

La autonomía personal en el pensamiento ético de Kant

Personal Autonomy in Kant's Ethical Thought

Juan Iosa

Autor:

Juan Iosa
Universidad Siglo 21, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Técnicas, Argentina
juanfiosa@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5590-6043>

Recibido: 07/09/2023

Aceptado: 04/12/2023

Citar como:

Iosa, Juan (2024). La autonomía personal en el pensamiento ético de Kant. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (48), 305-331. <https://doi.org/10.14198/DOXA2024.48.11>

Financiación:

Este trabajo es fruto de una estancia de investigación en la Universidad de Catania y en la *London School of Economics* (LSE), disfrutada gracias a un subsidio del Proyecto Kantinsa (Kant in South America) Marie-Curie Rise n.º 777786 (Unión Europea), web page: <https://www.kantinsa.eu/>.

Agradecimientos:

Agradezco a Macarena Marey, Natalia Lerussi, Nunzio Ali, Luigi Caranti y Lea Ypi por haber facilitado, de diversas maneras, este viaje. Gracias también a Rodrigo Sánchez Brígido, Julio Montero, Federico Arena, Matías Parmigiani, Tomás Céspedes, Carlos Villanueva y Paula Gastaldi, la lectura atenta y las críticas. Las traducciones son mías cuando no se advierte lo contrario en la bibliografía.

Licencia:

Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



El autor declara que no hay conflicto de intereses.

© 2024 Juan Iosa

Resumen

Es común pensar que nuestro moderno concepto de autonomía personal (AP) no ocupa un lugar importante en el pensamiento ético de Kant, si es que ocupa alguno. En contra de esta extendida idea, sostendré aquí que su rol no podría ser más destacado. Para ello, ofreceré primero un esbozo del significado del término. Analizaré luego la investigación de Waldron sobre la posibilidad de ubicar la AP dentro de las reflexiones kantianas sobre la búsqueda de la felicidad. En tercer lugar, revisaré la tesis de Taylor de que una AP propiamente kantiana debe ubicarse dentro del espacio de latitud que dejan los deberes imperfectos de la *Doctrina de la Virtud*. Pasaré luego a defender mi tesis: toda la filosofía moral kantiana, i.e., tanto el primer principio como los deberes de allí derivados, puede pensarse como una estructura normativa orientada a la defensa y promoción de la AP. Ello porque este concepto está inscrito en la idea misma de humanidad (la capacidad de fijarse a uno mismo fines, tanto morales como de otro tipo) contenida en la segunda fórmula del imperativo categórico.

Palabras clave: autonomía personal; humanidad; felicidad; doctrina de la virtud; ética kantiana.

Abstract

Modern personal autonomy (PA), it is generally assumed, doesn't occupy an important place in Kant's ethical thought, if at all. Contrary to this widespread notion, I will argue that its role could not be more prominent. To accomplish this, I will first outline the meaning of the term. Next, I will analyze Waldron's query regarding whether PA aligns well with Kantian considerations on the pursuit of happiness. Thirdly, I will review Taylor's thesis that a properly Kantian PA must be located within the space of latitude left by the imperfect duties of the Doctrine of Virtue. I will then go on to defend my thesis:

the entire Kantian moral philosophy, i.e., both the first principle and the duties derived from it, can be thought of as a normative framework oriented toward safeguarding and fostering PA. This assertion stems from its inherent connection to the concept of humanity (the ability to set ends for oneself, both moral and non-moral), contained in the second formula of the categorical imperative.

Keywords: personal autonomy; humanity; happiness; doctrine of virtue; Kantian morality.

«Lord Darlington wasn't a bad man. He wasn't a bad man at all. And at least he had the privilege of being able to say at the end of his life that he made his own mistakes. His lordship was a courageous man. He chose a certain path in life, it proved to be a misguided one, but there, he chose it, he can say that at least. As for myself, I cannot even claim that. You see, I trusted. I trusted in his lordship's wisdom. All those years I can't even say I made my own mistakes. Really –one has to ask oneself– what dignity is there in that?...

The hard reality is, surely, that for the likes of you and me, there is a little choice other to leave our fate, ultimately, in the hands of those great gentleman at the hub of this world who employ our services. What is the point in worrying oneself too much about what one could or could not have done to control the course one's life took».

Kazuo Ishiguro, *The Remains of the Day*

1. INTRODUCCIÓN

Henry Maine en su clásico libro sobre *El derecho antiguo*, famosamente sostuvo que la marca de la modernidad moral y jurídica consiste en el paso *del estatus al contrato* (Maine, 1906, 165). Charles Taylor afirmaba una idea no idéntica pero similar: «La diferencia esencial puede quizás presentarse de este modo: el sujeto moderno se autodefine, mientras que en las concepciones previas el sujeto es definido en relación con un orden cósmico» (Taylor, 1975, 6). Podemos pensar a partir de allí la diferencia entre las autoconcepciones moderna y premoderna de la moralidad: así como antiguamente el rol de una persona en la sociedad, i.e., sus derechos y obligaciones, estaba determinado por su posición relativa en una red de relaciones que le excedía, que le venía dada, hoy tal rol depende, al menos en gran parte (en una parte infinitamente más grande que antes) de su voluntad. En consecuencia, el occidente moderno se define a sí mismo (por oposición a concepciones no occidentales o premodernas) por su valoración de la autonomía, del autogobierno individual. Estas son las palabras clave de la modernidad moral, política y jurídica. Esta es la historia que nos contamos, nuestra versión oficial sobre nosotros mismos y el fundamento moral de nuestras instituciones, autoconcebidas como «liberales» en el sentido clásico del término¹. Aquí no pretendo en absoluto criticarla sino comprenderla.

1. Por liberalismo clásico me refiero al liberalismo comprensivo en el sentido de Rawls, como opuesto al liberalismo político. Rostbøll (Rostbøll, 2011, 341) resume la distinción aquí relevante en los siguientes

Ahora bien, la idea de autonomía, de autogobierno, tal como ha sido destacado más de una vez, es terriblemente ambigua. No entraré aquí a distinguir la multitud de significados que se le atribuyen. Me interesa centrarme en la autonomía personal (en adelante AP). De hecho, mi interés es bastante más específico. Me preguntaré por el lugar de la AP en la filosofía práctica de Kant. Para ello, primero presentaré escuetamente el concepto en cuestión. En segundo lugar, revisaré dos lecturas que piensan que tal idea tiene cabida en el pensamiento kantiano pero en lugares acotados y marginales. En este sentido me referiré primero a la idea, explorada tanto por Jeremy Waldron como por Robert Taylor, que entiende que la AP juega un rol en las reflexiones kantianas sobre la búsqueda de la felicidad. Luego exploraré la tesis, defendida por Taylor, de que su lugar natural es el espacio de latitud propio de los deberes imperfectos de la *Doctrina de la Virtud*. En tercer lugar, ofreceré lo que entiendo son argumentos en favor de una lectura mucho más ambiciosa del rol de la AP al interior del pensamiento kantiano. Sostendré que toda su filosofía moral puede pensarse provechosamente como una gran estructura normativa de protección y promoción de la AP². A mi entender el concepto de AP, a través de la idea kantiana de *humanidad*, i.e., la capacidad de adoptar libremente fines, juega un rol central en la fundamentación misma del imperativo categórico. En última instancia, entiendo, la AP y la humanidad en el sentido de Kant son conceptos, si no equivalentes, al menos estrechísimamente relacionados. Después de defender esta tesis en el nivel abstracto de los conceptos en cuestión la defenderé desde sus implicaciones concretas. Creo que al menos buena parte del sistema de deberes kantianos puede pensarse como orientada ya a la defensa, ya a la promoción de la AP. Aquí me limitaré a ejemplificarlo en algunos casos importantes. Si mi tesis se sostiene ello habilitaría, entiendo, una nueva perspectiva desde la que pensar a Kant como uno de los grandes pilares del liberalismo clásico. De todos modos este texto se centrará en la teoría moral de Kant antes que en sus consecuencias políticas.

Corresponde entonces comenzar con una primera aproximación al significado de «autonomía personal». Presentaré primero la idea manteniendo un alto nivel de abstracción tal que lo que afirmo pueda pensarse como enunciando un concepto antes que concepciones. Pero inmediatamente bajaré de nivel para presentar una concepción de la AP de reconocida influencia en los debates morales y políticos actuales: la teoría de la AP de Joseph Raz. Con ella en vista podremos contrastar y evaluar si la teoría de la AP que imputo a Kant podría ser reconocida como tal por un autor contemporáneo como Raz.

términos: «En el centro del liberalismo político se encuentra la afirmación de que los liberales deben renunciar al compromiso con la autonomía que se encuentra en el liberalismo clásico. Se sostiene que esto es necesario para adecuar el liberalismo a sociedades caracterizadas por un pluralismo razonable y para evitar que «el liberalismo se convierta en otra doctrina sectaria» (Rawls, 1985, 246)».

2. De hecho, creo que incluso su teoría del derecho puede ser pensada bajo la misma óptica. Pero el estudio de esta tesis requiere hacerse cargo de un creciente corpus de literatura sobre el tema. No es este el momento para discutirla.

2. AUTONOMÍA PERSONAL

La idea central que está detrás de nuestro concepto de AP es, tal como afirma Christman, la de un sujeto «guiado por consideraciones, deseos, condiciones y características que no le son impuestas externamente, sino que son parte de lo que puede considerar... como (su) propio y auténtico yo» (Christman, 2020, 2). Waldron lo expresa de un modo particularmente elegante: cuando hablamos de AP nos viene a la mente la imagen de una persona a cargo de su vida, «no una que sólo sigue sus deseos, sino que elige qué deseos seguir» (Waldron, 2005, 307). En las concepciones jerárquicas de la AP (Frankfurt, Dworkin, Bratman) lo determinante es la identificación de la persona con sus deseos de primer orden a partir de sus deseos de segundo orden, i.e., sus deseos sobre qué tipo de deseos quiere tener o actuar. Ahora bien, no se trata sólo de que yo hoy puedo identificarme o no con un deseo actual. También puedo identificarme o rechazar mis deseos e intereses (i.e., mis deseos a largo plazo) futuros. En tanto la persona puede definirse, al menos en parte, como un haz de deseos e intereses proyectados en el tiempo, podemos considerar la AP como la capacidad de considerar y proyectar qué clase de persona se quiere ser. Esta misma idea muta si desinflamos algo el rol de los deseos y aumentamos el peso relativo de la decisión sobre qué deseos poner en acto. Bajo esta óptica (la que adopta, tal como veremos, Raz), la AP es la capacidad de elegir por uno mismo el propio plan de vida (Cfr. Laporta, 2007, 31-32). Las personas gozan, en acto, de AP si eligen libre y reflexivamente su propio plan de vida, si son, al menos en parte, autoras de su propio destino.

Sin pretender exhaustividad, creo que es útil distinguir entre las concepciones de la AP fundadas en la noción de deseos de diverso orden y las fundadas en la noción de decisión. Entre las primeras estarían típicamente las concepciones jerárquicas de Frankfurt, Dworkin y Bratman; entre las segundas destaca la teoría de Raz. Creo que es útil distinguirlas pues, como bien ha señalado Onora O'Neill, es mucho más difícil pensar las primeras dentro de una matriz kantiana³. De aquí en más entonces, al

3. Onora O'Neill piensa que hay un abismo entre la noción kantiana de autonomía y las ideas sostenidas por los modernos teóricos de la AP. Ello porque piensa la autonomía kantiana como autonomía moral (en adelante AM), i.e., «la capacidad de actuar a partir de principios» (O'Neill, 1989, 76), y porque piensa la moderna AP teniendo en mente las concepciones jerárquicas, basadas en deseos. A su entender, para estas concepciones (y aquí nombra explícitamente a Frankfurt) «[l]a autonomía se ve como una disposición o capacidad para perseguir preferencias pero que se relaciona principalmente con preferencias de segundo orden, reflexivamente evaluadas, y no invoca ninguna concepción de la razón más allá de la coherencia interna y una explicación instrumental de la racionalidad práctica» (O'Neill, 1989, 66). En consecuencia, argumenta en favor de «separar la concepción kantiana de la autonomía de las contemporáneas» (O'Neill, 1989, 75).

Aun si yo no estoy argumentando aquí, al menos no de modo directo, en favor de una determinada concepción de la relación entre AP y AM kantiana, sospecho que igualmente O'Neill estaría en desacuerdo con mi propuesta. Para hacerla más plausible es que separe las concepciones basadas en deseos de las concepciones basadas en decisiones. En cualquier caso, creo, contra O'Neill, que bajo cierta

referirme a la noción de AP tendré en cuenta las concepciones basadas en la idea de decisión, de autoría.

2.1. La autonomía personal en Raz

Según Raz, la persona autónoma es en parte autora de su propia vida. El ideal de la AP es la visión de las personas controlando en algún grado su propio destino, dándole forma mediante decisiones sucesivas a lo largo de sus vidas (Raz, 1986, 369). Se opone a una vida de elecciones tomadas bajo coerción. También a una vida sin elecciones, o de mero derivar por la vida sin ejercitar la propia capacidad de elección (Raz, 1986, 371).

Para llevar una vida autónoma es preciso que se den ciertas condiciones cuyo valor es derivado del valor de una vida autónoma, llamémosle con Raz ‘condiciones de la autonomía’. Son tres (Raz, 1986, 372-3):

- 1) Apropriadadas capacidades. Entre las diversas capacidades funcionales a la autonomía destaquemos aquí las mentales. Por un lado, la persona autónoma goza de entendimiento: capacidad de evaluar y ponderar el valor relativo de diferentes fines, i.e., estados futuros valiosos, de comprender y valorar su situación y el peso que sus decisiones tendrán en su vida y en las de los demás, de concebir los medios adecuados para llevar a cabo sus propósitos, etc. Goza, en otras palabras, de capacidad de reflexionar sobre cuál de los posibles cursos de acción y, más genéricamente, modos de vida a su alcance, resulta preferible. Además tiene voluntad, capacidad de tomar decisiones y actuar en consecuencia (Raz, 1986, 369-373).
- 2) Adecuado rango y variedad de opciones, pues quien tiene muy restringidas las opciones disponibles no puede elegir en sentido estricto (Raz, 1986, 378-381). Además, al menos algunas opciones disponibles deben ser moralmente valiosas. Pues quien tiene solo malas opciones a su alcance no goza de autonomía (Raz, 1986, 373-377)⁴.
- 3) Independencia: el ejercicio de la capacidad de opción debe ser libre de coerción y manipulación ajena. La coerción y la manipulación sujetan la voluntad de una persona a la de otra y, en este sentido, invaden su autonomía (Raz, 1986, 377).

Pero que se den en nuestra vida las condiciones de la AP no equivale, según Raz, a llevar una vida autónoma. Para ello debemos poner en acto esas condiciones: debemos elegir, tomar decisiones vitales relevantes. Tal como avancé más arriba, la palabra «decisión» es

óptica incluso las concepciones basadas en deseos pueden ser rescatadas para el esquema aquí propuesto. Lamentablemente no tengo espacio para desarrollar acabadamente el punto. Al respecto ver Iosa, 2017.

4. En Raz, el carácter valioso o disvalioso de las opciones es previo e independiente de la elección del agente. Este elemento de su doctrina es incompatible con la lectura de Kant aquí propuesta. De hecho, tal como explícito más abajo, no estoy afirmando que Kant y Raz tengan la misma teoría de la AP.

clave en la teoría de la AP de Raz. Esto no significa que la persona autónoma lleve una vida en que cada aspecto ha sido conscientemente decidido. Eso sería sobreintelectualizar la AP. De hecho, una vida autónoma es compatible con encontrarnos a nosotros mismos en una situación vital en buena medida definida por factores sociales, culturales, familiares, etc., que bien podemos decir que no hemos elegido. Lo que importa, como bien resalta Waldron refiriéndose a la teoría de Raz,

«no es la génesis de nuestros proyectos sino, primero, que reconozcamos la posibilidad de abandonarlos o de continuar comprometidos con ellos; segundo, que cuando elijamos entre las opciones a nuestra disposición lo hagamos por razones que jueguen un rol consciente en nuestro razonamiento práctico y; tercero, que nos identifiquemos de buena fe con las elecciones que hemos realizado» (Waldron, 2005, 316).

Al poner en ejercicio las condiciones de la autonomía, es decir, al adoptar fines y proyectos, al comprometernos en relaciones y vínculos, damos progresivamente forma a nuestra propia vida. Alguien que decide, por ejemplo, estudiar una carrera, luego de tomar esa decisión tiene razones para comportarse de modo de alcanzar el fin implicado en su decisión; en este caso recibirse. Y puede actuar de modo incompatible con ese fin, fracasando por ello en su obtención de un modo que le resultaba imposible antes de adquirirlo. Es así como, según Raz, dotamos de valor a nuestra vida, de valores con que nuestra vida no contaba antes de esas decisiones e identificaciones. Creamos, en otras palabras, razones independientes de las razones que teníamos para asumir esos compromisos, fines y proyectos. Es así como nuestra vida se vuelve en parte nuestra propia creación: los valores que, entre otras cosas, le dan forma son, en alguna medida, fruto de nuestros propios actos de creación normativa. En tanto que la AP nos permite cargar de valor nuestra vida, bien podemos decir que ella misma es valiosa (Raz, 1986, 387).

El que la AP sea moralmente valiosa es una razón para que todos llevemos vidas autónomas. Pero no es posible hacer autónomos a otros, el ejercicio de la autonomía está sobre los hombros de cada quien. Claro que los demás, particularmente el Estado, pueden ayudar y estimular la adopción y el desarrollo de modos autónomos de vida. Pero su ayuda está limitada a asegurar las condiciones de la autonomía (Raz, 1986, 407).

Articulada mínimamente la concepción raziana de la AP, detengamos un momento sobre cómo él concibe la relación entre AP y el pensamiento moral kantiano. Es famosa la fuerte distinción raziana entre AP y AM kantiana:

«La autonomía personal, que es un particular ideal de bienestar individual, no debe ser confundida con la sólo indirectamente relacionada noción de autonomía moral. La última se origina en la idea kantiana de que la moral consiste en principios autolegislados... En Kant... la autoría se reduce a un punto evanescente en tanto que solo permite un conjunto de principios que la gente puede racionalmente legislar y son los mismos para todos... La autonomía personal, por contraste, se refiere esencialmente a la libertad de las personas de decidir sobre sus propias vidas. La autonomía moral... es una doctrina acerca de la

naturaleza de la moral. La AP no es más que un ideal moral específico que, si es válido, es un elemento en una doctrina moral» (Raz, 1986, 370)⁵.

Si tuviéramos que poner en términos kantianos lo que aquí está diciendo Raz creo que podríamos hacerlo de este modo: diríamos que en virtud de que la AM es una tesis sobre la fuente del valor moral y la AP es un ideal moral específico y contingente, i.e., dependiente de su adecuado encastre en una doctrina moral válida, entonces, al menos dentro del marco kantiano, el valor de la AP depende de si es legislado por la AM. Aquí adoptaré el camino inverso.

2.2. ¿Autonomía personal en Kant?

De entrada, cabe aclarar que el significante «autonomía personal» no es utilizado por Kant. Sin embargo (y sin negar el carácter controvertido de este punto), entiendo que en su obra se encuentra un rico pensamiento relativo a lo que hoy nosotros ponemos en esos términos. En la literatura especializada, al menos hasta donde conozco, la AP ha sido ubicada en dos compartimentos diferenciados al interior del pensamiento kantiano. Se la ha pensado o bien por fuera del ámbito de la normatividad categórica (incluyendo bajo este rótulo a la doctrina del derecho) o bien por dentro de dicho espacio. Las primeras concepciones, llamémoslas externalistas, entienden que la AP en Kant ha de ser ubicada o bien en el ámbito de sus consideraciones relativas a la búsqueda de la felicidad o bien dentro del espacio de latitud dejado al arbitrio de cada quien por su teoría sobre los deberes imperfectos derivados de los fines necesarios (la propia perfección y la felicidad ajena) de la *Doctrina de la Virtud*⁶.

Las concepciones internalistas, por su parte, pueden dividirse al menos en tres versiones, una moral, una jurídica y una abarcante de ambas esferas normativas.

La concepción moral, de la que me ocupó en este texto, entiende que hay una íntima conexión entre el concepto de AP y el conjunto del sistema moral kantiano. Cuál sea el modo correcto de entender esa relación es una cuestión aparte. Uno puede pensar, con Raz, que el valor de la AP se deriva, como un deber más, del imperativo categórico. Aquí quisiera explorar tal como afirmé más arriba, el camino inverso. La AP está, a mi juicio, ya incluida en el concepto mismo de un ser racional o sus equivalentes:

5. Hasta donde llega mi conocimiento, existen pocos textos que apunten directamente a la cuestión de la relación entre AP y AM en el pensamiento kantiano. Más allá de los textos aquí citados de Waldron, Taylor, Formosa y Rostbøll, se puede encontrar un estudio, no kantiano, sobre el tema, en el libro de David Johnston *The Idea of a Liberal Theory* (Johnston, 1994, 76-7). Carlos Nino, en *Ética y Derechos Humanos* (Nino, 1989) intenta fundar, a mi juicio sin éxito, la AP en la autonomía moral kantiana. Para mi crítica a la propuesta de Nino ver Iosa (2021). La cuestión está sin embargo indirectamente presente en gran parte del debate erudito sobre la filosofía práctica de Kant. Desde allí espera alimentarse este texto para elaborar sus argumentos y, en última instancia, sus conclusiones.

6. Más abajo explicitaré el sentido, a primera vista contraintuitivo, en el que digo que esta teoría de la AP debe ser clasificada junto con aquellas que la ubican por fuera del espacio de la normatividad categórica.

el concepto de un agente racional y el concepto de humanidad⁷. Como estos conceptos son anteriores al imperativo categórico, i.e., el imperativo categórico (particularmente la fórmula de la humanidad) se deriva de ellos, entonces la AP es fundamento de la moralidad kantiana. Y como es de esperar, de ser este el caso entonces todo el sistema de deberes morales derivados del imperativo categórico bien puede concebirse como una estructura normativa orientada a la defensa y promoción de la AP. Y no solo ello: la moralidad autónoma también guiaría, al menos en cierta medida, al sujeto personalmente autónomo en sus identificaciones y elecciones. Sin negar que haya un espacio de discreción dejado al arbitrio del sujeto, la concepción que quiero proponer sí negaría que el único rol que juega la moralidad respecto de la AP sea el de «suprema condición limitante» (4:431).

Por su parte, la concepción jurídica entiende que es el sistema de deberes *jurídicos*, no el de deberes morales, el destinado a proteger y fomentar la AP. El lugar propio de este concepto sería la teoría del derecho kantiana. Efectivamente, se puede pensar el derecho innato a la libertad (6:237) como íntimamente vinculado a la AP. De ser viable esta conexión (cosa que aquí no afirmo) sería posible entonces derivar de allí todos los derechos jurídicos puramente racionales y, consecuentemente, todos los deberes. De funcionar esta derivación bien podría decirse que el sistema de deberes jurídicos está orientado a la defensa y promoción de la AP.

La tercera concepción, como modo de lograr el carácter abarcante que la caracteriza, da un paso atrás. Afirma que la AP juega un rol directo en la fundamentación y en la delimitación del contenido de *todos* los deberes categóricos, tanto morales como jurídicos; que, en consecuencia, ambas clases de deberes están destinadas a la defensa y promoción de la AP.

En breve defenderé mi particular lectura de la concepción moral, i.e., de la relación entre AP y moralidad en Kant. Pero antes reconstruiré y evaluaré las menos demandantes concepciones externalistas. De este modo tendremos con qué contrastar mi propuesta, si se quiere más ambiciosa.

3. AUTONOMÍA MORAL Y BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD

Una primera forma de acercarse a nuestro problema es bajo la hipótesis de que lo que actualmente pensamos bajo el rótulo de «autonomía personal» Kant lo pensó como el problema de la búsqueda de la felicidad. La relación entre AP y búsqueda de la felicidad ha sido profusamente analizada tanto por Waldron (2005) como por Taylor (2005). Waldron se interroga explícitamente en estos términos: «Quiero saber si hay algo que se aproxime a la autonomía personal en la explicación de Kant sobre la felicidad» (Waldron, 2005, 311).

7. Sobre esta equivalencia, ver Korsgaard, 1996, 110.

Es importante subrayar que dependiendo de cómo concibamos la relación entre AP y búsqueda de la felicidad en Kant se seguirán diversas consecuencias respecto del modo adecuado de concebir la relación entre AP y moralidad en su pensamiento (en última instancia el problema que aquí interesa). Ello porque hay diferentes modos, bastante estudiados y estandarizados, de concebir el vínculo entre felicidad y moralidad en Kant. En otras palabras, de ser *x* el modo adecuado de concebir la relación entre felicidad y moralidad en Kant y si en su pensamiento AP y felicidad son, por ejemplo, equivalentes, entonces, por carácter transitivo, *x* será el modo adecuado de concebir la relación entre AP y moralidad en Kant.

Pensemos entonces qué tipo de vínculo hay entre nuestra actual noción de AP y la noción kantiana de búsqueda de la felicidad. Rápidamente se puede observar que tienen muchos puntos de contacto. De hecho, la gran mayoría de las decisiones personalmente autónomas son similares a las decisiones que tomamos en busca de la felicidad: decisiones e identificaciones altamente subjetivas e idiosincráticas, en absoluto universalizables (6:215-16; 4:415-16). Es por ello que, según Kant, no puede haber leyes prácticas de la felicidad. Y así como la persona autónoma es alguien que toma sus propias decisiones, Kant concede peso a la «iniciativa propia» en la toma de decisiones respecto de la felicidad (8:290-91). Además, ambos conceptos tienen la misma estructura interna: sistemática (5:73) y jerárquica (5:24). Esta estructura implica que en ambos casos hemos de ser reflexivos para determinar si hemos de actuar o no de acuerdo con determinado deseo o a determinado fin; hemos de reflexionar, por ejemplo, sobre si esa acción no contradirá deseos o fines de rango superior dentro de nuestro sistema motivacional. También hay que tener en cuenta que las personas en parte autoras de sus propias vidas, al menos típicamente las diseñan con la vista puesta en la felicidad (que, como bien decía Kant, es un fin necesario de cualquier ser racional (4:415)). En general tomamos decisiones que creemos nos harán más felices. Emparentada con esta última, una razón histórica: la idea de autonomía como autoría de la propia vida ha sido proverbialmente entendida como guiada por el ansia de darse a uno mismo una vida buena. Y la vida buena ha sido tradicionalmente pensada como una vida feliz⁸. Por último, ambos conceptos están normativamente sometidos a la misma «suprema condición limitante»: la moralidad.

Resumiendo, creo que no hay ninguna razón para negar que la mayoría de nuestras decisiones personalmente autónomas son decisiones que tomamos en vistas a ser felices. Si bien, como veremos, no hay una conexión conceptual entre AP y búsqueda de la felicidad, sí hay un solapamiento sustantivo.

Concedido este solapamiento sustantivo, me importa detenerme en el último rasgo que comparten AP y felicidad. Me refiero a la tesis de la «suprema condición limitante».

8. Típicamente en Aristóteles, la vida buena (en él la vida moralmente buena) estaba conceptualmente vinculada a la felicidad (εὐδαιμονία): «vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz» (Aristóteles, EN, I, 4, 1095.^a 18-20).

Me importa esta tesis porque su lectura ortodoxa es particularmente fuerte y define toda una concepción de la relación entre felicidad y moralidad y, consecuentemente, dado el referido solapamiento, de la relación entre AP y moralidad. Pero para avanzar sobre este punto conviene antes distinguir dos lecturas posibles de la felicidad en Kant.

Una primera forma de pensar la felicidad, presente en Kant, es como «la suma satisfacción de todas las inclinaciones» (4:399), un concepto compuesto de elementos «empíricos», «tomados de la experiencia» (4:418), «un particular sentimiento de placer o displacer» (5:25). Bajo esta lectura la felicidad es pura heteronomía, pura inclinación, perteneciente más a nuestra condición animal, i.e., sensible, antes que a nuestra condición propiamente humana.

Sin negar la presencia de estas ideas en Kant, cabe, sin embargo, atribuirle otra concepción de la felicidad. Esta no sería la mera satisfacción de nuestros puros y simples deseos. Por el contrario, consistiría en la satisfacción de aquellos que, gracias a un acto libre de elección, hemos transformado en fines nuestros⁹. Bajo esta concepción la búsqueda de la felicidad es el contexto típico de trabajo de la razón prudencial: «La habilidad para elegir los medios relativos al mayor bienestar propio puede ser llamada *prudencia* en el sentido más estricto» (4:416).

Supongamos, por un momento, que la felicidad es la satisfacción sistemática de fines libremente adoptados. Bajo este supuesto, hasta que no adoptamos los fines en cuestión, la razón no tiene ninguna guía que ofrecernos. Y una vez que lo hacemos la única guía que parece ofrecer es la del imperativo hipotético: quien quiere el fin quiere los medios. En otras palabras, en este ámbito la razón sólo nos daría «consejos» de prudencia. Ni la autonomía moral ni la moralidad en tanto producto suyo tendrían demasiado que decir al respecto. La moralidad sólo hablaría cuando el agente en su búsqueda de felicidad individual pretenda tomar un camino inmoral; si el agente, en otras palabras, incorpora a su noción particular de felicidad fines cuya actualización es imposible sin cometer una injusticia para consigo mismo o para con otra persona: la prioridad de lo correcto sobre lo bueno. Esta es la lectura ortodoxa particularmente fuerte de la que hablaba hace un momento. Fuerte porque según esta lectura la moralidad, más allá de ponernos un límite, no nos ofrece ninguna guía en lo que hace a nuestra necesaria búsqueda de la felicidad. Y si no nos guía la moralidad, la razón práctica, y dado que la prudencia sólo nos dice qué medios son buenos para conseguir determinados fines ya asumidos como tales, entonces estamos completamente huérfanos de cualquier criterio respecto de qué buscar, qué fines adoptar. Estamos, parece, librados a la fuerza relativa de nuestras inclinaciones o al capricho de una voluntad sin norte.

Algo similar sucede con un concepto de felicidad basado en la inclinación: al interior del sistema kantiano la moralidad sólo guiaría en tanto límite, funcionaría como demarcadora de la línea que separa lo permisible de lo impermisible. Dentro de lo

9. En este sentido doy por buena la tesis de la incorporación de Allison (Allison, 1990,40), tal como la desarrollaré más adelante.

moralmente permisible no ofrecería ninguna guía al sujeto personalmente autónomo embarcado en su necesaria búsqueda de la felicidad. Felicidad y moralidad serían, en otras palabras, dos campos aparte, incluso enfrentados: «Se tiene exactamente lo contrario del principio de moralidad cuando se toma como fundamento determinante de la voluntad el principio de la propia felicidad...» (5:35).

Enseguida retomaré esta cuestión al presentar una tercera concepción de la felicidad que entiendo está presente en Kant. Pasemos ahora a revisar las razones en contra de pensar nuestra concepción de la AP bajo las coordenadas ofrecidas por las reflexiones kantianas sobre la búsqueda de la felicidad en cualquiera de las dos concepciones desarrolladas. Hay razones tanto conceptuales como normativas para negar esta identificación.

En el nivel conceptual cabe advertir que ni bien formulada la tesis de la equiparación entre AP y felicidad surge una objeción. Nuestro actual concepto de AP no es equivalente al de la búsqueda de la felicidad. Una persona bien puede, por razones morales o de otro tipo, decidir libremente, sin merma de su AP, renunciar a aquello que la hace feliz. Imaginemos, románticamente, un joven enamorado que sin embargo se alista voluntariamente en el ejército como modo de honrar lo que considera su deber frente a la patria. Este joven bien podría decir, con Borges, «ya no seré feliz. Tal vez no importa. Hay tantas otras cosas en el mundo». Generalizando, cualquier acto de renuncia al bienestar o a la felicidad por razones morales es un acto fruto del ejercicio de la AP¹⁰. Es una decisión frente a la cual el agente puede afirmarse como autor, una decisión que va configurando de determinado modo su vida. La AP no equivale ni es reductible a la búsqueda de la felicidad.

Revisemos ahora si hay razones para negar la única tesis normativa que hemos presentado aquí. Me refiero a la lectura ortodoxa que entiende la relación entre felicidad y moralidad bajo la idea de que la última sólo impone un límite externo a la primera. Si esta lectura está equivocada, entonces es probable, dado el solapamiento sustantivo del que hablamos más arriba, que también sea una lectura equivocada de la relación entre AP y moralidad.

La lectura ortodoxa de la relación supone alguno de los dos conceptos de felicidad que enunciamos como presentes en Kant: o bien la felicidad es un concepto perteneciente al campo de lo sensible o bien trabaja al interior de la razón prudencial. Ahora bien, si la búsqueda de la felicidad fuera pura heteronomía, o incluso pura razón prudencial, entonces la intervención coercitiva del estado, por ejemplo, sería una contingencia empírica entre otras, un factor más en la determinación del peso relativo de las propias inclinaciones o los propios fines contingentes.

Pero Kant evalúa en muy diferentes términos la intervención estatal paternalista. Recordemos que en *Teoría y Práctica* y como *principio de libertad* del ser humano, Kant afirma que

10. Es irrelevante aquí si las razones morales en cuestión están correcta o incorrectamente identificadas.

«Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro).

Un gobierno que se constituyera sobre el principio de benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un gobierno paternalista (*imperium paternale*), en el que los súbditos, como hijos menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial, se ven obligados a comportarse de manera pasiva, aguardando sin más el juicio del jefe de Estado (sobre) cómo *deban* ser felices... un gobierno así es el mayor despotismo imaginable» (8:290-91).

Dicho esto, cabe hacerse una pregunta de implicancias no menores. Si la felicidad es o bien pura heteronomía o bien pura razón prudencial ¿cómo se explica que Kant conceda a la libre decisión de las personas en este ámbito el peso y la dignidad que le concede? ¿Por qué Kant daría tanta importancia al hecho de que cada quién determine por sí mismo en qué consiste la felicidad para sí? (cfr. Waldron, 2005, 309). Esta pregunta, entiendo, sugiere la necesidad de examinar si es posible encontrar en el pensamiento de Kant otro modo de concebir la relación entre felicidad y moralidad que no sea el externo, limitante, tan presente en su obra y del que ya hemos hablado suficientemente. Pues si ésta fuera la única relación posible, y dado el solapamiento sustantivo entre AP y felicidad antes enunciado (recordemos: la gran mayoría de las decisiones personalmente autónomas son decisiones en que el agente busca su propia felicidad), entonces la relación entre AP y moralidad (o, en términos más generales, razón pura, práctica) sería, con toda probabilidad, igualmente externa, limitante, al menos para la gran mayoría de los casos. Por el contrario, si hubiera otra concepción de la felicidad, entonces bien podría haber otra concepción de la relación entre felicidad y moralidad y, consecuentemente, otra concepción de la relación entre AP y moralidad.

Y efectivamente es posible encontrar una tercera concepción de la felicidad en Kant; una en que la razón práctica juega un rol activo, determinante. Hay muchas sugerencias en este sentido. Por el momento me limitaré a llamar la atención sobre dos potentes citas que señalarían en dirección de esta tercera vía. En *Idea para una Historia Universal en clave cosmopolita* Kant afirma lo siguiente:

«La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón» (8: 19).

Una sentencia similar se encuentra en la *Crítica de la Razón Práctica*:

«Ciertamente, nuestro bienestar y nuestra aflicción cuentan mucho en la evaluación de nuestra razón práctica... El hombre es un ser que tiene necesidades en cuanto pertenece al mundo de los sentidos, y en esto su razón tiene, ciertamente, una tarea que no puede declinar ante la sensibilidad, la de ocuparse de los intereses de ésta y darse máximas prácticas, dirigidas también a la felicidad» (5:61).

Al momento de desarrollar mi tesis positiva continuaré indagando sobre la relación entre felicidad, AP y moralidad. Pero antes revisaré una segunda concepción, presente en la literatura, acerca del lugar de la AP en el pensamiento práctico kantiano.

4. LA AUTONOMÍA PERSONAL COMO EL ESPACIO DE DISCRECIÓN PROPIO DE LOS DEBERES IMPERFECTOS

Un segundo modo de entender la relación entre AM y AP ha sido desarrollado por Robert Taylor en su texto *Kantian Personal Autonomy* (Taylor, 2005). Su tesis es que el lugar natural de una AP kantiana, aquel en que su ejercicio encaja mejor con la moralidad como autonomía, es el espacio de discreción dejado por los deberes imperfectos de promover la propia perfección y la felicidad ajena, tales como Kant los desarrolla en la *Doctrina de la Virtud*.

Taylor (2005: 611-12) parte de una consideración bastante sensata: cualquier idea de reconciliación entre AM (o moralidad kantiana en general) y AP deberá poner en relación dos ideas en apariencia inconsistentes: mientras el producto de la AM son razones morales universales, objetivas y necesarias, el ejercicio de la AP demanda decisiones (decisiones que para el sujeto que las toma valen como razones) completamente subjetivas, personales. Como bien afirmaba Raz en el texto antes citado, mientras la AP requiere autocreación, ser el autor del propio destino, en la AM kantiana la autoría se reduce a un punto evanescente en tanto las razones morales son las mismas para todos (Raz, 1986).

Taylor, a mi juicio con razón, entiende que estos dos criterios o condiciones se reconcilian en los deberes específicos derivados de los fines necesarios, fines que son deberes, de la doctrina de la virtud: el deber para con uno mismo de cultivar la perfección y el deber para con los demás de procurar su felicidad. Dentro de los primeros está, por ejemplo, el deber de perfeccionar nuestro cuerpo y todas nuestras capacidades naturales en orden a poder alcanzar cualquier tipo de fines que lleguemos a adoptar. Dentro de los segundos está el deber de beneficencia hacia los demás, i.e., adoptar como propios, en la medida de lo posible, cualesquiera fines permisibles que ellos puedan tener. (Taylor, 2005, 613-614). Estos deberes son objetivos, en última instancia derivados del respeto a la humanidad como fin en sí mismo. Pero a la vez dejan un enorme espacio de discreción: su contenido preciso sólo puede ser determinado una vez que el agente en cuestión ha decidido cómo satisfacerlos: cómo desarrollar las propias perfecciones naturales, cómo colaborar con la felicidad ajena. Es en este espacio de discreción, en este ámbito dispuesto para la libre decisión del agente, donde reside, a su entender, la AP kantiana. Así, al referirse a los deberes del ser humano para consigo mismo en tanto que fin en sí, Kant afirma que cada persona tiene el deber de desarrollar sus perfecciones naturales: los poderes de su espíritu, de su alma, de su cuerpo. Al respecto sostiene lo siguiente:

«Cuál de estas perfecciones naturales es deber del hombre hacia sí mismo proponerse como fin *preferentemente* y en qué proporción al compararlas entre sí, es algo que debe él decidir de acuerdo con su propia reflexión racional sobre qué tipo de vida quiere llevar, y si cuenta con los poderes necesarios para ello (por ejemplo, si ha de tratarse del oficio de artesano o del comercio o de la erudición) » (6:445).

Creo que Taylor está en general bien encaminado al ubicar el ejercicio de la AP al interior del espacio de discreción propio de los deberes imperfectos de virtud. La moralidad, desde su perspectiva, comienza a ser relevante para el ejercicio de la AP. Pero es importante resaltar el sentido en que lo es: la moralidad demarca el espacio en que se ejerce la AP. Bien podríamos decir, nuevamente, que es un límite externo. No ofrece ninguna guía sobre cómo el sujeto debe ejercer su discreción. De aquí que antes haya calificado a esta posición como *externalista*.

Por lo demás, si bien uno puede, con Taylor, reconocer un ámbito de AP en el espacio de latitud referido, dicho espacio es anecdótico, completamente marginal dentro del conjunto de la teoría moral kantiana. Contra Taylor, creo que el ejercicio de la AP dentro de este espacio de latitud se puede explicar por su rol al interior de un sistema moral en que la idea de AP juega un papel central, en absoluto periférico.

5. LA MORALIDAD KANTIANA COMO DEFENSA Y PROMOCIÓN DE LA AUTONOMÍA PERSONAL

Como he sostenido ya demasiadas veces, la tesis que quiero defender es que todo el sistema moral kantiano, desde el imperativo categórico hasta los deberes, de diverso grado de especificidad y de pureza, derivados de él, pueden verse como una estructura normativa dedicada a la tutela y promoción de la AP. Toda la plausibilidad de la tesis depende del grado de cercanía entre nuestro concepto de AP y la idea kantiana de humanidad. Comenzaré con una pregunta bastante laxa con la esperanza de que sea un buen comienzo para luego ajustar el foco. Parafraseando a Waldron, quisiera saber si hay algo aproximadamente similar a la AP en el concepto kantiano de humanidad. Luego de analizar este concepto revisaré el argumento a favor del valor absoluto, del carácter de fin en sí, que Kant le atribuye.

El concepto mismo de humanidad no está explicitado en la segunda fórmula del imperativo categórico ni en el argumento que, como veremos, justifica el valor de la Humanidad. Pero sin duda está presupuesto. Kant sí lo explicita en otros conocidos pasajes. Así, en la Doctrina de la Virtud, afirma

«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» (6:392, cfr., 6:387, 4:437 y 5:392).

Me importa aquí resaltar aquí dos cosas. Primero que la idea de que la humanidad implica la capacidad de adoptar *cualquier* fin. Como bien resalta Korsgaard

«...no son sólo las acciones moralmente valiosas las que se eligen libremente bajo la agencia de la razón práctica. Todas las máximas se adoptan libremente y, por tanto, todos los fines se eligen así. [E]s la capacidad para la determinación racional de fines en general, no sólo la capacidad de adoptar fines moralmente obligatorios, lo que la Fórmula de la Humanidad nos ordena valorar incondicionalmente» (Korsgaard, 1996, 111; en el mismo sentido Wood, 1999, 120).

Segundo, la cercanía que tiene la noción técnica de humanidad en Kant con nuestra noción estándar de AP como capacidad y como estado. En cuanto capacidad, la AP nos habilita a dar forma a nuestra propia vida mediante decisiones tomadas libremente. En cuanto estado, una vida autónoma es una que pone esas capacidades en acto, es decir, que toma libremente decisiones y así va dando forma a la propia vida. Tomar decisiones y adoptar fines son términos que bien podemos considerar como sinónimos. Y tanto la humanidad como la AP están normativamente limitadas por la moralidad (aun si no es ésta su única función). Un ser humano (en sentido técnico) no deja de serlo por adoptar fines inmorales. Tampoco deja de ser personalmente autónomo quien hace un mal uso de su autonomía. Pero tanto el ser humano como el agente personalmente autónomo *deben* respetar, al adoptar fines y tomar decisiones, los límites impuestos por la moralidad.

La humanidad, en el sentido técnico kantiano, es la capacidad de adoptar fines. Profundicemos en esta noción. ¿Qué implica exactamente para Kant? ¿Y qué tipo de fines puede la humanidad adoptar? Al respecto dice Kant

«*Fin* es un *objeto* del libre arbitrio, cuya representación determina al libre arbitrio a una acción (por la que se produce aquel objeto). Toda acción tiene, por tanto, un fin y, puesto que nadie puede tener un fin sin proponerse *a sí mismo* como fin el objeto de su arbitrio, tener un fin para las propias acciones es un acto de la *libertad* del sujeto agente y no un efecto de la naturaleza» (6:385).

No hay, en Kant, acciones determinadas por el deseo o la inclinación, i.e., por la causalidad natural. Por el contrario, toda acción humana tiene un fin adoptado libremente. Y la capacidad de adoptar libremente fines es una capacidad de la voluntad racional o razón práctica. Refiriéndose a ésta última, Kant afirma: «La naturaleza racional se exceptúa de las demás por fijarse a sí misma un fin» (4:437)¹¹. Desde el lado de la voluntad, si bien

11. Al respecto resulta clarificadora la siguiente cita de Allison: «Así como en el ámbito teórico, la función propia y regulativa de la razón es guiar la investigación al enmarcar un orden ideal que implica la conexión sistemática de fenómenos bajo leyes, de igual manera, en el ámbito práctico, su función propia es guiar la conducta al enmarcar un orden de fines o cosas-que-deben-ser. Al igual que su análogo teórico, esta actividad es una expresión de la espontaneidad de la razón, ya que va más allá de lo que está dictado por los datos sensibles, que en este caso son los deseos e inclinaciones del agente... No puedo concebirme a mí mismo como tal agente sin considerarme persiguiendo fines que me doy a mí mismo y que considero racional seguir. De manera correlativa, no puedo concebirme a mí

en la *Fundamentación* Kant hablaba de una voluntad (Wille) autónoma así como de una heterónoma, sometida a la inclinación, ya en la *Crítica de la Razón Práctica* (5:33) pero sobre todo en la *Metafísica de las costumbres* (6:213), distingue entre la voluntad en su función legislativa, la que dicta la ley moral (Wille) y la voluntad en su función ejecutiva como arbitrio o capacidad de elegir (Willkür). Es esta última la que adopta fines, la que se impone máximas. En todo caso, lo que aquí me importa subrayar es que la adopción de un fin es, para Kant, siempre fruto del libre ejercicio de la voluntad racional o razón práctica.

¿Y qué tipo de fines puede adoptar la voluntad racional o razón práctica? Primero están los fines que le propone la inclinación. En este sentido cabe recordar la *tesis de la incorporación* formulada por Henry Allison (Allison, 1990, 40). Él nos recuerda que la explicitación kantiana más acabada de la espontaneidad práctica se encuentra en *La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón*, donde Kant afirma que

«la libertad del albedrío [Willkür] tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío» (6:24).

El segundo tipo de fines ya no viene directamente de los incentivos ofrecidos por la naturaleza sino de la razón misma, al *comparar* diferentes objetos de deseo. La capacidad de comparar es, entiende Kant, una capacidad de la razón, no de nuestra sensibilidad¹². Kant distingue diversos tipos de fines derivados de diversos usos de la capacidad racional de comparar. El primero es el derivado de la mera comparación entre dos objetos de deseo, comparación en virtud de la cual el agente adopta un fin. Al respecto, en *Probable Inicio de la Historia Humana*, Kant afirma que

«Mientras el hombre inexperto obedeció esa llamada de la Naturaleza, se encontró a gusto con ello. Pero enseguida la razón comenzó a despertarse dentro de él y, mediante la comparación de lo ya saboreado con aquello que otro sentido no tan ligado al instinto –cual es el de la vista– le presentaba como similar a lo ya degustado, el hombre trató de ampliar su conocimiento sobre los medios de nutrición más allá de los límites del instinto» (8:111).

Entonces, tenemos también fines que la razón adopta luego de comparar dos incentivos. Entre los frutos que Dios había dispuesto para su alimentación y el fruto del árbol del

mismo como tal agente sin asumir que tengo un cierto control sobre mis inclinaciones, que soy capaz de decidir cuáles de ellas deben ser seguidas (y cómo) y cuáles resistidas. Estas son, por así decirlo, presuposiciones necesarias para todos aquellos que consideran su razón como práctica» (Allison, 1990, 40). En un sentido similar, Korsgaard, 1996, 110-111, O'Neill, 1989, 72).

12. Korsgaard ofrece una muy interesante reconstrucción del argumento Kantiano en Korsgaard, 1996, 112. Claro que uno puede negar que la comparación sea una facultad necesariamente racional. De hecho, los animales también comparan y eligen en consecuencia sus bocados: tienen preferencias. Habrá entonces o bien que negar que la capacidad de comparar sea un atributo sólo imputable a la razón o bien concederle algún grado de racionalidad a los animales.

bien y del mal ofrecido por la serpiente, eligió este último, que lucía más apetitoso. Pero no es esta la única fuente de fines surgidos de la comparación. El ser humano también puede elegir deliberadamente como fin el objeto contrario a aquel que, o bien el instinto o bien el juicio comparativo de la razón, le recomiendan adoptar. En este sentido Kant continúa afirmando que

«una propiedad característica de la razón es que puede fingir deseos con ayuda de la imaginación, no solo sin contar con un impulso natural encaminado a ello, sino en contra de tal impulso... El motivo para renegar de los impulsos naturales pudo haber sido una insignificancia, pero el éxito de este primer intento, es decir, tomar conciencia de su razón como una facultad que puede sobrepasar los límites donde se detienen todos los animales, fue algo muy importante y decisivo para el *modus vivendi* del hombre. Aun cuando sólo se tratara de un fruto cuyo aspecto... incitaba al intento, si a esto se añade el ejemplo de un animal a cuya naturaleza esta degustación le era apropiada como, por el contrario, le resultaba perjudicial al hombre –en quien existía un instinto natural contrario a tal ensayo que se oponía con fuerza al mismo–, todo ello pudo proporcionar a la razón la primera ocasión de poner trabas a la voz de la Naturaleza (Génesis, III, 1) y, pese a esta contradicción, llevar a cabo el primer ensayo de una elección libre que, al ser la primera, probablemente no colmó las expectativas depositadas en ella. Si bien el daño pudo resultar tan insignificante como se quiera, el caso es que gracias a él se le abrieron los ojos al hombre» (Génesis, III, 7) (8:112).

La cita es más larga de lo que el canon aconseja. Pero es muy sugerente. Lo que sugiere es una capacidad de la razón de adoptar un fin, comer un fruto, por ejemplo, aun en contra del instinto. Una especie de rechazo del hombre a la naturaleza, que es justamente lo que lo convierte en una entidad separada, en otra naturaleza. Ya no se trata de comparar y elegir lo mejor. Sino de comparar y elegir, libremente, incluso aquello que disgusta, que va en contra de nuestra naturaleza animal, de nuestro instinto. Más allá de que sin esta obstinación el hombre nunca se habría puesto, verbigracia, a cultivar granos (que en su estado natural son apenas digeribles por el organismo humano) hay aquí un desgarrador acto de libertad. Kant lo enuncia en términos tales que nos vuelven a recordar la idea de AP:

«Éste descubrió dentro de sí una capacidad de elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales. A la satisfacción momentánea que pudo provocarle el advertir este privilegio, debieron de seguir de inmediato el miedo y la angustia: cómo debía proceder con su recién descubierta capacidad quien todavía no conocía nada respecto a sus cualidades ocultas y sus efectos remotos. Se encontró, por decirlo así, al borde de un abismo, pues entre los objetos particulares de sus deseos –que hasta entonces le había consignado el instinto– se abría ante él una nueva infinitud de deseos cuya elección le sumía en la más absoluta perplejidad; sin embargo, una vez que había saboreado el estado de libertad, ya le fue imposible regresar al de servidumbre (bajo el dominio del instinto)» (8:112).

Un tercer tipo de fines surge no de comparar entre sí diversos objetos de deseo sino de la comparación con nuestros semejantes. Así, en *Religión*, al distinguir la humanidad tanto de la animalidad como de la personalidad, Kant afirma que

«Las disposiciones para la humanidad pueden ser referidas 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» (6:27).

De la comparación con los demás surge, tal como dice Kant, la «inclinación» (pero como es una inclinación surgida solo en virtud de una capacidad racional nosotros bien podríamos hablar del fin) «a procurarse un valor en la opinión de los otros» (6:27). Esta voluntad de estima puede primero ser meramente una voluntad de «igual estima», de impedir cualquier pretensión de superioridad ajena. Pero rápidamente puede surgir de allí otro tipo de «inclinaciones» como la de adquirir superioridad sobre los demás; y de aquí un conjunto de «vicios de la cultura» como los celos y la rivalidad que en última instancia pueden derivar en «vicios diabólicos»: la ingratitud, la alegría por la mala fortuna ajena, etc. (6:27).

En todo caso, lo que importa aquí es que hay fines que surgen de la comparación con otros y que estos fines, fruto del uso de la razón, pueden ser inmorales. Es importante acentuar este punto: el concepto de humanidad como capacidad de adoptar fines se refiere tanto a fines morales como inmorales.

Hay un último tipo de fines que uno podría incluir en esta categoría, no porque necesariamente surjan de la comparación sino porque surgen de «la conciencia de un dominio de la razón sobre los impulsos», de la cual la facultad de comparar no es más que el primer signo. Kant habla aquí del «amor», como sublimación del instinto sexual, de «la belleza» como hipóstasis del deseo por lo meramente agradable y de la «reflexiva expectativa de futuro» como la capacidad de representarse y elegir cierto estado de cosas, ciertos fines remotos (8:113; cfr. Korsgaard, 1996, 112).

Recién como conclusión de todo este desarrollo es que Kant postula los fines específicamente morales (Cfr. Korsgaard, 1996, 112-113).

«El (...) último paso dado por la razón eleva al hombre muy por encima de la sociedad con los animales, al comprender éste (si bien de un modo bastante confuso) que él constituye en realidad el fin de la Naturaleza y nada de lo que vive sobre la tierra podría representar una competencia en tal sentido... Tal concepción implicaba (aunque oscuramente) la reflexión contraria, esto es, que no le era lícito tratar a los demás seres humanos como a los animales, sino que había de considerarlos como copartícipes iguales en los dones de la naturaleza...» (8:114).

El hombre deviene consciente de su naturaleza específica en tanto fin en sí mismo. Y en el mismo acto deviene consciente de que sus congéneres gozan de idéntica naturaleza. Surge, en otras palabras, la moralidad. En *Probable Inicio de la Historia Humana* Kant presenta este devenir como un devenir histórico. Pero también podemos pensarlo como una mera clasificación de los fines humanos de los más cercanos a la animalidad, a la

mera sensibilidad, hasta aquellos que nos transforman propiamente en personas, en seres susceptibles de «respeto por la ley moral como un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, de la capacidad de elegir» (6:27).

Entonces, en su modalidad práctica y ejecutiva, la naturaleza racional es la capacidad de elegir libremente fines. Estos fines pueden ser de diferente tipo, tal como acabamos de ver. Todos los fines que vimos, salvo el último, son fines vinculados al concepto de felicidad. Y son fines postulados o por el instinto o por alguna facultad racional como la comparación, pero escogidos e incorporados por la voluntad racional o razón práctica en tanto facultad de elegir (*Willkür*). Son además fines a alcanzar. En cambio el último fin, la humanidad, es postulado por la voluntad racional en tanto voluntad legisladora (*Wille*) y es un fin ya existente, algo a preservar. Pero de nuevo, todos los fines se igualan en el sentido de que todos son adoptados por la razón práctica en tanto capacidad de elegir (*Willkür*).

Además, tal como sostuve antes, la capacidad de elegir incluye incluso la capacidad de elegir fines inmorales. Sólo que tal elección, en la medida en que no respeta la humanidad propia o ajena, no es valiosa ni digna de respeto. Este último es un punto normativo, no conceptual. Ahora bien, la facultad de elegir fines es equivalente a la facultad de tomar decisiones, de dar forma a la propia vida a través de las decisiones que tomamos. La humanidad es equivalente, entonces, a la AP. Si en lugar de «humanidad» ponemos «AP» entonces la segunda fórmula del imperativo categórico diría algo como lo siguiente:

«Obra de tal modo que en todas tus acciones respetes tanto tu propia autonomía personal como la de cualquier otro».

Creo haber dado argumentos suficientes como para al menos hacer plausible la propuesta aquí formulada de una cercanía conceptual entre la noción kantiana de humanidad y concepciones de la AP como la de Joseph Raz¹³. Quedará para futuros trabajos determinar el grado exacto de esta proximidad. En este quisiera todavía trabajar dos cuestiones: dar cuenta de por qué la humanidad, i.e., la AP, es un fin en sí mismo y mostrar cómo este valor se ve reflejado en el contenido del sistema de deberes derivado del imperativo categórico; específicamente, en *la Metafísica de las Costumbres*, de la Fórmula de la Humanidad.

13. No estoy diciendo, por supuesto, que Kant sea un raziano *avant la lettre*. En Raz la AP es un ideal moral específico, una doctrina del bienestar. En Kant la relación, entiendo, es la inversa. La AP, entendida meramente como capacidad de adoptar fines, está inscrita en el concepto mismo de humanidad y por lo tanto en el fundamento de todo su sistema moral. Raz y Kant manejan conceptos similares, aunque uno lo llame AP y otro humanidad. Claro que *no tienen teorías similares*.

6. EL VALOR DE LA HUMANIDAD (O DE LA AP)

Según Allen Wood, «[Q]uizás la tesis más fundamental en toda la teoría ética de Kant es que la naturaleza racional es el valor supremo y el fundamento de cualquier valor que pueda poseer cualquier otra cosa» (Wood, 1999, 121). La naturaleza racional, la humanidad o, en la interpretación aquí propuesta, la capacidad de AP, es el supremo valor¹⁴. Sin la afirmación de este valor la fórmula de la Humanidad no tendría sentido. ¿Pero por qué? ¿Qué justifica esta tesis?

La estructura del argumento kantiano tiene expositores canónicos mucho más autorizados (Wood, 1999, c. 4, Korsgaard, 1996, c. 4, entre otros) y no tiene sentido que yo me detenga en una reconstrucción detallada. Sólo lo haré en la muy limitada medida necesaria para mostrar mi punto. Específicamente me interesa mostrar, dado que no es autoevidente, por qué la humanidad, o la AP, es valiosa. Esto, además, importa porque el ser humano puede hacer un mal uso, un uso inmoral de su capacidad de adoptar fines, de tomar decisiones. Entonces surge la pregunta sobre cómo un bien incondicionado puede ser condición de malas decisiones y malos actos.

Comencemos recordando, junto con Korsgaard, que «[E]l argumento para la fórmula de la Humanidad como un fin en sí mismo consta de dos partes: primero, Kant argumenta que debe haber un fin incondicional; segundo, que ese fin debe ser la humanidad» (Korsgaard, 1996, 109). Kant lo pone en estos términos:

«Suponiendo que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica.

Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional *existe* como un fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como un fin*» (4:428).

Luego de eliminar otras posibilidades (los objetos de la inclinación, las inclinaciones mismas) y de individualizar a las personas como el único candidato posible, Kant ofrece el argumento a favor de considerar a la humanidad como fin en sí mismo.

«...la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida supone un principio *subjetivo* de las acciones humanas. Pero así se representa igualmente cualquier otro ser racional su existencia con arreglo al mismo fundamento racional que vale también para mí; por consiguiente, al mismo tiempo, supone un principio *objetivo* a partir del cual, en cuanto fundamento práctico supremo, tendrían que poder derivarse todas las leyes de la voluntad» (4:429)¹⁵.

14. En contra, Caranti 2023.

15. Para un minucioso análisis de este argumento ver Korsgaard, 1996, 120 y ss., Wood, 1999, 124 y ss.

Seguidamente Kant enuncia, sobre la base de la conclusión de este argumento, i.e., de que la naturaleza racional existe como fin en sí mismo, el imperativo categórico:

«El imperativo práctico será por lo tanto este: Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio» (4:429).

La premisa aquí importante es la primera; que así se representa necesariamente el hombre su propia existencia. ¿Por qué nos representamos necesariamente nuestra propia existencia como un fin en sí mismo? El argumento tiene la forma de un «regreso en las condiciones» (Korsgaard, 1996, 122-125; Wood, 1999, 127). Nos encontramos a nosotros mismos, necesariamente, en tanto agentes, tomando decisiones, adoptando como fines, objetos, proyectos, relaciones, que en sí mismos no tienen valor. Nosotros, al adoptarlos como fines, les conferimos valor. Nuestras elecciones tienen, como dice Korsgaard la capacidad de conferir valor, «a value-conferring status» (Korsgaard, 1996, 123). Y el valor que les otorgamos no es un valor meramente subjetivo; por el contrario, es un valor objetivo (Korsgaard, 1996, 128). O, como bien dice Wood: «la elección racional de fines es el acto a través del cual la bondad objetiva ingresa al mundo» (Wood, 1999, 129). El hecho de que alguien adopte un fin es una razón objetiva en el sentido de que tanto quien adoptó el fin como los demás tienen ahora una razón nueva, dependiente de esa adopción, para respetar esa elección y comportarse de modo consecuente. Lo que importa ahora es que si tenemos capacidad de otorgar valor objetivo a las cosas, los proyectos y las relaciones que adoptamos, eso debe ser porque nosotros mismos tenemos valor objetivo. No hay otra explicación disponible (Wood, 1999, 130-132; Korsgaard, 1996, 123).

Nuestra humanidad o, en la interpretación aquí propuesta, nuestra AP, tiene valor objetivo. Este valor se traslada al contenido de nuestras decisiones, a los fines que adoptamos. Por lo tanto, nuestras decisiones son merecedoras de respeto por el mero hecho de haberlas nosotros adoptado. Por supuesto, ese deber de respeto se sostiene sólo en la medida en que el fin adoptado no viola la humanidad, la AP, propia o ajena. La AP tiene un valor objetivo que no se traslada a las malas decisiones. Y cuentan como malas decisiones, fines cuya adopción no merece respeto, aquellos que violan ya nuestra propia AP, ya la AP de los demás, ya el fruto de su ejercicio: las decisiones legítimas.

Todo esto se deja ver en la fórmula del reino de los fines. Recordemos que el reino de los fines es un ideal regulativo compuesto «por todos los fines (tanto por los seres racionales como fines en sí cuanto por los propios fines que cada cual pueda ponerse a sí mismo) en una conjunción sistemática...» (4:433). En otras palabras, hay dos tipos de fines en el reino de los fines: las personas en tanto fines en sí y los fines legítimos adoptados por cada una de ellas.

¿Cómo ingresan los fines contingentes al reino de los fines? Formosa ofrece una explicación elegante y en todo compatible con la aquí enunciado:

«Cada persona debe ser tratada como un fin en sí misma, sobre y como una limitación respecto de cualquier fin personal que los miembros elijan adoptar. Cuando un miembro efectivamente quiere o adopta un fin personal que es compatible con esa ley (la ley moral legislada autónomamente), entonces su querer un fin personal introduce ese nuevo fin en el reino de los fines. En ese caso, su voluntad tiene autoridad normativa, o es legislativa, para todos los demás miembros del reino de los fines, es decir, para todos los seres racionales. Los fines personales que se introducen en el reino de los fines tienen, por lo tanto, un valor objetivo o valor para todos los agentes racionales... Esto significa que los demás deberían considerar que alcanzar mis fines legítimos es objetivamente valioso porque son fines legítimos que he establecido para mí mismo» (Formosa, 2013, 196).

La idea de un reino de los fines da lugar a su propia fórmula del imperativo categórico:

«Obra según máximas de un miembro que legisla universalmente para un reino de los fines simplemente posible» (4:439; Cfr., 4:432, 427, 438).

Esta fórmula nos dice no solo que nuestras máximas, los fines que adoptemos, deben respetar al resto de los *miembros* del reino de los fines en tanto fines en sí, sino que también deben ser compatibles tanto con nuestros propios fines legítimos como con los fines legítimos de los demás. Esto sugiere, aun si solo de un modo embrionario, que el imperativo categórico ofrece no solo una suprema condición limitante a la adopción de máximas sino también una guía respecto de qué máximas, dentro de las permitidas, adoptar: nos sugiere cómo ejercer la AP. En lo que hace a nuestra propia vida debemos adoptar máximas consistentes con el resto del sistema de fines que ya hemos adoptado. Y no solo eso. También, me parece, debemos tener en cuenta fines que aún no hemos adoptado pero es posible que adoptemos en el futuro. Una persona joven, por ejemplo, puede no querer tener hijos ahora pero prever que es posible que quiera tenerlos en el futuro; hará bien entonces en tomar este dato en cuenta al momento de elegir sus fines actuales, al decidir, por ejemplo, si formar pareja con otra persona. Esto sugiere, contra las doctrinas morales de corte conservador o perfeccionista, que la reflexión previa a la adopción de un fin no tendrá tanto que ver con juzgar si ese fin es en sí bueno o no, como si su bondad estuviera en el mismo fin y fuera previa a la elección. Por el contrario, supuesto que el fin no contradiga la ley moral, la calidad de bueno para el agente se la dará el hecho mismo de la elección. La reflexión girará más bien en torno a la coherencia del fin en cuestión con el sistema entero de fines de la persona que piensa adoptarlo. Es por eso que la felicidad es, en última instancia, una idea de la imaginación (4:418). Podemos hacer el esfuerzo de representarnos qué tan bien se ajustará determinada decisión a los fines que ya hemos adoptado, a los fines que es probable que queramos adoptar en el futuro¹⁶ e incluso a aquellos de adopción improbable pero posible. Pero nunca nos podremos representar todo el conjunto de fines que hemos de adoptar durante nuestra vida y, por lo tanto, toda decisión sobre

16. Y aquí podemos también incluir la variable temporal: no es lo mismo reflexionar sobre nuestros fines próximos que sobre nuestros fines lejanos

la coherencia de un fin concreto con el resto de nuestro sistema de fines será más o menos conjetural, dependiendo de la clase de fines (actuales, probables, improbables) que incorporemos a la reflexión.

7. LA DEFENSA Y PROMOCIÓN DE LA AP EN EL SISTEMA DE DEBERES DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

Hasta ahora hemos visto que el concepto de humanidad que Kant presupone en la segunda fórmula del imperativo categórico es bastante similar a nuestro actual concepto de AP, por lo menos si tomamos en cuenta concepciones, como la de Raz, que ponen énfasis en la idea de decisión.

Ahora quisiera mostrar algunos ejemplos de cómo esto se ve reflejado en los valores que protege el sistema de deberes kantiano. Sostendré, en otras palabras, que el sistema de deberes morales que Kant formula en la *Metafísica de las Costumbres*, bien puede ser considerado como una estructura normativa al servicio de la defensa y promoción de la AP.

Comencemos recordando que, en la *Metafísica*, la mayoría de los deberes son derivados a partir de la Fórmula de la Humanidad. En cambio, la Fórmula de la Ley Universal carece allí de todo protagonismo (aparece exclusivamente en la justificación del deber de beneficencia). Si, como sostengo, Humanidad y AP son conceptos cercanos, si no equivalentes, esto ya cuenta como un elemento a considerar a favor de mi tesis.

Aquí no pretendo, por supuesto, demostrar la plausibilidad de mi tesis en todos y cada uno de los deberes específicos; me limitaré a desarrollarla en algunos especialmente relevantes. Pero para ello necesito esquematizar mínimamente el sistema de los deberes de virtud. Con esta idea en mente creo que vale la pena comenzar distinguiendo entre dos tipos de fines necesarios. Por un lado, tenemos al ser humano como un fin necesario en el sentido de «un fin independientemente existente, que, por lo tanto, tiene que ser pensado solo negativamente, o sea como algo contra lo cual no ha de obrarse jamás...» (4:437). Pero como bien indica Kant este fin necesario es sólo un fin negativo, limitante de cualquier acción. Esto quiere decir, entiendo, que nadie puede motivarse positivamente a actuar por el mero fin de la humanidad. Necesitamos fines positivos, que motoricen la acción, aun cuando respeten este fin limitante. Necesitamos, en palabras de Kant, «fines a realizar» (4:437). ¿Y qué fines a realizar pueden ser necesarios y no meramente contingentes, no meramente dependientes de nuestra libre adopción? O, en otras palabras, ¿qué fines a realizar tenemos, en virtud de nuestra humanidad, el deber moral de adoptar? Kant postula, como fines que también son deberes, la propia perfección y la felicidad ajena.

En lo aquí relevante, me interesa mostrar cómo estos fines-deberes genéricos, así como los fines-deberes más específicos que de allí se derivan, pueden ser vistos como orientados por la idea de humanidad o AP.

7.1. La autonomía personal en el deber de cultivar la propia perfección

En lo que hace a la propia perfección como deber para con uno mismo, me parece útil analizar el siguiente párrafo de la *Doctrina de la virtud*:

«El cultivo (cultura) de las propias facultades naturales (las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo), como medio para toda suerte de posibles fines, es un deber del hombre hacia sí mismo. El hombre se debe a sí mismo (como ser racional) no dejar desaprovechadas y –por así decirlo– oxidadas la disposición natural y las facultades, de las que su razón puede hacer uso algún día... porque, como ser capaz de tener fines o de proponerse objetos como fines, no ha de tener que agradecer el uso de sus facultades únicamente al instinto natural, sino a la libertad con la que él determina esta adecuación. Por lo tanto, cultivar las propias facultades (entre ellas unas más que otras según la diversidad de los fines) y ser un hombre adaptado al fin de la propia existencia desde una perspectiva pragmática, no es una cuestión de la ventaja que el cultivo de las propias facultades pueda proporcionar (para toda suerte de fines)... sino que es un mandato de la razón práctico-moral y un deber del hombre hacia sí mismo» (6:444-45, cfr., 6:387 y 6:392).

Muchos elementos en este párrafo abonan mi tesis sobre el valor de la AP que estaría siendo protegido en todo el sistema de deberes. Me importa resaltar especialmente que el deber de cultivar las facultades naturales no es un deber instrumental, un deber que indica los medios adecuados para obtener cierta «ventaja». Es para Kant un deber moral, un deber categórico, una forma de expresar respeto por nuestra propia humanidad¹⁷. En otros términos, «el fin a realizar» de cultivar nuestros talentos y el «fin existente», i.e., el fin en sí mismo que es la humanidad en nuestra propia persona, están internamente conectados. Tenemos el primero en virtud del segundo: cultivar nuestros talentos es una forma de honrar nuestra humanidad.

El deber de cultivar los propios talentos es, por así decirlo, bifronte: no debemos dejarlos oxidar, como dice Kant, tenemos el deber, negativo si se quiere, de no dejarnos ganar por la desidia, esa inclinación tan nuestra. Esto vale como ejemplo de un deber orientado a la defensa de la AP. Debemos, además, cultivar positivamente estos talentos. Esto equivale a un deber de promoción de la AP. Tal vez el punto se vea más claramente si citamos el principio kantiano de división de los deberes hacia sí mismo. Allí Kant afirma que

«Entre tales deberes unos son *restrictivos* (deberes negativos,) los otros son *extensivos* (deberes positivos hacia sí mismo)... Los primeros se relacionan con la *salud* moral del hombre,... para *conservar* su naturaleza en su perfección (como *receptividad*); los otros se relacionan con la *riqueza moral*,... que consiste en poseer una *capacidad* suficiente para todos los fines, en la medida en que esta puede adquirirse y forma parte del *cultivo* de sí mismo (como perfección activa). El primer principio del deber hacia sí mismo se encierra en la sentencia:

17. En el mismo sentido Allen Wood: «...honramos nuestra naturaleza racional al poner a su disposición la capacidad para alcanzar todo tipo de fines, y es esto, en lugar de cualquier interés en los fines mismos, lo que constituye la base de nuestro deber de perfeccionarnos a nosotros mismos» (Wood, 1999, 149).

vive de acuerdo con la naturaleza... es decir, *consérvate* en la perfección de tu naturaleza; el segundo, en la proposición: *hazte más perfecto* de lo que te hizo la mera naturaleza...» (6: 419).

Antes de dar por terminado el punto me gustaría mostrar cómo este deber genérico de cultivo de sí tiene consecuencias prácticas particulares que se ven mejor bajo la óptica del deber de defender y promover la AP. Dentro de las facultades naturales Kant incluye las facultades corporales. Kant extrae de aquí deberes muy concretos como el de hacer gimnasia en tanto mediante ella cuidamos «lo que constituye en el hombre el instrumento (la materia) sin el que los fines del hombre se quedarían sin realizar» (6:445). Asimismo, al dividir, en razón de las cualidades del sujeto (como un ser animal, como un ser moral, como un ser que posee ambas cualidades a la vez) los deberes del hombre para consigo mismo, dentro de «los impulsos de la naturaleza en lo que respecta a la *animalidad* del hombre» Kant incluye «aquel por el que se propone la conservación de la capacidad de disfrutar agradablemente de la vida, pero solo de un modo animal» (6:420). Kant piensa que hay un deber de cuidar, de conservar esa capacidad animal de disfrute. En virtud de ello califica de vicio «al disfrute inmoderado de los alimentos». Ello porque tal uso «debilita la capacidad de usar adecuadamente las propias fuerzas» (6:420). En el mismo sentido, cuando justifica el carácter de vicio de la «glotonería», entre otras cosas lo hace porque cuando el hombre ha comido demasiado «se encuentra inutilizado durante cierto tiempo para realizar acciones que exigen agilidad y reflexión en el uso de sus fuerzas» (6:427). Es decir, durante ese tiempo, el hombre se encuentra incapacitado de emprender ciertos cursos de acción que en ejercicio de su autonomía personal pudiera querer emprender.

7.2. La autonomía personal en el deber de fomentar la felicidad ajena

En el contenido mismo del deber de fomentar la felicidad ajena ya se deja entrever que el valor aquí en juego es el de la AP, o la humanidad, la capacidad de adoptar fines, ajena. Pues este deber implica adoptar como míos, en la medida compatible con mis propios fines, los fines lícitos de los demás. «A cargo de ellos» dice Kant «queda dictaminar lo que puedan considerar como su felicidad» (6:388). Ya la justificación de este deber en la *Fundamentación* era suficientemente clara:

«En lo tocante al deber meritorio para con los demás, el fin natural que tienen todos los hombres es su propia felicidad. A decir verdad, la humanidad podría subsistir si nadie contribuyese a la felicidad ajena con el propósito parejo de no sustraerle nada; pero esto supone únicamente una coincidencia negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí mismo*, si cada cual no se esforzase también tanto como pueda por promover los fines ajenos. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también *mis* fines en la medida de lo posible, si aquella representación debe surtir en mí *todo* su efecto» (4:430).

8. CONCLUSIÓN

La ética kantiana es una ética rigurosa pero mínima. Sus exigencias son modestas: respetar al ser que es un valor en sí mismo en tanto introduce, mediante sus elecciones, valor objetivo en el mundo. En otras palabras, respetarnos a nosotros mismos y a los demás en tanto seres humanos, seres capaces de elegir, personalmente autónomos. Esto implica tanto defender nuestra autonomía personal como promoverla. Debemos también respetar las elecciones realizadas, los fines adoptados, así como el producto de tales elecciones: las posesiones y también los proyectos propios y ajenos. La razón manda también que en cada decisión intentemos maximizar la coherencia de nuestro sistema de fines, adoptar fines incoherentes es autofrustrante.

Pero la ética kantiana, no nos exige mucho más. Es particularmente lacónica en cuanto a sugerirnos modos sustantivos de vivir. Una vida dedicada al arte, a la contemplación, al conocimiento o a la familia es a priori tan (o tan poco) recomendable como una dedicada a la acumulación de dinero o al cultivo de los placeres sensibles. La razón no ofrece una guía sustantiva en este sentido. Hemos de buscar modelos y guías de vida buena en otras fuentes: nuestra tradición y nuestra cultura, nuestros deseos, nuestras inclinaciones e identificaciones. Contra las morales perfeccionistas o conservadoras, no hay modos de vida universalmente recomendables. Sin duda, cuando elegimos una vida dedicada al cultivo del conocimiento y no al deporte, o viceversa, hay una puerta que no hemos abierto. Abrir una significa dejar cerradas otras. Pero nadie, menos nosotros mismos, puede decirnos que hemos optado mal. Si la opción es genuina no hay nada de qué lamentarse.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLISON, H. (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press.
- ARISTÓTELES (2009), *Ética a Nicómaco*, trad. María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- CARANTI, L. (2023), «On the Distinction between Humanity and Personality in Kant» *The Kantian Subject*, editado por Fernando M. F. Silva, y Luigi Caranti, Routledge India.
- CHRISTMAN, J. (2020), *Autonomy in Moral and Political Philosophy*, Stanford Encyclopedia of Philosophy
- FORMOSA, P. (2013), «Kant's Conception of Personal Autonomy» *Journal of Social Philosophy*, Vol. 44 N.º3, 193-212. <https://doi.org/10.1111/josp.12028>
- IOSA, J. (2021), «Autonomía Moral, Autonomía Personal y Derechos Humanos en Carlos Nino», *Doxa* 44, 442-471. <https://doi.org/10.14198/DOXA2021.44.17>
- IOSA, J. (2017) «Autonomía personal y reflexión. Un análisis de las ideas de Harry Frankfurt y Gerald Dworkin », *Revista Electrónica do Curso de Direito*, V. 12, n. 1, 272-297. <https://doi.org/10.5902/1981369426370>
- JOHNSTON, D. (1994), *The Idea of a liberal theory*, Princeton University Press.

- KANT, I. (4) (2002), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), traducido por Roberto Aramayo, Alianza.
- KANT, I. (5) (2005), *Crítica de la Razón Práctica* (1788), traducido por Dulce María Granja Castro, Fondo de Cultura Económica.
- KANT, I. (6) (1996), *Metafísica de las Costumbres* (1797), traducido por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Altaya.
- KANT, I. (6: 24-27) (1969) *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (1793), traducido por Felipe Martínez Marzúa, Alianza.
- KANT, I. (8) (2004a) «Probable Inicio de la Historia Humana» (1786), *¿Qué es la Ilustración?*, traducido por Roberto Aramayo, Alianza Editorial.
- KANT, I. (8: 290-91) (2004b) «Teoría y Práctica. En Torno al Tópico «Eso vale para la teoría pero no sirve en la práctica»» (1793), *¿Qué es la Ilustración?* traducido por Roberto Aramayo, Alianza.
- KORSGAARD, C. (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press.
- LAPORTA, F. (2007), *El Imperio de la Ley*, Trotta.
- MAINE, H. (1906), *Ancient Law*, Henry Holt and Company.
- NINO, C. 2007, *Ética y Derechos Humanos*, Astrea.
- O'NEILL, O. (1989), *Constructions of Reason*, Cambridge University Press.
- RAZ, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Clarendon Press.
- ROSTBØLL, C. (2011), «Kantian Autonomy and Political Liberalism» *Social Theory and Practice*, Vol. 37, N.º 3, 341-364. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract201137322>
- TAYLOR, C. (1975), *Hegel*, Cambridge University Press.
- TAYLOR, R. (2005), «Kantian Personal Autonomy», *Political Theory*, Vol. 33, N.º 5, 602-628. <https://doi.org/10.1177/0090591705278397>
- WALDRON, J. (2005), «Moral and Personal Autonomy», *Autonomy and the Challenges of Liberalism*, editado por John Christman y Joel Anderson, Cambridge University Press.
- WOOD, A. (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press.

