

«Uno de los filósofos políticos más interesantes
del mundo.» *The Guardian*

JUSTICIA

¿HACEMOS LO QUE DEBEMOS?

MICHAEL J. SANDEL

PREMIO PRINCESA DE ASTURIAS DE CIENCIAS SOCIALES

Justicia

¿Hacemos lo que debemos?

MICHAEL J. SANDEL

Traducción de
Juan Pedro Campos Gómez

DEBATE

¿Somos nuestros propios dueños?

El libertarismo

La revista *Forbes* publica todos los otoños la lista de los cuatrocientos estadounidenses más ricos. Más de diez años ha encabezado la lista el fundador de Microsoft, Bill Gates III; así lo hizo en 2008, año en el que *Forbes* calculó su patrimonio neto en 57.000 millones de dólares. Otros miembros del club eran el inversor Warren Buffett (el segundo, con 50.000 millones), los propietarios de los almacenes WalMart, los fundadores de Google y Amazon, varios petroleros, directores de fondos especulativos, los reyes de los medios de comunicación y los magnates inmobiliarios, la presentadora de televisión Oprah Winfrey (en el puesto 155, con 2.700 millones) y George Steinbrenner, el dueño de los New York Yankees, el equipo de béisbol (empatado en el último lugar, con 1.300 millones).¹

Es tanta la riqueza en esas cumbres de la economía estadounidense, incluso debilitada, que tener mil millones de dólares apenas si basta para meterse entre los cuatrocientos de Forbes. El 1 por ciento más rico de los estadounidenses posee más de un tercio de la riqueza del país, más que toda la riqueza del 90 por ciento menos acomodado de las familias estadounidenses. El 10 por ciento más rico de los hogares de Estados Unidos se lleva un 42 por ciento del total de los ingresos y posee el 71 por ciento de la riqueza.²

La desigualdad económica es mayor en Estados Unidos que en otras democracias. Hay quienes piensan que semejante desigualdad es injusta y

apoyan que se grave a los ricos para ayudar a los pobres. Otros discrepan. Dicen que no hay nada de injusto en la desigualdad económica, con tal de que no se cree por la fuerza o fraudulentamente, sino por las decisiones que unos y otros toman en una economía de mercado.

¿Quién tiene razón? Si se cree que la justicia significa maximizar la felicidad, se optará por la redistribución de la riqueza, según el siguiente razonamiento: supóngase que tomamos un millón de dólares de Bill Gates y lo repartimos entre cien necesitados, a cada uno de los cuales se les darán diez mil dólares. Lo más probable es que la felicidad total aumentase. Gates apenas si se enteraría, mientras que los receptores obtendrían una gran felicidad con los diez mil dólares de paga extra. Su utilidad colectiva crecería más que disminuiría la individual de Gates.

Esta lógica utilitarista podría extenderse hasta justificar una redistribución bien radical de la riqueza. Nos diría que transfiriéramos dinero del rico al pobre hasta que el último dólar que le quitásemos a Gates le doliera tanto como ayudase al receptor.

Tal proceder, al estilo de Robin Hood, está sujeto al menos a dos objeciones, una desde dentro del pensamiento utilitarista, la otra desde fuera. La primera objeción teme que un tipo impositivo alto, especialmente sobre la renta, reduzca los incentivos para trabajar e invertir y conduzca a un declive de la productividad. Si el pastel económico se reduce y hay menos que redistribuir, el nivel general de la utilidad quizá disminuya. Así que antes de gravar demasiado a Bill Gates y Oprah Winfrey, el utilitarista tendría que enterarse de si proceder de esa manera no haría que trabajasen menos y, por ello, no ganasen tanto, con lo que al final se reduciría la cantidad de dinero que se podría redistribuir entre los necesitados.

La segunda objeción considera que esos cálculos están fuera de lugar. Sostiene que gravar a los ricos para ayudar a los pobres es injusto porque

viola un derecho fundamental. Según esta objeción, tomar dinero de Gates y Winfrey sin su consentimiento, aunque sea por una buena causa, es coercitivo. Viola la libertad de que hagan con su dinero lo que les apetezca. A quienes se oponen a la redistribución por esta razón se les llama a menudo en Estados Unidos «libertarios».

Los libertarios, en este sentido de la palabra, el que se empleará en adelante, son partidarios de que los mercados estén libres de toda atadura, se oponen a que los regule el Estado. Pero el motivo de esta actitud suya no es la eficiencia económica, sino la libertad humana. Su doctrina central afirma que cada uno tiene un derecho fundamental a la libertad: el derecho a hacer lo que se quiera con las cosas que se posea con tal de que se respeten los derechos de otros a hacer lo mismo.

EL ESTADO MÍNIMO

Si la teoría libertaria de los derechos es correcta, muchas actividades del Estado moderno son ilegítimas y violan la libertad. Solo un Estado mínimo, uno que obligue a cumplir los contratos, proteja del robo a la propiedad privada y mantenga la paz, es compatible con la teoría libertaria de los derechos. Cualquier Estado que haga más carecerá de justificación moral.

El libertario rechaza tres tipos de políticas y de leyes que los estados modernos ejecutan de ordinario:

1. No al paternalismo. Los libertarios se oponen a las leyes que protegen a las personas del daño que puedan hacerse a sí mismas. Las normas concernientes al cinturón de seguridad son un buen ejemplo, o las de los cascos de los motoristas. Aunque ir en moto sin casco sea insensato, y aunque las normas que imponen su uso salven vidas y eviten lesiones gravísimas, el

libertario argumenta que las leyes de ese estilo violan el derecho del individuo a decidir los riesgos que quiere correr. Mientras no haya terceros que salgan perjudicados y los motoristas se hagan responsables de sus propias facturas médicas, el Estado no tiene derecho a dictar qué riesgos pueden correr con sus cuerpos y vidas.

2. No a legislar sobre la moral. Los libertarios se oponen a que se use la fuerza coercitiva de la ley para promover alguna concepción determinada de la virtud o expresar las convicciones morales de la mayoría. Puede que para muchos la prostitución sea moralmente reprochable, pero eso no justifica las leyes que impiden que la practiquen adultos que consientan en ello. En algunas sociedades las mayorías quizá desapruében la homosexualidad, pero eso no justifica que haya leyes que priven a gays y lesbianas del derecho a escoger sus compañeros sexuales.

3. No a la redistribución de la renta o del patrimonio. La teoría libertaria de los derechos descarta toda ley que requiera que unas personas ayuden a otras, incluidas las leyes que impongan impuestos para la redistribución de la riqueza. Por deseable que pueda ser que los más acomodados ayuden a los menos afortunados, subsidiando su asistencia sanitaria, sus viviendas o su educación, tal ayuda debería dejarse en manos de los individuos, no ordenarla el Estado. Según los libertarios, los impuestos redistributivos son una forma de coerción, incluso de robo. El Estado no tiene más derecho a forzar a los contribuyentes acomodados a costear programas sociales que favorezcan a los pobres que un ladrón benévolo lo tendría a robar a un rico para dar el botín a los que duermen en la calle.

La filosofía libertaria no se proyecta inequívocamente sobre el espectro político. Los conservadores que apoyan el *laissez-faire* en política económica se separan a menudo de los libertarios en cuestiones culturales, como la

oración en las escuelas, el aborto y poner restricciones a la pornografía. Y muchos partidarios del Estado del bienestar tienen puntos de vista libertarios en asuntos como los derechos de los gays, los derechos reproductivos, la libertad de expresión y la separación de la Iglesia y el Estado.

En la década de 1980, las ideas libertarias encontraron muy pública expresión en la retórica pro mercado y antigobierno de Ronald Reagan y Margaret Thatcher. En cuanto doctrina intelectual, el libertarismo nació antes, para oponerse al Estado del bienestar. En *Los fundamentos de la libertad* (1960), el economista-filósofo Friedrich A. Hayek (1899-1992), austríaco de nacimiento, defendió que todo intento de que haya mayor igualdad económica no podrá ser sino coercitivo y destructivo para una sociedad libre.³ En *Capitalismo y libertad* (1962), el economista estadounidense Milton Friedman (1912-2006) defendió que muchas actividades del Estado que gozaban de una gran aceptación iban ilegítimamente contra la libertad individual. La Seguridad Social, o cualquier programa de pensiones obligatorio dirigido por el Estado, es uno de sus principales ejemplos: «Si un hombre prefiere conscientemente vivir al día y gastar lo que tiene para disfrutar ahora, si escoge deliberadamente una vejez en la penuria, ¿qué derecho tenemos a impedirle que lo haga? », se preguntaba Friedman. Podemos insistirle a una persona así en que ahorre para su jubilación, «pero ¿tenemos derecho a valernos de la coerción para impedir que haga lo que quiere? ». ⁴

Friedman criticaba las leyes del salario mínimo por razones parecidas. El Estado no tienen ningún derecho a impedir a los empresarios pagar el jornal que quieran, por bajo que sea, si los trabajadores están dispuestos a aceptarlo. El Estado viola también la libertad individual cuando promulga leyes contra la discriminación en el empleo. Si los empresarios quieren discriminar por razones de raza, de religión o de lo que sea, el Estado no tiene derecho a

impedírselo. Según Friedman, «leyes así suponen claramente una interferencia en la libertad de los individuos de cerrar contratos voluntariamente entre sí». ⁵

Que se requiera una licencia para desempeñar ciertas profesiones también interfiere con la libertad de elección. Si un peluquero sin formación profesional quiere ofrecer sus servicios, no precisamente expertos, al público y encuentra clientes dispuestos a arriesgarse a un corte de pelo barato, no le corresponde al Estado prohibir tal transacción. Friedman extendía esta lógica hasta los médicos. Si quiero una apendicectomía a precio de saldo, debería tener la libertad de pagar a quien me parezca, con título o no, para que la haga. Es verdad que casi todo el mundo quiere estar seguro de que su médico es competente, pero el mercado puede ofrecer esa información. En vez de recurrir a que el Estado expida títulos de médico, sugería Friedman, los pacientes podrían valerse de servicios de calificación privados, como los de publicaciones del estilo de *Consumer Reports* y *Good Housekeeping*. ⁶

LA FILOSOFÍA DEL LIBRE MERCADO

En *Anarquía, Estado y utopía* (1974) Robert Nozick ofrece una defensa filosófica de los principios libertarios y ataca las ideas ordinarias de la justicia distributiva. Parte de aseverar que los individuos tienen derechos «tan fuertes y de tan largo alcance» que «hay que preguntarse qué debe hacer el Estado, si es que debe hacer algo». Llega a la conclusión de que «solo se justifica un Estado mínimo, que se limite a hacer cumplir los contratos y a proteger a las personas de la fuerza, el robo y el fraude. Cualquier Estado que vaya más allá violará el derecho de las personas a que no se les fuerce a hacer ciertas cosas, y no estará justificado». ⁷

Entre las cosas que no se debería forzar a hacer destaca el ayudar a otros.

Cobrar impuestos a los ricos para ayudar a los pobres es coercitivo para los ricos. Viola su derecho a hacer lo que quieran con lo que poseen.

Según Nozick, no hay nada de malo en la desigualdad económica en cuanto tal. El mero hecho de saber que los cuatrocientos de *Forbes* tienen miles de millones mientras los hay que no tienen ni un duro no permite concluir nada acerca de que sea justo o injusto. Nozick rechaza que una distribución justa haya de atenerse a una cierta pauta, se trate de unos ingresos iguales, de una utilidad igual o de una provisión igual de las necesidades básicas. Lo que importa es cómo se ha llegado a esa distribución.

Nozick rechaza las teorías de la justicia basadas en pautas y se inclina por las que bendicen lo que quiera que se elija en un mercado libre. Sostiene que la justicia distributiva depende de dos requisitos: la justicia en lo que inicialmente se tiene y la justicia en las transferencias.⁸

El primer requisito quiere saber si los recursos con los que ha hecho dinero son legítimamente suyos (si usted ganó una fortuna vendiendo bienes robados, no tendrá derecho a disfrutar de ella). El segundo quiere saber si ha hecho dinero gracias a libres intercambios en el mercado o gracias a donaciones que otros han concedido voluntariamente. Si la respuesta a ambas preguntas es que sí, tendrá derecho a poseer lo que posee y el Estado no podrá quitárselo sin su consentimiento. Con tal de que no se empiece con ganancias conseguidas con malas artes, cualquier distribución que resulte de un mercado libre será justa, por igual o desigual que sea.

Nozick reconoce que no es fácil determinar si las posesiones iniciales de las que derivan las posiciones económicas actuales se obtuvieron con buenas o malas artes. ¿Cómo podremos saber si la distribución actual de rentas y patrimonios no refleja apropiaciones ilegítimas de tierras o de otros activos mediante violencia, robos o fraudes que se produjeron hace generaciones? Si se puede demostrar que quienes hoy se encuentran en lo más alto son los

beneficiarios de injusticias del pasado —como la reducción de los afroamericanos a la esclavitud o la expropiación de los americanos nativos—, habrá razones, según Nozick, para remediar la injusticia por medio de los impuestos, de reparaciones o de otras maneras. Pero hay que tener en cuenta que esas medidas estarían encaminadas a enmendar errores del pasado, no a que haya una mayor igualdad en sí.

Nozick ilustra lo insensata que es la redistribución (según su punto de vista) con un ejemplo hipotético acerca del gran jugador de baloncesto Wilt Chamberlain, cuyo salario llegó a principios de los años setenta a la friolera de 200.000 dólares por temporada. Como Michael Jordan es la estrella del baloncesto por antonomasia en tiempos más recientes, actualicemos el ejemplo de Nozick con Jordan, a quien los Chicago Bulls pagaron 31 millones de dólares en su última temporada: más por partido que a Chamberlain por temporada.

EL DINERO DE MICHAEL JORDAN

Para descartar cualquier duda acerca de las posesiones iniciales, imaginemos, propone Nozick, que se establece la distribución inicial de rentas y patrimonios según la pauta que se considere justa, una distribución perfectamente igualitaria, si se quiere. Empieza la temporada de baloncesto. Quienes desean ver jugar a Michael Jordan depositan cinco dólares en una caja cada vez que compran una entrada. Lo que haya en la caja será para Jordan. (En la vida real, claro está, el salario de Jordan lo pagaban los propietarios del equipo y procedía de lo que ingresaba este. La premisa simplificadora de Nozick —que son los aficionados los que le pagan directamente— es una manera de centrarse en la cuestión filosófica que se quiere abordar, el intercambio voluntario.)

Como hay mucha gente ansiosa por ver jugar a Jordan, la asistencia es alta y la caja se llena. Al final de la temporada, Jordan tiene 31 millones de dólares, mucho más que cualquier otro. A resultas de ello, la distribución inicial —la que usted considerase justa— ya no está vigente. Jordan tiene más y otros menos. Pero la nueva distribución la han creado decisiones totalmente voluntarias. ¿Quién podría quejarse? No los que pagaron por ver jugar a Jordan; escogieron libremente comprar las entradas. No aquellos a los que no les gusta el baloncesto y se quedaron en casa; no se gastaron ni un céntimo en Jordan, y no están peor que antes. Sin duda, tampoco Jordan; decidió jugar al baloncesto a cambio de una generosa paga.⁹

Nozick cree que el ejemplo ilustra dos problemas de las teorías de la justicia distributiva basadas en pautas. El primero, que la libertad subvierte las pautas. Quien crea que la desigualdad económica es injusta tendrá que intervenir repetida y continuamente en el mercado libre para deshacer las consecuencias de lo que la gente va eligiendo. El segundo, que intervenir de esa manera —cobrar impuestos a Jordan para costear programas que ayuden a los desfavorecidos— no solo socava los resultados de las transacciones voluntarias; viola además los derechos de Jordan al quitarle lo que ha ganado. Le fuerza, a todos los efectos, a hacer una contribución caritativa en contra de su voluntad.

¿Y qué hay de malo en gravar las ganancias de Jordan? Según Nozick, lo que moralmente está en juego va más allá del dinero. Está en juego nada más y nada menos que la libertad humana. Su razonamiento es el siguiente: «Gravar las rentas del trabajo es equiparable a los trabajos forzados».¹⁰ Si el Estado tiene derecho a reclamar una parte de lo que gano, tendrá también el derecho de reclamar parte de mi tiempo. En vez de tomar, digamos, el 30 por ciento de mis ingresos, podría obligarme a dedicar el 30 por ciento de mi tiempo a trabajar para el Estado. Pero si el Estado puede forzarme a trabajar

para él, está, en esencia, afirmando que tiene un derecho de propiedad sobre mí.

Requisar el fruto del trabajo de alguien es equivalente a requisarle horas y obligarle a realizar actividades diversas. Si otros le fuerzan a usted a hacer cierto trabajo, o un trabajo no remunerado, durante cierto período de tiempo, serán ellos, aparte de las decisiones que usted pudiese tomar, quienes decidirán qué deberá hacer usted y cuál será el propósito del trabajo que usted haga. Esto [...] los convierte, parcialmente, en sus amos; les da un derecho de propiedad sobre usted.¹¹

Esta forma de razonar nos conduce al meollo moral de la doctrina libertaria básica: que se es el dueño de uno mismo. Si soy mi dueño, debo ser el dueño de mi trabajo (si otro pudiera ordenarme que trabajase, ese sería mi amo, y yo, un esclavo). Pero si soy el dueño de mi trabajo, debo tener derecho a quedarme con los frutos de mi trabajo (si otro tuviese derecho a quedarse con lo que gano, ese sería el dueño de mi trabajo y, por lo tanto, sería mi dueño). Esta es la razón, según Nozick, de que quitarle a Jordan parte de sus 31 millones de dólares con un impuesto para ayudar a los pobres viole sus derechos: establece, a todos los efectos, que el Estado —o la sociedad— es, parcialmente, su dueño.

El libertario ve una continuidad moral entre la imposición fiscal (que me quiten lo que gano), los trabajos forzados (que se queden con mi trabajo) y la esclavitud (negar que yo sea mi propio dueño):

Ser dueño de uno mismo

de su propia persona
de su trabajo
de los frutos de su trabajo

Exacción

esclavitud
trabajos forzados
impuestos

Claro está, ni el impuesto de la renta más progresivo se queda con el cien

por cien de los ingresos de nadie. El Estado, pues, no pretende poseer a sus contribuyentes por completo. Nozick, sin embargo, mantiene que sí pretende poseer parte de nosotros: la parte que corresponda a la fracción de nuestros ingresos que hemos de pagar para sostener causas que exceden de las potestades de un Estado mínimo.

¿SOMOS NUESTROS PROPIOS DUEÑOS?

Cuando Michael Jordan anunció en 1993 que se retiraba del baloncesto, los seguidores de los Chicago Bulls se quedaron desolados. Volvería a jugar y llevaría a los Bulls a ganar tres campeonatos más. Pero supongamos que en 1993 el ayuntamiento de Chicago, o, ya puestos, el Congreso, hubiese querido aliviar esa desolación y hubiera votado a favor de obligar a Jordan a jugar al baloncesto durante un tercio de la temporada siguiente. La mayor parte de la gente habría considerado que se trataba de una ley injusta, una violación de la libertad de Jordan. Pero si el Congreso no puede obligar a Jordan a que vuelva a las pistas de baloncesto (ni siquiera durante un tercio de la temporada), ¿cómo puede tener derecho a forzarle a que dé un tercio del dinero que gana jugando al baloncesto?

Los partidarios de la redistribución de la renta por medio de impuestos formulan varias objeciones a la lógica libertaria. La mayoría de ellas, sin embargo, tiene réplica.

Primera objeción: Los impuestos no son tan malos como los trabajos forzados

Si le cobran un impuesto, siempre podrá trabajar menos y pagar menos

impuestos; pero si se le fuerza a trabajar, no podrá elegir.

Réplica libertaria: Es cierto, pero ¿por qué debería el Estado obligar a tener que elegir? Hay personas a las que les gusta ver las puestas de sol; otros prefieren actividades que cuestan dinero: ir al cine, salir a comer, navegar en yate, etcétera. ¿Por qué se cobran menos impuestos a quienes prefieren holgar que a quienes se dedican a actividades que cuestan dinero?

Piénsese en esta analogía: un ladrón entra en su casa y le da tiempo a llevarse, bien un televisor de pantalla plana que cuesta mil dólares, bien mil dólares en metálico que usted guardaba debajo del colchón. Quizá preferiría que se llevase el televisor, porque entonces usted podría decidir si gastarse o no los mil dólares en comprar otro. Si el ladrón roba el dinero, a usted no le queda esa posibilidad de elegir (suponiendo que no se está ya a tiempo de devolver el televisor y que le repongan el dinero que pagó por él). Pero la cuestión no es que se prefiera que roben el televisor (o trabajar menos); el ladrón (o el Estado) hace mal en ambos casos, sea cual sea el arreglo al que recurran las víctimas para mitigar la pérdida.

Segunda objeción: Los pobres necesitan más el dinero

Réplica libertaria: Puede. Pero esa es una razón para convencer a los adinerados de que, porque así lo decidan ellos, ayuden a los pobres. No justifica que se obligue a Jordan y a Gates a hacer caridad. Robar al rico para dárselo a los pobres sigue siendo robar, lo haga Robin Hood o el Estado.

Piénsese en esta analogía: que un paciente en diálisis *necesite* uno de mis riñones más que yo (en el supuesto de que yo tenga dos riñones sanos) no significa que tenga derecho a quedarse con él. Tampoco puede el Estado quitarme uno de mis riñones para ayudar al paciente en diálisis, por urgente y

acuciante que sea su necesidad. ¿Por qué no? Porque es mío. Las necesidades no pueden con mi derecho fundamental a hacer lo que quiera con lo mío.

Tercera objeción: Michael Jordan no juega solo. Está, pues, en deuda con aquellos que contribuyen a sus triunfos

Réplica libertaria: Es verdad que los triunfos de Jordan dependen de otras personas. El baloncesto es un deporte de equipo. Nadie pagaría 31 millones de dólares por verle lanzar tiros libres a solas en una pista vacía. Nunca habría ganado tanto dinero sin compañeros de equipo, entrenadores, preparadores físicos, árbitros, locutores, el personal de mantenimiento de los pabellones, etcétera.

Pero a todas esas personas ya se les paga el valor de mercado de sus servicios. Aunque saquen menos que Jordan, son ellas las que aceptan voluntariamente la compensación que reciben por los trabajos que realizan. No hay razón, pues, para suponer que Jordan les debe una parte de lo que gana. Y aunque Jordan les debiese algo a sus compañeros de equipo y entrenadores, cuesta entender cómo podría justificar esa deuda que se grave con un impuesto sus ganancias para proporcionar cupones de alimentos a los hambrientos o vivienda pública a los que no tienen techo.

Cuarta objeción: En realidad, a Jordan no se le están cobrando impuestos contra su voluntad. Como ciudadano de una democracia, tiene voz en la creación de las leyes fiscales a que está sujeto

Réplica libertaria: No basta con el consenso democrático. Supóngase que Jordan votó contra las leyes fiscales, pero que estas se aprobaron de todas

formas. ¿Iba Hacienda a dejar de pedirle que pagase? Claro que no. Podría argüirse que Jordan, al vivir en esta sociedad, da su consentimiento (al menos implícitamente) a lo que la voluntad de la mayoría quiera y a obedecer sus leyes. Pero ¿no significaría esto que por el mero hecho de vivir en Estados Unidos como ciudadanos le extenderíamos a la mayoría un cheque en blanco y consentiríamos de antemano cualquier ley que se aprobase, por injusta que fuese?

En tal caso, la mayoría puede cobrar impuestos a la minoría, incluso confiscar su riqueza y propiedades, contra su voluntad. ¿Qué queda entonces de los derechos individuales? Si el consenso democrático justifica que se confisque la propiedad, ¿no justificará también que se confisque la libertad? ¿Puede la mayoría privarme de mi libertad de expresión y de culto diciendo que, como soy un ciudadano democrático, ya he dado mi consentimiento a lo que la mayoría decida?

El libertario tiene una respuesta a punto para cada una de las cuatro primeras objeciones. Pero hay otra para la que no se encuentra tan fácilmente una réplica.

Quinta objeción: Jordan tiene suerte

Tiene suerte de poseer las facultades necesarias para destacar tanto en el baloncesto y de vivir en una sociedad que valora la capacidad de elevarse por el aire y meter una pelota por un aro. Por mucho que haya trabajado para desarrollar su destreza, Jordan no puede reclamar ningún mérito por sus dotes naturales o por vivir en una época en la que el baloncesto es popular y le llueve el dinero. Ni lo uno ni lo otro es obra suya. No se puede decir, pues, que tiene algún derecho moral a quedarse con todo el dinero que gana con sus

facultades. La comunidad no es injusta con él si grava sus ingresos por el bien público.

Réplica libertaria: Esta objeción pone en tela de juicio que las aptitudes de Jordan sean realmente suyas. Pero esta manera de razonar es potencialmente peligrosa. Si Jordan no tiene derecho a los beneficios que resultan del ejercicio de sus aptitudes, es que no las posee realmente. Y si no posee sus aptitudes y destrezas, es que no es su propio dueño. Pero si Jordan no es su propio dueño, ¿quién lo es? ¿Estamos seguros de que queremos atribuir a la comunidad política el derecho de propiedad de sus ciudadanos?

La idea de ser propietario de uno mismo resulta atractiva, especialmente para quienes buscan un fundamento sólido para los derechos individuales. La idea de que me pertenezco a mí mismo, y no al Estado o a la comunidad política, es una manera de explicar por qué está mal que se sacrifiquen mis derechos por el bienestar de otros. Recordemos lo reacios que éramos a tirar al hombre entrado en kilos para no dejar pasar el tranvía. Si vacilamos antes de empujarle, ¿no fue acaso porque éramos conscientes de que su vida le pertenecía? Pocos habrían puesto objeciones a que ese hombre hubiera saltado para salvar a los trabajadores de la vía y muriese por ellos. Al fin y al cabo, era su vida. Pero nosotros no podemos tomar y usar su vida ni siquiera por una buena causa. Lo mismo cabe decir del infortunado grumete. Si Parker hubiese decidido que sacrificaba su vida para salvar a sus hambrientos camaradas de barco, pocos habrían dicho que no estaba en su derecho de hacerlo. Pero sus camaradas no tenían derecho a ayudarse a sí mismos a costa de una vida que no les pertenecía.

Muchos que se oponen a la economía del *laissez-faire* recurren en otros campos a la idea de ser el dueño de uno mismo. Quizá explique esto el persistente atractivo de las ideas libertarias incluso entre quienes simpatizan con el Estado del bienestar. Piénsese en cómo figura el ser el dueño de uno

mismo en los argumentos relativos a la libertad reproductiva, la moralidad sexual y el derecho de privacidad. El Estado no debe prohibir los anticonceptivos o el aborto, se dice a menudo, porque las mujeres han de ser libres de decidir lo que hacen con sus propios cuerpos. La ley no debe castigar el adulterio, la prostitución o la homosexualidad, sostienen muchos, porque los adultos deben ser libres de escoger a sus compañeros sexuales. Algunos son partidarios de los mercados de riñones para trasplantes basándose en que cada uno es el dueño de su propio cuerpo y debería, por lo tanto, tener la libertad de vender sus órganos. Otros extienden el principio para defender el derecho al suicidio asistido. Puesto que soy el dueño de mi vida, debería ser libre de ponerle fin cuando lo desee y de que un médico (o cualquier otro) que se preste a ello me ayude a hacerlo. El Estado no tiene derecho a impedirme que use mi cuerpo o disponga de mi vida como o cuando me apetezca.

La idea de que somos nuestros propios dueños aparece en muchos argumentos a favor de la libertad de elección. Si soy el dueño de mi cuerpo, de mi vida y de mi persona, debería ser libre de hacer lo que quiera con ellos (con tal de que no perjudique a otros). Pese al atractivo de esta idea, cuesta abrazarla con todas sus consecuencias.

Si le tientan los principios libertarios y quiere ver lo lejos que debería llevarlos, tenga en cuenta los casos que se exponen a continuación.

La venta de riñones

La mayor parte de los países prohíbe la compraventa de órganos para trasplantes. En Estados Unidos hay donaciones de riñones, pero no se venden en el mercado abierto. Sin embargo, los hay que sostienen que habría que cambiar esas leyes. Recuerdan que cada año mueren miles de personas

mientras esperan un trasplante de riñón; el suministro, argumentan, crecería si hubiese un libre mercado de riñones. Sostienen además que los pobres que necesiten dinero deberían tener la libertad de vender un riñón si quisieran.

Un argumento a favor de que se permita la compraventa de riñones se basa en la noción libertaria de ser el dueño de uno mismo: si soy el dueño de mi cuerpo, debería tener la libertad de vender mis órganos cuando me apetezca. Como escribe Nozick: «El núcleo mismo del concepto de tener el derecho de propiedad de X [...] es el derecho de determinar qué se haga con X».¹² Pero pocos partidarios de la venta de órganos adoptan en realidad la lógica libertaria al completo.

Esta es la razón: la mayor parte de quienes abogan por los mercados de riñones resaltan la importancia moral de salvar vidas y el hecho de que la mayoría de quienes donan uno de sus riñones pueden apañárselas con el otro. Pero si se cree que uno es el propietario de su cuerpo y de su vida, ninguna de esas consideraciones importa en realidad. Si uno es su propio dueño, el derecho que tendrá a usar su propio cuerpo como le apetezca es razón suficiente para que se le deje vender sus órganos. Las vidas que se salven así o el bien que se haga no vienen a cuento.

Para ver el porqué, imagine dos casos atípicos.

Suponga primero que el posible comprador del riñón que le sobra está perfectamente sano. Le ofrece a usted (o, más probablemente, a un campesino del mundo en desarrollo) 8.000 dólares por un riñón, no porque necesite desesperadamente un trasplante, sino porque es un excéntrico marchante de arte que vende órganos humanos a clientes acomodados para que los pongan en la mesilla de la sala de estar y sus invitados hablen de ello. ¿Debería permitirse que se comprasen y vendiesen órganos con ese propósito? Si usted cree que somos nuestros propios dueños, le será difícil decir que no. Lo que importa no es el propósito, sino el derecho de disponer de nuestra propiedad

como nos apetezca. Claro está, a usted puede repugnarle el uso frívolo de órganos humanos y al mismo tiempo estar a favor de las ventas de órganos solo para salvar vidas. Pero si ese es su punto de vista, no podrá defender el mercado de órganos basándose en las premisas libertarias. Tendrá que reconocer que no tenemos un derecho de propiedad ilimitado sobre nuestro cuerpo.

Piense en un segundo caso. Suponga que un campesino que apenas si subsiste con su trabajo en una aldea de la India quiere, por encima de cualquier otra cosa, mandar a su hijo a la universidad. Para conseguir el dinero, vende un riñón a un estadounidense rico que necesita un trasplante. Unos años después, cuando el segundo hijo del campesino se acerca a la edad de ir a la universidad, otro comprador acude a la aldea y ofrece al campesino una buena suma por su segundo riñón. ¿Debería tener la libertad de vender también ese segundo riñón aunque, al quedarse sin riñones, morirá? Si el argumento moral a favor de la venta de órganos se basa en que somos nuestros propios dueños, la respuesta debería ser que sí. Resultaría raro pensar que el campesino posee uno de sus riñones pero no el otro. Algunos objetarían que a nadie se le debería inducir a dar la vida por dinero, pero si somos los dueños de nuestro cuerpo y de nuestra vida, el campesino tiene todo el derecho del mundo a vender su segundo riñón aunque eso equivalga a vender la propia vida. (Este ejemplo no es del todo hipotético. En los años noventa, un preso de una cárcel de California quiso donar a su hija un segundo riñón. El comité de ética del hospital no lo aceptó.)

Es posible, por supuesto, permitir solo las ventas de órganos que salven vidas y no pongan en peligro la vida del vendedor. Pero proceder así no se basaría en el principio de que somos nuestros propios dueños. Si de verdad poseyésemos nuestros cuerpos y vidas, a nosotros nos tocaría decidir si vendemos nuestros órganos, con qué propósito y con qué riesgo.

El suicidio asistido

El doctor Jack Kevorkian salió en 2007 de una cárcel de Michigan tras haber pasado allí ocho años por haber administrado sustancias letales a pacientes enfermos que querían morir; tenía por entonces setenta y nueve años de edad. Como condición de que se le concediese la libertad condicional, se comprometió a no ayudar a ningún paciente más a morir. Durante los años noventa, el doctor Kevorkian (al que se llamaba «doctor muerte») abogó por que se promulgasen leyes que permitiesen el suicidio asistido y practicó lo que predicaba: ayudó a ciento treinta personas a morir. Se le acusó, procesó y condenó por asesinato en segundo grado solo después de que él mismo entregase al programa de televisión *60 minutos* de la cadena CBS un vídeo donde se le veía en acción, aplicando una inyección letal a un hombre que sufría la enfermedad de Lou Gehrig.¹³

El suicidio asistido es ilegal en Michigan, el estado del doctor Kevorkian, y en cualquier otro estado salvo Oregón y Washington. Muchos países prohíben el suicidio asistido, y solo unos cuantos (Holanda es el caso más famoso) lo permiten expresamente.

A primera vista, el argumento a favor del suicidio asistido parece un ejemplo de manual de la filosofía libertaria. Para el libertario, las leyes que prohíben el suicidio asistido son injustas por lo siguiente: si mi vida me pertenece, debería tener la libertad de abandonarla; y si cierro voluntariamente un acuerdo con alguien para que me ayude a morir, el Estado no tiene derecho a interferir.

Pero la defensa de que se permita el suicidio asistido no depende necesariamente de que seamos nuestros propios dueños o de que nuestras vidas nos pertenezcan. Muchos partidarios del suicidio asistido no sacan a colación los derechos de propiedad, sino que razonan en nombre de la

dignidad y la compasión. Dicen que los pacientes terminales que están sufriendo mucho deberían poder apresurar su muerte para no seguir padeciendo dolores inaguantables. Incluso quienes creen que tenemos en general el deber de preservar la vida humana pueden llegar a la conclusión de que, llegado cierto punto, la compasión puede más que el deber de aguantar.

Con pacientes terminales cuesta desenredar la justificación libertaria del suicidio asistido de la basada en la compasión. Para evaluar la fuerza moral de la idea de ser el dueño de uno mismo, piénsese en un caso de suicidio asistido donde no participa un enfermo terminal. Es, qué duda cabe, un caso muy singular. Pero su singularidad nos permite aquilatar la lógica libertaria en sí misma, sin que la velen consideraciones relativas a la dignidad y la compasión.

Canibalismo pactado

En 2001 tuvo lugar una extraña cita en un pueblo alemán, Rotenburg. Bernd-Jurgen Brandes, ingeniero informático de cuarenta y tres años de edad, respondió a un anuncio de internet que buscaba a alguien dispuesto a que lo matasen y comiesen. Había puesto el anuncio Armin Meiwes, de cuarenta y dos, técnico de ordenadores. Meiwes no ofrecía ninguna compensación económica; solo la experiencia en sí. Unas doscientas personas contestaron al anuncio. Cuatro viajaron hasta la casa de campo de Meiwes para una entrevista, pero decidieron que no les interesaba. Brandes, en cambio, tras reunirse con Meiwes y sopesar la propuesta mientras tomaban café, dio su consentimiento. Meiwes mató al invitado, troceó el cadáver y lo guardó en bolsas de plástico dentro de la nevera. Para cuando lo arrestaron, el «caníbal de Rotenburg» se había comido casi veinte kilos de su víctima, una parte de los cuales cocinó con aceite y ajo.¹⁴

Cuando Meiwes fue llevado a juicio, un caso tan llamativo fascinó al público y confundió al tribunal. Alemania no tiene leyes contra el canibalismo. El perpetrador no podía ser condenado por asesinato, arguyó la defensa, ya que la víctima participó voluntariamente en su propia muerte. El abogado de Meiwes sostuvo que su cliente solo podía ser culpable de haber matado a quien le pidió que lo matase, una forma de suicidio asistido que se castiga como mucho con cinco años de cárcel. El tribunal intentó solventar el enredo condenando a Meiwes por homicidio y sentenciándolo a ocho años y medio de cárcel.¹⁵ Pero dos años después un tribunal de apelaciones consideró que esa sentencia era demasiado leve y condenó a Meiwes a cadena perpetua.¹⁶ Esta sórdida historia tiene un desenlace también peculiar: se dice que el asesino caníbal se ha convertido en la cárcel en vegetariano porque las granjas industriales son inhumanas.¹⁷

El canibalismo entre adultos que consienten en practicarlo y padecerlo somete a la más rigurosa de las pruebas el principio libertario de ser el dueño de uno mismo y la idea de justicia que se deriva de él. Es una forma extrema de suicidio asistido. Puesto que no tiene nada que ver con librar del dolor a un paciente terminal, solo se puede justificar diciendo que somos dueños de nuestros cuerpos y vidas y podemos hacer con ellos lo que nos plazca. Si este principio libertario es correcto, prohibir el canibalismo pactado es injusto, una violación del derecho a la libertad. El Estado no tendría más potestad de castigar a Armin Meiwes que de cobrar impuestos a Bill Gates y a Michael Jordan para ayudar a los pobres.

Lo que cuenta es el motivo.

Immanuel Kant

Si cree que hay derechos humanos universales, es que usted, seguramente, no es utilitarista. Si todos los seres son dignos de respeto, sean quienes sean o vivan donde vivan, estará mal que se les trate como meros instrumentos de la felicidad colectiva. (Recuérdese la historia del niño desnutrido que languidecía en el sótano por el bien de la «ciudad de la felicidad».)

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

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

Como hemos visto, sin embargo, la idea de ser el dueño de uno mismo aplicada de modo coherente tiene consecuencias que solo pueden gustarle a un libertario acérrimo: un mercado sin restricciones y sin red de seguridad

para el que caiga; un Estado mínimo que prescinde de la mayor parte de las medidas que palián la desigualdad y promueven el bien común; y un respeto al consentimiento tan grande que permite afrentas a la dignidad humana, por parte de las propias víctimas, del calibre del canibalismo pactado o de venderse a sí mismo como esclavo.

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

EL ARGUMENTO DE KANT A FAVOR DE LOS DERECHOS

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

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

Destacó en la universidad de Königsberg, donde ingresó a los dieciséis años. Durante un tiempo trabajó como tutor privado, y a los treinta y un años consiguió su primer trabajo académico como docente sin salario fijo; le pagaban según el número de alumnos que acudía a sus clases. Fue un

profesor popular y laborioso; daba unas veinte clases a la semana, de metafísica, lógica, ética, derecho, geografía y antropología.

En 1781, a los cincuenta y siete años, publicó su primer gran libro, la *Crítica de la razón pura*, que ponía en entredicho la teoría empirista del conocimiento que deriva de David Hume y John Locke. Cuatro años más tarde publicó *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la primera de las varias obras que dedicó a la filosofía moral. Cinco años después de que apareciesen en 1780 los *Principios de la moral y la legislación* de Bentham, la *Fundamentación* de Kant procedía a una devastadora crítica del utilitarismo. Defendía que la moral no consiste en maximizar la felicidad ni en perseguir ningún otro fin: consiste en respetar a las personas como fines en sí mismos.

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

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

Desde que las enunció, las respuestas de Kant a ambas preguntas se alzan, gigantescas, sobre la filosofía moral y política. Sin embargo, su influencia histórica no es la única razón para prestarles atención. Por amedrentadora que pueda parecer la filosofía de Kant a primera vista, la verdad es que informa buena parte del pensamiento moral y político contemporáneo, aunque no

seamos conscientes de ello. Por lo tanto, intentar entender a Kant no es solo un ejercicio filosófico; es además una forma de examinar algunas de las premisas fundamentales implícitas en nuestra vida pública.

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

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

porque se limita a satisfacer deseos que, para empezar, no hemos elegido nosotros.

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

LAS PEGAS DE MAXIMIZAR LA FELICIDAD

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

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

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

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

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

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

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

¿QUÉ ES LA LIBERTAD?

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

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

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

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

Son frecuentes las discusiones por el papel que la naturaleza y la crianza desempeñan en el moldeado de la conducta. El deseo por beber un Sprite (u

otras bebidas azucaradas), ¿está inscrito en los genes o lo induce la publicidad? Para Kant, tal debate está fuera de lugar. Esté mi comportamiento determinado por la biología o por lo social, no seré auténticamente libre. Actuar libremente, según Kant, es actuar autónomamente. Y actuar autónomamente es actuar conforme a una ley que me doy a mí mismo, no conforme a los dictados de la naturaleza o de la convención social.

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

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

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

Ahí, pues, está el nexo entre la libertad como autonomía y la idea de la moral que propone Kant. Actuar libremente no consiste en escoger los mejores medios para un fin dado; consiste en elegir el fin mismo por lo que

es, elección que los seres humanos pueden hacer, y las bolas de billar (y la mayoría de los animales) no.

PERSONAS Y COSAS

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

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

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

—Para sacar una buena nota final.

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

—Para conseguir un trabajo en un banco de inversión.

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

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

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

—Para ganar mucho dinero.

—Pero ¿por qué quieres ganar mucho dinero?

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

Este es un ejemplo de lo que Kant llama determinación heterónoma: hacer algo en pos de otra cosa, que a su vez se desea en pos de otra, y así sucesivamente. Cuando actuamos heterónomamente, actuamos en pos de

fines dados fuera de nosotros. Somos instrumentos, no autores, de lo que perseguimos.

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

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

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

¿QUÉ ES MORAL? BÚSQUENSE LOS MOTIVOS

Según Kant, el valor moral de una acción no consiste en las consecuencias que se sigan de ella, sino en la intención con la que se haya realizado. Lo que

importa es el motivo, y el motivo debe ser de cierto tipo. Lo que importa es hacer lo que se debe porque es lo debido, no por motivos ulteriores.

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

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

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

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

El tendero calculador y la Oficina del Mejor Negocio

Kant ofrece varios ejemplos que expresan la diferencia entre el deber y la

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

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

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

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

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

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

Seguir vivo

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

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

conveniente— confiere valor moral a una acción. Lo ilustra con el ejemplo del suicidio.

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

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

El misántropo moral

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

La compasión del altruista «merece elogio y aliento, pero no una alta estima». ¹⁰

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

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

El héroe del certamen ortográfico

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

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

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

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

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

¿CUÁL ES EL PRINCIPIO SUPREMO DE LA MORALIDAD?

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

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

Primer contraste (la moral):	deber / inclinación
Segundo contraste (la libertad):	autonomía / heteronomía
Tercer contraste (la razón):	imperativo categórico / imperativo hipotético

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

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

¿cómo podremos pensar que somos libres cuando hacemos por satisfacerlos? Kant expresa esa dificultad con el contraste entre autonomía y heteronomía.

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

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

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

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

ley que me dé a mí mismo, tendrá que ocurrir que la razón pueda gobernar mi voluntad.)

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

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

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

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

IMPERATIVOS CATEGÓRICOS E HIPOTÉTICOS

Pero ¿cómo puede hacer eso la razón? Kant distingue dos maneras que tiene la razón de mandar a la voluntad, dos tipos diferentes de imperativo. Un tipo de imperativo, quizá el que resulta más familiar, es el imperativo hipotético. Los imperativos hipotéticos se valen de la razón instrumental: si quieres X,

haz Y. Si quieres tener buena reputación en los negocios, pórtate honradamente con tus clientes.

Kant contrasta los imperativos hipotéticos, que siempre son condicionales, con un tipo de imperativo que es incondicional: el imperativo categórico. «Si el acto es bueno solamente como un medio para otra cosa —escribe Kant—, el imperativo es hipotético. Si se representa el acto como bueno en sí mismo, y por lo tanto como necesario para una voluntad que en sí concuerda con la razón, el imperativo es categórico.»¹⁶ La denominación de *categórico* parecerá quizá un tecnicismo, pero no cae lejos del uso normal de la palabra. Por «categórico» Kant entiende «incondicional». Así, por ejemplo, cuando un político desmiente categóricamente un supuesto escándalo, el desmentido no solo es enfático; es incondicional, sin resquicios o salvedades. De modo similar, un deber o un derecho categóricos son los que se aplican sean cuales sean las circunstancias. Para Kant, un imperativo categórico manda, en efecto, categóricamente, haciendo caso omiso de, con completa independencia de, cualquier otro propósito. «No le concierne la materialidad del acto y de los resultados que se presume tendrá, sino su forma y el principio del que se sigue. Y lo que es esencialmente bueno en el acto es la disposición mental, sean cuales sean las consecuencias.» Solo un imperativo categórico, sostiene Kant, podrá contar como imperativo moral.¹⁷

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

Se plantea así una pregunta esencial: ¿cuál es el imperativo categórico y qué nos pide? Kant dice que podemos responder esta pregunta basándonos en la idea de «una ley práctica que por sí sola mande absolutamente y sin necesidad de otros motivos».¹⁸ Podremos responder la pregunta basándonos

en la idea de una ley que nos obligue como seres racionales con independencia de nuestros fines particulares. Entonces, ¿cuál es esa ley?

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

Primera versión del imperativo categórico: Universaliza tu máxima

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

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

¿Cuál es la máxima en este caso? Algo por el estilo de lo siguiente: «Cuando alguien necesita desesperadamente dinero, debe pedir que se lo presten y prometer que lo devolverá aunque sepa que no podrá hacerlo». Si se intenta universalizar esta máxima y al mismo tiempo actuar siguiéndola, dice Kant, se descubrirá una contradicción: si todo el mundo hace falsas promesas

cuando necesita dinero, nadie creerá esas promesas. De hecho, no habría promesas; universalizar las falsas promesas socavaría la institución de mantener las promesas. Pero entonces sería fútil, irracional incluso, intentar sacar dinero con una promesa. Esto enseña que hacer falsas promesas es malo moralmente y no se compadece con el imperativo categórico.

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

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

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

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

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

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

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

Pensemos ahora en el caso del suicidio. Lo interesante ahí es darse cuenta de que tanto el asesinato como el suicidio no se compadecen con el principio

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

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

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

Hay una diferencia entre el respeto y otros lazos humanos. El amor, la simpatía, la solidaridad y el compañerismo son sentimientos morales que nos acercan más a unos que a otros. Pero la razón de que debemos respetar la dignidad de las personas no tiene nada que ver con lo que de particular puedan tener. El respeto kantiano no es como el amor. No es como la

simpatía. No es como la solidaridad o el compañerismo. Amamos a nuestro cónyuge y a los miembros de nuestra familia. Sentimos simpatía por personas con las que nos identificamos. Sentimos solidaridad hacia nuestros amigos y camaradas.

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

MORAL Y LIBERTAD

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

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

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

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

PREGUNTAS PARA KANT

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

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

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

Suponga que usted se entera de que su hermano ha muerto en un accidente de coche. Su anciana madre, que tiene una salud delicada y vive en una