


TRADUCCIONES Y ENTREVISTAS

ISSN: 2992-8621, <http://apareser.buap.mx>
Año 4, Número 6, pp. 123-147, marzo de 2026 a agosto de 2026
Licencia Creative Commons 4.0
Reconocimiento-Atribución-
No Comercial-Compartir igual




FILOSOFÍA PRÁCTICA DE KANT: FORMALISMO, ÉTICA MATERIAL Y DEBERES DE VIRTUD. ENTREVISTA A ALEJANDRO VIGO

Alan Abdiel Mendoza Orea
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

 <https://orcid.org/0009-0002-3099-9620>, e-mail: mendozaalan272@gmail.com

Roberto Casales García
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

 <https://orcid.org/0000-0003-4189-7961>, e-mail: roberto.casales@upaep.mx

Semblanza del entrevistado

Alejandro G. Vigo (Buenos Aires, 1958) es licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg. Ha impartido clases en diversas universidades del mundo, como la Universidad de Buenos Aires, la Universidad de los Andes, la Universidad de Navarra, la Universidad Panamericana, la Pontificia Universidad Católica de Chile, la Universidad Nacional de Cuyo, la Universidad Católica de Santa Fe, la Universidad Alberto Hurtado, entre otras.

Ha sido becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en Argentina, del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) en Alemania y becario de investigación de la Alexander von Humboldt Stiftung, lo que le ha permitido realizar estancias de investigación en la Universidad de Heidelberg, la Universidad de Münster, la Universidad de Lucerna y la Universidad de Halle-Wittenberg.

Ha colaborado en diversos proyectos de investigación reconocidos internacionalmente. Asimismo, ha participado en los comités de redacción y comités científicos de revistas como *Methexis*, *Methodus*, *Anuario Filosófico*, *Hypnos*, *Open Insight* y *Metafísica y Persona*, por mencionar algunas.

A lo largo de su trayectoria, ha impartido más de 254 conferencias en distintas partes del mundo; ha editado alrededor de 16 libros y ha publicado 17 de autoría propia, así como otros 5 en coautoría. Ha publicado también más de 159 artículos especializados, 16 traducciones científicas y una amplia producción de divulgación.

Ha recibido diversos premios y distinciones, donde destacan la Medalla de la Universidad de los Andes (2006), el Friedrich Wilhelm Bessel Forschungspreis por su trayectoria académica (2010), la Cátedra Diánonia (2012), y el premio Antonio Jannone de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (2017).

A la luz de las críticas tradicionales que tachan la ética kantiana de vacía, inflexible o excesivamente formal, se vuelve imprescindible revisar con mayor detenimiento el entramado normativo de su propuesta. Gran parte de estas objeciones provienen de una confusión elemental: asumir que el carácter formal del principio moral equivale a una carencia de contenido en la ética en su conjunto. ¿No consiste, acaso, una de las aproximaciones más comunes —y problemáticas— a esta lectura equivocada en identificar erróneamente el formalismo del criterio con una ausencia de resultados materiales dentro de la moral kantiana?

Alejandro Vigo.¹ La gente que dice que Kant es formalista es gente que confunde el principio formal de la moralidad con la ética. O sea, el principio de la moralidad es formal, pero la moralidad y la ética no son formales. Ese principio se aplica a máximas. Y da resultados. ¿Cuál es el resultado de la aplicación de ese principio a las máximas? Una doctrina de los deberes, que tiene contenido material. Por ejemplo, si uno dice: “la forma de la ley” se refiere a algo que es solo formal. Pero luego, “no matar” es un deber con contenido. No es la mera forma de la legalidad. Entonces, es increíble que la gente piense que Kant es formalista en ética. Ser formalista sería decir que sólo tenemos un principio formal, que no se aplica a nada material y no da resultados, que son los resultados concretos que Kant tiene en la doctrina de los deberes. Toda la lista de deberes que tiene Kant son deberes distintos unos de otros, porque tienen distinta materia. Por ejemplo, el deber de veracidad. Si no hubiera diferencia en la materia, ¿por qué habría múltiples deberes, si el principio formal es uno solo? Kant aplica ese principio formal a máximas y de ahí deriva lo que está absolutamente prohibido, lo que está permitido y lo que es obligatorio. Y la doctrina de lo que es obligatorio es la doctrina de los deberes, los deberes de virtud, que son fines que es obligatorio tener. Pero esos fines tienen contenido, naturalmente.

¿No será, entonces, que el verdadero problema en la interpretación de la ética kantiana radica en la confusión entre el nivel universal del principio moral y el nivel particular de las máximas a las que debe aplicarse?

A. V.- Eso se da en muchos niveles. Un primer nivel es el principio formal de la moralidad y los deberes particulares. Lo que permite la transición es que el principio formal se aplica a algo que es diferente de él: las máximas, que son determinaciones materiales del querer. No tengo solamente el principio; del principio solo no se puede deducir nada. Del principio no se deducen los deberes en el sentido de una premisa de la que se derivaran cosas. El principio formal se aplica a máximas que tienen contenido material y esa aplicación da ciertos resultados. Pero la

.....
1 En adelante: “A. V.”.

multiplicidad la aportan las máximas, que son determinaciones subjetivas del querer.

¿Las máximas son como el hilo conductor?

A. V.- Las máximas son centrales en el pensamiento moral de Kant, porque el principio formal no se aplica sobre sí mismo, se aplica sobre máximas. No es distinto lo que pasa en la teoría del conocimiento con el principio de no contradicción y los conocimientos particulares. Aquí hay una analogía. El principio moral es un principio de enjuiciamiento de máximas, es un principio que me permite enjuiciar, desde el punto de vista moral, las máximas del querer. Las máximas del querer son los principios subjetivos de determinación de la voluntad y tienen contenido material. Ahora, desde el punto de vista del enjuiciamiento moral, lo que puedo obtener es, según los casos, que esta máxima es permitida, que esta máxima está prohibida o que esta máxima es obligatoria.

Lo prohibido son las obligaciones negativas: no mates, no robes, etc. Este tipo de mandato es el que Kant utiliza como ejemplo, sobre todo, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*. Pero eso no es toda la ética material de Kant. ¿Por qué? Porque simplemente sabiendo lo que no hay que hacer, no tengo criterios para obrar moralmente bien. Simplemente no lesiono ningún principio moral. Pero Kant tiene una teoría de la virtud, que son los fines que he de tener; fines que, para mí, en cuanto ser racional, son obligatorios tener, aparte de los fines particulares que me pueda dar. Supongamos: nadie tiene la obligación moral de dedicarse al fútbol. Eso es un fin facultativo, del arbitrio. Pero todo el mundo tiene la obligación de ser generoso. Ese es un deber de virtud. Entonces, la *Doctrina de la virtud*, lo que tematiza, son aquellos fines que, no son muchos, pero los hay y múltiples, que es obligatorio tener. O sea, fines a los cuales no se puede racionalmente renunciar. Esos son los deberes de virtud. Entonces, por ejemplo, los deberes de promoción del otro, no de no lesionarlo, no de no matarlo, sino de ser generoso con él, de ayudarlo a salir de una situación de urgencia, etcétera, son deberes de virtud. Ayudar al pobre, en cierta medida, dentro de ciertas circunstancias, de manera tal que no lo convierta en un parásito que dependa de mí... todo eso es, probablemente, un deber de virtud para Kant.

¿De qué manera la segunda formulación del Imperativo Categórico —al colocar la dignidad de la persona como fin en sí misma— permite fundamentar los deberes de virtud no sólo como exigencias morales abstractas, sino como fines prácticos necesarios que expresan la humanidad racional en cada individuo?

A. V.- Los deberes de virtud que están tematizados en la *Metafísica de las costumbres* están derivados más directamente de la fórmula de la personalidad, o sea, la segunda fórmula del Imperativo

Categorico, que dice que hay que tratar a la humanidad tanto en la persona de uno mismo como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como un medio. Esa es la fórmula que conduce a los deberes de virtud de manera directa. Ahora bien, Kant considera que todas las fórmulas del Imperativo Categórico son equivalentes. Ese es otro problema. Pero la fórmula que conduce directamente a la doctrina de los deberes de virtud es la segunda, la fórmula de la humanidad.

Profesor, hoy se suele decir que Kant es un filósofo “constructivista” porque sitúa la moralidad en la autonomía de la razón práctica. Rawls, por ejemplo, habla explícitamente de “constructivismo kantiano”. Pero, ¿no hay ahí una interpretación problemática? ¿Hasta qué punto esa lectura representa realmente lo que Kant entiende por autonomía y por la fundamentación moral?

A. V.- La noción de constructivismo no ofrece una buena caracterización de la ética kantiana. La emplea Rawls, y discípulas de Rawls, como Barbara Hermann, y, de otra manera más mitigada, Christine Korsgaard. El empleo de la noción de construcción que se hace en este tipo de aproximación no es kantiano. Kant nunca dice que la moral se construye. No existe eso.

Piense usted lo siguiente: en la *Crítica de la razón pura*, al final, en la *Doctrina del método*, Kant contrasta la matemática con la filosofía. Y el punto fundamental de ese contraste es que sólo la matemática puede construir sus conceptos; la filosofía no puede construir sus conceptos. Kant rechaza que, en sede filosófica, podamos construir conceptos. Esto vale también, aunque de otro modo, para la moralidad. Para Kant, no hay construcción de conceptos en el ámbito de la moralidad.

Ahora, usted puede usar una noción de construcción que es ajena a Kant, como hace Rawls, pero kantianamente sería absurdo decir que la moral se basa en la construcción de conceptos. Para Kant, los conceptos del deber no se construyen. Las consecuencias que uno saca de aplicar los conceptos del deber a las máximas no son construcciones. Construir es, por ejemplo, que, dada la definición de triángulo como “polígono de tres lados”, se puede figurar ese concepto, es decir, exhibirlo *a priori* en el espacio. Eso es una construcción. En cambio, decir que del principio “la humanidad es un valor absoluto, y no relativo” se sigue que no se debe atentar contra la persona de otro, eso no es una construcción, en el sentido kantiano. Entonces, ¿en qué sentido hablamos de construcción? Para decir que Kant es “constructivista”, hay que emplear la noción de construcción en un sentido que no es kantiano.

Por otro lado, la noción kantiana de autonomía no tiene nada que ver con el empleo

que se hace de la noción de autonomía actualmente en el discurso público, desde la prensa hasta la política. Hace tiempo escribí para el diario chileno *El Mercurio* una columna sobre esta cuestión. Se trataba del supuesto éxito de la noción kantiana de autonomía, que en realidad no es un éxito, porque lo que se impuso y se popularizó es una noción no-kantiana –por no decir, antikantiana– de autonomía. Hoy se vincula autonomía con el hecho de que usted puede hacer sus caprichos, su arbitrio. Eso no es lo que Kant entiende por autonomía. Autonomía en Kant es la capacidad moral, o sea, la capacidad que tienen los seres racionales de sobreponerse a las leyes de la naturaleza, las leyes físicas, para poder obrar según leyes de la libertad. Ser autónomo significa, para Kant, no estar fatalmente sujeto al determinismo de las leyes de la naturaleza, sino poder obrar según una ley que es racional, la ley moral.

Dicho de modo simplificado, autonomía significa libertad *de* las leyes de la naturaleza, *para* la ley moral. Eso es autonomía para Kant. No que haga yo lo que en cada caso se me antoja, sin que nadie pueda amonestarme o reprenderme. Autonomía es la capacidad que tengo de obligarme a mí mismo, según criterios de enjuiciamiento que son universales. Esto no tiene nada que ver, pues, con el concepto de autonomía individual que actualmente está en boga, porque, como usted dice, autonomía significa hoy básicamente: “yo hago lo que quiero y tú haces lo que quieres, y nadie se mete con nadie”. Esto no tiene nada que ver con lo que Kant entiende por autonomía.

Las confusiones que hay aquí son enormes. Uno lee a mucha gente bien intencionada que dice que la autonomía moderna significa que nadie le puede decir nada al otro. A lo sumo, eso será así en un cierto uso de la noción de autonomía que han popularizado otros autores. Pero esa no es la noción kantiana de autonomía. Autonomía significa, para Kant, que la voluntad humana no está sujeta a las leyes físicas, no está fatalmente sujeta a la determinación por parte de los objetos del mundo fenoménico, ya que eso sería heteronomía de la voluntad. Pero, justamente por eso, autonomía no significa que se puede determinar a capricho qué hacer, cuando se trata de cuestiones moralmente relevantes. Eso sería totalmente contradictorio para Kant. La ley moral obliga universalmente, vale decir, a todos y a cualquiera.

En este contexto, y retomando uno de sus últimos trabajos, Kant y la conciencia moral, ¿cómo se conecta la noción de autonomía con la conciencia moral?

A. V.- La autonomía, para Kant, está situada en el plano de la determinación de la voluntad por la ley, no en el plano de la conciencia. La conciencia moral, en el sentido de *Gewissen*, no tiene función legislativa, se vincula a la función ejecutiva. Es decir: no tiene que ver

con la voluntad (*Wille*), sino con el arbitrio (*Willkür*). La conciencia no se da a sí misma en la ley moral; es la razón la que da la ley. Entonces, dada la ley moral, la conciencia lo que hace es enjuiciar si, en este caso particular, estoy o no, en mi acción y en mis intenciones, haciendo justicia a la ley moral. Es “conciencia” en el sentido en que hablamos del “examen de conciencia”, que no versa sobre los criterios generales de los mandamientos, sino sobre si, aquí y ahora, obré con rectitud de intención, etcétera. Por tanto, la conciencia, en el sentido del *Gewissen*, tiene que ver con el juicio particular acerca de mis motivaciones aquí y ahora, para hacer o no hacer tal o cual cosa. No tiene que ver con la validez de las leyes morales. La conciencia presupone la ley moral; no se la da a sí misma. Por eso, Kant piensa que lo que él llama conciencia moral no es la razón, sino que pertenece al ámbito de lo que él llama facultad del juicio. Es una instancia de aplicación: media entre lo particular y lo universal. Pero la ley universal ya está dada cuando la conciencia opera.

Por eso, no es una materia de conciencia decidir si hay que mentir o no, ya que hay un mandamiento que prohíbe mentir. Lo que la conciencia me pregunta a mí, lo que me pregunto en conciencia, es si lo que estoy haciendo ahora es mentir o no. O bien, respecto de una acción pasada, si cuando dije tal o cual cosa he mentido o no. No está en juego la validez de la norma que dice que la mentira está prohibida. Es algo totalmente distinto. Como cuando se dice, en sede cristiana, que uno hace examen de conciencia, no se hace referencia a una prueba de validez de los mandamientos. El examen de conciencia versa sobre la cuestión de si he cumplido esos mandamientos. Para Kant, es la razón la que da la ley moral. La razón determina la voluntad. En mis acciones particulares me pregunto si estoy a la altura de eso o si estoy fallando, si estoy cumpliendo de manera farisaica o genuina, sincera; por ejemplo, si estoy dando limosna para ayudar o para que me vean. La respuesta a eso es un juicio de conciencia. Pero ese juicio ya presupone que hay que ser generoso, por ejemplo. La limosna del fariseo no es un acto de generosidad; es un intento de quedar bien ante el público.

Pongamos otro ejemplo elemental. Supongamos que tengo ahora un conocido o pariente con Alzheimer. Es terrible esa enfermedad, porque si uno les dice la verdad, las personas que la padecen se angustian enormemente. El problema es si se le puede o no mentir a un enfermo así, o bien si decirle algo falso es mentirle o no, y en qué medida. Aquí se plantea un problema de conciencia. Preguntarse, en general, si la mentira es legítima no es un problema de conciencia. Que la mentira está mal es una ley de la razón. Entonces, hay que distinguir los planos, porque si no, esto es una ensalada indigesta.

Cuando Kant analiza la conciencia, el fenómeno del *Gewissen*, dice que la conciencia es una modalidad particular de la llamada facultad del juicio. Y la facultad del juicio es la facultad que permite mediar entre lo universal y lo particular. Dada la norma “no mentir”, la pregunta es si esto que digo ahora es una mentira o no. Obviamente, no toda afirma-

ción falsa es una mentira. Por ejemplo, si estamos jugando a las cartas, puedo decir cosas falsas, pero no son mentiras, porque lo que se dice está inserto en un contexto lúdico. En una obra de teatro se dicen cosas falsas. El que está en el escenario dice, por ejemplo, “te voy a matar”. Obviamente, no tiene ninguna intención de matar a nadie. ¿Mintió? Aquí aparece la temática del llamado “falsiloquio”. Tomás de Aquino y la teología moral se han ocupado de eso.

¿Cómo se puede mantener la vigencia universal de la ley moral kantiana en situaciones donde una acción como matar parece estar justificada, como en la defensa propia?

A. V.- El mandamiento “no matar” significa, en sentido estricto, “no cometer homicidio”. Normalmente, se asume que la defensa propia, si es legítima, no es homicidio. En todo caso, cuando se dice que un acto de dar muerte en defensa propia no fue homicidio, no se está diciendo que la ley que dice “no matar” dejó de regir. Se está diciendo que lo ocurrido no cae bajo el dominio de esa ley, pero la ley sigue vigente, naturalmente.

¿En qué sentido puede afirmarse que, para Kant, la ley moral no admite excepciones, incluso cuando ciertas acciones —como decir algo falso en el teatro o matar en defensa propia— parecen estar justificadas? ¿Cómo se distingue, desde esta perspectiva, entre la universalidad de la norma y su aplicación en contextos particulares?

A. V.- Kant no admite excepciones a la ley. Kant, lo que admite, es que usted diga que, en este caso particular, esto no ha acontecido. Porque no toda cosa falsa es una mentira. En el teatro, si el actor dice en el escenario: “Soy el emperador de México” —pienso en la obra de Héctor Zagal sobre el emperador Maximiliano—, “soy el emperador de México”, no miente, porque está actuando. Ninguno de sus enunciados se puede tomar literalmente: están situados en un contexto ficcional. Nada de eso es mentira. No se está engañando a nadie, porque todos los espectadores conocen las convenciones de la representación teatral. Pero eso no tiene nada que ver con que, en ese contexto, no rija la norma “no mentir”. Dadas esas convenciones, todos los enunciados pronunciados en el escenario están, por así decir, entrecomillados; no pueden ser tomados literalmente como si fueran afirmaciones plenas. Se trata de un contexto ficcional, cuyas reglas constitutivas son conocidas para todos. A mi juicio, en esta materia, como en muchas otras, Kant está muy en línea con toda la teología moral.

¿En qué sentido la doctrina kantiana de los deberes de virtud permite desmontar la acusación de formalismo y ofrecer criterios normativos concretos frente a problemas como

la pobreza o la miseria humana?

A. V.- Todas esas cosas hay que entenderlas bien; todos esos *ismos* muchas veces sirven para que uno no entienda nada, porque uno intercambia *ismos*, pero no entiende cuál es el problema. La acusación de formalismo es absurda, porque esa acusación tendría que ver con que Kant dice que la ley moral es formal, como si esto significara que no se aplica a nada. Pero el Imperativo Categórico es un principio de enjuiciamiento de máximas que tiene contenido material. Y de la aplicación del Imperativo Categórico a máximas se deriva una suerte de “jurisprudencia moral”. La respuesta a la pregunta de qué cosa está prohibida, qué cosa está permitida y qué cosa es obligatoria tiene, naturalmente, un contenido material. La mentira está prohibida. La generosidad o la veracidad están mandadas: hay que ser generoso, hay que ser veraz. Todo ese repertorio de normas positivas, que hacen referencia a objetivos o fines que es obligatorio tener, es lo que se expone en la doctrina de los deberes de virtud. ¿Y esos fines obligatorios a quién conciernen? Primero, a uno mismo: los deberes respecto de uno mismo, en cuanto uno tiene cuerpo y alma, o sea, en cuanto uno es animal y espiritual. Y, luego, a los demás, en cuanto también ellos tienen cuerpo y alma. Por caso, el tema de la pobreza lo veo muy vinculado al hecho de que tengo deberes para con los demás, en tanto están dotados de cuerpo, y ese cuerpo expresa su dignidad como personas. Eso es evidente, por ejemplo, en el caso de que no puedo lesionar a otros o no puedo agredirlos sexualmente, etc. Pero, además, puede haber derechos positivos del tipo de ayudarlos en situación de menesterosidad, en situación de miseria o penuria.

¿Cómo abordaría usted, desde el pensamiento kantiano, el tema concreto de la pobreza económica y la obligación moral de socorrer a quienes se encuentran en situación de miseria material?

A. V.- Diría que habría que tomar como ejemplo el modo en el que Kant piensa los problemas morales en general para abordar una cuestión que en el sistema kantiano no es central, sino que más bien está en los márgenes. Sin embargo, la miseria material actualmente es una cuestión muy relevante que se puede abordar a partir de Kant. Si tuviera que afrontar esa cuestión desde Kant, primero haría un estudio sobre qué hay en Kant sobre la pobreza material y sobre la eventual obligación de socorrer al pobre en estado desesperado, y luego vería también cómo la literatura de investigación más reciente ha derivado argumentos kantianos para justificar la obligación que tenemos de atender a quienes se encuentran en penuria material.

En casos prácticos, ¿cómo se enjuicia kantianamente la ayuda a personas necesitadas cuando existe el riesgo de que esa ayuda sea mal utilizada, por ejemplo, si un niño que recibe apoyo lo emplea para drogarse? ¿Qué límites o consideraciones morales establece Kant para estos casos?

A. V.- ¿Cómo se enjuicia kantianamente una cosa así? Usted ayuda *para* algo. Si la ayuda que usted da no sirve a ese objetivo, entonces cambia la situación. Ayudar a alguien que está en penuria material o de hambruna, su intención es esa y eso es lo que está mandado, probablemente, porque es obligatorio. En cambio, si usted sabe que esa situación de penuria está siendo manipulada para conseguir dinero para drogarse o lo que sea, usted puede negar la ayuda o puede tomar otras medidas. No está entregado a tener que seguir haciendo lo mismo si ocurre que la descripción del caso varía en aspectos cruciales. En ese caso, la materia del acto cambia y, entonces, cambia también lo que es exigible. Esto hay que ponerlo bien en la cuenta. Usted tiene la obligación de ayudar al otro, en la medida en que esa ayuda efectivamente sirva al objetivo que la ayuda tiene en vista, y no a objetivos que no tienen nada que ver o bien contribuyen indirectamente a cosas que son perjudiciales para el otro. Usted, eventualmente, está obligado a ayudar al que está en penuria material a que se alimente, no a que se drogue.

Y si se droga, ya no es mi culpa, digamos.

A. V.- No es su culpa. Pero, sabiendo que eso es lo que ocurre, usted puede decir que no va a contribuir, porque está contribuyendo conscientemente a un daño que otro se hace a sí mismo. Por caso, usted puede decir a esa persona: “no te voy a dar más dinero, sino que te voy a dar alimento, te traigo comida y comemos juntos”. Hay mil maneras para intentar ayudar del modo requerido por ese caso específico. Esto, que parece un ejemplo algo traído de los pelos, es algo que les pasa frecuentemente a padres con hijos drogadictos. No voy a entrar en detalles, pero a mí me tocó una vez hablar con alguien que estaba en esa situación. Esa persona, una madre, estaba literalmente destrozada. A pesar de lo duro que suena, le dije: “nunca le des dinero”. Porque ayudar a alguien para que se alimente no implica necesariamente darle plata. Se le puede dar víveres.

En el caso de México, se da beca a los niños y jóvenes, pero con eso no estás necesariamente ayudando a los pobres. ¿Cómo puede la ayuda a los pobres respetar la autonomía y dignidad de la persona, evitando caer en formas de clientelismo o dependencia, según la perspectiva kantiana?

A. V.- El clientelismo consiste en tener un mercado cautivo de votos. A esto me refería antes cuando decía que ayudar al pobre kantianamente debería consistir en una manera de ayudarlo que no atente contra su propia autonomía y contra su propia dignidad de persona. En cambio, convertirlo en parásito o en cliente no es ayudar, porque la ayuda solo tiene verdadero sentido cuando está, digamos así, conectada con el reconocimiento de la dignidad del otro, no cuando lo convierte en un parásito del poder. Eso no es ayudar. Eso es someter, porque puede someter por la vía de la violencia o por la vía de los sobornos. Pero esto último también es una manera de sometimiento. Por lo tanto, eso no es verdadera ayuda. Si usted realmente ha de ayudar a una persona, ha de buscar los caminos para que esa ayuda cumpla, en la medida de lo posible, el objetivo para el cual está destinada. ¿Cómo le va a dar usted dinero a una persona que es dependiente del alcohol o de las drogas, cuando sabe que lo va a gastar en eso? No. Usted le da comida, le da víveres o lo acompaña al médico, lo que sea.

Muchos problemas, antes de ser problemas políticos, son problemas morales.

A. V.- Totalmente. La pobreza es un problema moral. Ni siquiera es un problema económico. Ahora, una vez que constatamos eso, cuando la política interviene ahí, lejos de solventar el problema moral, lo agudiza muchas veces, porque instrumentaliza al pobre para fines que nada tienen que ver con ayudarlo a que se eleve a su propia dignidad, sino que lo perpetúa en la indignidad a través de la dádiva. Ese es el ABC de cualquier populismo. Kantianamente, usted no estaría dando cumplimiento a un deber de socorro si lo está haciendo de tal manera que eso sirva a un objetivo completamente distinto del socorro, y que, en lugar de socorrer a esa persona a que alcance lo que debe alcanzar, la está hundiendo o más bien la está ayudando a que alcance una cosa completamente distinta, que, además, es perjudicial. Todo eso es juicio prudencial acerca, no si he de ayudar, sino de cómo he de ayudar para estar realmente ayudando, en el sentido preciso que pretende tener esa ayuda. En todo caso, esto no pasa solamente con los pobres; pasa también con la educación de los hijos y con mil cosas más. Pero todo esto tiene que ver con la tarea de la facultad del juicio. No tiene que ver con los principios de la moralidad, tiene que ver con la adecuada aplicación de esos principios para iluminar casos particulares. Kant es un pensador de la facultad del juicio, igual que Aristóteles es un pensador de la *phrónesis*. Kant, sin *phrónesis*, sin facultad del juicio, no tiene sentido. Kant dice que conocer los principios morales, en su universalidad, es lo más fácil que existe: todo mundo sabe que mentir está mal, etc. Lo difícil, en la vida moral, es hacer justicia a esos principios de cara a los casos particulares.

¿De qué manera se relacionan la autonomía, la libertad y la conciencia moral en la filosofía de Kant?

A. V.- Autonomía y libertad están conectadas en el mismo nivel de análisis. Ser autónomo es lo mismo que decir que uno es libre, es decir, que uno tiene capacidad moral. La libertad, como atributo de la voluntad, es ni más ni menos que la capacidad moral. Para Kant, la libertad no es el libre arbitrio. Kant distingue el mero arbitrio de la libertad. La libertad es una propiedad de la voluntad, no del arbitrio. La voluntad es libre. El problema de la libertad de la voluntad no se identifica con el problema del libre arbitrio. Kant, en su *Metafísica de las Costumbres*, distingue voluntad (*Wille*) de arbitrio (*Willkür*). La voluntad es determinada por la razón y es libre en cuanto es determinada por la razón, por así decir, desde arriba, y no desde abajo, por los objetos del mundo.

La libertad es una propiedad de la voluntad. Entonces, todo esto está conectado con la autonomía y con la capacidad moral. Decir que uno es libre, que es autónomo, es lo mismo que decir que es moralmente capaz, que es capaz de obrar según motivos, según razones que, por así decir, no son de este mundo: razones que superan toda la determinación que ejerce sobre nuestro querer la acción causal de los objetos del mundo, que es, en definitiva, lo que activa la inclinación. Por caso, tengo ganas de quedarme con algo que no es mío. Y, sin embargo, puedo enjuiciar esas mismas ganas desde una perspectiva que trasciende la sollicitación que procede del mundo de la experiencia. Cuando no me quedo eso que no es mío, a pesar de que tengo ganas, he obrado por razones que, entre comillas, para ser evangélico, no son de este mundo. En esto consiste, en definitiva, pertenecer al Reino de los Fines.

Dijo alguien: “Mi reino no es de este mundo”.

A. V.- En clave kantiana, eso es pertenecer al Reino de los Fines. Cuando uno obra de ese modo y se piensa a sí mismo de ese modo, se incorpora *ipso facto* al Reino de los Fines y se ha sobrepuesto a la influencia que tienen los objetos del mundo empírico sobre uno mismo. Uno puede tener ganas de, por ejemplo, perjudicar a la persona que uno detesta. Pero uno puede sobreponerse a eso, es decir: aunque detesta a esa persona, no la va a perjudicar, simplemente porque eso es algo que no se debe hacer. Cuando uno enjuicia esa misma situación desde una perspectiva ampliada y completamente diferente, como la que abre la referencia a razones morales, las ganas ya no mandan: uno se sobrepone a sus ganas. Soy capaz de enjuiciar desde una perspectiva distinta y de obrar según motivos racionales que no vienen dictados desde abajo, sino desde arriba. Eso es autonomía, eso es capacidad

moral, eso es ser libre.

¿Cómo explica Kant que la ley moral se mantiene vigente en los casos concretos, aun cuando enfrentamos situaciones particulares donde la aplicación de la norma parece conflictiva o dudosa?

A. V.- Hagamos una comparación con la filosofía teórica. Tomemos el Principio de No Contradicción, que tiene que ver con el uso teórico-especulativo de la razón. El Principio de No Contradicción no proporciona ningún conocimiento. Para obtener conocimiento, se necesita, además, contenido empírico. Sin embargo, ningún contenido empírico podría calificar como conocimiento si violara el Principio de No Contradicción. Si digo, por ejemplo, que la silla está separada de la mesa, eso satisface el Principio de No Contradicción, porque no puedo estar diciendo al mismo tiempo que la silla está separada de la mesa y pegada a la mesa. ¿Cómo va a desaparecer esta exigencia generalísima en este caso particular? No tiene sentido.

Lo mismo pasa, cambiando lo que hay que cambiar, con la Ley Moral, que, para Kant, tiene en el uso práctico de la razón una función, en cierto modo, análoga a la que tiene el Principio de No Contradicción en el uso teórico. Por caso, sé que no debo mentir y ahora estoy vendiéndole algo a alguien. Si soy una persona decente, mi conciencia, en el acto mismo de vender, está en todo momento operando con referencia a ese trasfondo. Y si en un momento me tiento y digo una mentira a mi cliente, mi conciencia me reprocha. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que también en este caso rige el principio de que no he de mentir.

¿Dónde desaparece la exigencia moral? Por cierto, muchas veces no cumplo las exigencias morales, pero esa es, precisamente, la razón por la cual mi conciencia me reprocha. El punto es que no hay una lejanía inconmensurable entre estar vendiéndole ahora esto a esta persona, por un lado, y el deber moral, por el otro, porque todo el tiempo estoy enjuiciando de algún modo que, generalmente, se mantiene más bien tácito si lo que estoy haciendo califica como algo moralmente aceptable o bien constituye algo moralmente inaceptable como mentira. Por ejemplo, si vendo a alguien algo que no es mío, lo estoy estafando, que es una manera de engañarlo. ¿Cómo ese acto particular no va a conectar con la ley moral? Realmente, no entiendo bien dónde estaría el problema.

Pienso que, para entender bien a Kant, tenemos que tratar de ser más fenomenológicos. Kant no deduce las obligaciones de la ley moral; no es un sistema deductivo en el cual está la Ley Moral y deduzco obligaciones, como si la Ley Moral fuera la única premisa a partir de la cual deduzco tales o cuales cosas, de un modo que sería misterioso. Kant dice que

el principio de enjuiciamiento que corresponde a la forma de Ley Moral se aplica sobre máximas. Cuando aplico ese principio sobre máximas, constato que, por ejemplo, hay máximas que están moralmente prohibidas. La máxima de mentir para obtener un beneficio es una máxima moralmente prohibida.

En este caso particular, si estoy tentado de mentir para que alguien me compre lo que trato de vender, la pregunta es si no es un caso particular de la máxima de mentir para obtener un beneficio. ¿Cómo no me voy a dar cuenta que eso que querría hacer constituye un ejemplo de esa máxima? A pesar de la diferencia de complejidad de los casos, poder decir que esto es un caso de la máxima prohibida de mentir para obtener un beneficio no es distinto, en último término, de poder decir que me doy cuenta de que la silla que tengo delante es un caso o un ejemplo del concepto silla. También, en el uso teórico de la razón es necesario resolver satisfactoriamente este tipo de tarea de aplicación. Veo esta acción particular como cayendo, potencialmente, bajo diversas posibles máximas. Si la manera correcta de comprender lo que estoy haciendo es ver la acción como un caso de la máxima de mentir para obtener un beneficio, entonces no puedo no saber que lo que estoy queriendo hacer está prohibido.

¿A qué cree que se debe la persistencia en ciertos prejuicios o malentendidos sobre la ética kantiana a pesar de su proximidad en valores fundamentales?

A. V.- Vengo hace 30 años, más, tratando de explicar la ética kantiana en contextos católicos. Este es un problema recurrente, porque no hay buena exégesis del autor. Muchas veces, se le considera bajo el prejuicio de que es un autor moderno, y que, por eso mismo, ha de estar equivocado. Hay una cantidad de implícitos. Y, para mí, esto es una gran pena, porque, desde mi modesta opinión, si hay un autor moderno al cual el catolicismo no debería querer renunciar, ese es Kant, que es un aliado del 99% de la ética material católica. El verdadero enemigo del pensamiento moral de inspiración católica es el utilitarismo, no Kant. Kant prohíbe el suicidio, prohíbe el adulterio, incluso prohíbe el sexo fuera del matrimonio. Y, lo que es más importante, manda el amor, manda la veracidad, manda la generosidad, manda la justicia. ¿De qué estamos hablando? Existe, lamentablemente, lo que se puede llamar la “Torre de Babel” filosófica. Ocurre que, como Kant habla de la autonomía, se piensa que, seguramente, será un subjetivista, porque la noción de autonomía significa que cada uno hace y puede hacer legítimamente lo que le da la gana, de modo que todo eso termina con males como el relativismo, el consumismo, etc. Pero, ¿qué tiene que ver Kant con todo esto? Kant era un rigorista prusiano de origen pietista. A Kant se le puede reprochar, tal vez, el excesivo rigorismo en algunas cuestiones, pero se le podría reprochar

laxitud moral. De hecho, en comparación con Kant, Aristóteles parece un relativista.

Pero, entonces, ¿cómo es que llegamos a una composición de lugar tan extraña? No lo sé. Hay un montón de cuestiones históricas que juegan un papel. Por ejemplo, se solía decir que, según Kant, no podemos conocer la realidad. Otro claro ejemplo de una hermenéutica muy precaria. Pero dejemos de lado esas cuestiones, que son más contextuales. En lo que a mí respecta, trato de explicar bien al autor, con toda la mejor buena fe que puedo y dentro de mis obvios límites de comprensión. Lo mío es bastante modesto, porque se trata, simplemente, de tratar de entender bien lo que dice Kant.

En el caso de la ética, el principio que Kant llama el Imperativo Categórico es, efectivamente, de carácter puramente formal. Pero ese principio no proporciona por sí solo los diversos mandatos morales, que solo se pueden obtener a través de la aplicación de ese principio formal a las máximas del querer, que tienen contenido material. Es más, las máximas no solo tienen contenido material, sino que hacen referencia a fines. Para Kant, las máximas son teleológicas por la sencilla razón de que la acción es teleológica, apunta siempre a fines u objetivos. Es sencillamente falso que la ética de Kant no es teleológica. La ética de Kant es una ética de fines, como lo muestra claramente la *Doctrina de la virtud*: los deberes de virtud son fines que es obligatorio tener. Hay otros fines que no son obligatorios. No hay ninguna obligación de, por ejemplo, dedicarse a coleccionar discos de rock. Eso se puede hacer legítimamente, pero es arbitrario: a usted le gustan los discos de rock, otro colecciona otra cosa. Este no es un fin que sea obligatorio tener. Pero ser generoso es un fin o un objetivo que toda persona racional ha de tener. Esto es lo que sostiene Kant. ¿Cómo no va a ser una ética de fines algo así? Lo que Kant dice es que el criterio de moralidad, que es puramente formal, no es teleológico. Pero eso no implica que tampoco lo sea aquello a lo que ese criterio se aplica –las máximas– no sea teleológico. Y, por lo mismo, tampoco dice que el resultado de dicha aplicación no sea él mismo teleológico: un criterio no teleológico aplicado a una estructura teleológica que es la máxima da una norma teleológica. Sin hablar del hecho de que la segunda formulación del Imperativo Categórico, la llamada “fórmula de la humanidad”, es ella misma teleológica, en el sentido de que hace referencia a aquello que debe ser tratado siempre, al mismo tiempo, como un fin, y nunca meramente como un medio.

Tomemos el caso de las máximas prohibidas, mandatos negativos como “no matar”, “no robar”, etc. ¿Qué es lo que tenemos aquí? Se trata de acciones típicas que nunca pueden ser queridas como medios para ninguna otra cosa, es decir, de acciones típicas que ningún fin u objetivo legitima. La mentira no es legitimada por ningún objetivo, por noble que ese objetivo pudiera ser. El adulterio no es justificado por ningún objetivo, por noble que ese objetivo pudiera ser. El homicidio no es justificado por ningún fin, por noble que ese obje-

tivo pudiera ser. Son cosas que no se pueden hacer, que no se pueden querer como medios para alcanzar nada. Pero este es, únicamente, el caso de las prohibiciones. Sin embargo, y a pesar de lo que se suele decir, la ética kantiana no es una ética de prohibiciones. Tiene algunas prohibiciones, pero es una ética de fines, más precisamente, de fines obligatorios, es decir, de objetivos que hay que tener. Por eso mismo, Kant es un teórico de la virtud.

La ética material de Kant está en la *Metafísica de las Costumbres*, que es una teoría de la virtud. La ética de Kant no está en la *Crítica de la Razón Práctica*, ni en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Sin embargo, se enseña Kant, muy a menudo, como si su ética se redujera a lo que dice en estas obras. ¿Cómo vamos a hablar de un autor de semejante importancia de una manera tan amputada? Se amputa al autor de parte esencial de lo que sostiene y, luego, se le echa en cara que no habla de lo que se le ha amputado, por ejemplo, de los fines, en el ámbito de la ética. Pero este procedimiento, con perdón, no es más que mala *praxis* intelectual o docente. Se sostiene, por ejemplo, que Kant solo se preocupa de las normas negativas, algo completamente falso. Igual que la teología moral católica, Kant distingue: por un lado, las normas negativas excluyen de plano la posibilidad de un cierto tipo de acción y, en esa medida, son normas rígidas, porque identifican acciones que no resultan permitidas en ningún contexto; por otro lado, las normas positivas prescriben objetivos diversos que es obligatorio perseguir, pero que se pueden alcanzar de múltiples modos, como ser generoso, ser veraz, ser amable con el prójimo o amarlo. Por ejemplo, ¿qué significa “ser generoso”? Si soy un profesor de filosofía y alguien está interesado y quiere aclararse, ser generoso con esa persona podría querer decir dedicarle tiempo y tratar de ayudarla a comprender mejor. Pero si soy cirujano, ser generoso con un paciente significará algo muy diferente. Como en la ética cristiana, en Kant los objetivos de perfeccionamiento tienen un carácter laxo, pero no en el sentido de que se pudiera legítimamente renunciar a tener esos objetivos, sino en el sentido de que la manera adecuada de alcanzarlos en cada caso es diversa, gradual y sensible al contexto, pues depende de muchas circunstancias.

Volviendo a nuestro ejemplo de “ser generoso”, suponga que soy profesor de filosofía y tengo una tía que está enferma en el lecho de muerte y, como debo ser generoso, voy a verla y me pongo a explicarle Hegel, aunque ella nunca se interesó por filosofía ni nada de eso. ¿Eso es ser alguien generoso o ser un estúpido o un desubicado? Como es obvio, ser generoso con mi tía significa dedicarme a cuidarla o ayudarla del modo requerido, y no ponerme a darle lecciones sobre Hegel: aunque a mí me guste mucho explicar Hegel, tengo que resignar parte de mi tiempo en hacer algo que no me gusta tanto si quiero ser generoso con esa tía. Por eso, Kant dice que los deberes de virtud son de cumplimiento lato: no es que se pudiera renunciar legítimamente a esos fines, que son obligatorios, sino

que la manera de cumplirlos es diversa, gradual, relativa al contexto, dependiente de los sujetos del caso, de la situación y de un montón de otras cosas que no se pueden anticipar exhaustivamente de modo apriorístico. Encontrar el modo correcto de cumplir en concreto con esos fines u objetivos obligatorios supone poder valerse adecuadamente de la *phronesis*, la facultad del juicio. Darle al otro lo que no necesita es un fraude de generosidad muy habitual, por cierto. No le doy lo que necesita al otro, sino lo que a mí me sobra, lo que sea, lo que le puedo dar o no me incomoda dar. Pero eso no es ser generoso. Estoy poniendo un ejemplo de esto: un profesor de filosofía es generoso dando la clase de filosofía a alguien. Claro, pero siempre que ese otro necesite esa clase, esté en situación de recibirla y aprovecharla, no si está en el lecho mortuorio. Eso mismo vale para todos los fines obligatorios, que son el contenido de los deberes de virtud. Son objetivos positivos. Como sabe bien la ética clásica, y Kant en esto es clásico, las normas negativas son unívocas, porque excluyen un tipo de acción, que no se puede realizar legítimamente en ninguna circunstancia, mientras que los objetivos positivos apuntan a la promoción de aquello que es deseable. Naturalmente, hay que ser suficientemente inteligente para llevar a cabo bien ese tipo de tarea. Hay que estar viendo circunstancias, hay que estar ponderando cosas. Eso es lo que opina Kant. Para volver al ejemplo del comienzo, ¿cómo se ayuda a alguien que está en la miseria, pero es drogadicto? Aquí la ayuda tendrá que ser muy diferente que en el caso de alguien que no es drogadicto. Entonces, dicho de un modo algo más burdo, hay que estar lúcido para poder ayudar verdaderamente, y no ser un buenista o un tonto.

¿Cuál es la distinción que Kant establece entre lo práctico y lo pragmático, y cómo se relacionan ambas dimensiones con la moralidad kantiana?

A. V.- Kant distingue claramente entre lo práctico y lo pragmático. Lo práctico es, propiamente, lo que tiene que ver con la dimensión ética. Lo pragmático, en cambio, hace referencia a esa vasta dimensión de la vida vinculada con fines que pueden ser deseables, pero que no son obligatorios. Kant piensa que la dimensión pragmática de la vida tiene un carácter más bien técnico o, en un sentido no aristotélico, prudencial, pero no moral. Por ejemplo, si nos preguntamos qué ayuda a recuperarse de un estado de depresión, tenemos una pregunta de carácter médico, cuya respuesta sería un consejo médico del tipo “haga usted, tal o cual cosa, si quiere salir de la depresión o mejorar su ánimo”. Todos los consejos sobre cómo vivir mejor el día a día tienen que ver con Imperativos Hipotéticos, que conciernen a la dimensión pragmática de la vida. Por ejemplo, si usted con frecuencia se enoja mucho, ¿cómo puede lograr ser un poco más paciente o menos irascible en sus reacciones? El consejo “cuente hasta diez antes de responder” sería una norma hipotética,

que pertenece al ámbito de la pragmática.

Todo el ámbito pragmático tiene que ver, para Kant, con imperativos hipotéticos, no categóricos. Las obligaciones hipotéticas, como lo indica su mismo nombre, no son obligaciones incondicionadas, sino obligaciones que rigen bajo ciertas condiciones. Si usted quiere adelgazar, haga esto o aquello otro. Pero, obviamente, usted puede no querer adelgazar. Si quiere mejorar su musculatura de la espalda, practique estos ejercicios. Todas estas instrucciones, sean de carácter médico o prudencial –como ahorrar para estar seguro en la vejez– son recomendaciones de carácter pragmático.

La dimensión pragmática de la vida, no hace falta decirlo, es muy importante. Pero, además de tener su propia lógica interna, es una dimensión que ha de ser enjuiciada también desde el punto de vista moral. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que una recomendación pragmática prescribe un medio para obtener un objetivo, pero no dice nada todavía sobre si ese objetivo y ese medio son lícitos desde el punto de vista moral. Una recomendación pragmática, en caso de ser acertada, solo me dice que tal o cual medio es idóneo o eficaz para alcanzar tal o cual fin. En la *Antropología en sentido pragmático*, Kant estudia los temperamentos. Para educar a las personas, conviene tener una idea clara sobre su temperamento: si un niño es muy ansioso, no voy a tratarlo igual que a un niño apático. Todo esto es conocimiento empírico que queda incorporado a una reflexión de carácter pragmático. Desde luego, el carácter de las personas tiene mucha importancia, desde el punto de vista pragmático, porque, para lograr objetivos que las involucran, hay que tener en cuenta muy a menudo sus disposiciones de carácter: a una persona melancólica no conviene ponerle música muy deprimente en el trabajo; un pueblo que es colérico y belicoso requiere un trato no irritante de parte de quien va en son de paz, etc.

Ahora bien, la dimensión pragmática de la vida, con todo lo importante que es en sí misma, está subordinada, para Kant, a la dimensión práctica, y no al revés, así como, para Aristóteles, la técnica está subordinada a la *phrónesis*, y no viceversa. En términos de Aristóteles, lo técnico está subordinado a lo prudencial, no al revés. Pero, para Kant, lo prudencial pertenece al ámbito de lo pragmático. Aquí hay una importante diferencia de vocabulario, que refleja también una diferencia profunda en el modo de pensar la relación de lo técnico y lo moral. En el caso de Kant, la dimensión pragmática de la vida tiene que ver con objetivos cualesquiera, que no es obligatorio perseguir, es decir, que es facultativo tener o no tener. Por ejemplo, aprender a tocar el violín es un objetivo que puede hacer más agradable a la vida, pero no es algo obligatorio. En cambio, es obligatorio ser generoso. La dimensión pragmática tiene su propia lógica, que consiste en saber qué medio es idóneo o eficaz para alcanzar tal o cual fin. La pregunta acerca de si ese fin es legítimo, es decir, de si se puede aspirar legítimamente a él, es diferente.

Por ejemplo, se puede decir “hay que hacerse de dinero para estar más seguro en la vejez”. Cómo se logra eso es una cuestión pragmática. Pero, si esto que estoy haciendo y me da mucho dinero es o no una estafa, es una pregunta moral. Aquí no se pregunta si estoy ganando dinero o si podría ganar más fácilmente. Lo que se pregunta es si es legítimo hacerlo de la manera en que lo estoy haciendo. Estafar puede ser un medio eficaz para ganar dinero, pero no es moralmente legítimo. Vale decir: la mera eficacia no tiene nunca la última palabra. Un medio puede ser eficaz para alcanzar un fin, pero otra cosa es que sea legítimo tanto el fin como el medio que se escoge para alcanzarlo. Eso es lo que tiene en vista Kant. En la tercera *Crítica* Kant dice que los Imperativos Hipotéticos y todo lo que pertenece a la dimensión pragmática no forma parte de filosofía práctica. Se trata, más bien, de una especie de apéndice tecnológico de la filosofía natural, porque, en el fondo, de lo que se trata en este tipo de reflexión es de averiguar cómo funciona la naturaleza.

Aquí está la diferencia con Aristóteles: la división que hace Kant no coincide con la de Aristóteles, porque para Kant la técnica no pertenece al ámbito de lo práctico en el sentido más propio del término. Para Aristóteles, en cambio, la técnica está incorporada, de algún modo, en el ámbito de lo práctico. La técnica como un apéndice tecnológico a lo teórico. Lo que dice Kant puede entenderse mejor con un ejemplo. Para saber cómo calmar un temperamento colérico hay que estudiar la naturaleza: entender por qué se produce la cólera y, sobre esa base, hallar los medios para mitigarla. Kant piensa que los Imperativos Hipotéticos, sean técnicos o pragmáticos, no forman parte de la filosofía práctica, que solo se ocupa de Imperativos Categóricos.

Volviendo un poco al tema de la pobreza económica: ¿en qué medida la obligación kantiana de socorrer al pobre puede entenderse como un deber moral limitado y contextual, distinto de la generosidad, y cómo se puede aplicar esta distinción para abordar éticamente la pobreza en la actualidad?

A. V.- Habría que ver si la obligación de subvenir al pobre es, para Kant, una obligación de generosidad o de qué tipo. No lo tengo claro, no lo he pensado suficientemente. Pero viendo a verlo, más bien, como una obligación de socorro, no de generosidad. Usted puede ser generoso con gente que no está en la pobreza. Toda la gente necesita cosas, en un sentido amplio, y no por ello es pobre. Entonces, ser generoso es algo mucho más amplio. El socorro al que es pobre tiene que ver, específicamente, con un estado de menesterosidad material grave. Pongamos un ejemplo: dar de comer a la gente no es lo mismo que darle asistencia médica. Obviamente hay alguna conexión, porque, si la gente no come, finalmente se enferma. Pero cuando a usted lo invitan a comer y le ofrecen una buena comida,

no le están haciendo un servicio médico. Cuando usted le da a alguien parte de su tiempo, o lo que sea que necesita –por caso, le presta unos libros– usted ha sido generoso con esa persona, pero no la está ayudando a salir de la pobreza en el sentido propio del término: no está socorriendo a una persona en situación de pobreza. El problema de la pobreza o de la indigencia extrema plantea una obligación de socorro dentro de ciertos límites.

Pero esto no lo he pensado a fondo; hay que pensarlo. En todo caso, creo que lo encararía más como una obligación de socorro y, por lo mismo, restringida a ciertos extremos particularmente graves y, desde luego, no como una obligación universal de mantener al prójimo. Creo que ahí Kant diría lo mismo que San Pablo: “el que no quiera trabajar que no coma”. ¿Hay una obligación de socorro? Seguramente sí. Pero la conversión del otro en un mantenido es algo completamente diferente. Obviamente, la necesidad de asistencia puede ser más grave o menos grave en diferentes lugares y sociedades. Depende de la prosperidad general y de muchas otras cosas. Pero, en lo esencial, creo que hay que abordar el asunto, más bien, en términos de obligación de socorro, y no como algo que tenga que ver con la generosidad. Pero no lo he pensado a fondo y estoy pensando en voz alta. Usted lo tiene que estudiar mejor.

Para tener una mayor profundidad con respecto al tema de la pobreza en contextos más contemporáneos, qué podría usted decir sobre los alcances realizados por Nussbaum y Sen en relación con la pobreza extrema, especialmente en la infancia, ¿y qué implicaciones éticas tendría esto para la responsabilidad social y moral?

A. V.- Martha Nussbaum y Amartya Sen, el economista, desarrollaron con el llamado *Capabilities Approach* la aproximación a partir de las capacidades, como diciendo: un orden social es justo si presta la ayuda necesaria para que las personas logren desarrollar plenamente, o lo más plenamente posible, sus capacidades. Lo hacen desde Aristóteles. Pero uno podría intentar hacer algo semejante desde Kant y ver hasta qué punto se llega.

Por ejemplo, supongamos que se excluye a alguien del aprendizaje del lenguaje, es decir, no se lo incorpora a la comunidad lingüística. Esa persona va a estar imposibilitada, desde el comienzo, para desarrollar las capacidades que tiene. Pasa con los llamados niños lobos, que quedan reducidos a la animalidad porque no tuvieron la ocasión de alcanzar el despliegue de sus capacidades lingüísticas, con todo lo que eso apareja. No tuvieron el entorno que les permitiera dar esos primeros pasos para después tener la posibilidad de continuar. Si uno está excluido desde el comienzo de la mediación lingüística, nunca va a poder aprender nada.

En casos de pobreza infantil extrema, si los niños están privados de una adecuada

alimentación en los primeros años de su vida, normalmente no van a poder alcanzar nada significativo después, porque no van a alcanzar las cotas de desarrollo cerebral, físico, etc., que les permitirían plantearse esos objetivos. Eso tiene que ver con la línea de razonamiento del *Capabilities Approach*.

Martha Nussbaum –que con Kant no tiene mucho que ver, pero sí con Aristóteles– desarrolló la idea de una “*Aristotelian Social Democracy*”: una socialdemocracia aristotélica, que es, sin duda, una cosa bien rara. No soy socialdemócrata, pero le menciono esto simplemente para que vea una manera de conectar con el asunto. Desde luego, un ser humano no está en condiciones de darse a sí mismo, desde el comienzo, lo que necesita para poder ser más adelante una persona que toma decisiones, que persigue un objetivo y se hace responsable de sí misma. Situaciones de pobreza extrema, por ejemplo, en la infancia, son situaciones que también tienen esta gravedad. Si esas personas no son ayudadas en ese momento, muchas veces quedan truncadas de por vida, como individuos que pueden hacerse responsables de sí mismos. Esa es la tragedia de la miseria infantil. Ahí hay, creo, un montón de tela para cortar desde un punto de vista kantiano.

Sería bueno abordarla universalmente, la pobreza en general.

A. V.- Claro. Pero, ¿cuáles son las obligaciones de socorro? Porque esas obligaciones son múltiples, dependiendo del contexto: no son lo mismo respecto de niños que respecto de gente adulta, no son lo mismo de gente adulta enferma que de gente adulta sana, no son lo mismo respecto de un adicto que de alguien que no tiene adicciones. Hay toda una paleta de posibles obligaciones de socorro vinculadas con la penuria económica y con otros problemas. Pero, además, no hay una sola pobreza: está la pobreza de la vejez, por ejemplo. Algo se puede hacer al respecto con conciencia de todas las diferencias que hay, o con conciencia de la complejidad que hay ahí, ya que no se trata de un solo tipo de caso. Son cosas muy distintas. Usted puede delimitar bien sus principales casos de estudio, tomando decisiones prudentiales.

Nos gustaría que profundizará un poco sobre el papel que juega el proceso de nomologización.

A. V.- En Kant hay un procedimiento de nomologización que tiene pasos. El profesor Rainer Enskat ha reconstruido paso a paso cómo se nomologiza una máxima para testearla. A una máxima, para ser testada moralmente, hay que darle la forma de una ley universal. Por ejemplo, puedo querer mentir, naturalmente, pero lo que no puedo querer es

que la mentira sea una ley universal. ¿Por qué no puedo quererlo? La contradicción que se produce ahí es pragmática, no lógica.

La mentira solo se puede querer como medio para alcanzar un fin; se utiliza como una herramienta. ¿Cuáles son las condiciones marco para que esa herramienta sea eficaz? A esas condiciones marco pertenece el hecho de que la norma sea no mentir. Es decir: solo cuando se presupone que hay una obligación de veracidad, la mentira puede tener eficacia. Si la norma fuera la mentira, nadie creería nada de lo que se dice y la mentira no tendría eficacia. Esa es la razón por la cual está prohibida la mentira: la mentira solo puede funcionar eficazmente en contextos en los cuales ella misma no es la ley. Si se transforma en ley, ya no funciona.

El robo no es la abolición de la propiedad, es una redistribución por medios ilegítimos. Quien roba se apropia de algo y quiere que eso sea suyo. El robo es ilegítimo, porque solo puede funcionar eficazmente, allí donde la propiedad es norma. Por tanto, hay máximas que no pueden ser convertidas en ley universal, porque, si usted la convierte en ley universal, deja de regir la única razón por la cual usted deseaba eso que le permitía alcanzar el correspondiente objetivo.

Usted quiere mentir para obtener un beneficio, pero en un contexto donde la mentira es la ley, esa mentira no le da ningún beneficio. Usted quiere robar para aumentar su propiedad, pero, si el robo fuera ley, ese robo tampoco le asegura ninguna propiedad, porque usted también puede ser robado. En el libro sobre la conciencia moral explico el procedimiento de nomologización, siguiendo a Enskat.

El caso paradigmático es el de la mentira. La mentira puede funcionar como un medio eficaz para alcanzar un fin, en un contexto en el cual ella misma no sea la norma. Solo cuando la obligación es ser veraz, la mentira puede tener eficacia. Es lo que tiene en vista Kant cuando afirma que las máximas que no pueden ser convertidas en leyes universales son máximas que son moralmente no permisibles. Usted puede querer mentir, pero no puede querer que la mentira sea ley. Usted puede querer robar, pero no puede querer que el robo sea ley. El que miente se enoja cuando le mienten, el que roba a alguien no quiere ser robado.

Se suele hablar de procedimiento de universalización, pues es una manera de hablar muy imprecisa. Lo que Kant tiene en vista no es una mera universalización o generalización, sino una que apunta a dotar de forma legal. Es lo que Enskat llama, de modo más preciso, “nomologización”, es decir, convertir (una máxima) en ley. Es una forma específica de universalización. Las máximas moralmente ilegítimas son las que no soportan ser nomologizadas, ser convertidas en leyes. Y no lo soportan, porque, bajo condiciones de nomologización, la máxima pierde su eficacia, que es la única razón por la cual se la quiere.

La única razón por la que uno quiere mentir es porque, por medio de la mentira, espera poder alcanzar algo diferente. Sin embargo, esto último supone un marco de condiciones en el cual la mentira misma no es la norma, sino que está prohibida.

En un marco de condiciones en el cual la mentira es la norma, mintiendo no se alcanza nada. Por tanto, se puede querer mentir, pero no se puede querer que la mentira sea ley.

Lo que se tiene en estos casos es una contradicción de tipo trascendental-pragmático, no lógico, porque la contradicción no es entre una norma y otra norma, o entre una norma y su negación, sino entre una pretendida norma y las condiciones de realización de esa misma norma. Es un tipo especial de contradicción performativa de carácter trascendental pragmático.

Uno espera de la mentira una cierta eficacia, la cual sólo está garantizada en contextos donde la mentira misma no es la norma. Por eso, Kant dice que puedo querer mentir, pero no puedo querer que la mentira sea la ley. Puedo querer robar, pero no puedo querer que el robo sea la ley. Como la razón para querer cosas malas reside en que éstas sirvan para alcanzar determinados objetivos, el test kantiano consiste en tener en cuenta que, si nomologiza las correspondientes máximas, los medios que esta prescribe se vuelven ineficaces: la eficacia de los medios que prescribe la máxima depende de que ella misma no sea la ley.

Cuando usted quiere hacer algo malo, se trata a sí mismo como una excepción, como alguien que se permite lo que no le permitiría a nadie más. Ese es el sentido de todo esto, hasta donde modestamente lo entiendo. Términos como “lo particular” o “lo universal” son demasiado vagos para entender de qué va esto. Hay que ser más precisos.

¿Qué tipo de universalización tiene Kant en vista? No es cualquier universalización: es una forma especial consistente de darle a la máxima la forma de una ley universal. Uno puede querer robar, lo que no puede querer es que haya un imperativo que diga: “roba”. Uno puede mentir, pero no puede querer que haya un imperativo que diga: “sé mendaz”. El imperativo debe ser, necesariamente: “sé veraz”.

Profesor Alejandro Vigo, para ir cerrando, me gustaría pedirle un consejo, no solo para mí, sino también para quienes dedican su tiempo a estas reflexiones y, en general, al pensamiento filosófico.

A. V.- Mire, el consejo que le doy es algo bastante elemental: estudie algo que ahora le entusiasme, que le guste, y deje que le ocurran cosas. No todo es planificación. Es decir:

usted toma una iniciativa y, sobre esa base, le ocurren cosas que no pensaba, y que le abren puertas para permitirle seguir avanzando por el mismo camino o bien, eventualmente, para ir en otra dirección. Pero deje que eso le ocurra.

Estudiando esto que ahora tiene entre manos, usted podría decir: “me interesa entonces continuar con Kant” o bien “me interesa ver qué pasa en esto con Tomás de Aquino”. Está todo abierto. Y después, si quiere dedicarse a la academia, eso ya es un objetivo de mediano o largo plazo. Bueno, ahí hay que pensar con calma: “¿me interesa enseñar?”. Pero, en todo caso, no se puede planificar veinte pasos por adelantado, porque uno no sabe dónde va a estar después de haber dado el paso número quince. En medio le pasan mil cosas.

Entonces, ahora lo importante es avanzar. No tiene mucho sentido quebrarse la cabeza con problemas muy abstractos. Más bien, hacer bien lo que uno está haciendo, estar receptivo a cosas que uno no pensaba, pero que ahora le empiezan a interesar. De repente, usted descubre una cosa que no tenía en vista y que ahora le interesa más que lo que estaba haciendo. ¿Por qué habría de prohibirse que le ocurra algo así?

Usted está en un camino interesante, porque eso es la ética kantiana, también cuando se la estudia con una inflexión más aplicada, como en su caso. Posiblemente, a usted le interese la ética aplicada, y no tanto el problema de la fundamentación, que es una discusión más abstracta. No lo sé. Pero haciendo esto, a lo mejor se le abre un panorama: “me interesa ver la ética aplicada” o “quiero explorar esto otro”; o incluso: “ya me cansé de esto y ahora quiero estudiar qué dice Kant sobre la belleza” o “qué dice Hegel sobre la belleza”. ¿Por qué prohibirse de antemano ese tipo de experiencia?

El estudio nos modifica. Uno va descubriendo cosas que le interesan y que no sabía que le interesaban, porque no las había visto, no las había estudiado. No cerraría ninguna puerta en este momento, pero tampoco especularía en abstracto. Trataría de estar receptivo a lo que me ocurre sobre la base de lo que ya estoy haciendo. No especular con cambios que tampoco significan nada. No es cambiar de rubro. Es estar abierto a explorar posibilidades que no se tenían en vista al comenzar.