

¿Por qué necesitamos a Kant?

Carlos Peña

(Tomado de Carlos Peña, *Ideas de perfil*, Santiago: Hueders, 2017)

Según Thomas De Quincey, Kant tuvo una vida notable no tanto por los incidentes que en ella se pueden encontrar, como por la “pureza de su diario transcurrir”. Era lo que hoy día se llamaría un neurótico: desde que se levantaba hasta que se ponía a dormir, su vida estaba estrictamente regimentada, como si temiera que cualquiera omisión del rito que cotidianamente debía ejecutar lo arrastrara hacia la perdición. Todos los días y exactamente cinco para las cinco de la mañana, su sirviente, Lampe, fuera invierno o verano, abría de una sola vez la puerta de su dormitorio y exclamaba: “¡Señor profesor, ya es la hora!”. Kant, pequeño, extremadamente flaco y con un hombro más alto que el otro, saltaba de la cama e iniciaba la jornada, el cumplimiento del deber, resistiendo cualquier inclinación patológica (así denominaba a los deseos que no estaban guiados por la razón), como el sueño, el cansancio o el hastío. Daba sus clases muy temprano – nunca faltó a ellas, ni se atrasó en dictarlas– se sentaba luego a preparar sus libros y dejaba el resto del día para conversar con sus amigos (su amor por la soledad fue balanceado por un amor igual por la compañía). Tuvo fama de gran orador, sus lecciones morales hacían derramar lágrimas a sus alumnos, y tenía tanta aversión al ruido que cambió dos veces su alojamiento para evitar oír a otras personas. Toda su vida creyó firmemente que las confusiones mentales eran producto del mal funcionamiento intestinal y por eso vigilaba sus evacuaciones con rigor de notario y paseaba sin falta luego de cenar. Eso sí, procuraba caminar en silencio, incluso si lo hacía acompañado, para no

perjudicar su digestión. No transpiraba, dice De Quincey, y al dormir se envolvía en una sábana como si fuera una mortaja.

De sus restos físicos no se conserva nada. Fueron saqueados en 1950, cuando la localidad donde vivió pertenecía a la Unión Soviética. Quedó como único recuerdo una placa pegada a la muralla del castillo donde se copiaron las palabras que él puso al final de la *Crítica de la razón práctica*: “Dos cosas llenan mi ánimo de admiración y respeto, el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”.

Paseaba con puntualidad inhumana por las calles de Koenisberg, la misma ciudad donde después nacería Hanna Arendt. Sólo interrumpió ese paseo – para estupor de sus vecinos que no supieron entonces cómo ajustar sus relojes– leyendo a un autor cuyo retrato era el único adorno de su cuarto de trabajo, Rousseau. “Debo continuar –dejó anotado Kant hacia 1765– relejendo a Rousseau, hasta que la belleza de su expresión no me distraiga y pueda estudiarlo, ante todo, con la razón”. La obra de Rousseau, el gran teórico de la democracia, además de interrumpir su rígida rutina, y encandilarlo con su estilo, ejercerá una gran influencia en Kant, quien utilizará el *Contrato social* como una ficción que reviste gran importancia en su pensamiento político y *Emilio*, la otra gran obra de Rousseau, como parte inspiradora de sus reflexiones sobre la historia.

Si le creemos a Hegel, quien observa que la rutina rigurosa libera fuerzas para la tarea creativa, el mundo debe a esa neurosis saber hoy día cuáles son las posibilidades del conocimiento humano y especialmente cuáles son las razones que se pueden esgrimir a favor de los principios democráticos y liberales.

Kant –no se exagera un ápice al decirlo– es el pensador más influyente de los últimos dos siglos de cultura humana. Sobran los grandes nombres de la cultura pública contemporánea –Frege, Wittgenstein, Austin, Putnam, Rawls, Habermas– que no lo habrían sido si este filósofo, poseído por la neurosis y anegado de inteligencia, no hubiera escrito lo que escribió.

(I)

Kant suele ser presentado en los manuales de filosofía ante todo como un teórico del conocimiento, alguien que, para usar la fórmula de Ortega, no se preguntó qué es la realidad, qué son las cosas o qué es el mundo, sino cómo es posible el conocimiento de la realidad, de las cosas y del mundo. Kant sería, dice Ortega, una mente que se vuelve de espaldas a la realidad; un filósofo ensimismado.

Esa imagen, a pesar de su popularidad, no le hace justicia al sentido público que poseyó la reflexión kantiana y oscurece la importancia cívica que aún hoy día tiene.

Y es que Kant pensó a partir de los problemas que agobiaban a la cultura pública de su época: la existencia de Dios, la inmortalidad y el alma. Ese tipo de asuntos parecen hoy excéntricos y distantes; pero en la época en que Kant paseaba por Königsberg estaban en el centro mismo de la esfera pública. Las universidades buscaban resolverlos no por mero interés por el saber, sino por una cuestión ante todo política: todo el orden social reposaba sobre esas

convicciones que la universidad y los intelectuales de la época se empeñaban en fundamentar. Acreditar esas verdades –Dios, la inmortalidad– equivalía a mantener firmes los cimientos del orden social. Dejarlas en medio de las dudas causarían, tarde o temprano, un escándalo. La disciplina que se ocupaba de ese tipo de cosas era la metafísica. Pero ¿era capaz ella de dar con esas verdades? ¿Era posible que la metafísica fuera una ciencia en cuyas conclusiones se pudiera confiar? En otras palabras, las convicciones que fundaban la época en que Kant escribía, ¿estaban bien asentadas como para seguir confiando en ellas?

Por la época en que Kant escribía, ese tipo de preguntas contaban con dos respuestas gruesas que él va a rechazar.

Una es la de quienes creían que conocemos a través de los conceptos. Saber qué es una cosa –un ángel, un cuadrado, una mesa– equivalía a ser capaz de enumerar sus atributos. De esa manera, trazar un mapa general de todo lo que hay –que es el problema de la metafísica– equivaldría a escribir un conjunto de conceptos y derivar todas sus consecuencias posibles. Pensar equivalía a conocer. El resultado de esa actividad –el *ars combinatorio*– era un cuadro de todas las posibilidades de la existencia, una descripción absoluta del mundo incontaminada por la experiencia de cualquier observador. El mundo, por decirlo así, desde el punto de vista del ojo de Dios. Había cosas que necesariamente habían ocurrido, porque podían pensarse sin contradicción, y otras que eran meramente contingentes: eran de una forma pero podían ser de otra. De esa manera y combinando unos conceptos con otros, podría trazarse un cuadro de la realidad entera. Este punto de vista poseía consecuencias públicas de importancia. Podía discutirse de ángeles,

derivar consecuencias morales a partir de un concepto, probarse racionalmente las verdades de la fe, etcétera.

La otra es la de aquellos que pensaban que todo nuestro conocimiento provenía de los sentidos. Este punto de vista también poseía consecuencias difíciles de aceptar. Si estuviéramos presos nada más que de la experiencia cotidiana, no tendríamos ideas generales ni certeza alguna. Como en *Funes el memorioso*, el cuento de Borges, el perro que veríamos en la mañana no sería el mismo que veríamos por la tarde a la entrada de la casa. Cada experiencia en el continuo de la vida cotidiana es distinta a la otra. ¿Cómo podríamos unir las hasta alcanzar ideas generales bien fundadas? Las regularidades del universo –la relación causal, por ejemplo– serían meras inferencias históricas carentes de toda garantía hacia el futuro. Y nosotros mismos seríamos un engranaje más en el mecanismo mudo del universo, atrapados en un mar de causas que determinarían todo lo que hacemos o queremos. No podríamos contar con criterios de moralidad firmes y aplicables a todos.

¿Era posible salir de ese atolladero? ¿Debíamos escoger entre el cielo de los conceptos y el barro de nuestras experiencias cotidianas?

La metafísica, dice Kant, el anhelo de conocer las cosas allende la experiencia, concebida como una disposición natural de la razón, es real; pero seguirá dando lugar a los más gigantescos malos entendidos mientras no se emprenda la crítica de la razón misma, y esta última no se disponga a palpar y hacer el inventario de sus propios límites.

Fue lo que Kant hizo hasta alcanzar su conocida reflexión crítica: conocemos las cosas, concluyó, mediadas por una serie de formas a priori, anteriores a

toda experiencia. Esas formas nos permiten organizar la experiencia que, de otra manera, se nos escaparía como un flujo caótico y desordenado; pero, a la vez, esas mismas formas nos impiden saber cómo son las cosas en si mismas. Las formas a priori nos permiten ver y al mismo tiempo nos ciegan. Hasta nosotros, dijo, llegan los fenómenos, las cosas mediadas por las formas a priori; pero las cosas tal como son en si mismas, el noúmeno como las llamó, se nos escapan.

Esas conclusiones poseyeron un largo alcance en la filosofía y en la vida social. Para comprender cómo esas consideraciones técnicas respecto de la existencia de fenómenos y noúmenos podría tener utilidad en la vida social, es imprescindible dar un breve rodeo.

Al acreditar la existencia de formas a priori que nos permiten asistir a la experiencia como un continuo, entre otras cosas, de causalidad, Kant sitúa al hombre en la esfera de lo condicionado. Cada uno de sus actos –incluidos los designios de su voluntad– serían parte de la gran cadena causal del universo. Pero ocurre que la práctica moral que los seres humanos llevamos adelante – por ejemplo, la de criticar mutuamente nuestras actuaciones, pedirnos cuentas por ellas, congratularnos o sancionarnos que es lo que hacemos en la política o en el derecho– suponen que nuestra voluntad es la causa original de lo que hacemos y que en ella hay un momento de incondicionalidad, que es, a diferencia de todo lo demás, incausada. En tal caso, parecen haber nada más que dos alternativas. O nuestra práctica moral y política es una fantasía, un simple engaño del que somos autores y víctimas, o ha de haber algún momento de incondicionalidad en nuestro obrar. Pero, en este último caso ¿cómo llegar a esa conclusión sin incurrir en los excesos de la metafísica y del mero racionalismo?

Al resolver ese problema, Kant mostró todo su genio. Es el conocido argumento trascendental. Si, como es el caso, poseemos una indiscutida práctica social en torno al deber y la responsabilidad, la pregunta que debemos hacer es ¿cómo debemos ser nosotros y el mundo para que esa práctica tenga sentido? Si nos atuviéramos a la descripción del mundo que resulta de los fenómenos, esa práctica estaría condenada como un sinsentido, nuestra vida moral sería “un cuento contado por un idiota que no significa nada”, puros ruidos y furias. La libertad tendría que abandonar su puesto a favor del mecanismo de la naturaleza. Hay, pues, sólo una salida: tenemos que ser capaces de *pensarnos* como seres puramente racionales, capaces de iniciar series causales con prescindencia de todo otro factor. Pero eso significa, en este caso, que al lado de la realidad percibida como causal ha de haber otra que no lo sea, otra que no podemos probar (por impedirlo la índole del conocimiento humano) pero que estamos obligados a suponer. Como fenómenos somos un eslabón más en una cadena de causalidad potencialmente infinita; en cuanto noúmenos somos racionales y estamos dotados de libertad práctica.

Kant mostró así que un conjunto de conceptos que los seres humanos empleamos en nuestra vida cotidiana, los conceptos de deber, sanción, responsabilidad, tenían pleno sentido. Si el empirismo estuviera en lo cierto – si todos nuestros actos fueran causados por fuerzas o circunstancias que no logramos controlar– ninguno de esos conceptos tendría el más mínimo significado. Nuestros actos estarían atrapados en una gigantesca cadena causal y entonces todo lo que lleva asociado el concepto de responsabilidad, y que está a la base de nuestras instituciones políticas y morales, se vendría abajo, no podríamos tomarlo en serio. Y si hubiéramos seguido en medio de

las brumas del racionalismo, la situación tampoco sería mejor: dependeríamos de un conjunto de seres y de mundos que nunca podríamos verificar, estaríamos en manos de seres que ni conocemos ni controlamos (cosas que nadie ve, dice Kant, a menos de tener de antemano la cabeza llena de ellas).

Como el propio Kant fue capaz de advertirlo –se refirió a su trabajo como una hazaña copernicana– sus descubrimientos poseían un muy largo alcance. El principal de todos es que el conocimiento deja de ser un pasivo espejear la realidad y se transforma en una construcción de ella. Y el momento cúlmine de ese movimiento que Kant inaugura es la razón práctica: una razón que guía la acción, lo que debemos o no debemos hacer, sin ningún apoyo o soporte en la experiencia, y sostenida en cambio nada más que por sí misma.

La razón como única guía de nuestra acción. Nada menos. Con ese paso Kant brindó un formidable apoyo a la modernidad. Y al liberalismo que es una de sus expresiones culturales.

Pero hay liberalismos y liberalismos.

(II)

Hoy día sobran los liberales escépticos, es decir, aquellos que defienden las libertades de hacer o decir cualquier cosa, con el argumento que, como nadie tiene línea directa con la realidad, no cabe más que aceptar la opinión de todos y a la hora de adoptar decisiones, realizar aquella que favorece el mayor número de personas ¿Debe permitirse el aborto? Las opiniones son muy disímiles, piensa el liberal escéptico, y no podemos saber cuál tiene la razón de su lado. Así, es mejor que cada uno decida lo que le parezca mejor

¿Debemos tolerar que en algunos lugares de África se mutile el clítoris a las niñas apenas llegada la pubertad? Nuestros juicios morales dependen, responde este tipo de liberal, del contexto en el que lo formulamos, no podemos escapar de nuestra cultura. Y sí, por supuesto, quizá no debemos tolerar ese hecho, pero no tenemos *razones* para impedirlo, ¿hay alguna razón por la que debemos preferir la democracia? No, responde el escéptico, salvo el hecho que como estamos ciegos respecto de qué tipo de vida es la mejor, debemos optar por la neutralidad de nuestras instituciones y la democracia es la que mejor la asegura.

Según ese punto de vista, nuestros juicios morales no son absolutamente verdaderos ni absolutamente falsos, sino siempre relativos al contexto y la cultura en que se los formula. Siendo así, carecemos de razones para condenar lo que piensa su vecino y él de razones para condenarlo a cualquier otro. Así entonces, continúa el argumento, lo mejor pareciera ser un sistema que permita convivir a todos de manera más o menos pacífica. Después de todo, si según parece mostrarlo la experiencia, los seres humanos guardan para sí muy disímiles ideas acerca del bien, y si, al mismo tiempo, no contamos con un mecanismo que nos permita dirimir nuestras controversias morales, ¿no será entonces que esas controversias son, al fin de cuentas, indisolubles y que, entonces, debemos resignarnos a aceptar que nunca podremos saber de qué lado está la razón? Y si eso es así, ¿no debemos favorecer la expresión de todas las ideas, el debate irrestricto entre ellas para, al fin, darle el triunfo a aquella que haya logrado concitar el mayor número de adhesiones?

Esa forma de liberalismo escéptico es extremadamente débil.

Defiende las instituciones propias de una sociedad abierta no porque sean buenas, sino porque no sabríamos, ni podríamos saber, qué es bueno. Ese tipo de liberalismo es muy frágil. Está obligado a reconocer que carece de razones en su favor y que, comparado con cualquier otra forma de vida, por repugnante, excéntrica o absurda que parezca, no hay nada racional que permita preferirlo.

Las ideas de Kant permiten superar esa forma de liberalismo. Para saber de qué forma Kant alcanza ese resultado, es indispensable revisar algunas de sus principales ideas.

(III)

Una de las cosas que a Kant le parecen indudables es que nuestras afirmaciones morales, del tipo no debes torturar o no debes mentir, tienen una pretensión de universalidad. De la misma manera que cuando afirmamos que hay un vaso sobre esta mesa, queremos decir que para cualquier cosa que equivalga a un vaso y esté en estas mismas condiciones, la proposición “hay un vaso sobre esta mesa” es verdadera, igualmente ocurre con nuestros enunciados morales.

No es fácil, sin embargo, fundar o justificar esa pretensión de universalidad.

Kant afirma que el deber nunca puede deducirse racionalmente a partir de la experiencia de lo fáctico. En opinión de Kant, ello no sólo se debe a que, como lo indica Hume, no es posible concluir nada relativo al valor o disvalor de un acto a partir de premisas puramente descriptivas –como es obvio, del hecho

que la gente practique abortos no se sigue que está bien que lo haga— sino que se debe al hecho que los seres humanos estamos expuestos en nuestra vida a experiencias diversas en las cuales no puede fundarse ninguna uniformidad moral básica. Si la experiencia para cada ser humano es varia y disímil, ¿cómo podría fundarse en ella un criterio universal?

No podemos confiar en la experiencia para fundar la idea de una moralidad universal porque, como es obvio, la experiencia que cada uno tiene a la mano es diversa. Uno puede confiar en la experiencia para *explicar* una determinada acción; pero no puede echar mano a la experiencia para *justificarla o condenarla*. En su obra sobre Saint Genet Sartre describe pormenorizadamente sus datos biográficos y sus circunstancias vitales. Es obvio que todo eso explica los actos que Saint Genet ejecutó; no los justifica.

En otras palabras, confiar en la experiencia para configurar los criterios de moralidad implicaría hacer coincidir las labores diversas de explicar y justificar una acción: al seguir una inclinación natural, estaríamos, al mismo tiempo, causando y justificando nuestra acción, cuando es manifiesto que intuitivamente distinguimos ambas apreciaciones respecto del obrar. Somos capaces de comprender que Pedro mató a María porque la odiaba; pero, al mismo tiempo, comprendemos intuitivamente que odiar a alguien no es una razón que justifique, desde el punto de vista moral, el asesinato. Seguramente la antropología cultural podría explicarnos con lujo de detalles por qué en algunas zonas de Africa la mutilación del clítoris es una práctica generalizada que se realiza sin reproche mayoritario alguno, pero, aún cuando esa explicación satisfaga nuestro interés histórico o nuestra curiosidad étnica, ella no es capaz de consolar nuestra indignación moral. Así la condición de universalidad de la moral nos obliga a aceptar que ella es independiente de

toda experiencia, puesto que, como se dijo ya, si nuestras valoraciones morales dependieran de la experiencia, entonces, no habría ninguna distinción entre seguir una causa y justificar una acción, entre ser objeto de la causalidad y sujeto, en cambio, de la propia vida.

En otras palabras, si el discurso moral es universal, si se aplica a cualquier sujeto que comparta las mismas circunstancias relevantes, entonces debe ser independiente de la experiencia y de la historia. En otras palabras, los seres humanos no estaríamos presos de la facticidad, de lo que simplemente nos ocurre. Siempre tendríamos la posibilidad de detenernos y pensar si lo que nos ocurre –el deseo que nos aguijonea, la inclinación que sentimos– es o no correcto.

Pero ¿cómo es eso posible? ¿Acaso los seres humanos no somos seres sometidos a la experiencia? ¿Estamos acaso eximidos de la causalidad? ¿Cómo entonces podríamos adoptar el punto de vista universal que la moral parece requerir?

Lo que ocurre, opina Kant, es que los seres humanos poseemos a discreción dos puntos de vista desde los cuales podemos considerarnos: por una parte, el punto de vista de la heteronomía, según el cual somos parte de una cadena de causalidad potencialmente infinita de la que no podemos escapar y, por otra parte, el punto de vista de la autonomía, según el cual somos miembros de un mundo inteligible, provistos de una inteligencia, seres sometidos solamente a la razón. Mientras el primer punto de vista suprime nuestra condición moral y las nociones asociadas a esa condición –como la noción de responsabilidad y de culpa–, el segundo hace posible esa misma condición moral y las nociones asociadas a ella. Pensarnos sólo como miembros de una cadena causal que

suprime la idea de responsabilidad y que clausura la posibilidad de una moralidad universal, equivaldría a negar la posibilidad de considerar críticamente nuestros actos y de formular un juicio de reproche frente a ellos. Si todo lo que hacemos es fruto de causas que no controlamos, si lo que nos parece meritorio o lo que nos resulta vituperable, es fruto de una cadena causal que no controlamos, ¿cómo podríamos merecer premio o castigo? Si nos viéramos siempre como seres movidos por la mera causalidad, contradeciríamos nuestra práctica moral y política cotidiana en la que, implícitamente, nos pensamos como responsables. Shakespeare, en el Rey Lear, expresa este punto de vista:

Esta es la magnífica estupidez del mundo, que cuando enfermamos en fortuna –a menudo por los hartazgos de nuestra propia conducta– echamos la culpa de nuestros desastres al sol, a la luna y a las estrellas, como si fuéramos villanos por necesidad, idiotas por obligación celestial, ladrones y traidores por el influjo de las esferas; borrachos, embusteros y adúlteros por forzosa obediencia a la influencia planetaria, y todo aquello en que somos malos, por un impulso divino. ¡Admirable evasión de putaño, echar la culpa de nuestro carácter cabrón a una estrella!

Esta idea de universalidad resulta opuesta a todas las corrientes que afirman la contingencia y variabilidad de la existencia humana, y que suelen reunirse bajo la categoría de posmodernismo. Hoy día es frecuente afirmar que los seres humanos somos seres infectados de historicidad hasta el punto que

todos nuestros juicios, cognoscitivos y morales, llevarían el sello indeleble de la cultura a la que pertenecemos. Y las culturas serían inconmensurables entre sí, no se podrían comparar unas con otras, lo que es correcto en una, se dice, no lo es en la otra. Los seres humanos no dispondríamos de un punto de vista moral que nos permitiera juzgar nuestras conductas desde un lugar que, lejos de lo que Shakespeare denomina "forzosa obediencia a la influencia planetaria", favoreciera el control racional de nuestros actos. En contra de esa idea, como hemos visto, Kant sugiere la inevitable universalidad de nuestros juicios morales.

Ahora bien, en la medida que Kant defiende la universalidad de nuestros juicios morales, provee de una vigorosa defensa de la idea de derechos humanos, uno de los principios de legitimidad de las democracias liberales. Porque nos concebimos como seres racionales, provistos de una igual capacidad de discernimiento moral, podemos reivindicar una cierta esfera de libertad y respeto que ninguna consideración ulterior podría transgredir. La idea que el poder posee límites insalvables que derivan de nuestra igual condición moral, con prescindencia de los horizontes históricos en los que nuestra vida se desenvuelve, encuentra en Kant una de sus más poderosas y lúcidas defensas.

IV

No sólo debemos a Kant haber inspirado la idea de una moralidad universal que, sin embargo, coexiste con nuestra diversidad histórica y cultural. A Kant debemos, también, una de las más vigorosas defensas contra uno de los lugares comunes de la época: la idea que basta que una medida satisfaga el

interés del mayor número de personas para que deba ser considerada correcta.

Hay un amplio número de puntos de vista que se pueden agrupar bajo la etiqueta de consecuencialismo. Estos puntos de vista mantienen que para saber si una acción –un acto cualquiera, una ley, una política pública– es o no moralmente correcta, hay que atender a las consecuencias probables que ella produciría más que a sus características intrínsecas. En la teoría económica subyace una versión de este consecuencialismo: el utilitarismo.

En conformidad a esa idea, el valor o disvalor moral de nuestras decisiones reposa sobre un cálculo de consecuencias o, para decirlo de otra manera, el valor de una acción dependería de los resultados que probablemente produciría. En su formulación más conocida, el utilitarismo afirma que una acción está moralmente justificada cuando produce la mayor felicidad –la mayor satisfacción, el mayor bienestar– para el mayor número posible de personas.

¿Hay algo de malo en ese punto de vista? Sí, dice Kant. Un criterio como ese no puede ser un criterio de corrección moral porque viola la dignidad de las personas.

Según explica en la *Metafísica de las costumbres*, en este mundo las cosas o tienen precio y entonces son reemplazables unas por otras, o tienen dignidad, y en este caso son únicas e insustituibles ¿En qué categoría se encuentran los seres humanos? Sin duda ellos tienen dignidad. En la sociedades aristocráticas, la dignidad estuvo siempre asociada al estatus social. La dignidad siempre reclamó respeto, pero ella no alcanzaba a todos los

miembros de la sociedad, sino sólo a los que estaban situados más alto. Esa desigual distribución de la dignidad fue socavada primero por el cristianismo –los últimos, dijo, Jesús, serán los primeros– y en su forma secular por Kant, cuya concepción de la comunidad es descrita por Rawls como la “aristocracia de todos”: Los seres humanos son fines en sí mismos y nunca deben ser tratados como un simple medio.

El defecto del utilitarismo es que a veces viola esa regla fundamental de la “aristocracia de todos”, para seguir usando la fórmula de Rawls. Supone, en última instancia, que el placer o el sufrimiento de los seres humanos es agregativo, es decir, supone que el placer o el displacer de algunos individuos puede ser compensado por el placer o displacer que una determinada acción causa a otros individuos. Esta idea es la que subyace en la economía del bienestar –en la que hoy se inspiran buena parte de las políticas públicas– y, particularmente, en aquellas teorías que prescriben la maximización de la riqueza como objetivo de las decisiones públicas. Es también frecuente en casi todas las ideologías que prometen el paraíso a la vuelta de la esquina. En *Oscuridad a mediodía*, de Arthur Koestler, un fiscal staliniano expone los dos puntos de vista que están aquí en juego:

No me gusta mezclar ideologías –continuó en su alegato Ivanov. Hay solamente dos concepciones en la ética humana, y son dos polos opuestos. Una de ellas es humanitaria; declara que el individuo es sacrosanto, y afirma que las leyes aritméticas no se aplican a las unidades humanas. La otra se basa en el principio que una necesidad colectiva justifica todos los medios, y no sólo permite, sino que exige

que el individuo se subordine y sacrifique a la comunidad, la que puede disponer de él como si fuese un conejo de Indias para fines de experimentación, o un cordero para un sacrificio religioso. La primera concepción podría llamarse moralidad de antivivisección, y la segunda, moralidad viviseccionista.

El siglo XX conoció las múltiples formas que suele adoptar lo que el fiscal de la novela denomina "moralidad viviseccionista". Se apela implícitamente a ella, por ejemplo, cuando se esgrime el interés de las mayorías para poner límites a la libertad de expresión o cuando se sacrifica el bienestar de una generación para favorecer a una futura (lo que suele llamarse el costo del desarrollo). En contra de esa idea —que llevada a sus extremos conduciría a la conclusión que es admisible poner a un diez por ciento de la población en la esclavitud si con ello se mejora el bienestar del noventa por ciento restante—, Kant plantea, en una de las formulaciones del imperativo categórico, que cada ser humano ha de ser considerado por separado, puesto que cada hombre o mujer es resumen de la humanidad entera y que, por lo mismo, ningún hombre o mujer ha de ser considerado como un medio, sino siempre como un fin en sí mismo; idea que, por otra parte, todos somos, alguna vez, capaces de sentir, al modo en que la sintió Truman Capote:

Nunca hubo nadie como yo, dijo Capote, y nunca
habrá nadie como yo cuando yo me vaya.

Esta idea de que los seres humanos poseemos una individualidad insuperable que ningún cálculo de consecuencias podría válidamente transgredir no sólo

ha fortalecido la idea de derechos humanos, sino que además constituye una aguda forma de refutar el cálculo de consecuencias como un fundamento único y definitivo de la adopción de políticas públicas. Quienes defienden que las políticas públicas en una democracia han de tratar a los seres humanos con igual respeto y consideración, sin compensar el placer o el mayor bienestar de uno, con el sufrimiento del otro, son deudores de esa idea kantiana.

Sin embargo ¿cómo se justifican esos principios? ¿cómo justifica Kant esta idea de una moralidad universal?

V

A primera vista, una moralidad a la vez autónoma y universal es imposible de alcanzar. Las sociedades contemporáneas, y la misma experiencia cotidiana, muestran lo opuesto: hombres y mujeres poseen distintas ideas acerca del bien, el deber y la virtud; ideas que se han forjado a partir de nuestra experiencia biográfica y a partir de nuestra pertenencia a comunidades históricas y culturales en cuyo diseño no hemos, deliberadamente, participado. ¿Cómo, entonces, alcanzar principios morales dotados de universalidad? ¿Acaso eso, de lograrse, no importaría negar la diversidad, obligando a los hombres y las mujeres a una uniformidad en la forma de vivir su vida? ¿Dónde quedaría el valor de la individualidad?

La diversidad que es capaz de exhibir la vida humana parece ser una prueba o de que no podemos saber qué vida es buena o una muestra irrefutable que el mundo moderno se encuentra moralmente desviado respecto de un código único que nos negamos a reconocer. O es la prueba palpable de que no hay

algo así como la verdad moral o, en cambio, una muestra que la diversidad es un error.

Kant elude esas alternativas. Él piensa que podemos saber qué acción es moralmente correcta y cuál no, sin que exista un único código sustantivo que nos lo enseñe.

Pero, ¿cómo es posible saber si nuestras decisiones son moralmente correctas sin que ello suponga contar con un código que nos lo diga por anticipado?

Aristóteles comienza la *Ética a Nicómaco* declarando que todo, las acciones que ejecutamos, las cosas en derredor nuestro, existen por consideración a algo que se llama su fin o su bien. Dilucidar cuál es nuestro fin, nos dará una guía, piensa Aristóteles, para saber cómo debemos comportarnos. Busca el arquero con sus ojos un blanco para su flechas ¿y no lo buscaremos nosotros para nuestras vidas? El planteamiento aristotélico orientó la reflexión moral durante siglos (y aún lo hace). Los manuales de filosofía llaman a ese planteamiento teleológico: lo moral se subordina al telos, a nuestro fin o nuestro bien. Es obvio que un planteamiento como ese, al menos en sus formas más convencionales, es difícil de conciliar con la modernidad que se abría paso en los tiempos de Kant. En la modernidad los seres humanos perseguimos múltiples fines y hay quienes creen que su fin es simplemente buscar sin pretender encontrar nada. En *On the road*, de Kerouac, un automovilista pregunta a los muchachos que están a la vera del camino: “¿van a alguna parte o simplemente van?” La modernidad no se siente cómoda con esa preeminencia del telos sobre la conducta. Tampoco Kant. Para él la vida humana no posee un fin humano completo al que la reflexión debiera ceñirse; en uno de sus textos sobre la religión descarta explícitamente que la

moralidad requiera algún fin. Cosa distinta, los seres humanos estarían llamados a discernir por sí mismos cómo han de vivir su vida; a escribir sin sujeción a una pauta previa, el guión conforme al cual su vida habrá de desenvolverse. Pero si no es el telos nuestra guía, ¿cuál es entonces el criterio que nos permite discernir lo que es moral? La respuesta a esa pregunta se contiene en un texto que escribió cuando tenía sesenta años (para la época, casi un anciano). “Ni en el mundo, ni fuera de él, principia el texto, hay nada absolutamente bueno salvo la buena voluntad”.

La acción voluntaria –la única que es moralmente relevante, puesto que de lo involuntario nadie es responsable– es moral o amoral según la máxima o el propósito que la determina. De lo que se trata, entonces, es de averiguar si existe un criterio que permita, por decirlo así, diagnosticar las máximas de comportamiento. Pero ¿dónde podría radicar ese criterio? Desde luego no en la experiencia puesto que, hemos visto, ella es variada y no permite criterios uniformes. Tampoco en un código trascendente desde que sólo tenemos acceso a las cosas tal como se nos aparecen, pero no a ellas en sí mismas. No queda más que una solución posible. Ese criterio debe provenir de la razón pura, de la razón prescindiendo de toda experiencia posible, de la *mera forma* de nuestra racionalidad. Es lo que Kant anota en la *Crítica de la razón práctica*: “Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma”.

Determinar la voluntad no según la materia, sino *por la forma*. Esa es la estrategia seguida por Kant.

Esa mera forma, prescindiendo de la experiencia, nos permitirá averiguar si lo que nos proponemos hacer es o no correcto. Podemos decidir lo que queramos –a ello Kant, como hemos visto, lo llama máxima– y luego someter esa decisión a una prueba formal que, si se supera, nos indica que nuestra decisión es correcta. Esa prueba es el famoso imperativo categórico: obra en conformidad a una máxima que puedas, al mismo tiempo, y sin contradicción, convertir en principio del obrar universal. ¿Es correcto que Pedro incumpla sus contratos cuando le convenga? Para saberlo no hay más, enseña Kant, que suponer que esa máxima –incumpliré mis contratos cuando me convenga– es una ley universal. En tal caso, si todos se propusieran esa máxima y ella fuera pública, nadie celebraría contrato alguno y así incluso el propósito de incumplirlo no sería posible. Incumplir los contratos es pues incorrecto: no puede ser universalizado.

Es difícil exagerar la importancia del procedimiento kantiano que permite, a la vez, afirmar la universalidad de la moral y la autonomía a la hora de decidir cómo comportarnos. Kant no presume que los seres humanos podamos *ex ante* saber cómo vivir. Él piensa –como enseñó en el opúsculo *Qué es la Ilustración?*– que decidir cómo hacerlo es una tarea que cabe a cada uno. Así, pues, a cada uno le cabe formular sus máximas de comportamiento. Sólo que, si quiere ser moral, debe procurar que sean universalizables, susceptibles de ser seguidas por cualquier sujeto racional. En otras palabras, la moral dice “compórtate como quieras a condición de que lo que quieras sea susceptible de ser seguido, al mismo tiempo, por cualquier sujeto racional”.

Kant proporciona un criterio de moralidad sin eximir a los seres humanos de la necesidad de decidir cómo quieren vivir su vida. Hay muchas personas que creen que la moralidad es un código que nos dice cómo vivir, un recetario

para evitar los errores y tribulaciones de la vida, una forma de tutoría que aligera el peso de la existencia alejando de nosotros la posibilidad del error. Kant, en cambio, enseña que es posible creer en una vida moral y al mismo tiempo enseñar a nuestros hijos que son ellos quienes deben decidir cotidianamente cómo deben vivirla.

Que es posible, en suma, vivir moralmente sin tutores.

VI

Esta idea que afirma de manera simultánea la posibilidad de un razonamiento moral genuino que permite a los hombres y las mujeres juzgar sus instituciones, guardando, asimismo un amplio espacio para la diversidad, para que cada uno exprese de manera idiosincrásica su propio plan de vida, es una idea que se encuentra a la base del pensamiento liberal y que encuentra en Kant una de sus más espléndidas defensas. Una moralidad que sea universal, pero que, a su vez, no lo sea a costa de la uniformidad, y una moral que sea autónoma, pero nunca arbitraria, son rasgos kantianos que se encuentran hoy día en cualquier defensa de la democracia liberal.

Esos mismos rasgos –universalidad y a la vez autonomía, criterios válidos para todo ser racional sin que ello signifique uniformidad– son, por ejemplo, los que persiguen Rawls y Habermas, quienes acreditan así la sorprendente actualidad de Kant.

Tanto Rawls como Habermas se proponen encontrar principios comunes en medio de las sociedades contemporáneas. El intento no es fácil, si se atiende al hecho que este tipo de sociedades parecen divididas por puntos de vista radicalmente opuestos unos de otros. Y ello no sólo cuando uno examina

cuestiones religiosas, sino también cuando revisa formas de vida, orientaciones sexuales, etcétera. Esa diversidad no es sólo empírica; también moral. En las sociedades contemporáneas la gente no sólo tiene maneras distintas de vivir su vida, también cuenta con distintas maneras de *justificar* el tipo de vida que han elegido. Así y todo debemos contar con algunos principios comunes que permitan orientar la vida en comunidad. ¿Cómo obtenerlos si los miembros de las sociedades contemporáneas se encuentran divididas por desacuerdos profundos prácticamente en todas las áreas de la vida? El problema ya no es, como en los tiempos de Kant, que la sociedad descansa sobre convicciones metafísicas de cuyo sentido se comenzaba a dudar, sino que el problema consiste ahora en que la sociedad no parece descansar en nada firme que le permita a sus miembros orientar la convivencia. El problema de hoy es que vivimos una sociedad posmetafísica, una sociedad que parece carecer de cualquier horizonte común que la trascienda. Es el mismo problema que tuvo ante sí Kant: cómo orientarse en un mundo en el que lo incondicionado parece no existir.

Tanto Rawls como Habermas se sirven de medios kantianos para resolverlo.

En *A Theory of Justice*, Rawls afirma que a pesar de la diversidad que las anima, en las sociedades contemporáneas es posible alcanzar unos cuantos principios comunes de justicia. Para ello, sugiere, es necesario contar con un procedimiento que, seguido fielmente, arroje principios que todos estaríamos *ex ante* dispuestos a aceptar. Ese procedimiento sería equivalente a la negociación de un contrato bajo condiciones de radical incertidumbre. Si cada uno debiera negociar —digamos, en una asamblea constituyente— un contrato social, lo natural sería que procurara acordar reglas que favorecieran sus intereses particulares. Pero si al negociar ese contrato cada uno suprime su

identidad y sólo retiene su mera condición de sujeto racional, la situación cambia. Rawls sugiere entonces que a la hora de organizar las bases de la convivencia, pensemos lo que acordaríamos si tuviéramos que negociar un contrato social y cada uno ignorara sus particulares características empíricas, si retuviera sólo su condición de sujeto racional. Bajo esas condiciones, apuesta Rawls, cada uno se cubriría del riesgo poniéndose en el lugar de cualquier otro. Cada uno, en otras palabras, representaría a la humanidad entera. Una mera forma permitiría entonces alcanzar resultados racionales de justicia con pretensiones de universalidad, resultados que cualquier sujeto racional aceptaría.

Como el propio Rawls lo reconoció, sin Kant una solución como esa no sería posible. Después de todo ella está inspirada en el imperativo categórico: mientras uno negocia el contrato social bajo condiciones de incertidumbre, está pensando qué reglas podrían ser aceptadas por cualquier sujeto racional, es decir, por un sujeto racional con prescindencia de la vida que empíricamente le tocara.

No muy distinto es el caso de Habermas.

Al igual que Rawls –ambos mantuvieron una célebre disputa donde este punto en común quedó del todo claro–, Habermas parte de la extrema diversidad del mundo contemporáneo ¿cómo encontrar, en medio de esa diversidad, principios comunes que obliguen a todos? Un problema semejante era el que había encarado Kant. Si el mundo de los fenómenos es amplio y variado y se presenta en cadenas causales donde a todo evento lo antecede otro ¿cómo encontrar un principio incondicionado para juzgar nuestro comportamiento? Kant había resuelto ese problema de manera trascendental:

comenzaba afirmando una premisa que todos aceptarían sin dificultad, para luego mostrar los conceptos que eran imprescindibles para que esa premisa fuera verdadera. Si nuestra práctica moral tenía sentido, ¿cómo debía ser el mundo para que ello ocurriera? Su respuesta fue que debía ser un mundo de sujetos racionales aligerados de todo peso empírico. Nuestra práctica moral nos obligaba a pensarnos como seres libres, seres en cuya voluntad radicaba lo incondicionado, lo que no dependía de nada más.

La estrategia de Habermas es la misma de Kant. ¿Cómo debiera ser el mundo, se preguntó, para que el diálogo racional en que se involucran todos los seres humanos sea posible? La respuesta fue un conjunto de condiciones que eran inherentes al uso del lenguaje. Cuando dialogamos, explica Habermas, ponemos en juego una serie de pretensiones, de expectativas en las que genuinamente creemos. Subyacentes a esas expectativas –la principal de las cuales es el propósito de entenderse los contertulios y coordinar sus acciones– hay un conjunto de reglas de validez universal que orientan todo acto comunicativo: emitir enunciados consistentes, sinceros, tener disposición a dar razones y pruebas de lo que se asevera, excluir la coerción, etc. Ese conjunto de reglas –las reglas del discurso, las llama– son *necesarias*, porque nadie puede participar en la actividad de dar y pedir razones si las deja de lado. ¿Cómo debe ser el mundo para que lo pudiéramos conocer?, preguntó Kant. ¿Cómo debe ser el diálogo para que una genuina comunicación sea posible?, pregunta Habermas. Así como Kant obtuvo las formas *a priori* escudriñando los límites del conocimiento, Habermas examinó las condiciones que subyacen a la comunicación para saber cuáles eran los principios que debían guiar la vida en común. Si la democracia, dijo Habermas, consiste en un diálogo, parece obvio que ella no debe contradecir los principios que subyacen a la comunicación que en ese diálogo se ejercita.

¿Cómo debiera ser el orden político para que las pretensiones que tenemos cuando nos comunicamos no sean un simple sueño?

El problema de las sociedades modernas –cómo encontrar en medio de la diversidad principios comunes– tiene así una solución. Las reglas del discurso son el modelo normativo que permite resolver los conflictos de manera que los mejores argumentos puedan prevalecer. Como es obvio, Habermas no piensa que ese modelo existe de hecho; se trata de un modelo idealizado –una idea regulativa, diría Kant– cuyo sucedáneo empírico es la democracia liberal. Pero, del mismo modo que Kant pensaba que tras el fenómeno debía haber un nómeno, así también Habermas piensa que tras la democracia liberal hay una situación ideal de diálogo que la orienta. Si no ¿cuál sería la medida de la democracia?

VII

En la época que Kant escribió, la amenaza era el empirismo. Si todo lo que sabíamos provenía de nuestras sensaciones, entonces no teníamos certeza de casi nada: ni la naturaleza sería regular ni nuestra vida moral sería posible. El empirismo conduce a un relativismo sin fin. Y el racionalismo, por otra parte, no era del todo mejor. Su peligro era poner al destino humano en manos de seres y de fuerzas que no conocíamos ni podíamos controlar. El resultado podría ser, como el mismo Kant lo advirtió al discutir los sueños de Swedenborg, un misticismo delirante.

La situación intelectual de nuestros días no parece tan distinta. En efecto, cuando se trata de temas prácticos –relativos al modo cómo debemos vivir– pareciera que debemos escoger entre un liberalismo escéptico y relativista o

un conservantismo a ultranza que ata nuestro destino a la voluntad de seres que no sabemos ni conocer ni controlar. De una parte, están las personas que anhelan resolverlo todo recurriendo al contexto cultural o a la imposibilidad de probar nuestras creencias morales; de la otra, personas que insinúan, y a veces afirman, que la verdad está revelada y que la razón no puede sino coincidir con ella.

La importancia pública de Kant en nuestros días es así más o menos la misma que hace doscientos años. Evitar que caigamos en el relativismo que suprime la idea misma de moralidad o en el racionalismo metafísico para el cual el guión de la vida humana está ya escrito. Kant provee un puñado de razones para pensar que debemos decidir cotidianamente cómo queremos vivir; pero ello no nos exime de hacerlo moralmente, es decir, sobre la base de principios aplicables a todo sujeto racional. Esta idea que compatibiliza la posibilidad de deliberación moral con una amplia admisión de la diversidad –el proyecto liberal en suma– la debemos a la figura sencilla de Kant, el filósofo que, según De Quincey, no transpiraba.

Cuando murió estaba ya muy deteriorado, especialmente su memoria.

Para luchar contra el olvido, el Kant anciano escribía todo en grandes papeles en las que se mezclaban observaciones metafísicas y cuestiones domésticas. Así, incluso cuando la senilidad lo agobiaba se las arregló para que la escritura y la razón intentaran detenerla. Sus últimas palabras fueron: “Está bien”. Los intérpretes aún no se ponen de acuerdo si quiso decir que el mundo estaba bien hecho o que ya no quería más vino del que su sirviente en ese momento le ofrecía.

