLIS: Usted las está retractando, ¿no?

CRAIG: No, yo no estoy haciendo eso.

INGLIS: Porque usted ahora está volviendo al argumento... hay muchos argumentos que usted podría emplear aquí. Uno de ellos es que no tuvo relaciones sexuales con ella. Fue sexo oral, no es sexo de verdad. Entonces, ¿usted está aquí hoy para decirnos eso, que no tuvo relaciones sexuales con Monica Lewinsky?

CRAIG: Lo que él dijo, al pueblo americano, fue que no tuvo relaciones sexuales. Y entiendo que a usted no le guste eso, congresista, porque... a usted le parecerá una defensa técnica o una respuesta evasiva, demasiado sutil. Pero el sexo se define en todos los diccionarios en una cierta forma, y él no tuvo ese tipo de contacto sexual con Monica Lewinsky. [...] Por lo tanto, ¿engañó al pueblo americano? Sí ¿Estuvo mal? Sí ¿Es reprochable? Sí.⁴⁴

El abogado del presidente concedió, como ya había hecho Clinton, que la relación con la becaria estuvo mal, que fue inapropiada y reprochable, y que las declaraciones del presidente al respecto «indujeron a error y engañaron» al público. Lo único que se negó a conceder fue que el presidente hubiera mentido.

¿Qué había en juego en esa negativa? La explicación no puede ser simplemente legal, la de que mentir bajo juramento al deponer ante un tribunal sirve de base para una acusación de perjurio. La declaración en cuestión no se hizo bajo juramento; fue una declaración televisada hecha al pueblo americano. Y, sin embargo, tanto el interrogador republicano como el defensor de Clinton creían que algo importante estaba en juego en que quedase claro si Clinton había mentido o si solo había inducido a error y engañado. Este vivo diálogo en torno a la mentira —«¿mintió?»— respalda lo que Kant pensaba, que hay una diferencia moralmente relevante entre una mentira y una verdad engañosa.

Pero ¿en qué puede consistir esa diferencia? La intención, cabe pensar, es la misma en ambos casos. Le mienta al asesino en la puerta o le ofrezca una evasiva inteligente, mi intención es llevarle a pensar equivocadamente que mi amiga no se oculta en mi casa. Y según la teoría moral de Kant, lo que cuenta es la intención o el motivo.

La diferencia, creo, es esta: una evasiva bien concebida rinde en cierta forma homenaje al deber de

decir la verdad, y la pura mentira no. Que alguien se tome la molestia de urdir una afirmación engañosa pero técnicamente verdadera cuando con una simple mentira le habría bastado expresa, aunque sea oblicuamente, un respeto a la ley moral.

Una verdad engañosa responde a dos motivos, no a uno. Si le miento sin más al asesino, actúo según un solo motivo: evitar que mi amiga sufra daño alguno. Si le digo al asesino que la vi hace poco en la tienda de comestibles, actúo según dos motivos: proteger a mi amiga y, al mismo tiempo, mantener el deber de decir la verdad. En ambos casos persigo un fin admirable, proteger a mi amiga. Pero solo en el segundo caso persigo esa meta de una manera acorde con el motivo del deber.

Algunos objetarán que, igual que una mentira, una afirmación técnicamente verdadera pero engañosa no se podría universalizar sin contradicciones. Pero piense en la diferencia: si todo el mundo mintiese cuando se encontrara con un asesino en la puerta o tuviese que afrontar un embarazoso escándalo sexual, nadie creería afirmaciones de esa especie y no cumplirían su objetivo. No puede decirse lo mismo de las verdades engañosas. Si todo el que se encuentre en una situación peligrosa o embarazosa sale del paso con una evasiva bien pergeñada, no por ello dejarán por necesidad de ser creíbles las evasivas. Lo que ocurriría es que se aprendería a escuchar como lo haría un abogado y a analizar gramaticalmente ese tipo de afirmaciones prestando atención a su sentido literal. Exactamente eso es lo que pasó cuando la prensa y el público se acostumbraron a los estudiados desmentidos de Clinton.

La idea de Kant no es que una situación así, en la que la gente analiza gramaticalmente los desmentidos de los políticos en busca de su sentido literal, sea de alguna forma mejor que si nadie creyese a los políticos en absoluto. Ese sería un argumento basado en las conclusiones. La idea más bien es que una afirmación que induce a error pero que, pese a ello, es verdadera no fuerza o manipula al que la oye del mismo modo que una pura mentira. Si el que la escucha está suficientemente atento, siempre podrá escapar del engaño.

Por lo tanto, hay una razón para concluir que, según la teoría moral de Kant, las afirmaciones verdaderas pero que inducen a error —al asesino de la puerta, a los censores prusianos o al fiscal especial— son, en cierta forma, moralmente permisibles, y las mentiras descaradas, no. Quizá le parezca que me he esforzado demasiado por salvar a Kant de una postura inadmisibles. Lo que asevera Kant, que está mal mentir en la puerta al asesino, quizá no sea defendible moralmente en última instancia. Sin embargo, la distinción entre una pura mentira y una verdad engañosa sirve para esclarecer la teoría moral de Kant y nos descubre una sorprendente semejanza entre Bill Clinton y el austero moralista de Königsberg.

Kant y la justicia

Al contrario que Aristóteles, Bentham y Mill, Kant no escribió ninguna obra de teoría política de gran magnitud, solo algunos ensayos. Y, sin embargo, la concepción de la libertad y la moral que se desprende de sus escritos de ética tiene profundas consecuencias para la justicia. Aunque Kant no las elabora en detalle, la teoría política por la que se inclina rechaza el utilitarismo en favor de una teoría de la justicia basada en un contrato social.

En primer lugar, Kant rechaza el utilitarismo no solo como fundamento de la moral personal, sino también de la ley. Según Kant, una constitución justa aspira a armonizar la libertad de cada individuo

con la de los demás. No tiene nada que ver con maximizar la utilidad, la cual «no debe interferir por ninguna razón» en la determinación de los derechos básicos. Como las personas «tienen diferentes opiniones sobre el fin empírico de la felicidad y en qué consiste», la utilidad no puede ser el fundamento de la justicia y los derechos. ¿Por qué no? Porque si los derechos se basasen en la utilidad, la sociedad tendría que hacer suya, o poner encima de las demás, una concepción determinada de la felicidad. Basar la constitución en una concepción particular de la felicidad (la de la mayoría, por ejemplo) impondría a algunos los valores de los demás; no respetaría el derecho de cada uno de perseguir sus propios fines. «Nadie puede obligarme a ser feliz a su modo (según como conciba él el bienestar de los demás) —escribe Kant—, pues cada uno puede buscar la felicidad de la manera que crea oportuna mientras no infrinja la libertad [...] de otros» de hacer lo mismo.⁴⁵

Un segundo rasgo distintivo de la teoría política de Kant es que derive de la justicia y los derechos de un contrato social, pero uno con un matiz desconcertante. Anteriores teóricos del contrato social, es el caso de Locke, sostenían que el gobierno legítimo surge de un contrato social entre hombres y mujeres que, en un momento u otro, deciden entre ellos los principios por los que se regirá su vida colectiva. Kant ve el contrato de otra manera. Aunque el gobierno legítimo deba basarse en un contrato originario, «no es preciso, de ninguna manera, que se presuponga que ese contrato es un *hecho* (pues como tal no es posible en absoluto)». Kant mantiene que el contrato originario no es real, sino imaginario.⁴⁶

¿Por qué se deriva una constitución justa de un contrato imaginario y no de un contrato real? Una de las razones es de índole práctica: cuesta probar históricamente que en la historia lejana de las naciones haya habido algún contrato social. Una segunda razón es filosófica: los principios morales no se pueden derivar solo de hechos empíricos. Tal y como la ley moral no puede cimentarse en los intereses o deseos de individuos, los principios de la justicia no pueden cimentarse en los intereses o deseos de una cierta colectividad. El mero hecho de que un grupo acordase en el pasado una constitución no basta para que sea justa.

¿Qué tipo de contrato imaginario podría eludir ese problema? Kant lo llama sencillamente una «*idea* de la razón que, sin embargo, tiene una indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todos los legisladores a conformar sus leyes de modo que pudieran haber sido creadas por la voluntad unida de un pueblo entero» y como si cada ciudadano «hubiese prestado su consentimiento». Kant llega a la conclusión de que ese imaginario acto de consentimiento colectivo «es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública».⁴⁷

Kant no nos dice cómo sería ese contrato imaginario o qué principios de justicia produciría. Casi dos siglos después, un filósofo político estadounidense, John Rawls, intentaría responder esas preguntas.

6

En defensa de la igualdad.

John Rawls

La mayoría de los estadounidenses no hemos firmado nunca un contrato social. En realidad, los