

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DE CHIHUAHUA

Jesús Enrique Seáñez Sáenz  
*Rector*

Saúl Arnulfo Martínez Campos  
*Secretario General*

Sergio Reaza Escárcega  
*Director de Extensión  
y Difusión Cultural*

Alejandro Chávez Guerrero  
*Director Académico*

Javier Martínez Nevárez  
*Director de Investigación  
y Posgrado*

Rosendo Mario Maldonado Estrada  
*Director de Planeación  
y Desarrollo Institucional*

Horacio Jurado Medina  
*Director Administrativo*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
METROPOLITANA

Enrique Fernández Fassnacht  
*Rector General*

Iris Santacruz Fabila  
*Secretario*

UNIDAD IZTAPALAPA

Javier Velázquez Moctezuma  
*Rector*

Óscar Comas Rodríguez  
*Secretario*

J. Octavio Nateras Domínguez  
*Director de la División de Ciencias  
Sociales y Humanidades*

Gustavo Leyva Martínez  
*Coordinador General del Consejo  
Editorial de la División de CSH*

Laura Quintanilla Cedillo  
*Coordinadora Editorial*

Gustavo Flores Rizo  
*Asistente Editorial*

UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO

José Narro Robles  
*Rector*

Eduardo Bárzana García  
*Secretario General*

Enrique del Val Blanco  
*Secretario Administrativo*

Javier de la Fuente Hernández  
*Secretario de Desarrollo Institucional*

Ramiro Jesús Sandoval  
*Secretario de Servicios  
a la Comunidad*

Luis Raúl González Pérez  
*Abogado General*

Sealtiel Alatríste y Lozano  
*Coordinador de Difusión Cultural*

David F. Turner Barragán  
*Dirección General de Publicaciones y  
Fomento Editorial*

# La creación del reino de los fines

Christine M. Korsgaard

*Traducción de  
Dulce María Granja Castro  
Eduardo Charpenel Elorduy*



Universidad Nacional Autónoma de México

2011

B2799

.E8

K6718

Korsgaard, Christine M.

*La creación del reino de los fines* / Christine M. Korsgaard ; traducción de Dulce María Granja Castro y Eduardo Charpenel Elorduy . -- México : UNAM : UAM : UACH, 2011.

768 p.

ISBN 978-607-02-2257-3

I. Kant, Immanuel, 1724-1804 -- Ética. I. Granja Castro, Dulce María, tr. II. Charpenel Elorduy, Eduardo, tr. III. t.

Publicado originalmente por: The Syndicate of the Press of the University of Cambridge, England  
Título original: *Creating the Kingdom of Ends* by Christine M. Korsgaard  
© Cambridge University Press, 1996.

© Sobre la traducción: Universidad Nacional Autónoma de México  
y Universidad Autónoma Metropolitana

Primera edición: 2 de mayo de 2011

D.R. © 2011 Universidad Nacional Autónoma de México  
Coordinación de Difusión Cultural  
Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial  
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F.

Universidad Autónoma Metropolitana  
Calzada del Hueso, 1100, C.P. 04960, México, D.F.

Universidad Autónoma de Chihuahua  
Av. Escorza, 900, Zona Centro, C.P. 31000, México, Chihuahua, Chih.

Diseño y formación de interiores y portada: Karina Cervantes  
Pintura de portada: *La célébration du centenaire  
des Etats-Généraux de 1789*, Alfred Roll

ISBN: 978-607-02-2257-3

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio  
sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

## Índice

Presentación.....	7
Prólogo a la traducción española.....	17
Introducción e índice de abreviaturas .....	29
PRIMERA PARTE	
I Una introducción al pensamiento político, ético y religioso de Kant.....	47
II El análisis de Kant de la obligación: el argumento de la <i>Fundamentación I</i> .....	113
III La Fórmula de la Ley Universal de Kant.....	173
IV La Fórmula de la Humanidad de Kant.....	221
V El derecho a mentir: Kant y el problema del mal.....	267

VI La moralidad como libertad ..... 309

VII La creación del reino de los fines: reciprocidad  
y responsabilidad en las relaciones personales ..... 359

SEGUNDA PARTE

VIII Aristóteles y Kant:  
una discusión sobre la fuente del valor ..... 419

IX Dos distinciones en la bondad ..... 459

X Las razones que podemos compartir:  
un ataque a la distinción entre valores  
relativos al agente y valores impersonales ..... 503

XI Escepticismo de la razón práctica ..... 563

XII Dos argumentos en contra de la mentira ..... 603

XIII La identidad personal y la unidad de la capacidad  
de acción: una respuesta kantiana a Parfit ..... 651

Fuentes de los textos ..... 709

Índice ..... 727

*Para mis padres  
Marion y Albert Korsgaard  
con amor y gratitud*

vengativo quiere matar y salir airoso —esto es, no podemos decir que él no quiere que lo maten, por lo cual no puede universalizar su máxima vengativa—. No podemos decir esto porque no lo sabemos. El argumento de la seguridad únicamente funciona si podemos decir que la seguridad en la posesión de un bien o que la continuación de una situación es realmente una condición para alcanzar verdaderamente tal bien o tal situación. Querer salirse con la suya es un fin independiente: salir airoso no es una condición de obtener venganza. Nótese que si tratamos que ése sea nuestro argumento, un asesino vengativo sería moralmente recto si no le importara pagar el precio de su acto.

## IV La Fórmula de la Humanidad de Kant

### I Introducción

La segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* contiene tres argumentos que tienen esta forma: si hubiera un imperativo categórico, es así como debería de ser.<sup>1</sup> Cada uno de estos argumentos conduce a un nuevo grupo de términos en los que el imperativo categórico puede formularse. Al resumir estos argumentos, Kant nos dice que la universalidad nos da la forma de la ley moral, la naturaleza racional de la humanidad como un fin en sí misma nos da el material de la ley, y la legislación autónoma en un Reino de los Fines representa una determinación completa de las máximas y de la totalidad de fines. La Fórmula de la Ley Universal, según se

nos dice, debe usarse en la toma real de decisiones; las otras dos están más próximas a la “intuición” y al “sentimiento” y pueden utilizarse para “proporcionar un acceso a la ley moral” (GMS 436).

La atención que se le ha dado a estas indicaciones acerca de las relaciones entre las tres fórmulas ha oscurecido quizás el hecho de que las tres representan una progresión en la argumentación que conduce de la “filosofía moral popular” a la “metafísica de las costumbres”. Pienso que a veces se supone que la afirmación de Kant de que el imperativo categórico es un principio de razón descansa directamente sobre la Fórmula de la Ley Universal —i.e. sobre la “formalidad” de esa fórmula—. Se presume entonces que la afirmación de que los otros dos son principios racionales está basada en su supuesta equivalencia con la Fórmula de la Ley Universal. Los que hacen esta suposición se equivocan no sólo porque ignoran el hecho de que el Imperativo Categórico no se “deduce” en la *Fundamentación* hasta la tercera sección, sino porque ignoran el hecho de que cada formulación tiene el propósito de representar alguna cualidad característica de los principios racionales. Particularmente, se afirma que la “humanidad” es el material apropiado para un principio racional, tal como la universalidad es la forma adecuada para el mismo. Más aún, la suma de cada nueva cualidad representa un paso más de cara a la metafísica de las costumbres: un trayecto en el cual la autonomía será el escalón que hará posible la transición hacia una crítica de la razón práctica. En este ensayo, me ocuparé del argumento de la Fórmula de la Humanidad. Sobre todo, quiero considerar qué rasgo característico de la “humanidad” tal como Kant la entiende hace que ésta sea el material apropiado para un principio de la razón práctica.

Al final de la discusión de la Fórmula de la Ley Universal y de los ejemplos de su aplicación, Kant afirma haber mostrado que el deber tiene que expresarse en imperativos categóricos y haber expuesto claramente “el contenido del imperativo categórico” (GMS 425). Después de establecer que un imperativo categórico diría que debemos de actuar sólo bajo máximas que podamos querer como leyes universales, Kant realiza una nueva pregunta: “¿es una ley necesaria para todos los seres racionales enjuiciar siempre sus acciones según máximas de las que ellos mismos puedan querer que sirvan como leyes universales?” (GMS 426). Para contestar a esta pregunta, debemos descubrir una conexión a priori entre la ley y la voluntad de un ser racional, y para descubrir esa conexión nos tendremos que lanzar a la metafísica (GMS 426). En otros términos, tenemos que investigar la posibilidad de que la “razón determine por sí sola la conducta” (GMS 427). Esta investigación es de índole motivacional.

Kant prosigue y nos dice que lo que “sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación” es un fin. Los fines pueden ser objetivos o subjetivos dependiendo de si están o no determinados por la razón. Un principio formal es aquel que no toma en cuenta los fines subjetivos, no aquel que no toma en cuenta todos los fines en general (GMS 427). A lo largo de su filosofía moral, Kant asume la postura de que cada acción “contiene” un fin; no hay ninguna acción que se realice sin tener en cuenta un fin. La diferencia entre la acción moralmente valiosa y la acción moralmente indiferente es que el primer caso se adopta el fin porque está dictado por la razón y en el segundo caso se adopta el fin en respuesta a una inclinación por el mismo. Por decir un caso, en el ejemplo de

la *Fundamentación I* de la comparación entre la benevolencia moralmente valiosa y la benevolencia moralmente indiferente, uno aprecia que la diferencia entre los dos casos se encuentra en los diferentes motivos a partir de los cuales cada uno de estos hombres hace suyo el fin del bienestar de los otros. Es un error suponer que Kant está contrastando a un hombre que ayuda a otros como un simple medio para su propio placer con un hombre que hace lo mismo pero a partir del deber. Kant dice explícitamente que el hombre del temperamento benevolente no tiene “ningún motivo de vanidad o egoísmo” (GMS 398). Cada uno de estos caracteres posee genuinamente el fin del bienestar de los demás —es decir, cada uno valora el bienestar por sí mismo—.<sup>2</sup> La diferencia es que el hombre moralmente valioso ha adoptado este fin porque es un deber tener semejante fin. Por supuesto, en el caso de la acción que promueve fines obligatorios es obvio que la persona moralmente motivada tiene en cuenta un fin. Sin embargo, ¿se toma en cuenta un fin en el tipo de acción moral que se requiere como un deber estricto que no implique alguno de los fines obligatorios? La postura de Kant es que sí lo hay: el fin que se tiene ahí en cuenta es la humanidad. La diferencia entre la persona que actúa meramente conforme al deber y la persona que actúa por el deber se describe, en la *Metafísica de las costumbres*, en términos de ese fin:

Aunque no sea algo meritorio adecuar las acciones al derecho (ser un hombre legal), sin embargo, sí que es *meritoria* la adecuación de la máxima de tales acciones como deberes, es decir, el *respeto* por el derecho. Porque de este modo el hombre se

propone como un fin suyo el derecho de la humanidad o también de los hombres [...]. (MS 390)

Es importante tener aquí presente que hay dos tipos de papeles que un fin puede desempeñar en la determinación de la conducta: un fin puede servir como un propósito a alcanzar o puede desempeñar un papel negativo y ser algo en contra de lo cual no hay que actuar. Tomemos un ejemplo ordinario: no nos involucramos a menudo en situaciones en las que la autopreservación sirva como un incentivo positivo para la acción; sin embargo, la autopreservación puede prevenirnos frecuentemente de tomar riesgos indebidos en la búsqueda de otros fines. Sin pensarlo mucho y de un modo ordinario, uno podría evitar transitar una zona peligrosa o salir por la noche bajo la influencia de este fin. Kant piensa que el fin de la humanidad funciona de este modo negativo: “tenemos que el fin tendrá que ser pensado aquí no como un fin que realizar, sino como un fin independiente, y por tanto de modo sólo negativo, esto es, como algo contra lo cual no se tiene que obrar nunca [...]” (GMS 437). En los *Principios metafísicos de la virtud*, Kant explica el papel restrictivo de la humanidad como fin de la siguiente manera:

La doctrina del derecho estaba relacionada únicamente con la condición *formal* de la libertad externa [...]. Por el contrario, la ética ofrece todavía una materia (un objeto del arbitrio libre), un *fin* de la razón pura, que al mismo tiempo se presenta como un fin objetivamente necesario es decir, como un deber para el hombre. Porque

ya que las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (como materia del arbitrio) que pueden oponerse al deber, la razón legisladora no puede defender su influencia, sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto, que tiene, por tanto, que estar dado a priori, con independencia de las inclinaciones. (MS 380)

El papel que Kant asigna aquí a este fin se encuentra en una relación específica con la razón *humana*, dado que la razón humana es la que debe sobrepasar los obstáculos provistos por la inclinación sensible. Las inclinaciones sensibles se presentan falsamente a sí mismas como razones suficientes para la acción, debido a la tendencia en la naturaleza humana que se describe en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* como “propensión al mal” (R 34-36) y en la *Crítica de la razón práctica* como “autoengaño” (KpV 73-74). Estos obstáculos contra el bien están controlados por la idea de hacer de la humanidad un fin incondicional en contra del cual nunca se debe actuar, y es en esto en lo que consiste la virtud humana. No hay contradicción entre esta postura y los muchos pasajes en los que Kant insiste en que la moralidad no necesita ningún fin como incentivo. Tener la humanidad como fin no es un incentivo para adoptar la ley moral; más bien, la ley moral ordena que la humanidad sea tratada como un fin. Este fin, si bien es propio de la razón humana en tanto que lo utiliza para revisar sus inclinaciones, tiene un ulterior propósito metafísico. La *libertad* humana se realiza en la adopción de la humanidad como un fin en sí misma, puesto que lo que nadie puede obligar a otro a hacer es a adoptar un fin determinado (MS 381), y este fin que es libremente

adoptado examina el poder de las inclinaciones. En la *Fundamentación*, el argumento para la Fórmula de la Humanidad es precedido por advertencias de que el fin que estamos buscando no sólo no debe ser un sentimiento o una propensión empírica o subjetiva, sino que no debe estar derivado de una “especial dirección que fuese propia de la razón humana y no tuviese que valer necesariamente para todo ser racional” (GMS 425). Por consiguiente, de ahí tiene que seguirse que actuar libremente *por* el deber y adoptar la humanidad como el propio fin incondicionado de uno son una y la misma cosa.

El argumento para la Fórmula de la Humanidad como fin en sí misma tiene dos partes: Kant sostiene primero que debe haber un fin incondicional; en segundo lugar, sostiene que el fin debe ser la humanidad. La primera parte de este argumento es simple; uno puede elaborarlo en cualquier dirección. Si hay un fin necesario, entonces debe haber un imperativo categórico, pues el fin sería un “fundamento de determinadas leyes” (GMS 428). Si hay un imperativo categórico entonces debe haber algún fin o fines necesarios, pues si hay un imperativo categórico hay acciones necesarias y cada acción contiene un fin (MS 385). En los *Principios metafísicos de la virtud* esta consideración también sirve como base para lo que Kant llama una deducción de los deberes de virtud desde la pura razón práctica:

Aquello que *puede* ser fin en la relación de los hombres consigo mismos y con los demás hombres, es fin para la razón práctica; porque ésta es una facultad de los fines en general y, por lo tanto, ser indiferente con respecto a ellos, es

decir, no interesarse en ellos, es una contradicción: porque entonces ella tampoco determinaría las máximas con respecto a las acciones (en cuanto que estas últimas contienen siempre un fin) y, por tanto, no sería una razón práctica. (MS 395).

Esto muestra que, si hay un imperativo categórico, éste debe tener un fin o varios fines como su material. Este fin, según afirma Kant, debe ser la “humanidad”.

## II Humanidad

Antes de ver el argumento de Kant de que el fin necesario debe ser la humanidad, quisiera repasar la evidencia disponible acerca de lo que Kant quiere decir con este término. El argumento mismo nos muestra lo que Kant tiene en mente, pero la evidencia preliminar podrá allanar el camino para el argumento. En la *Fundamentación*, Kant intercambia los términos “humanidad” y “naturaleza racional” y nos dice lo siguiente:

La naturaleza racional se separa de las restantes porque se pone un fin a ella misma. (GMS 437)

La más completa enunciación de esta noción de humanidad se encuentra en los *Principios metafísicos de la virtud*:

La capacidad de proponerse en general algún fin es lo característico de la humanidad (a diferencia de la animalidad). Por tanto, con el fin de la humanidad en nuestra propia persona está unida también la voluntad racional y, por consiguiente,

el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general, el deber de procurarse o de fomentar la capacidad de realizar todos los fines posibles, en cuanto ésta sólo se encuentra en el hombre. (MS 392)

Al aclarar la idea del cultivo de las facultades Kant había hecho referencia a la humanidad “que es la única por la que es [el hombre] capaz de proponerse fines” (MS 387).

Como estos pasajes indican, Kant asume que el rasgo característico de la humanidad o de la naturaleza humana es la capacidad de determinar un fin. Los fines son “fijados” por la razón práctica; los seres humanos se distinguen de los animales por el hecho de que la razón práctica y no el instinto es la que determina nuestras acciones. Un fin es un objeto de la libre elección (MS 384). Como poseedor de una voluntad, un ser racional actúa bajo máximas que él o ella han escogido; sin embargo, cada máxima contiene un fin, y al escoger la máxima uno escoge también el fin. En el caso de las acciones moralmente meritorias, el fin se escoge en virtud de la necesidad del principio expresado en la máxima; sin embargo, no sólo los fines moralmente obligatorios son los que se escogen libremente por la capacidad de acción de la razón práctica. Todas las máximas se adoptan libremente y por ende todos los fines se escogen de la misma forma.

Si bien es obvio que Kant piensa que los fines obligatorios son objetos de razón, la idea de que todos los fines humanos son en algún sentido fijados por la razón requiere de una explicación un poco más detallada. A algunos les podría parecer más natural decir que fines distintos a los obligatorios son los que están “fijados” por la inclinación y la “pasión”, y que el único papel de la razón con



respecto a los fines obligatorios es el de determinar los medios por los cuales éstos habrán de realizarse. Ver que ésta no es la posición de Kant es importante para la comprensión de la Fórmula de la Humanidad: lo que la Fórmula de la Humanidad nos enseña a valorar incondicionalmente es la capacidad de la determinación racional de fines en general y no sólo la capacidad de adoptar fines moralmente obligatorios. Me gustaría citar un poco más de evidencia adicional sobre este punto.

En primer lugar, están las observaciones sobre la razón y la felicidad en la *Fundamentación*. En el argumento teleológico sobre el propósito de la razón en la sección primera, Kant sostiene que, si la felicidad fuera el fin natural para nosotros, el instinto habría sido un mejor guía; la naturaleza nos habría concedido la razón teórica para contemplar nuestra felicidad, sin embargo:

[La naturaleza] habría prevenido que la razón diese en un *uso práctico* y tuviese el descomedimiento de idear ella misma, con sus débiles conocimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios para llegar a ésta: la naturaleza misma habría asumido no sólo la elección de los fines sino también de los medios, y habría confiado ambos con sabia solicitud exclusivamente al instinto. (GMS 395)

Esta observación podría leerse como si se sugiriera que la naturaleza tiene la elección de los fines pero que también debió haber asumido la elección de los medios, o bien, como si se sugiriera que en nosotros la naturaleza ha renunciado al control tanto del fin como de los medios

—cosa que no habría hecho de ser la felicidad nuestro propósito—. Sin embargo, la observación de que la razón práctica trata de dilucidar tanto el plan de la felicidad como los medios para ésta sugiere la segunda alternativa. Las observaciones posteriores en relación con que la felicidad es un “ideal de la imaginación” apoyan esta lectura. Si la felicidad fuera una cosa simple y obvia —en la forma en que, por ejemplo, Bentham consideró al placer— el problema de determinar los medios para ésta no sería más serio que el problema de determinar los medios para cualquier cosa en lo absoluto. La dificultad que señala Kant es que, al construir el imperativo de prudencia, la razón debe especificar el fin antes de que pueda determinar los medios, pero no hay ninguna regla posible para especificar el “plan de la felicidad”.<sup>3</sup>

En segundo lugar, la mejor evidencia con respecto al papel de la razón en la elección de fines proviene del ensayo “Comienzo conjetural de la historia humana”. En este ensayo, Kant utiliza el Génesis como la base para la reconstrucción especulativa de los pasos dados por la humanidad en la transformación de una creatura gobernada por el instinto en un ser racional. El primer objeto de libre elección es la manzana. Kant explica por qué esto es así: los seres humanos están guiados por el instinto a través de un sentido de olfato y de gusto por la comida natural, pero por medio de la comparación éstos se dan cuenta de que hay otros alimentos que son visualmente similares a las cosas que comen. Esta operación comparativa se le asigna a la razón y conduce a nuevos deseos; no sólo deseos que van más allá del instinto, sino deseos que son completamente contrarios a éste (MAM 111). El resultado de este evento es descrito por Kant:

El motivo para renegar de los impulsos de la naturaleza pudo ser una nimiedad; pero el éxito del primer intento, es decir, llegar a ser consciente de su razón como de una facultad que podía ampliar los límites en que todos los animales permanecían, fue muy importante y decisivo para el género de la vida [...] de este modo podía darse a la razón el primer motivo para vejar a la voz de la naturaleza (3:1) y, pese a su contradicción, hacer el primer intento de una opción libre [...]. Descubrió en él una facultad de escoger por sí mismo un modo de vida, sin estar fijado, como los demás animales, a uno solo [...]. Estaba como al borde de un abismo; pues de los objetos particulares de su deseo, que hasta ahora le presentaba el instinto, se le ofrecía una infinidad cuya opción no sabía encontrar; y era imposible volver de este estado ya probado de libertad a la servidumbre (bajo el dominio del instinto). (MAM 111-112)

Kant continúa trazando los pasos subsiguientes por los cuales las capacidades de la razón se desarrollan. La razón no sólo dirige al ser humano a los objetos que están en torno a ella para los que no hay ningún deseo instintivo, sino que conduce al desarrollo de deseos específicamente humanos, tales como el amor y el gusto por la belleza y la preocupación ulterior por el futuro (MAM 112-115). La moralidad aparece sólo al final de este desarrollo; sin embargo, el desarrollo representa una finalización lógica o racional al mismo tiempo que una génesis. La posesión de la razón práctica, a través de operaciones como comparar y prevenir, dirige nuestros deseos a un rango de objetos que siempre crece,

pero hasta ahora no nos dice cómo elegir entre ellos. La razón hace posible que se fijen nuevos fines, pero su orientación hasta este punto es sólo parcial. Éste es un punto crucial pues es debido a este hecho que estos fines son todavía “subjetivos” y no “objetivos”. La razón desempeña un papel en la determinación de nuestro interés por ellos, pero estos fines no están dictados por la razón. La razón humana nos plantea un problema al conducirnos a “un infinito” de nuevos objetos posibles de deseo sin determinar de modo más definido cuáles son dignos de elección. El argumento de la *Fundamentación* sugiere que la idea de realizar un plan para la felicidad no resolverá este problema. Sin embargo, es sólo a través del desarrollo de la moralidad que la razón nos puede dar una orientación completa en la elección de fines. En cualquier caso, no puede haber duda alguna de que, en este ensayo, Kant piensa que todos los fines humanos están parcialmente “fijados” por las operaciones de la razón. Pueden ser objetos del deseo o de la inclinación, pero es la razón la que es responsable de la particular característica humana de tener deseos no instintivos.

La tercera evidencia acerca del punto de vista de Kant sobre la naturaleza específica de la “humanidad” proviene de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. En una discusión sobre si los seres humanos son buenos o malos por naturaleza, Kant describe una “Predisposición original al bien en la naturaleza humana” dividida en tres partes: predisposiciones a la animalidad, a la humanidad y a la personalidad (R 26-27). De estas tres predisposiciones, la primera está asociada con los deseos instintivos y la última con la ley moral como un incentivo suficiente de la voluntad. Entre ambas se encuentra la predisposición

a la humanidad que “puede ser referida al título general del amor a sí mismo ciertamente físico, pero *que compara* (para lo cual se requiere Razón); a saber: juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros” (R 27).

Kant añade sobre estas predisposiciones lo siguiente:

Si consideramos las tres mencionadas disposiciones según las condiciones de su posibilidad, encontramos que la *primera* no tiene por raíz Razón alguna, la *segunda* tiene por raíz la Razón ciertamente práctica, pero que está al servicio de otros motivos; sólo la *tercera* tiene como raíz la Razón por sí misma práctica, esto es: la Razón incondicionalmente legisladora. (R 28)

Sería posible pensar que “la razón práctica está [...] al servicio de otros motivos” se refiere a un uso “hipotético” de la razón —es decir, a un descubrimiento de medios—, pero el papel que en realidad se le asigna aquí a la razón práctica no es el del descubrimiento de medios sino el de “comparación”. Éste es el uso de la razón en el “Comienzo conjetural” también, aunque la comparación en la *Religión* no se da entre posibles objetos del deseo sino entre el propio lote y el ajeno. De nueva cuenta, sin embargo, el resultado debe ser la adquisición de nuevos fines que sean específicamente humanos, puesto que Kant sostiene que “la naturaleza sólo quería usar la idea de una emulación semejante [...] como motivo impulsor en el orden de la cultura” (R 27).

A través de sus escritos sobre historia, la cultura representa el desarrollo hacia la libertad perfecta o la ley de la razón que sólo será realizada por la moralidad.

Cuando Kant dice que la característica de la humanidad es la capacidad de fijar un fin, no se está refiriendo entonces a la personalidad que abarcaría la capacidad de adoptar un fin por razones morales o suficientes. En realidad, se está refiriendo a una capacidad más general de escoger, desear o evaluar fines: fines diferentes de aquellos que el instinto nos presenta y en los que el interés que tenemos se encuentra dirigido por las operaciones de la razón. A la par de esto, es importante enfatizar, por supuesto, que esta capacidad sólo se completa y se perfecciona cuando nuestros fines están plenamente determinados por la razón, y esto sólo ocurre cuando respondemos a los incentivos morales. La humanidad —completa y acabada— adquiere personalidad, de modo que al tratar a la primera como fin en sí misma estaremos inevitablemente encaminados a desplegar la segunda. De este modo, en la *Crítica de la razón práctica* se habla de la humanidad en la propia persona y de la personalidad como si fueran la misma cosa (KpV 87). Pero el rasgo distintivo de la humanidad es simplemente la capacidad de adquirir un interés racional en algo *como tal*: decidir bajo la influencia de la razón que algo es deseable, que vale la pena buscar su instauración, que debe ser considerado como algo importante o valioso, no porque contribuya a la supervivencia o a una satisfacción instintiva, sino como un fin por sí mismo. Ésta es la capacidad que la Fórmula de la Humanidad nos ordena nunca tratar como un mero medio, sino siempre como fin en sí misma.

### III La base del argumento

En el supuesto de que hubiese algo cuya existencia en sí misma tuviese un valor absoluto, que como fin en sí mismo pudiese ser un fundamento

de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica. (GMS 428)

Con estas palabras Kant establece en la *Fundamentación* la conexión entre la existencia de un imperativo categórico y la existencia de un fin incondicionalmente valioso. Inmediatamente después afirma y argumenta que este fin debe ser “el hombre y, en general, todo ser racional”. En la siguiente sección, quiero reconstruir ese argumento para mostrar por qué la humanidad debe ser este fin incondicional así como el material de un principio racional. En esta sección, quiero decir algo acerca de la teoría de la acción racional en la que se basa ese argumento.

En la parte que trata sobre el bien y el mal en la *Crítica de la razón práctica*, Kant discute lo que él llama una vieja fórmula de las escuelas: *Nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihī aversamur, nisi sub rationi mali*. Si la frase se toma que “nosotros no deseamos nada si no es en referencia a nuestro bienestar o a nuestro pesar” ésta es muy incierta. Sin embargo, “es indudablemente cierta y al mismo tiempo expresada con toda claridad, si se interpreta así: siguiendo la indicación de la razón no deseamos nada sino sólo en cuanto lo tenemos por bueno o malo” (KpV 59-60). De modo similar, Kant dice en la *Fundamentación* que “la voluntad es una facultad de elegir solamente aquello que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, esto es, como bueno” (GMS 412-413). En la medida que somos agentes racionales escogeremos lo que es bueno o tomaremos lo que escogemos como bueno.

Como la identificación de lo “bueno” con lo “prácticamente necesario” en la cita de la *Fundamentación* sugiere, Kant considera que el concepto de “bueno” es un concepto racional. Esto significa dos cosas que están relacionadas entre sí. En primer lugar, la razón debe determinar lo que es bueno. Sobre esta base Kant sostiene en la *Crítica de la razón práctica* que, si la inclinación fijara el fin y la razón sólo determinara los medios, sólo entonces podríamos llamar “buenos” a los medios (KpV 62). Así pues, si un fin es bueno, entonces debe ser fijado por la razón, y si la acción es realizada bajo la dirección entera de la razón, entonces el fin debe ser bueno. En segundo lugar, de modo correlativo, la consideración del fin como bueno provee de razones de acción que aplican para todo ser racional:

Lo que debemos llamar bueno debe ser en el juicio de todo hombre racional un objeto de la facultad de desear, y el mal un objeto de aversión a los ojos de todo el mundo; por lo tanto, para este juicio se necesita, además del sentido, también la razón. (KpV 60-61)

Esto es lo que da pie al requisito de la *Fundamentación* —asociado con la Fórmula de la Humanidad— de que otros “tienen que contener también en sí el fin precisamente de la misma acción” (GMS 430). Si el fin de uno no puede ser compartido y no puede ser un objeto de la facultad de deseo para todo mundo y, por lo mismo, no puede ser un objeto de la facultad de deseo para todo mundo, entonces el fin no puede ser bueno y la acción no puede ser racional.

De estas consideraciones se sigue que, si hay razones perfectamente racionales, debe haber fines buenos, y que si ac-

tuamos bajo la tutela de la razón, nosotros buscaremos un fin que es objetivamente bueno. Sin embargo, los seres humanos que actúan bajo la representación de leyes consideran que actúan bajo la tutela de la razón. En el argumento de la Fórmula de la Humanidad, como yo lo entiendo, Kant utiliza la premisa de que cuando nosotros consideramos que actuamos razonablemente, nosotros suponemos que el fin es, en el sentido que Kant le da, objetivamente bueno. Quizás pueda parecer extraño que Kant utilice esa premisa en un argumento que conduce a la fórmula del imperativo categórico, pues sólo si hay un imperativo categórico una cosa podrá ser objetivamente buena en el sentido que él le da. Aquí resulta crucial recordar que todos los argumentos que conducen a las formulaciones del imperativo categórico nos dicen cómo será el imperativo, *si es que éste existe*. Sólo si hay un imperativo categórico, habrá entonces una acción perfectamente racional; si hay una acción perfectamente racional, habrá entonces fines que serán buenos.

Dado que lo bueno es un concepto racional, un fin bueno será aquel para el cual hay una razón y cuya existencia puede justificarse. Sin embargo, por sí mismo esto no es suficiente para establecer un imperativo categórico, dado que las razones pueden ser relativas: los medios pueden llamarse buenos pero sólo en relación con un fin determinado (KpV 62). Si la bondad de un fin sólo es relativa, entonces no representará la exigencia para todos los seres racionales que Kant asocia con la racionalidad del concepto de “bien” y no podrá brindar la base para un imperativo categórico:

Los fines que un ser racional se propone a discreción como *efectos* de su acción (fines materiales) son en su totalidad relativos, pues sola y mera-

mente su relación con una facultad de desear del sujeto de un tipo especial les da el valor, el cual, por ello, no puede proporcionar principios universales válidos y necesarios para todos los seres racionales ni tampoco para todo querer, esto es, leyes prácticas. (GMS 427-428)

Por tanto, lo que se requiere para un imperativo categórico es un fin para el cual haya razón suficiente, cuya existencia pueda ser completamente justificada y que, por tanto, represente una exigencia para toda voluntad racional. Éste es el motivo por el cual Kant busca algo “*cuya existencia en sí misma tenga un valor absoluto*” o que sea “un fin *en sí misma*” (GMS 428). La justificación —entendida como el dar razones prácticas para los fines y las acciones— está sujeta al mismo destino que la explicación de razones teóricas para ciertos eventos. La razón busca lo “incondicionado” como la base de una dilucidación —ya sea una justificación o una explicación— que provea una razón suficiente.

Como estas comparaciones sugieren, el argumento para la Fórmula de la Humanidad depende de la aplicación de la distinción entre lo condicionado y lo incondicionado para el concepto de bondad. Esto se sigue del hecho de que el bien es un concepto racional. En cualquier caso donde haya algo condicionado de cualquier forma, la razón busca sus condiciones y no descansa hasta que encuentra —cuando esto es posible— la “condición incondicionada”. Una investigación “analítica” o “regresiva” —como Kant la llama en cierto pasaje (P 276n)— es aquella en la que se asume que un argumento está dado o que es real y en la que las condiciones de la posibilidad de ese algo son exploradas. Al menos en las dos primeras secciones,

los argumentos de la *Fundamentación* son “regresivos” como los argumentos de los *Prolegómenos*. Si hay un imperativo categórico, hay acciones plenamente racionales. Si hay acciones plenamente racionales, ¿cómo son éstas posibles? En el caso de la Fórmula de la Humanidad, el material de la ley se busca a través de una investigación de una pregunta: ¿qué es capaz de justificar completamente un fin? ¿Qué es incondicionalmente bueno?

En cierto sentido, esta pregunta ya se había respondido en la primera parte del libro. Ahí afirma Kant que la única cosa que puede concebirse como incondicionalmente buena es una buena voluntad. La ubicación de esta aseveración nos muestra que Kant la atribuye al “conocimiento racional común de la moral”. Esta aseveración es utilizada como el punto inicial de su análisis. En las observaciones que siguen, Kant dilucida esta aseveración al explicar que la buena voluntad es la única cosa que tiene “valor absoluto” en sí misma (GMS 394) y cuya valía no es de ninguna forma relativa a sus circunstancias ni a sus resultados. Su valor es independiente de lo que “efectúe o realice” (GMS 394). Es en un sentido estricto *intrínsecamente* buena.

Se dice también que la buena voluntad es también la condición de todos nuestros otros propósitos (GMS 396). Esto es así ya que es la única cosa incondicionalmente buena. El valor de cualquier otra cosa depende de que ciertas condiciones se cumplan. Kant menciona los talentos de la mente, las cualidades del temperamento, los regalos de la fortuna tales como el poder, la riqueza, la salud y la felicidad entre las cosas cuyo valor es condicional. Sin embargo, si el valor de algo es condicional, la investigación sobre las condiciones de su valor debe eventualmente conducirnos a lo que es incondicionado. Esto se

afirma de modo parcial en estos pasajes iniciales, puesto que Kant nos dice que, para que estas cosas sean buenas, las cualidades, los talentos y los temperamentos deben ser conducidos, las ventajas deben ser utilizadas, y la felicidad debe ser poseída por alguien con una buena voluntad. La buena voluntad es, en todos los casos, la condición incondicionada de la bondad de las otras cosas.

A pesar de que Kant afirma que la buena voluntad no es algo cuyo valor sea extrínseco, él no sostiene que la buena voluntad sea la única cosa que resulta valiosa como un fin, como lo muestra la inclusión de la felicidad entre los bienes condicionales.<sup>4</sup> Los medios son obviamente bienes condicionales, pues su bondad depende de la bondad de los fines con respecto a los cuales son instrumentos. Sin embargo, aunque la felicidad es un fin y uno bajo el cual todos los otros fines se subsumen, es también un fin condicional cuyo valor depende de la buena voluntad. Por ende, Kant nos dice que la buena voluntad no es el único ni todo el bien, pero tiene que ser “la condición para todo [bien] restante, aun para todo anhelo de felicidad” (GMS 396). Es por esta razón que un “observador imparcial” no puede nunca “tener complacencia ni siquiera a la vista de una ininterrumpida bienandanza de un ser al que no adorna ningún rasgo de una voluntad pura y buena” (GMS 393). Sin embargo, el observador imparcial estaría igualmente conternado por la idea de que la persona virtuosa no sea feliz:

En la “Analítica” se ha demostrado que la virtud (como merecer la felicidad) es la *condición más elevada* de todo lo que nos puede parecer deseable, por lo tanto también de toda nuestra búsqueda de la *felicidad* y que, por consiguiente, ella

es el *bien más elevado*. Pero no por esto ya es ella el bien completo y perfecto en tanto que el objeto de la facultad de desear de los seres racionales finitos, pues para ser este bien se requiere la *felicidad*, mas no sólo a los ojos interesados de la persona que se toma a sí misma como fin, sino incluso ante el juicio de una razón imparcial que considera la virtud en general en el mundo como un fin en sí. (KpV 110)

Por tanto, se puede decir que una cosa es objetivamente buena si es incondicionalmente buena, o bien, si es condicionalmente buena y la condición bajo la cual es buena se cumple. Por esta razón, la felicidad del virtuoso conforma la otra parte del “bien supremo”: la virtud y la felicidad, en proporción a la virtud, comprenden juntas todo lo que es objetivamente bueno. Una cosa condicionalmente buena como la felicidad es objetivamente buena cuando su condición se cumple en el sentido de que está plenamente justificada y las razones para ella son suficientes. Cada ser racional tiene una razón para producirla, y esto es lo que hace que sea tanto un deber buscar la felicidad de los otros y, en general, hacer propio el fin del Bien Supremo.

Dado que todo valor objetivo debe provenir de un valor incondicionado, la buena voluntad es la fuente de todo lo que es bueno en el mundo. El Bien Supremo como la virtud y la felicidad en proporción a la virtud o el Reino de los Fines como un conjunto de todos los fines “tanto de los seres racionales, como fines en sí, como también de los fines propios que cada cual pueda ponerse a sí mismo” (GMS 433) son representaciones de un sistema de fines que se puede decir que es “sintetizado” por el imperativo categórico. El

sistema es la totalidad de todo lo que es objetivamente bueno bajo el bien incondicionado. Se trata del conjunto o unidad sistemáticos que la razón práctica forma.

Como razón pura práctica busca para lo prácticamente condicionado (lo que se funda sobre inclinaciones y necesidades naturales) también lo incondicionado, y ciertamente lo busca no como fundamento determinante de la voluntad sino —aunque éste ha sido dado (en la ley moral)— la totalidad incondicionada del objeto de la razón práctica pura bajo el nombre de *Bien Supremo*. (KpV 108)

Como he mencionado, la razón práctica comparte el “destino” de la razón teórica en tanto que también está lanzada a “buscar lo incondicionado”. En un sentido importante, sin embargo, el destino de la razón práctica es diferente al de la razón teórica; éste es uno de los principios más centrales de la filosofía de Kant. La razón teórica produce, en su búsqueda por lo incondicionado, antinomias; a final de cuentas, no contamos con el tipo de explicación incondicional que satisfaría completamente a la razón. En su búsqueda de justificación, la razón práctica no se encuentra sujeta a tal limitación.<sup>5</sup> Ésta es parte de la doctrina de Kant sobre la primacía de la razón práctica. El argumento de la Fórmula de la Humanidad provee un acceso inicial a esa doctrina, dado que muestra que la humanidad puede ser considerada como una cosa incondicionalmente buena y como una fuente de justificación para las cosas que sólo son condicionalmente buenas.

## IV El argumento de la Fórmula de la Humanidad

Después de establecer que, si existe el imperativo categórico, debe haber algo que sea incondicionalmente valioso, Kant procede a argumentar que esto valioso es la humanidad. Esto es lo que dice al respecto:

Todos los objetos de las inclinaciones tienen solamente un valor condicionado, pues si no hubiese inclinaciones y necesidades fundadas en ellas, su objeto no tendría valor. Pero las inclinaciones mismas como fuentes de las necesidades están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas a ellas mismas que más bien estar enteramente libre de ellas tiene que ser el deseo universal de todo ser racional. Así pues, el valor de todos los objetos que *obtener* por nuestra acción siempre es condicionado. Los seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, si son seres irracionales, solamente un valor relativo, como medios, y por ello se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como *fines* en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado *meramente* como medio, y por tanto, en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto del respeto) [...], cosas cuya existencia en sí misma es fin y, por cierto, un fin tal que en su lugar no se puede poner otro fin al servicio del cual estuviesen *meramente* como medios, porque sin esto no encontraríamos en lugar alguno

absolutamente nada de valor absoluto [...].  
(GMS 428-429)

En un sentido, parece como si Kant sólo estuviera repasando las opciones disponibles en busca de algo incondicionalmente valioso: los objetos de las inclinaciones, las inclinaciones, los seres naturales o “cosas” y finalmente las personas, siendo estas últimas las únicas que habrían de servir. Pero también es posible leer este pasaje como si éste sugiriera un regreso hacia lo incondicionado yendo desde los objetos de las inclinaciones hasta las inclinaciones mismas para (después) volver finalmente a nosotros mismos y a nuestra naturaleza racional. El último paso —a saber, que la naturaleza racional es ella misma el fin objetivo— se ve reforzado por esta consideración:

El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. Así, se representa el hombre necesariamente su propia existencia y, en esta medida es por tanto un principio *subjetivo* de acciones humanas. Pero así se representa también cualquier otro ser racional su existencia según precisamente el mismo fundamento racional que vale también para mí: es por tanto a la vez un principio *objetivo*, del cual, como de un fundamento práctico supremo, tienen que poder ser derivadas todas las leyes de la voluntad. (GMS 429)

He citado estos pasajes extensos porque mi propósito a continuación es proveer una reconstrucción bajo estas líneas, a saber, bajo el supuesto de que el argumento tiene



como propósito ser un regreso a las condiciones. La reconstrucción depende de las ideas expuestas en las secciones previas. Una acción racional debe realizarse con referencia a un fin que es bueno, y un fin bueno es aquel para el cual hay una razón suficiente. Este fin debe ser el objeto de una voluntad racional y debe ser completamente justificado. Si sólo es condicionalmente valioso entonces la condición incondicionada de su bondad debe buscarse. A pesar de que nosotros sabemos ya que la buena voluntad es esta condición, el argumento nos ayuda a mostrar lo que la buena voluntad debe ser al ilustrarnos qué serviría como semejante condición.

Supongamos que haces una elección y que crees que aquello por lo cual has optado es una cosa buena. ¿Cómo puedes justificar o explicar su bondad? En un caso ordinario, esto sería algo por lo cual tú tienes una inclinación; algo que te gusta o que deseas. Sin embargo, parece como si las cosas que tú quieres, si éstas han de ser buenas, deben serlo porque tú las quieres y no que tú las quieras porque sean buenas. Pues todos los objetos de la inclinación “tienen solamente un valor condicionado, pues si no hubiese inclinaciones y necesidades fundadas en ellas, su objeto no tendría valor” (GMS 428). Los objetos de la inclinación son en sí mismos impersonales: no nos atraen por su bondad, sino que su bondad consiste en ser objetos de las inclinaciones humanas.

Esto, sin embargo, hace sonar como si nuestras inclinaciones hicieran buenas a las cosas. Esto no puede ser correcto, puesto que “las inclinaciones mismas como fuentes de necesidades están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas a ellas mismas que más bien estar enteramente libre de ellas tiene que ser el deseo universal de todo

ser racional” (GMS 428). Ahora bien, incluso sin suscribir completamente lo que Kant dice aquí, podemos fácilmente estar de acuerdo en que hay algunas inclinaciones de las que deseamos estar libres, a saber, aquellas que son perjudiciales para nuestra felicidad. Basta tomar el caso del mal hábito asociado con un antojo habitual: no sería correcto decir que el objeto de tu antojo sea bueno simplemente por la existencia de tu antojo, dado que el antojo mismo es de lo que te quieres deshacer. Por lo mismo, no sería cualquier inclinación sino sólo aquella a partir de la cual nosotros decidimos actuar la que haría bueno a su objeto.

Sin embargo, incluso la consistencia con nuestra propia felicidad no hace buenos a los objetos de la inclinación. (En este punto estoy explícitamente yendo más allá del pasaje que estoy interpretando, puesto que Kant no va más allá del carácter indeseable de las inclinaciones en general). Esto sucede, en parte, porque no estamos seguros sobre aquello en lo cual consiste nuestra felicidad, pero sobre todo debido a una afirmación que ya había sido hecha en las líneas iniciales de la *Fundamentación*: nosotros no creemos que la felicidad sea buena cuando la posee una persona que no tiene una buena voluntad. Ésta es, por supuesto, nuestra gran tentación: creer que nuestra propia felicidad es incondicionalmente valiosa. No obstante, ésta no es una actitud que realmente pueda sostenerse, pues o bien uno tendría la actitud de que sólo la propia felicidad de uno es incondicionalmente valiosa —lo cual es un distintivo rasgo de egocentrismo—, o bien uno tendría la actitud de que la felicidad de cada persona es incondicionalmente valiosa. Pero dado que lo “bueno” es un concepto racional y que “lo que debemos llamar bueno debe ser en el juicio de todo hombre racional un objeto de la facultad de de-

sear” (KpV 60-61), nosotros no podemos quedarnos con la posición de que la felicidad de todos, sea cual fuere ésta, es absolutamente buena por lo siguiente:

Pues mientras que generalmente una ley universal de la naturaleza hace concordar todo, aquí en cambio, si se quisiera dar a la máxima la universalidad de una ley, resultaría exactamente lo opuesto extremo de la coincidencia, la peor de las contradicciones y la completa destrucción de la máxima misma y de su intención, pues la voluntad de todos no tiene entonces uno y el mismo objeto, sino que cada uno tiene el suyo [...]. De este modo resulta una armonía semejante a la que se representa en cierto poema satírico a propósito de la concordia de almas de dos esposos que se arruinan mutuamente: “¡Oh admirable armonía! Lo que él quiere, ella lo quiere también”, o parecida a aquello que se cuenta de la pretensión expresada por el rey Francisco I contra el emperador Carlos V: “lo que mi hermano Carlos quiere (Milán), lo quiero también yo”. (KpV 28)

Dado que el bien debe ser un objeto armonioso y consistente del deseo racional y un objeto de la facultad de desear por cada ser racional, uno no puede asumir ni que la felicidad de todo el mundo ni la propia sean buenas sin restricción: la primera no forma un objeto armonioso y consistente y la segunda no puede considerarse como un objeto de cada voluntad racional si la primera no lo es. Por eso, en ninguno de los dos sentidos, la felicidad puede ser la “condición

incondicionada” de la bondad del objeto de tu inclinación y el regreso a las condiciones no puede detenerse aquí. No hemos descubierto todavía qué es lo que hace bueno el objeto de tu elección —si es que tal cosa existe— y qué es lo que hace que tu elección sea racional.

Ahora viene el paso crítico. La respuesta de Kant, como yo la entiendo, es que aquello que hace que el objeto de tu elección racional sea bueno es que éste es el objeto de una elección racional. Dado que *en efecto* realizamos elecciones y tenemos la actitud de que aquello que elegimos es bueno a pesar de nuestra incapacidad de encontrar la condición incondicionada de la bondad de su objeto en el regreso (empírico) a las condiciones, debe seguirse entonces que suponemos que la misma elección racional *hace* bueno a su objeto. La idea kantiana es que la elección racional tiene lo que llamaré la capacidad de conferir valor (*value-conferring status*). Cuando Kant dice que “*la naturaleza racional existe como fin en sí misma*”. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia y, en esa medida, es por tanto un principio *subjetivo* de acciones humanas” (GMS 429), lo leo como si estuviera planteando el siguiente argumento: si tú consideras que tú mismo tienes la capacidad de conferir valor en virtud de tu poder de decisión racional, tienes que considerar que todo el mundo que tenga el mismo poder tendrá, en función de éste, la capacidad de conferir valor. Esto significa que lo que haces bueno por medio de tu elección racional debe ser armonioso con lo que otro pueda hacer bueno por medio de su elección racional, dado que lo bueno es un objeto consistente y armonioso compartido por todos los seres racionales. Por ende, debe ser siempre posible para otro “contener también en sí el fin precisamente de la misma acción” (GMS 430).<sup>7</sup>

De ahí que, en el regreso a las condiciones, encontremos que la condición incondicionada de la bondad de cualquier cosa es la naturaleza racional o el poder de decisión racional. Para desempeñar este papel, sin embargo, la naturaleza racional misma debe ser algo de valor incondicional y un fin en sí misma. Esto significa, sin embargo, que debes tratar a la naturaleza racional en cualquier lugar donde la encuentres —en tu persona o en la persona de alguien más— como un fin. Esto significa, por otro lado, que ninguna elección que viole el estatus de la naturaleza racional como un fin es racional: la naturaleza racional se convierte en una condición restrictiva de la racionalidad de la elección y de la acción (GMS 437-438). Por tratarse de un fin incondicional, no puedes actuar en contra de él sin contradicción. Si tú socavas la *fuentes* de bondad de tu fin, ni éste ni la acción que apunta hacia él pueden llegar a ser buenos, y tu acción no será plenamente racional.

Decir que la humanidad es de un valor incondicional podría parecer a primera vista algo ligeramente distinto a la aseveración con la que comienza la *Fundamentación*: la buena voluntad es de un valor incondicional. Lo que le permite a Kant hacer ambas aseveraciones sin problema alguno es lo siguiente: la humanidad es el poder de la elección racional, pero sólo cuando la elección es plenamente racional la humanidad se realiza plenamente. Como he argumentado en la tercera sección, la humanidad sólo se completa y se perfecciona en la realización de la “personalidad” que es la buena voluntad. Sin embargo, la posesión de la humanidad y la capacidad para la buena voluntad —sea o no que esta capacidad se vea realizada— son suficientes para establecer una exigencia de ser tratado como un fin incondicional.

### V Tratar a la humanidad como un fin en sí misma

Los lectores a menudo han quedado perplejos por la prescripción de “tratar a la humanidad como un fin”. Las afirmaciones de Kant de que la fórmula de la Humanidad es más próxima a la intuición (GMS 436), que la Fórmula de la Ley Universal provee la forma al contenido del imperativo categórico (GMS 420-421), y que esta última debe emplearse para la toma real de decisiones (GMS 437), podrían hacer pensar que Kant no desea darle a esta formulación instrucciones precisas para su aplicación, independientemente de su equivalencia con la Fórmula de la Ley Universal. En oposición a esto está el hecho de que Kant vuelve a explicar en la *Fundamentación* los ejemplos en términos de esta formulación, y en el caso del suicida incluso da una mejor explicación en términos de esta formulación que en los términos de la Ley Universal. Sin embargo, todavía es más importante el hecho de que todos los deberes descritos en los *Principios metafísicos de la virtud* están derivados de la idea de que la humanidad debe tratarse siempre como incondicionalmente valiosa.

De hecho, el argumento que revela el valor incondicional de la humanidad también nos enseña cómo aplicar la Fórmula de la Humanidad. A fin de saber lo que significa “tratar a la humanidad como fin” sólo debemos de considerar este argumento y ver cómo la humanidad llegó a ser un fin en sí misma. Lo que estaba en duda era la fuente de la bondad del fin: la bondad, digamos, de un objeto ordinario de inclinación. Vimos que esta fuente se remontaba hasta la capacidad racional de escoger fines que, en este caso, se ejercitaba sobre este fin. Por ello, cuando Kant dice que la naturaleza racional y que la humanidad son un fin en sí misma, a lo que se está refiriendo es a la capacidad de

la elección racional y, en particular, a la capacidad de fijar un fin —hacer de algo un fin al conceder en éste el carácter de bondad— y de buscarlo por medios racionales.

La pregunta es la siguiente entonces: ¿qué supone tratar tu propia capacidad de elección racional de fines y la de cualquier otro ser humano —es decir, la capacidad de conferir valor— como un fin en sí misma? Hay muchas cosas que es importante tener en cuenta. En primer lugar, Kant piensa que este fin sólo funciona negativamente en nuestras deliberaciones como algo en contra de lo cual no debemos de actuar. La capacidad de elección racional no es un propósito que nosotros debamos de efectuar o de llevar a la existencia. En segundo lugar, es un fin incondicional y eso tiene dos importantes implicaciones. La primera es que, como un fin incondicional, *nunca* se debe de actuar en contra de él. La segunda implicación de alguna forma explica la primera: en tanto que bien incondicional, resulta ser la condición de la bondad de todos nuestros otros fines. Si no se considera a la humanidad como algo incondicionalmente valioso, entonces nada puede ser objetivamente bueno. Como Kant dice en la *Fundamentación*: “el sujeto de una posible voluntad absolutamente buena [...] no puede ser pospuesta, sin contradicción, a ningún otro objeto” (GMS 437). Ningún fin relativo puede buscarse sin contradicción como si fuera mejor o fuera más importante que la humanidad en sí misma.

Dado que no sería viable revisar todos los múltiples casos que Kant da de deberes derivados de la Fórmula de la Humanidad, quiero decir algo sobre las dos grandes clases de derivaciones que existen a partir de esta fórmula y sobre la forma en que se supone que éstas funcionan. Para hacer esto me concentraré en los ejemplos de la *Fundamentación*.

El primer tratamiento de estos ejemplos —utilizados para ilustrar el funcionamiento de la Fórmula de la Ley Universal— divide a los mismos en dos grupos. El deber de no cometer suicidio debido al prospecto de miseria y el deber de no realizar promesas falsas debido a una emergencia financiera ilustran casos en los que la máxima no puede pensarse como una ley universal sin contradicción. Bajo la Fórmula de la Humanidad, estos deberes están clasificados como casos en los cuales la humanidad, en tu propia persona o en la de otro, es tratada como un simple medio. El deber de desarrollar tus talentos y capacidades y el deber de ayudar a los otros están clasificados bajo la Ley Universal como casos donde la máxima, aunque sea susceptible de pensarse como una ley universal, no puede ser querida como tal. Bajo la Fórmula de la Humanidad estos deberes se clasifican como casos en los que la acción no está en conflicto con la humanidad, pero que fracasa en “armonizar” con ella (GMS 430). En ambos casos, lo que aquí está de por medio es un fracaso de reconocer debidamente en tu conducta la capacidad de conferir valor que tú mismo o los demás tienen. Podemos hacer esto plausible y ver por qué Kant considera que ambas fórmulas son idénticas al examinar estos ejemplos y el modo en que Kant los explica.

En el caso del suicida Kant dice que “si, para escapar a un estado penoso, se destruye a sí mismo, se sirve de una persona *meramente* como un medio para la conservación de un estado soportable hasta el fin de la vida” (GMS 429). Como he mencionado antes, Kant considera que una consecuencia de su argumento es que la humanidad no puede ser secundaria con respecto a otro fin relativo sin contradicción. Esto es lo que ocurre en el caso del suicida: el fin

en el ejemplo es una “condición tolerable” y el medio es la destrucción total de un ser racional, por lo tanto, un ser racional está siendo utilizado como un mero medio con respecto a un fin relativo o condicional. La razón por la que se dice que esto es una contradicción en vez de ser meramente un caso de valores tergiversados es que el fin relativo debe de obtener su valor de la cosa que está destruyendo. Por más obvio que resulte que una “condición soportable” es una cosa buena, ésta sólo es buena por el valor que se le confiere gracias a la elección de un ser racional. Si destruyes al ser racional, cortas la fuente de bondad de este fin: éste deja de ser un fin en realidad y buscarlo deja ya de ser racional.

El caso de la promesa falsa es ligeramente más complicado y resulta más fácil de explicar si tomamos el resultado de la aplicación de la Fórmula de la Ley Universal. Dado que nosotros sabemos a partir del test que la máxima de hacer promesas falsas para escapar a una emergencia financiera no podría ser universalizada, sabemos que hacer promesas falsas no puede ser el método universal para escapar de emergencias financieras. Como las razones tienen que ser universales, de ahí se sigue que el deseo de escapar a una emergencia financiera no puede justificar o ser una razón suficiente para hacer una promesa falsa. Si haces una promesa falsa, estás concediendo a tu capacidad de conferir valor un poder más grande, por decirlo de alguna forma, que el poder que le concedes a esa misma capacidad en los demás. Actúas como si tu deseo de evadir problemas financieros tuviera un poder de justificación que no tendría otra persona que tuviera exactamente el mismo deseo. Pero eso no puede estar bien: si tu deseo obtiene su poder de justificación por tu humanidad, entonces

un deseo similar de cualquier otra persona tendría el mismo poder de justificación. Si, por otro lado, el fin de tu acción no es bueno debido a tu humanidad, no puede ser bueno en lo absoluto y tu acción no es racional. Hay otra forma de describir este tipo de caso que resulta quizás mejor para poner de manifiesto la violación de la humanidad que está implicada aquí. Cuando tú violas el primer test de contradicción bajo la Fórmula de la Ley Universal y actúas bajo una máxima que no puede ser universalizada, estás empleando un método para alcanzar ese fin que no todo mundo utiliza para alcanzarlo. La eficacia de tu acción depende del hecho de que los otros no actúen como tú y eso en cierta manera significa que los otros están haciendo que tu método funcione. Ésta es la característica del tipo de violación del deber que es más afable de tratar bajo el test de la primera contradicción. Por ejemplo, cuando tú mientes por cierto propósito, la mentira funciona para que lo obtengas únicamente porque la mayoría de las personas dicen la verdad. Ésta es la razón por la que la gente te cree y por la que la mentira logra su propósito. En semejante caso, no sólo tratas a la persona a la que mientes como medio sino a todos aquellos que dicen la verdad. Esto es porque permites que tus acciones abastezcan a tu método y esto implica explícitamente tratar su naturaleza racional como un mero medio: en efecto, esto es como tratar la buena voluntad de los demás como meras herramientas. Siempre que utilices un método que funciona sólo porque los otros no lo usan —cosa que revela el primer test de contradicción— tú haces de la naturaleza racional de los otros un instrumento y los tratas como medios.

El tercer y cuarto ejemplo sobre el deber de la propia perfección y el deber de promover la felicidad de los otros

admiten explicaciones muy claras en términos de la idea de reconocer la capacidad de conferir valor de los seres racionales como fines en sí mismos. En el caso del deber de la propia perfección, se trata de una cuestión de desarrollar y efectuar las capacidades que hacen posible que tú fijes y busques fines. Son tus poderes como agente los que deben promoverse. Esto es, en realidad, lo más cercano a lo que llega Kant a concederle a la humanidad una función positiva como fin. Lo que hace esto posible es el hecho de que la naturaleza racional es una especie de capacidad. La naturaleza racional no es un fin, como Kant dice, que debamos de efectuar (GMS 437), dado que la naturaleza racional no es algo que podamos crear; sin embargo, podemos ejercitar nuestras capacidades racionales en mayor o menor medida, y esto es lo que genera los distintos deberes positivos de la propia perfección. En el caso del deber de promover la felicidad de los otros Kant dice lo siguiente:

Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, mis fines, si es que aquella representación ha de hacer en mí todo su efecto. (GMS 430)

Esto es porque la plena instauración y reconocimiento del hecho de que el otro es un fin en sí mismo implica ver como *bueno* el fin a partir del cual esta persona confiere valor, y cuando uno reconoce que algo es bueno, uno reconoce que es “en el juicio de cualquier hombre razonable un objeto de la facultad de desear”. Tratar a otro como un fin en sí mismo es considerar los fines de él o de ella tan objetivamente buenos como los propios. Tratar a

cualquiera como un fin en sí mismo es considerar a esa persona como alguien que confiere valor a los objetos de su elección.

## VI La capacidad de conferir valor

En esta última sección quiero introducir como una última evidencia para la lectura que sugiero un conjunto de pasajes de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Me parece que estos pasajes apoyan de un modo muy contundente la idea de que es nuestra capacidad de conferir valor lo que, según Kant, tiene un valor incondicional.

En la “Metodología del juicio teleológico”, Kant se ocupa de la cuestión sobre qué cosa podría desempeñar de modo adecuado el papel de fin final de la creación. Kant ha establecido la idea de un fin natural que provee la base de una interpretación teleológica de la naturaleza; sin embargo, en aras de ver la naturaleza como un *sistema* teleológico, debemos de descubrir su fin último: debemos de descubrir, pues, una razón para la existencia de la naturaleza misma. Éste no será un fin interno a la naturaleza, sino un fin exterior o independiente de ella: “un supremo fin objetivo, tal como el que le exigiría para su creación la suprema razón” (KU 436n). Al realizar esta investigación, Kant realiza un tipo familiar de argumento de regreso a las condiciones. En este caso, la condición de una cosa dada es su fin y el regreso debe acabar con algo que sea en sí mismo un fin final: “aquel propósito que no necesita de otro como la condición de su posibilidad”; algo acerca de lo cual no podemos preguntar ya por qué existe (KU 434-435). Partiendo de la idea de un fin natural, el argumento conduce a lo que Kant llama un fin último: esto sería el fin que juzgamos *dentro* de la naturaleza hacia el cual toda ésta

se encuentra organizada. Este fin último —que sería una especie de contribución de la naturaleza al fin final— nos dará una idea de cuál es este fin final.

Mediante una consideración que parte de la naturaleza vegetal, podemos hacer un regreso hasta el fin último de la siguiente manera:

Pero un conocimiento más cercano de la indescriptiblemente sabia organización dada en el reino vegetal no nos deja perseverar en ese pensamiento y suscita la pregunta: “¿para qué existen tales criaturas?”. Si se responde: “para el reino animal, el cual se alimenta gracias a ellas para poder propagarse sobre la tierra en tanto variopintas especies”, entonces se plantea a su vez la pregunta: “¿para qué existen los animales herbívoros?”. La respuesta podría ser, por ejemplo, ésta: “para los animales carnívoros, los cuales sólo pueden alimentarse de lo que tiene vida”. Finalmente la pregunta sería “¿para qué son buenos éstos junto a los anteriores reinos de la naturaleza?”. “Para el hombre, para el múltiple uso que su entendimiento le enseña a hacer de aquellas criaturas aquí sobre la tierra”; y el hombre es el fin último de la creación aquí sobre la tierra, porque es el único ser sobre ella que puede hacerse un concepto de fines y a partir de un agregado de cosas formadas teleológicamente puede elaborar mediante su razón un sistema de fines. (KU 426-427)

Kant procede entonces a investigar cuál es la característica específica de la vida humana que es el propósito de la

naturaleza. Algo, digamos, que “ha de encontrarse dentro del hombre mismo, aquello que debe cursarse como fin mediante su vinculación con la naturaleza” (KU 429). Este fin, según supone Kant, debe ser la felicidad o la cultura humanas (KU 429-430). En este punto, Kant retoma un argumento que se repite a lo largo de los escritos teleológico-históricos y que aparece también en el argumento teleológico del comienzo de la *Fundamentación*. La felicidad no puede ser algo que la naturaleza pueda o intente realizar: la evidencia favorece a la cultura. Sin embargo, el argumento requiere que el propósito último de los seres humanos dentro de la naturaleza nos enseñe cuál es el fin final de la naturaleza misma. La felicidad no puede ser el fin final de la naturaleza por las mismas razones que vimos, en el argumento de la Fórmula de la Humanidad, que la felicidad no podía ser un bien incondicionado:

En cambio, como se ha mostrado en el párrafo anterior, la *felicidad* no es tan siquiera un *fin* de la naturaleza con respecto a los hombres en preferencia sobre otras criaturas; ni mucho menos debiera ser un *fin final de la creación*. Acaso los hombres hagan siempre de ella su último fin subjetivo. Pero si la cuestión se centra en el fin final de la creación: “¿para qué habrían de existir los hombres?”, entonces se trata del supremo fin objetivo, tal como el que le exigiría para su creación la suprema razón. Y si se responde: “para que existan seres a los cuales podría beneficiar esa causa suprema”, entonces se contradice la condición a la que la razón del propio hombre somete su más íntimo deseo de felicidad (a sa-

ber, la coincidencia de la propia legislación moral interna). (KU 436n)

Lo respuesta será entonces que el propósito último en la naturaleza es la "cultura" en el sentido específico del desarrollo de la humanidad:

La producción de la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines en general (por consiguiente, en su libertad) es la *cultura*. (KU 431)

La cultura, de acuerdo con Kant, es un propósito último adecuado en la naturaleza, dado que el desarrollo de la cultura es algo que ésta "puede cumplir sobradamente con vistas a ese propósito que radica fuera de ella" (KU 431).

El fin final de la naturaleza, según Kant, es la moralidad misma. Es en la moralidad donde la aptitud de fijar propósitos para nosotros mismos alcanza su culminación, pues un fin o propósito debe ser objetivamente bueno y sólo en la moralidad encontramos la condición incondicionada de su bondad:

[...] sólo en el hombre, si bien en él tan sólo como sujeto de la moralidad se halla la legislación incondicionada con respecto a los fines, la única que le capacita para ser un fin final al cual está teleológicamente subordinada toda la naturaleza. (KU 435-436)

Es sólo nuestra capacidad de fijar fines y de escoger lo que debe ser un fin por medio de la razón lo que hace no sólo que cada ser racional sea un fin en sí mismo, sino lo que

hace posible el único fin final de la naturaleza cuando ésta se concibe teleológicamente. Es sólo esta capacidad lo que tiene completamente valor en sí misma; por ende, no sólo conforma la base de un posible imperativo categórico, sino que es la única base posible para una visión teleológica de la creación.

[...] sin los hombres la creación entera sería un mero erial, gratuito y sin final. Mas la capacidad cognoscitiva del hombre (razón teórica) tampoco supone algo en relación con lo cual reciba su valor el resto de cuanto hay en el mundo, como si debiera haber alguien que pudiera contemplar el mundo [...] hay que presuponer ya un fin final del mundo en relación con el cual tenga un valor la contemplación del mundo. Tampoco el sentimiento del placer o la suma de placeres es aquello en relación con lo cual pensamos como dado un fin final de la creación [...] o, en una palabra, la felicidad. Pues el hecho de que, al existir, el hombre convierta a la felicidad en su fin final no aporta ningún concepto de para qué existe, ni siquiera de qué valor tenga para él hacer grata su existencia [...] Así pues, sólo resta la capacidad desiderativa, mas no aquella que le hace dependiente de la naturaleza (a través de los impulsos sensibles), ni tampoco aquella con respecto a la cual el valor de su existencia descansa sobre cuanto recibe y goza el hombre; sino que nos referimos al único valor que puede darse el hombre a sí mismo según cómo actúe y con arreglo a qué principios



lo haga, no en cuanto miembro de la naturaleza, sino en la libertad de su capacidad desiderativa, es decir, una buena voluntad es lo único gracias a lo cual su existencia puede poseer un valor absoluto y en relación con lo que la existencia del mundo puede tener un *fin final*. (KU 442-443)

O como Kant había señalado en una nota a pie anterior:

Así pues, no resta sino el valor que nosotros mismos conferimos a nuestra vida [...] tan independientemente de la naturaleza, e incluso la existencia de la naturaleza sólo puede ser fin bajo esa condición. (KU 434n)

De acuerdo con Kant somos los seres humanos los que, con nuestra capacidad de valorar las cosas, introducimos en el mundo el valor que éste tiene. Incluso la justificación de la naturaleza depende de nosotros.

### Notas

<sup>1</sup> Los tres argumentos que menciono aquí están en la *Fundamentación*: 420-421; 427-429; 431-432.

<sup>2</sup> De hecho, éste es explícitamente introducido como un ejemplo donde el agente tiene una “inclinación directa” a la acción y su propósito, en oposición al tipo de caso — como el del comerciante “honesto” — en el que el agente no tiene una inclinación directa pero está “impulsado a ello [la acción] la inclinación por otra inclinación”. Es decir, la acción con su propósito es un fin y no un medio (GMS 397). Por supuesto, la discusión de Kant de la felicidad en la *Crítica de la razón práctica* (KpV 23) sugiere una consideración hedonista de las inclinaciones. Sin embargo, aunque la persona del carácter benevolente pueda valorar la acción benévola porque es placentera, esto *podría* seguirse considerando como una explicación acerca de por qué valora la acción y de por qué no la reduce a un mero medio. (Ésta es la forma en la que Mill, tal como yo lo entiendo, propone que se interprete el hedonismo en el capítulo IV de *Utilitarianism*). Sin embargo, el lenguaje de Kant en la *Crítica de la razón práctica* es más bien el de un tipo convencional de hedonismo que hace de la obtención del placer y de la evasión del dolor fines con respecto a los cuales todo lo demás debe considerarse como un medio.

<sup>3</sup> Si la postura de Kant respecto a las inclinaciones en la *Crítica de la razón práctica* se entiende como una postura de un hedonismo convencional (ver nota anterior), entonces la explicación de la felicidad que ahí se brinda va o en contra de mi lectura de estas observaciones en la *Fundamenta-*

ción, o bien, en contra de la postura misma del “ideal de la imaginación” de la *Fundamentación*. Beck piensa que la dificultad está en los puntos de vista psicológicos de Kant. Ver *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p.101. Quisiera agradecerle a un lector de *Kant-Studien* por esta referencia y otras útiles referencias y comentarios que me brindó.

<sup>4</sup> Una versión más larga de algunos de los argumentos de esta sección aparece en mi ensayo *Dos distinciones respecto a la bondad*, capítulo IX de este volumen. En ese ensayo comparo la concepción de G.E. Moore del valor intrínseco como algo que poseen todos los fines que deben valorarse por sí mismos con la concepción de Kant del valor incondicional que sólo posee la buena voluntad.

<sup>5</sup> La razón práctica también tiene, por supuesto, su antinomia, pero ésta no es el resultado del fracaso de no colocar lo incondicional como el “fundamento determinante de la conducta” (la fuente original de toda justificación), sino que más bien es resultado del aparente fracaso del principio incondicional en la producción de la totalidad incondicional —el Bien Supremo— en el mundo (KpV 108; 113-114).

<sup>6</sup> Algunos de los argumentos convencionales en contra de la racionalidad del egoísmo pueden ser útiles para apoyar este punto: véanse, por ejemplo, los argumentos de G.E. Moore en *Principia Ethica*, secciones 59 a 61. Véase también la discusión de Thomas Nagel en *La posibilidad del altruismo*, capítulo X.

<sup>7</sup> La idea de que la elección en conformidad con la ley moral es la base del concepto de bien (y no viceversa) se sostiene también en la *Critica de la razón práctica*, en el capítulo “El concepto de un objeto de la razón pura práctica” (57-67).