

Últimos títulos publicados

57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Enografía. Métodos de investigación*
70. C. Sallis - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Amayo, J. Murguerra y A. Vallecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. S. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler (comp.) - *La racionalidad: su poder y sus límites*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do kano*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Intelecto*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Sallis - *Alta teología: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Paradojas y modernidad*
98. J. Habermas - *La inclusión del otro*
99. J. Goudy - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*
107. J. Derrida - *Dar la muerte*
108. P. Feyerabend - *La conquista de la abundancia*
109. B. Moore - *Pureza moral y persecución en la historia*
110. H. Arendt - *La vida del espíritu*
111. A. MacIntyre - *Animales racionales y dependientes*
112. A. Kuper - *Cultura*
113. J. Rawls - *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*

John Rawls

# Lecciones sobre la historia de la filosofía moral

Compilado por Barbara Herman

Título original: *Lectures on the History of Moral Philosophy*  
 Publicado en inglés, en 2000, por Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres  
 Traducción de Andrés de Francisco

Cubierta de Mario Eskenazi

## SUMARIO

PRÓLOGO DE LA COMPILADORA . . . . .	11
NOTA SOBRE LOS TEXTOS . . . . .	19
NOTA DEL TRADUCTOR . . . . .	20

## INTRODUCCIÓN: LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA, 1600-1800

1. Una diferencia entre la filosofía moral clásica y la moderna .	21
2. El problema central de la filosofía moral griega. . . . .	23
3. El trasfondo de la filosofía moral moderna . . . . .	25
4. Los problemas de la filosofía moral moderna . . . . .	27
5. La relación entre religión y ciencia . . . . .	31
6. Kant sobre ciencia y religión . . . . .	34
7. Sobre el estudio de textos históricos . . . . .	36

## HUME

### HUME I: LA MORALIDAD PSICOLOGIZADA Y LAS PASIONES

1. El trasfondo: escepticismo y fideísmo de la naturaleza . . .	41
2. Clasificación de las pasiones . . . . .	44
3. Esbozo de la sección 3 de la parte III del libro II . . . . .	47
4. La versión de Hume sobre la deliberación (amoral): la concepción oficial . . . . .	51

### HUME II: LA DELIBERACIÓN RACIONAL Y EL PAPEL DE LA RAZÓN

1. Tres cuestiones sobre la concepción oficial de Hume . . . .	55
2. Tres nuevos principios psicológicos . . . . .	56

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2000 by The President and the Fellows of the Harvard College

© 2000, John Rawls

© 2001 de la traducción, Andrés de Francisco

© 2001 de todas las ediciones en castellano

Ediciones Paidós Ibérica, S. A.

Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona

y Editorial Paidós, SAICF,

Defensa, 599 - Buenos Aires

<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1146-2

Depósito legal: B-41.650/2001

Impreso en Hurope, S.L.

Lima, 3 - 08030 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

**BIBLIOTECA CENTRAL**  
**UNAM**

3. La deliberación como transformadora del sistema de las pasiones . . . . . 59
4. El apetito general del bien . . . . . 62
5. El apetito general del bien: ¿pasión o principio? . . . . . 64

## HUME III: LA JUSTICIA COMO VIRTUD ARTIFICIAL

1. La capital de las ciencias . . . . . 69
2. Los elementos del problema de Hume . . . . . 71
3. El origen de la justicia y la propiedad. . . . . 75
4. Las circunstancias de la justicia . . . . . 76
5. La idea de convención . . . . . 77
- Ejemplos y observaciones suplementarias . . . . . 80
6. La justicia como mejor esquema de convenciones. . . . . 82
7. Los dos estadios del desarrollo . . . . . 84

## HUME IV: LA CRÍTICA DEL INTUICIONISMO RACIONAL

1. Introducción . . . . . 87
2. Algunas de las principales propuestas de Clarke . . . . . 88
3. El contenido de lo justo y lo injusto . . . . . 93
4. La psicología moral del intuicionismo racional . . . . . 95
5. La crítica de Hume al intuicionismo racional . . . . . 96
6. El segundo argumento de Hume: la moralidad no demostrable . . . . . 98

## HUME V: EL ESPECTADOR JUICIOSO

1. Introducción . . . . . 103
2. La concepción humeana de la simpatía . . . . . 104
3. La primera objeción: la idea del espectador juicioso. . . . . 107
4. La segunda objeción: la virtud en harapos sigue siendo virtud . . . . . 110
5. El papel epistemológico de los sentimientos morales . . . . . 112
6. ¿Tiene Hume una concepción de la razón práctica? . . . . . 115
7. La sección final del *Tratado* . . . . . 116
- Apéndice: Hume reniega del *Tratado* . . . . . 119

## LEIBNIZ

## LEIBNIZ I: SU PERFECCIONISMO METAFÍSICO

1. Introducción . . . . . 123
2. El perfeccionismo metafísico de Leibniz . . . . . 126
3. El concepto de perfección . . . . . 129
4. La teoría leibniziana de la verdad como predicado contenido en el sujeto . . . . . 132
5. Algunos comentarios sobre la teoría leibniziana de la verdad . . . . . 137

## LEIBNIZ II: LOS ESPÍRITUS COMO SUSTANCIAS ACTIVAS: SU LIBERTAD

1. El concepto individual completo incluye poderes activos . . . . . 141
2. Los espíritus como sustancias individuales racionales. . . . . 145
3. La verdadera libertad . . . . . 148
4. Razón, juicio y voluntad . . . . . 152
5. Una nota sobre el punto de vista práctico. . . . . 157

## KANT

## KANT I: LA FUNDAMENTACIÓN: PRÓLOGO Y PARTE I

1. Comentarios introductorios . . . . . 161
2. Algunas observaciones sobre el Prólogo: párrafos 11-13 . . . . . 163
3. La idea de una voluntad pura . . . . . 167
4. El argumento principal del capítulo I de la *Fundamentación* . . . . . 170
5. El valor absoluto de la buena voluntad . . . . . 171
6. La finalidad especial de la razón . . . . . 174
7. Los dos papeles desempeñados por la buena voluntad. . . . . 175

## KANT II: EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA PRIMERA FORMULACIÓN

1. Introducción . . . . . 179
2. Los rasgos de los agentes morales ideales. . . . . 181
3. El procedimiento-IC en cuatro pasos . . . . . 183
4. El segundo ejemplo de Kant: la falsa promesa . . . . . 187
5. El cuarto ejemplo de Kant: la máxima de la indiferencia . . . . . 188
6. Dos límites a la información . . . . . 191
7. La estructura de los motivos . . . . . 193

## KANT III: EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA SEGUNDA FORMULACIÓN

1. La relación entre las formulaciones . . . . .	199
2. Los enunciados de la segunda formulación . . . . .	201
3. Deberes de justicia y deberes de virtud . . . . .	203
4. ¿Qué es humanidad? . . . . .	205
5. La interpretación negativa . . . . .	208
6. La interpretación positiva . . . . .	212
7. Conclusión: comentarios sobre la <i>Fundamentación</i> II:46-49 (427-429) . . . . .	213

## KANT IV: EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA TERCERA FORMULACIÓN

1. Cómo dar entrada a la ley moral . . . . .	219
2. La formulación de la autonomía y su interpretación . . . . .	221
3. La supremacía de la razón . . . . .	224
4. El dominio de los fines . . . . .	226
5. Cómo acercar la ley moral a la intuición . . . . .	230
6. ¿Cuál es la analogía? . . . . .	233

## KANT V: LA PRIMACÍA DE LO JUSTO Y EL OBJETO DE LA LEY MORAL

1. Introducción . . . . .	235
2. Las tres primeras de las seis concepciones del bien . . . . .	237
3. Las segundas tres concepciones del bien . . . . .	241
4. Autonomía y heteronomía . . . . .	243
5. La primacía de lo justo . . . . .	248
6. Una nota sobre las verdaderas necesidades humanas . . . . .	250

## KANT VI: EL CONSTRUCTIVISMO MORAL

1. El intuicionismo racional: una última mirada . . . . .	253
2. El constructivismo moral de Kant . . . . .	255
3. El procedimiento constructivista . . . . .	256
4. Una observación y una objeción . . . . .	259
5. Dos concepciones de la objetividad . . . . .	261
6. El imperativo categórico: ¿de qué modo es sintético a priori? . . . . .	265

## KANT VII: EL HECHO DE LA RAZÓN

1. Introducción . . . . .	271
2. El primer pasaje sobre el hecho de la razón . . . . .	273
3. El segundo pasaje: §§5-8 del capítulo I de la <i>Analítica</i> . . . . .	276
4. El tercer pasaje: Apéndice I a la <i>Analítica</i> I, párrafos 8-15 . . . . .	278
5. Por qué podría haber renunciado Kant a una deducción de la ley moral . . . . .	281
6. ¿Qué tipo de autenticación tiene la ley moral? . . . . .	283
7. Los pasajes quinto y sexto sobre el hecho de la razón . . . . .	285
8. Conclusión . . . . .	288

## KANT VIII: LA LEY MORAL COMO LA LEY DE LA LIBERTAD

1. Conclusiones sobre el constructivismo y la reflexión cabal . . . . .	289
2. Los dos puntos de vista . . . . .	291
3. La oposición de Kant a Leibniz en torno a la libertad . . . . .	293
4. La espontaneidad absoluta . . . . .	296
5. La ley moral como ley de la libertad . . . . .	298
6. Las ideas de libertad . . . . .	301
7. Conclusión . . . . .	305

## KANT IX: LA PSICOLOGÍA MORAL DE LA RELIGIÓN, LIBRO I

1. Las tres predisposiciones . . . . .	307
2. El libre albedrío . . . . .	310
3. La representación racional del origen del mal . . . . .	314
4. La psicología moral maniquea . . . . .	319
5. Las raíces de la motivación moral en nuestra persona . . . . .	322

## KANT X: LA UNIDAD DE LA RAZÓN

1. El punto de vista práctico . . . . .	325
2. El dominio de los fines como objeto de la ley moral . . . . .	326
3. El bien supremo como objeto de la ley moral . . . . .	329
4. Los postulados de la <i>Vernunftglaube</i> . . . . .	333
5. El contenido de la fe razonable . . . . .	334
6. La unidad de la razón . . . . .	338

HEGEL

HEGEL I: SU RECHTSPHILOSOPHIE

1. Introducción . . . . .	345
2. La filosofía como reconciliación . . . . .	347
3. La voluntad libre . . . . .	353
4. La propiedad privada . . . . .	356
5. La sociedad civil. . . . .	360

HEGEL II: LA VIDA ÉTICA Y EL LIBERALISMO

1. <i>Sittlichkeit</i> : la teoría del deber . . . . .	367
2. <i>Sittlichkeit</i> : el Estado. . . . .	370
3. <i>Sittlichkeit</i> : guerra y paz . . . . .	376
4. Una tercera alternativa. . . . .	380
5. El legado de Hegel como crítico del liberalismo. . . . .	383

APÉNDICE: ESBOZO DEL CURSO . . . . .	391
ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES . . . . .	395

PRÓLOGO DE LA COMPILADORA

Poca duda cabe de que la filosofía moral moderna fue transformada en 1971 con la publicación de la *Teoría de la justicia* de John Rawls. Sus preguntas y su método, su forma de argumentación y su abanico de problemas fijaron un itinerario para la filosofía social y política del último cuarto del siglo pasado y para el actual. Pero la contribución de John Rawls a la filosofía no debe medirse sólo por el impacto de su *Teoría de la justicia* y del resto de publicaciones relacionadas con ella. Como profesor de Harvard desde 1962 hasta 1991, ejerció una profunda influencia en la forma de abordar la ética filosófica de muchas generaciones de estudiantes y, a través de ellos, en la forma en que esta disciplina se entiende hoy. En particular, sus clases dejaban traslucir un compromiso nada usual con la historia de la filosofía moral. Para su forma de entender esta historia es central la idea de que en los grandes textos de nuestra tradición nos encontramos con los esfuerzos de las mejores mentes para dar respuesta a las más arduas cuestiones sobre cómo debemos vivir nuestra vida. Sean cuales fueren sus limitaciones, a toda costa debe evitarse la crítica superficial de estos textos. Esto está fuera de discusión. Si al estudiar a estas figuras pensamos en problemas que eran suyos y en cómo su trabajo respondía a preocupaciones que podrían no ser las nuestras, entonces podremos establecer un fructífero intercambio de ideas a través de los siglos. Las clases que Rawls impartió en Harvard son una clara muestra de lo mucho que podemos aprender de este acercamiento a los clásicos. Aunque salta a la vista en toda su obra publicada la importancia que Rawls concedía a la historia de la filosofía, es muy poco conocida la extraordinaria producción que el estudio de esa historia a lo largo de toda una vida trajo consigo. El presente volumen de las clases de Rawls sobre la historia de la filosofía moral pretende dar a conocer al gran público esta importante parte de su obra filosófica.

Durante sus treinta años en Harvard, Rawls ofreció diversos cursos de filosofía moral y política. El que más impresión causó fue el curso de introducción a la ética para estudiantes de licenciatura. Antes de 1977, lo

dedicaba a examinar una serie de figuras históricas que incluía normalmente a Aristóteles, Kant y Mill, pero a veces también a Hume o Sidgwick o Ross. A veces el curso llevaba el nombre de ética, otras el de psicología moral. Cuando él lo impartía, la psicología moral no era una rama académica de la ética, sino más bien el estudio del papel desempeñado por una concepción moral de la vida humana: cómo organiza el razonamiento moral, la concepción de la persona que presupone y el papel social que cumple la concepción moral. Junto con una interpretación sustantiva del derecho, la psicología moral completaba la parte práctica de la concepción moral, y con frecuencia contenía su contribución más distintiva.

El plan general del curso incluía la delimitación de cuatro tipos básicos de razonamiento moral: el perfeccionismo, el utilitarismo, el intuicionismo y el constructivismo kantiano. Estas rúbricas organizaban el análisis de los textos históricos, análisis que pretendía dar respuesta a preguntas tales como: ¿cómo deliberamos, racional y moralmente?, ¿qué conexión hay entre los principios de la creencia y los motivos?, ¿cuáles son los primeros principios y cómo llegamos a desear actuar a partir de ellos? La respuesta adecuada a estos problemas dependía siempre de qué papel social cumple una concepción moral. Para Rawls, la idea del papel social queda a menudo erróneamente restringida a la búsqueda de los principios llamados a arbitrar el conflicto de pretensiones. El análisis más amplio del papel social obliga a considerar si, y cómo, una concepción moral es parte esencial de la cultura pública de una sociedad: cómo sustenta una visión de nosotros mismos y de los demás como personas racionales y razonables. Ésta era la clase de cuestiones a las que, para Rawls, debía dar respuesta la filosofía moral, como una rama de la filosofía con sus propios métodos. Otras clases de cuestiones —sobre el realismo o sobre el significado, por ejemplo— no eran mejor investigadas por la filosofía moral ni eran necesarias para hacer avances en las áreas de los problemas distintivos de la filosofía moral.<sup>1</sup>

A mediados de 1970 el curso cambió, y Rawls empezó a centrarse principalmente en la teoría ética de Kant. El cambio coincidió con el período de trabajo que desembocó en sus Conferencias Dewey de 1980 («El constructivismo kantiano en la teoría moral», impartidas en la Universidad de Columbia), donde Rawls intentó «establecer con mayor claridad las raíces kantianas» de su *Teoría de la justicia*, y elaborar la forma kantiana del constructivismo, cuya ausencia de la escena, pensaba, impedía «el progreso de la teoría moral».<sup>2</sup> La primera vez que expuso el nuevo ma-

1. Véase John Rawls, «The Independence of Moral Theory», en *John Rawls: Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

2. John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures, 1980», *Journal of Philosophy* 77, 9 (1980), 515.

terial de Kant fue en un curso de doctorado (en la primavera de 1974) sobre la doctrina de Kant acerca de la bondad moral, y en la primavera de 1977 Rawls distribuyó las primeras series de sus «lecciones sobre Kant».

Aproximadamente a la semana y media de iniciado el curso, Rawls se apiadó de los estudiantes de licenciatura y de doctorado que se desesperraban por anotar todo al pie de la letra y propuso facilitar sus papeles a todo el que quisiera. Las copias de la primera hornada de notas manuscritas costaban 40 centavos. El trabajo inédito de Rawls había circulado a menudo entre estudiantes y amigos. O bien lo facilitaba él mismo o bien, como en los sesenta, los estudiantes de posgrado que trabajaban como ayudantes preparaban y distribuían «duplicados» de sus notas de clase. Desde 1978, Rawls se tomó el trabajo de preparar y actualizar regularmente las lecciones sobre Kant como parte de los materiales de su curso. Estas notas de clase cobraron algo así como vida propia y pasaron de una generación de estudiantes de Rawls a los estudiantes de éstos en cualquier otro sitio. Las lecciones de este volumen son las del último curso, impartido en 1991.

Las lecciones fueron sometidas a revisiones mayores en 1979, 1987 y 1991 (entre estos años, las versiones se modificaron y corrigieron, pero siguieron siendo las mismas en lo esencial). La interpretación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant era el principio organizador de la primera versión de las lecciones. Ocho de las diez lecciones versaban sobre la *Fundamentación*; había, además, una lección introductoria, a veces sobre intuicionismo, otras sobre Sidgwick, sobre psicología moral y constructivismo, y una décima lección sobre el hecho de la razón. Al analizar la *Fundamentación*, Rawls prestaba una atención considerable a las fórmulas del imperativo categórico y a las consabidas dificultades que presentaban como procedimiento para el juicio moral. A mediados de los ochenta, Rawls añadió unas lecciones sobre Hume y Leibniz (cuatro sobre Hume, dos sobre Leibniz), y el contenido de las lecciones sobre Kant sufrió un último cambio que lo dejaría desahogado entonces en su formato habitual, con sólo cuatro lecciones sobre la *Fundamentación* y otras seis lecciones sobre Kant centradas en la primacía de lo justo, el constructivismo, el hecho de la razón, la libertad, la psicología moral de *La religión dentro de los límites de la mera razón* y la unidad de la razón. En 1991, una lección sobre la justicia como virtud artificial se convirtió en la quinta lección sobre Hume, y se añadieron dos lecciones sobre Hegel (aunque Rawls no escribió ninguna versión de las clases sobre Hegel para su distribución).<sup>3</sup>

3. Las conferencias sobre Hegel de este volumen fueron compiladas por Barbara Herman a partir de las notas de Rawls para aquellas clases y a partir de algunas notas parcia-

Dos fueron las ideas que, por encima de cualquiera otra, hicieron que Rawls replanteara sus clases sobre Kant. La primera era que una atención excesiva a la *Fundamentación* y al conjunto de problemas de interpretación contenidos en ella dibujaba un cuadro distorsionado de la contribución kantiana a la teoría moral. Muchas nociones centrales sólo aparecen en la *Crítica de la razón práctica*, en *La religión dentro de los límites de la mera razón* y en la *Doctrina de la virtud*. Además, Rawls terminó creyendo que profundizar en los detalles del procedimiento del imperativo categórico era mucho menos importante que entender cuál era el sentido de dicho procedimiento, a saber: cómo pensaba Kant que un procedimiento formal podía modelar una concepción no instrumental de la racionalidad. La segunda gran decisión fue la de ocuparse del tema de la libertad y de la solución constructivista que Kant dio a las cuestiones de fundamentación.<sup>4</sup> Aquí, arguye Rawls, la *Fundamentación* ni tiene la última palabra ni ofrece siempre la mejor. Este cambio de énfasis en las lecciones sobre Kant explica en parte la inclusión de las lecciones sobre Leibniz. Leibniz era una figura dominante en la filosofía alemana de la época de Kant y, donde las preocupaciones de Kant coinciden con las de Leibniz, aun cuando Kant desarrollara sus propias concepciones distintivas, «sigue siendo cierto que las ideas de Leibniz conformaron a menudo la doctrina madura de Kant de manera sorprendente y sutil» (Leibniz I, §1). Así ocurre en particular con la reconciliación filosófica que ensaya Leibniz entre fe y creencia razonable, con su perfeccionismo y con su concepción de la libertad. Para Rawls, entender cabalmente el constructivismo kantiano pasa por saber apreciar con cierto rigor histórico las virtudes y debilidades del pensamiento racionalista de su tiempo.

Una extensa discusión de Hume, especialmente del Libro II del *Traído sobre la naturaleza humana*, siempre fue una parte de las lecciones sobre Kant. Aunque es habitual comparar la psicología moral kantiana y la de Hume (una como contrapunto de la otra), la visión de Hume que se desprende de estas comparaciones suele ser superficial: las pasiones como existencias originales y como fuentes de nuestros intereses y fines, el papel puramente instrumental de la razón, y así sucesivamente. Rawls, por el contrario, examina en profundidad y por extenso la psico-

los para las clases de sus cursos sobre filosofía política. Rawls las leyó en 1998 e hizo algunos cambios. Dado el viejo interés de Rawls por Hegel, conseguir publicar incluso una pequeña parte de su visión de la aportación de Hegel a la filosofía moral parecía autorizar esta licencia editorial.

4. El nuevo foco de atención se hace evidente en una de las piezas publicadas de Rawls sobre la ética kantiana: «Themes in Kant's Moral Philosophy», en Eckart Förster (comp.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

logía moral de Hume (prestando especial atención a la crítica de Hume al intuicionismo racional), extrayendo cuidadosamente del texto del *Traído* una rica concepción humana, con diferentes niveles, de la deliberación y el razonamiento práctico. La concepción humeana resultante es a la vez poderosa e imaginativa. No obstante, Rawls deja claros cuáles son los límites de una teoría de la deliberación que, como la de Hume, se basa en los deseos, dando lugar a la idea, central para la psicología moral racionalista de Kant, de que los deseos dependientes de principios son esenciales para entender la razón práctica (véase Hume II, §5).

El motivo para incluir a Hegel en una serie de lecciones centradas en Kant es obvio: las críticas de Hegel a la ética de Kant fijan las coordenadas de interpretación de Kant durante más de 150 años. Pero el principal interés de Rawls en Hegel no era el de rebatir sus críticas (ello por sí mismo, para Rawls, probablemente no sería bastante; una cuidadosa lectura de Kant sería suficiente). Es la noción hegeliana de *Sittlichkeit* la que interesa a Rawls; es la idea que permite a Hegel elaborar la noción de un amplio papel social para la moralidad (y para la filosofía moral), planteada por primera vez en los escritos éticos y políticos de Kant. En cierto sentido, las lecciones sobre Hegel trazan el puente entre el pensamiento moral kantiano y el liberalismo de la propia obra de Rawls: la concepción de las personas como «enraizadas en, y modeladas por, el sistema de las instituciones políticas y sociales en el que viven» (Hegel I), el lugar que ocupa la religión en la sociedad secular y el papel de la filosofía en la vida ética pública. A diferencia de muchos, Rawls lee a Hegel como representante de la tradición liberal, y su lectura de Hegel nos ayuda a hacernos una idea completa de dicha tradición. Ciertamente, al leer las lecciones sobre Hegel uno tiene una idea cabal del método que aplica Rawls al análisis de textos históricos. No importa que una interpretación u otra pueda parecerse forzada si hay algo que aprender de por qué un filósofo de primer orden la defiende.

En cuanto a los objetivos que se marcaba y al método que seguía al presentar ante sus estudiantes un texto filosófico, nadie más elocuente que el propio Rawls. En 1997 escribió una maravillosa descripción de su forma de entender la docencia. Aparece hacia el final de una reminiscencia de su amigo y colega Burton Dreben.

Al disertar, digamos, sobre Locke, Rousseau, Kant o J. S. Mill, siempre traté de hacer en especial dos cosas. Una era plantear sus problemas como ellos mismos los veían, dada la comprensión que de dichos problemas había en su propio tiempo. A menudo citaba la observación de Collingwood según la cual «la historia de la teoría política no es la historia de las dife-

rentes respuestas a una y la misma cuestión, sino la historia de un problema en cambio más o menos constante, cuya solución va cambiando con él».<sup>5</sup> [...] La segunda cosa que intentaba hacer era presentar el pensamiento de cada autor en lo que yo consideraba su forma más robusta. Me tomaba al pie de la letra el comentario de Mill en su reseña de [Alfred] Sedgwick: «Una doctrina no se juzga hasta que se juzga en su mejor forma».<sup>6</sup> No decía, al menos no intencionadamente, lo que yo mismo pensaba que un escritor debería haber dicho, sino más bien lo que el escritor de hecho decía, sobre la base de lo que yo consideraba la interpretación más razonable del texto. Era menester conocer y respetar el texto, y presentar su doctrina en su mejor forma. Dejar de lado el texto parecía ofensivo, algo pretencioso. Si me separaba, pues, de él —nada malo hay en ello—, tenía que decirlo. Disertar de esta manera, pensaba, hacía más robustas y más convincentes las concepciones del autor, y las hacía más dignas de estudio.

Siempre di por sentado que los autores que estudiábamos eran mucho más penetrantes que yo. Si no lo fueran, ¿a qué perder mi tiempo y el de los alumnos estudiándolos? Si veía un error en sus argumentos, suponía que esos autores también lo vieron y que debían haberse ocupado de él. ¿Pero dónde? Buscaba su solución, no la mía. A veces la solución se hallaba en la historia: en su día el problema no tenía por qué plantearse, o no se planteaba y por tanto no podía analizarse con provecho. O bien había una parte del texto que había desatendido o que no había leído. Asumía que nunca había errores rotundos, al menos de los verdaderamente importantes.

Al hacer esto seguía lo que Kant dice en la *Crítica de la razón pura* en B866, a saber, que la filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada *in concreto* en ningún lugar. «No es posible aprender filosofía, pues ¿dónde está, quién la posee y en qué podemos reconocerla? Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes y a refrendarlos o rechazarlos». Aprendemos así filosofía moral y política —o en realidad cualquier parte de la filosofía— estudiando a sus protagonistas, aquellas figuras relevantes que hicieron apreciables avances en filosofía; y, si tenemos suerte, encontramos un camino para ir más allá de ellos [...]

El resultado fue que me mostré reactivo a plantear objeciones a los protagonistas; eso es demasiado fácil y pierde de vista lo esencial. Sin embargo, era importante señalar las dificultades que los que vinieron después en la misma tradición intentaron superar, o subrayar las concepciones que aquellos inscritos en otras tradiciones consideraron erróneas [...]

5. R. G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford, Clarendon Press, 1939, pág. 62.

6. En los *Collected Works* de Mill, vol. 10, *Essays on Ethics, Religion, and Society*, J. M. Robson (comp.), Toronto, University of Toronto Press, 1969, pág. 52.

A Kant apenas le hice ninguna crítica. Todos mis esfuerzos se centraron en tratar de entenderlo a fin de ser capaz de describir sus ideas a los estudiantes. A veces discutía las consabidas objeciones a su doctrina moral, tales como las de Schiller y Hegel, Schopenhauer y Mill. Detenerse en ellas es instructivo y clarifica las ideas de Kant. No obstante, nunca me sentí satisfecho con el grado de comprensión que alcancé de la doctrina de Kant en su conjunto. Nunca conseguí hacerme plenamente con sus ideas sobre la libertad de la voluntad y la religión razonable, que deben de pertenecer al núcleo de su pensamiento. Todas las grandes figuras [...] están hasta cierto punto fuera de nuestro alcance, por mucho que intentemos dominar su pensamiento. Con Kant, esta distancia a menudo se me hace mucho mayor. Como los grandes compositores y los grandes artistas —Mozart y Beethoven, Poussin y Turner—, están más allá de la envidia. Al dar clase es vital intentar transmitir esto a los estudiantes a través de nuestro propio discurso y nuestra conducta, y explicarles por qué es así. La única manera de conseguirlo es tomándose en serio el pensamiento del texto, como algo digno de ser honrado y respetado. A veces esto puede parecer una forma de reverencia, pero es muy distinto de la adulación o la aceptación desprovista de crítica del texto o del autor como si fueran definitivos. Toda verdadera filosofía aspira a la crítica justa y depende de la continuidad del juicio público reflexivo.<sup>7</sup>

Rawls nunca pretendió que se publicaran sus lecciones. Tal como veía las cosas, no eran investigaciones académicas serias, sino trabajos que aspiraban a ayudar a sus estudiantes y a él mismo a entender y apreciar el pensamiento de una serie de importantes figuras de la historia de la filosofía moral, y Kant por encima de todas. Demasiadas cuestiones quedaban abiertas, demasiada oscuridad las rodeaba como para ser valiosas para nadie, decía a menudo. Sólo tras muchos años de resistencia accedió por fin a dar salida al proyecto. Al final, lo armaron dos consideraciones. La primera era la injusticia que suponía que sólo algunos de los que podían sacar provecho de las lecciones, pero no todos, tuvieran acceso a ellas. Si no eras amigo de un amigo de alguien que estudiara ética en Harvard, no podías conseguirlas. Y la segunda era el hecho de las múltiples generaciones de lecciones. Por imperfecta que juzgara Rawls la última versión, dado que también pensaba que las lecciones habían mejorado con el tiempo, era importante que la versión que sobreviviera fuese la mejor. Su propia generosidad en el pasado, al distribuir las lecciones entre tantas generaciones de sus estudiantes, garantizaba que una u otra de las antiguas entregas de las lecciones continuara circulando. Cuando

7. John Rawls, «Burton Dreben: A Reminiscence», en Juliet Floyd y Sanford Shieh (comps.), *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.



accedió a publicar las lecciones, Rawls puso la condición de que no cambiara su formato: debían seguir siendo *lecciones*, es decir, debían mantener el estilo y la voz de las páginas entregadas a los estudiantes. Por lo tanto, el trabajo editorial sobre las lecciones ha sido menor. Aparte de eliminar oscuras abreviaturas, de comprobar citas y de limpiar parte de la inevitable aspeceza de un manuscrito para la docencia, las lecciones se han dejado tal como Rawls las distribuyó en el año 1991.<sup>8</sup> Se ofrecen a los estudiantes de la materia con el mismo ánimo que inspiró a una vieja generación de académicos, para la que era muy normal que el mejor trabajo acabado acompañara y preservara a la mejor enseñanza.

\* \* \*

Las citas textuales a lo largo de las lecciones aparecen en el texto principal. Hay una especial idiosincrasia en el modo de citar la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant. Hoy es práctica académica habitual referir las citas textuales al volumen y página de la edición de la Academia Prusiana de las obras completas de Kant. Es una práctica que se sigue para las citas de toda la obra de Kant excepto la *Fundamentación*. Para la *Fundamentación*, las lecciones mantienen la práctica docente de Rawls de citar el texto por capítulo y número de párrafo (por ej., *Fund* I:4 es el cuarto párrafo del primer capítulo de la *Fundamentación*). El número de la Academia (del volumen 4) se añade a continuación entre corchetes (así, *Fund* I:4 [394]). Aunque a veces esto aienta las páginas de números, comoquiera que Rawls discute los argumentos según se despliegan en una serie de párrafos, no hay forma de evitarlo (en sus cursos, Rawls utilizaba el sistema de capítulo y párrafo para la *Fundamentación* y para el *Utilitarismo* de J. S. Mill). Aquellos que piensen trabajar a fondo las lecciones sobre Kant deberían seguir las instrucciones que Rawls daba a sus estudiantes en el sentido de que prepararan la copia de la *Fundamentación* para el estudio numerando los párrafos, empezando con un nuevo «I» al principio de cada capítulo. Casi todas las traducciones son fieles a las ediciones que Rawls utilizaba para la docencia. Algunas desviaciones eran claramente errores de transcripción, así que fueron corregidas. En otros casos, sobre todo en algunos pasos de la *Crítica de la razón práctica*, era claro que Rawls había cambiado la traducción deliberadamente; éstas se han mantenido.

Doy las gracias a Glenn Branch, Amanda Heller y Donna Bouvier por la ayuda prestada en la edición y preparación del manuscrito; gracias también a Ben Auspitz por el índice analítico.

8. Excepto, por supuesto, las dos lecciones sobre Hegel.

## NOTA SOBRE LOS TEXTOS

A menos que se indique lo contrario, las obras de Kant se citan por el volumen y la página de los *Gesammelte Schriften*, denominados normalmente *Akademieausgabe*. Esta edición empezó a publicarla la Academia Prusiana de las Ciencias en 1900. Las citas de la *Fundamentación* se hacen por capítulo y párrafo, así como por la página del volumen 4 de la *Akademie*; las citas de la *Crítica de la razón pura* siguen la paginación acostumbrada de la primera y segunda ediciones.

- Gr *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trad. de H. D. Paton, Nueva York, Harper and Row, 1964.  
 KP *Critique of Practical Reason*, trad. de L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.  
 KR *Critique of Pure Reason*, trad. de N. Kemp Smith, Nueva York, St. Martin's Press, 1965.  
 KU *Critique of Judgment*, trad. de J. C. Meredith, Oxford, Oxford University Press, 1952.  
 MdS *Metaphysics of Morals*, parte 2, trad. de M. Gregor como *The Doctrine of Virtue*, Nueva York, Harper and Row, 1964.  
 Rel *Religion within the Limits of Pure Reason Alone*, trad. de T. M. Greene y H. H. Hudson, Nueva York, Harper and Row, 1960.

## OTROS TEXTOS:

- David Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (= E), L. A. Selby-Bigge (comp.), Oxford, Oxford University Press, 1975.  
 David Hume, *Treatise of Human Nature* (= T), P. H. Niddich, Oxford, Oxford University Press, 1978.  
 G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, Roger Ariew y Daniel Garber (comps.), Indianapolis, Hackett, 1989.  
 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (= PR), trad. de H. B. Nisbel, edición a cargo de A. W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

## NOTA DEL TRADUCTOR

Las traducciones y siglas de las obras arriba referidas que utilizaremos en esta traducción serán las siguientes:

Obras de Kant (aquí las siglas siguen, como Rawls, la versión alemana original):\*

- Gr *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1983<sup>6</sup>.  
 KP *Crítica de la Razón Práctica*, trad. de E. Miñana y Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1984<sup>1</sup>.  
 KR *Crítica de la Razón Pura*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1983<sup>2</sup>.  
 KU *Crítica del Juicio*, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1984<sup>3</sup>.  
 MdS *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sandro, Madrid, Tecnos, 1989.  
 Rel *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de Felipe Martínez Marzosa, Madrid, Alianza, 1981.

## OTROS TEXTOS:

- David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral* (= I) trad. de G. López Sastre, Madrid, Espasa Calpe, 1991.  
 David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (= T), Félix Duque (comp.), Madrid, Editora Nacional, 1981.  
 G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. de J. Echeverría, Madrid, Editora Nacional, 1983.  
 G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica*, trad. de J. Marías, Madrid, Alianza, 1982.  
 G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (= PR), trad. de J. L. Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 1975.

\* De la *Fundamentación* y de la *Crítica de la razón pura* hay muy buenas traducciones posteriores a las que hiciera M. García Morente, con algunas ventajas sobre ellas. He optado, no obstante, por las traducciones de este último por varias razones: primero, por mantener la homogeneidad de estilo (también con la *Crítica del Juicio*); segundo, porque me siguen pareciendo en conjunto las mejores. (N. del t.)

## INTRODUCCIÓN: LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA, 1600-1800

## §1. UNA DIFERENCIA ENTRE LA FILOSOFÍA MORAL CLÁSICA Y LA MODERNA

1. Empezaré con una diferencia evidente entre la filosofía moral clásica y la moderna. [Por filosofía moral clásica entiendo] la de la Grecia antigua, en especial la de Atenas o la de los filósofos que allí vivieron: Sócrates, Platón y Aristóteles, y los integrantes de las escuelas epicúrea y estoica. [Por filosofía moral moderna entiendo] la del período comprendido entre 1600 y 1800, pero deberíamos incluir en ella a autores del siglo xvi tales como Montaigne, quien ejercería una gran influencia posteriormente.

Cuando Sidgwick llega al concepto de bien en el libro I de los *Métodos de la ética*, advierte de que hasta entonces ha venido discutiendo sobre lo correcto o justo, que es, dice, el concepto habitualmente utilizado por los escritores ingleses. Ha tratado el concepto y sus equivalentes como si implicara un dictado, o un imperativo, de la razón. Se entiende así que la razón prescribe ciertas acciones incondicionalmente, o al menos por referencia a algún fin ulterior. Sigue siendo posible, sin embargo, dice Sidgwick, considerar atractivo a este ideal moral, si especifica un bien ideal al que se aspira, en lugar de un dictado o un imperativo de la razón. La acción virtuosa, o la acción justa, ya no se considera como un dictado de una razón imperativa, sino como algo bueno en sí mismo, y no sólo como un medio para la consecución de algún otro bien.

Sidgwick piensa que ésta era la concepción ética fundamental de las escuelas griegas de filosofía moral:

La característica central de la controversia ética antigua, en contradistinción con la moderna, se reduce en última instancia al uso de una noción genérica [de bien] en vez de otra específica [tal como la noción de corrección o justicia] para expresar los juicios morales comunes sobre las acciones. [Los griegos] solían entender la acción virtuosa o justa como tan sólo una especie del bien: y así [...] la primera cuestión [...] cuando tratamos de sistematizar la conducta humana, es cómo determinar la relación de esta especie de bien con el resto del género. (*Methods*, 7<sup>a</sup> ed. [Londres, 1907], págs. 105-106)

Apenas podemos entender la filosofía moral griega, continúa diciéndolo Sidgwick, a menos que dejemos de lado los conceptos «cuasi-jurídicos» o legalistas de la ética moderna y dejemos de preguntar «¿cuál es el deber y cuál su fundamento?» para preguntar más bien «¿cuál de los objetos que consideramos buenos es verdaderamente bueno o es el supremo bien?». O, alternativamente, «¿qué relación hay entre el bien que llamamos virtud, las cualidades de la conducta y el carácter que alabamos y admiramos, y las demás cosas?». Pero para responder a esta pregunta necesitamos, por supuesto, alguna forma de estimar los valores relativos de los distintos bienes, alguna forma de decir cómo se relacionan con el bien supremo o cómo lo constituyen.

2. Aceptemos que se da esta diferencia entre la filosofía moral antigua y la moderna. Concluimos entonces diciendo que los antiguos se preguntaron por la forma más racional de la verdadera felicidad, o del bien supremo, y que indagaron el modo en que la conducta virtuosa y las virtudes, en tanto que aspectos del carácter —las virtudes del coraje y la templanza, de la sabiduría y la justicia, que son bienes por sí mismas—, se relacionan con el bien supremo, ya como medios, ya como elementos constitutivos, ya como ambas cosas. Por el contrario, los modernos se preguntaban principalmente, o al menos en primera instancia, por lo que consideraban prescripciones imperativas de la recta razón, y por los derechos, deberes y obligaciones a que estas prescripciones de la razón daban lugar. Sólo después volvían su mirada hacia los bienes que estas prescripciones nos permitían perseguir o encarecer.

Ahora bien, suponer que existe esta diferencia entre la filosofía moral antigua y la moderna no significa necesariamente suponer que es una diferencia profunda. En realidad, esta diferencia puede no ser profunda en absoluto sino simplemente una cuestión del vocabulario utilizado para articular y ordenar el dominio de la moral. Lo que determinó este vocabulario puede haber sido un mero accidente histórico, y podría ser que un análisis más detenido mostrara que las dos familias de conceptos expresadas por estos vocabularios son equivalentes en el sentido de que cualquier idea moral que podamos expresar en una familia también podemos expresarla en la otra, aunque no con plena naturalidad.

Aceptado esto, sin embargo, es posible que, dado el trasfondo histórico y cultural con los problemas centrales que le son propios, utilizar una familia de conceptos en lugar de la otra pueda llevarnos a ver estos problemas bajo un prisma particular, y ello a su vez pueda llevarnos a sustanciar diferencias de doctrina moral entre la filosofía moral antigua y la moderna. O bien el contexto histórico por sí mismo puede identificar un vocabulario como más ajustado y apropiado.

## §2. EL PROBLEMA CENTRAL DE LA FILOSOFÍA MORAL GRIEGA

1. Empezaré con una conjetura —no puedo decir que sea más que eso— sobre el contexto histórico y cultural que explica el problema central que se plantearon los griegos. Lo primero que haré notar es que, cuando comenzó la filosofía moral, digamos con Sócrates, la religión griega era una religión cívica perteneciente a la práctica social pública, a los festivales cívicos y a las celebraciones públicas. En tanto uno participaba del modo esperado y observaba el decoro, los detalles de lo que uno creyera carecían de mayor importancia. Se trataba de hacer lo acostumbrado y de ser un miembro de la sociedad digno de confianza, siempre dispuesto a cumplir con los propios deberes cívicos como un buen ciudadano —sirviendo en los tribunales o remando en la flota en tiempo de guerra— cuando a ello se le llamare. No era una religión de salvación en el sentido cristiano, y no había clase alguna de sacerdotes que dispensara los medios necesarios para la gracia; en realidad, las ideas de inmortalidad y de salvación eterna nunca tuvieron un papel central en la cultura clásica.

Por otra parte, esta cultura religiosa cívica no se basaba en obras sagradas como la Biblia o el Corán o los Vedas de la religión hindú. Los griegos celebraban a Homero, y los poemas homéricos constituían una parte fundamental de su educación, pero la *Ilíada* y la *Odisea* nunca fueron textos sagrados. Desde Sócrates, la filosofía moral griega criticó a Homero y rechazó el ideal homérico del guerrero heroico, el ideal de la nobleza feudal que dominó en el pasado y que todavía ejercía una amplia influencia.

Es verdad que en el mundo clásico se temía al impío y al ateo y se los consideraba peligrosos cuando alardeaban abiertamente de su rechazo a los cultos cívicos. Ello se debía a que los griegos pensaban que semejante conducta era prueba de que no eran dignos de confianza ni amigos cívicos responsables con los que se pudiera contar. La gente que se movía de los dioses movía al repudio, pero éste no se debía tanto a su desaliento en sí como a su manifiesta falta de disposición a participar en la práctica cívica compartida.

Para que lo entendamos, no olvidemos que la *polis* griega era, para lo que hoy es costumbre, una sociedad muy pequeña y bastante homogénea. Atenas, por ejemplo, no contaba con más de 300.000 habitantes, incluyendo a mujeres y niños, extranjeros y esclavos. El número de los que podían asistir a la Asamblea y ejercer el poder político —todos los varones adultos nacidos en uno de los *demoi* reconocidos— era de unos 35.000. La religión cívica de la *polis* era parte esencial de las instituciones que mantenían la cohesión y la armonía social.

2. Así pues, la filosofía moral griega surge dentro del contexto histórico y cultural de una religión cívica de una *polis* en la que la épica homérica, con sus dioses y héroes, desempeñaba un papel central. Esta religión no ofrece ninguna idea alternativa de bien supremo que pueda competir con el que representan estos dioses y estos héroes. Los héroes son de noble cuna; persiguen sin rubor el éxito y el honor, el poder y la riqueza, la posición social y el prestigio. Aunque no son indiferentes al bien de la familia, de los amigos y de los subordinados, nada de esto es primordial para ellos. Cuando Aquiles se muestra egoístamente indiferente y se enfurruña en su tienda de campaña, no pierde su virtud heroica; y cuando vuelve a la batalla porque Patroclo ha muerto, no es porque le aflija la suerte de Patroclo sino porque le perturba la debilidad que él mismo ha demostrado al no haber protegido a su propio subordinado. Por lo que hace a los dioses, no son muy diferentes, moralmente hablando, aunque al ser inmortales su existencia es relativamente feliz y segura.

Así pues, al rechazar el ideal homérico como característico de una forma de vida propia de una era ya extinguida, y al no encontrar guía alguna en la religión cívica, la filosofía griega tuvo que elaborar por sí misma nociones de bien supremo para la vida humana, nociones adecuadas para la muy distinta sociedad que era la Atenas del siglo v. La idea del bien supremo está, pues, de forma bastante natural, en el centro de la filosofía moral de los griegos; responde a una cuestión que la religión cívica deja con mucho incontestada.

3. Para concluir: la falta de tiempo no permite un examen detallado de las concepciones filosófico-morales de los griegos, pero sí podemos hacer unas cuantas observaciones muy generales.

Se centraron en la idea del bien supremo como un ideal atractivo, como la búsqueda razonable de nuestra verdadera felicidad.

En gran medida concibieron este bien como un bien para el individuo. Por ejemplo, Aristóteles sale al paso de las objeciones a la acción justa no diciendo que deberíamos sacrificar nuestro propio bien a las exigencias de la justicia, sino diciendo que perdemos nuestro propio bien si rechazamos esas exigencias.<sup>1</sup> El enfoque de Sócrates y Platón es similar.

Una vez más, concibieron la conducta virtuosa como un tipo de bien al que había que buscar acomodo junto a los demás bienes de la buena vida, e intentaron hallar una concepción del bien supremo desde la que poder resolver razonablemente este problema.

Finalmente, la filosofía moral fue siempre el ejercicio de la mera razón, libre y disciplinada. No se fundó en la religión, ni mucho menos en

1. Terence Irvin, *Classical Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pág. 138.

la revelación, pues la religión cívica nunca se erigió en rival suyo. Al buscar ideales morales más adecuados que los de la edad homérica para la sociedad y la cultura de la Atenas del siglo v, la filosofía moral griega se sostuvo más o menos a sí misma desde el principio.

### §3. EL TRASFONDO DE LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA

1. Empezaré como antes con el contexto histórico y cultural. A mi entender, son tres los principales desarrollos históricos que dan cuenta de la naturaleza de la filosofía moral en el período moderno.

Está, en primer lugar, la Reforma del siglo xvi, que es fundamental en la conformación del mundo moderno. La Reforma fragmentó la unidad religiosa de la Edad Media y condujo al pluralismo religioso, con todas sus consecuencias para los siglos posteriores. Esto propició, a su vez, pluralismos de otros tipos, que acabaron convirtiéndose en un rasgo fundamental y permanente de la vida contemporánea hacia finales del siglo xviii. Como reconoció Hegel, el pluralismo hizo posible la libertad religiosa, lo que no era ciertamente la intención de Lutero y Calvino (véase *Principios de la filosofía del derecho* §270 [hacia el final del largo comentario], pág. 312).

En segundo lugar, tenemos el desarrollo del Estado moderno con su administración central. En un principio, en su forma altamente centralizada, el Estado moderno era gobernado por monarcas con enormes poderes, que intentaban ser tan absolutos como pudieran, cediendo parte del poder a la aristocracia y a las clases medias ascendentes sólo cuando no tenían más remedio, o cuando les convenía. El desarrollo del Estado se produjo de distintos modos y a ritmos diferentes en los diversos países de Europa. Los Estados centrales se consolidaron bastante bien en Inglaterra, Francia y España hacia el final del siglo xvi, pero no en Alemania e Italia hasta el siglo xix (Prusia y Austria eran ciertamente Estados fuertes en el siglo xviii y rivalizaron por la unificación de Alemania, cuestión ésta que zanjó finalmente Bismarck en 1870).

Para terminar, está el desarrollo de la ciencia moderna, que empezó en el siglo xvii (con importantes raíces, por supuesto, en el pensamiento griego e islámico). Por ciencia moderna entiendo el desarrollo de la astronomía, con Copérnico y Kepler y de la física newtoniana; y también —hay que subrayarlo— el desarrollo del análisis matemático (el cálculo) por Newton y Leibniz. Sin el análisis no habría sido posible el desarrollo de la física. Los avances de la matemática y la física van de con-

Ciertamente, estos tres desarrollos principales se afectan mutuamente de maneras complejas y desencadenan una inmensa serie de consecuencias imposible de seguir, o incluso de entender, con algún detalle (pensemos en cómo el desecho de Enrique VIII, un monarca absoluto, de tener un heredero dio lugar a la Reforma inglesa).

2. Ahora obsérvese el contraste con el mundo clásico en lo que respecta a la religión. El cristianismo medieval tenía cinco importantes rasgos de los que carecía la religión cívica griega:

Era una religión *oficial* cuya autoridad era institucional, con el papado en el centro, y prácticamente absoluto, aunque desafiado a veces, como en el período conciliar de los siglos XIV y XV.

Era una religión de *salvación*, una vía de acceso a la vida eterna, y la salvación exigía la fe verdadera tal como era enseñada por la iglesia.

De ahí que fuera una religión *doctrinal* con un credo en el que había que creer.

Era una religión de *sacerdotes*, que monopolizaban la autoridad para dispensar los medios de gracia, esenciales normalmente para conseguir la salvación.

Finalmente, era una religión *expansionista*, es decir, una religión de conversión que no reconocía límites territoriales a su autoridad salvo el mundo entero.

Así, en contraste con la filosofía moral clásica, la filosofía moral de la iglesia medieval no es el resultado de la mera razón, libre y disciplinada. Esto no significa que su filosofía moral no sea verdadera, o que sea irrazonable; pero estaba subordinada a la autoridad de la iglesia y fue practicada sobre todo por el clero y las órdenes religiosas a fin de satisfacer la necesidad práctica de la iglesia de poseer una teología moral.

Por otra parte, la doctrina de la iglesia consideró que nuestros deberes y obligaciones morales descansaban en la ley divina. Eran consecuencia de las leyes instituidas por Dios, quien a todos creó y quien a todos mantiene en la existencia en cada momento, y a quien estamos eternamente obligados. Si pensamos en Dios como el ser supremamente razonable, como hizo Tomás de Aquino, entonces estas leyes son dictados o prescripciones de la razón divina. Es a través del cristianismo como la idea de un dictado, o imperativo, de la razón que establece nuestros deberes y obligaciones entra en la filosofía moral moderna. Alternativamente, si adoptamos una perspectiva voluntarista, como hicieron Scoto y Ockham, entonces estos dictados derivan de la voluntad divina. Encontramos una u otra concepción no sólo en Suárez, Bellarmino y Molina, y en otros escolásticos tardíos, sino también en los protestantes Grocio, Pufendorf y Locke.

Así pues, el concepto de obligación que dominó ampliamente en el siglo XVII fue el de una obligación que descansaba en la idea de ley natural o ley divina. Esta ley nos fue entregada por Dios, quien posee autoridad legítima sobre nosotros como creador nuestro; es un dictado de la razón divina, o de la voluntad divina, y en cualquier caso nos impele a cumplirlo bajo pena de sanción. Y aunque la ley ordena sólo lo que, a su debido tiempo, es bueno para nosotros y para la sociedad humana, no realizamos nuestra obligación si, actuando de conformidad con ella, pensamos en nuestro propio bien; realizamos nuestra obligación si actuamos de conformidad con ella porque Dios nos la impone y en acto de obediencia a la autoridad de Dios (véase, por ejemplo, Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II, cap. 28, §§4-15).

3. La Reforma tuvo enormes consecuencias. Para ver por qué, hemos de preguntarnos qué significa que una religión oficial, salvífica y expansionista como el cristianismo medieval, se fragmentara. Esto significa inevitablemente que aparecerán dentro de la misma sociedad distintas religiones oficiales y salvíficas rivales, en algunos aspectos diferentes de la religión original de la que se escinden, pero con muchos rasgos comunes durante un cierto período de tiempo. Lutero y Calvino eran tan dogmáticos e intolerantes como lo había sido la iglesia romana. Para los que tuvieron que decidir si hacerse protestantes o seguir siendo católicos, corrían tiempos terribles. Pues, una vez fragmentada la religión original, ¿qué religión conduce entonces a la salvación?

Más relevantes para la filosofía política, aunque aquí los dejaré de lado, fueron tanto la controversia sobre la tolerancia, uno de los orígenes del liberalismo, como los esfuerzos por establecer límites constitucionales a los soberanos de los Estados nacionales. Estos son, sin embargo, temas de gran calado que debemos situar en el trasfondo de gran parte de la filosofía moral de este período. La Reforma dio lugar a los graves conflictos de las guerras de religión, que los griegos no experimentaron. El problema que se planteó no era ya simplemente el problema griego de cómo vivir, sino el de cómo puede uno vivir con gentes que profesan una religión oficial y salvífica diferente. Éste era un problema nuevo, que suscitó de forma asimismo grave la cuestión de cómo era en absoluto posible la sociedad humana en esas condiciones.

#### §4. LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA

1. La filosofía moral de nuestro período se vio, a mi entender, profundamente afectada, como la filosofía moral griega, por la situación religiosa y cultural en cuyo seno se desarrolló, en este caso, por la situa-

ción que siguió a la Reforma. Hacia el siglo XVIII, muchos destacados pensadores intentaron establecer una base para el conocimiento moral que fuera independiente de la autoridad eclesiástica y accesible para cualquier persona razonable y consciente. Hecho lo cual, intentaron desarrollar todo un abanico de conceptos y principios desde los que poder definir la autonomía y la responsabilidad.<sup>2</sup>

A modo de ampliación: como hemos visto, por un lado, está la visión tradicional de la iglesia según la cual, en ausencia de revelación divina, no podemos conocer los principios del bien y del mal que deben guiarnos y que establecen nuestros deberes y obligaciones. Aun cuando algunos de nosotros podamos conocerlos, no todos podemos, o no todos podemos tener en cuenta sus consecuencias en los casos particulares. Por lo tanto, los muchos deben ser instruidos por los pocos (por ejemplo, el clero) y obligados a obedecer mediante amenazas de castigo. Por otra parte, está la visión más acorde con la línea radical del protestantismo, esto es, con su idea del sacerdocio de todos los creyentes y su rechazo de toda autoridad eclesiástica interpuesta entre Dios y sus fieles.

Para esta corriente de pensamiento, los principios y preceptos morales están al alcance de toda persona razonable y normal en general —cada escuela explica esto a su manera— y por lo tanto todos somos plenamente capaces de conocer nuestros deberes y nuestras obligaciones morales y plenamente capaces también de guiarnos por ellos.

2. Tres cuestiones pueden distinguirse a partir de la contraposición planteada en el párrafo anterior.

Primero: ¿mana el orden moral que se nos exige de una fuente externa, o surge de algún modo de la propia naturaleza humana (bien de la razón, bien del sentimiento, bien de una unión de ambos) y de las exigencias de nuestra vida conjunta en sociedad?

Segundo: ¿es el conocimiento o la conciencia de cómo debemos actuar directamente accesible sólo para algunos, o para unos pocos (los

2. Subrayo el protestantismo porque casi todos los pensadores mayores son protestantes. Los autores más destacados en el desarrollo del derecho natural —Grocio y Pufendorf, Hobbes y Locke— son protestantes. Si dejamos aparte el caso de Leibniz, también lo es la rama germana de Wolf y Crusius. Kant y Hegel. Crusius y Kant son pietistas y Hegel hace profesión de luteranismo, aunque fue ciertamente un luterano muy poco ortodoxo. A los autores ingleses de la escuela del sentido moral —Shaftesbury, Butler y Hutcheson, Hume y Smith—, así como a los de la escuela del intuicionismo racional —Clarke, Price y Reid—, los suponemos protestantes (al menos en su educación) en vista de la Reforma inglesa. Ni que decir tiene que se sigue haciendo siempre filosofía moral dentro de la iglesia católica, pero en este período la practican los sacerdotes doctos —tales como Suárez, Bellarmino y Molina— y bajo la forma de casuística —mina dirigiéndose a otros sacerdotes que son confesores o consejeros. Esta es ocupación muy práctica, no pensada para el laico, excepto en la medida en que forma parte de su formación doctrinal.

## Las escuelas de la filosofía moral moderna

### La escuela del derecho natural

- Francisco Suárez: 1548-1617  
*Tratado de las leyes y de Dios legislador*: 1612
- Hugo Grocio: 1583-1645  
*Del derecho de la guerra y de la paz*: 1625
- Samuel Pufendorf: 1632-1688  
*Sobre la ley de la naturaleza y de las naciones*: 1672
- John Locke: 1632-1704  
*Ensayo sobre el entendimiento humano*: 1690
- La racionalidad del cristianismo: 1695
- Gottfried Wilhelm Leibniz: 1646-1716  
*Discursos*: 1686  
*Todicausa*: 1710
- Christian Wolf: 1679-1754  
*Vernünftige Gedanken von Menschen, Tim und Lassen*: 1720
- Christian August Crusius: 1715-1775  
*Anweisung vernünftig zu Leben*: 1774
- Immanuel Kant: 1724-1804  
*Grundlegung*: 1785  
*Crítica de la razón práctica*: 1788
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: 1770-1831  
*Filosofía del derecho*: 1821

### La escuela del sentido moral

- Tercer Conde de Shaftesbury: 1671-1713  
*Investigación sobre la virtud o el mérito*: 1711
- Francis Hutcheson: 1694-1746  
*An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*: 1725
- Joseph Butler: 1692-1752  
*Fifteen Sermons*: 1726
- David Hume: 1711-1776  
*Tratado de la naturaleza humana*: 1739-1740
- Investigación sobre los principios de la moral*: 1751

### Los intuicionistas racionales

- Samuel Clarke: 1675-1729  
*A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*: 1705
- Richard Price: 1723-1791  
*A Review of the Principal Questions of Morals*: 1758
- Thomas Reid: 1710-1796  
*Essays on the Active Power of the Human Mind*: 1788

clérigos, pongamos por caso), o es accesible para toda persona que sea normalmente razonable y consciente?

Tercero: ¿tiene que persuadirnos u obligarnos a cumplir con las exigencias de la moralidad alguna motivación externa, o estamos constituidos de tal manera que nuestra propia naturaleza nos suministra motivos suficientes para obrar tal como debemos sin necesidad de incentivos externos?

Huelga decir que los términos que acabo de usar son tan vagos como ambiguos. No está claro qué significan términos tales como «motivación

3. En estos dos últimos párrafos sigo a J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, introducción al vol. 1, pág. 18.

externa» o «la propia naturaleza humana» o «persona normalmente razonable y consciente», entre otros. Estos términos cobran sentido según como sean interpretados o rechazados por las diversas tradiciones de la filosofía moral que se desarrollan en el período moderno, como tendremos ocasión de ver cuando examinemos los textos en cuestión.

Aquí concibo la tradición de la filosofía moral en sí misma como una familia de tradiciones, cuales son las tradiciones de las escuelas del derecho natural y del sentido moral, y de las escuelas del intuicionismo racional y del utilitarismo. Lo que hace que todas estas tradiciones formen parte de una única tradición inclusiva es que utilizan un vocabulario y una terminología con un significado común. Además, los respectivos argumentos y concepciones de una y otra escuela se replican y ajustan mutuamente, de tal forma que los intercambios entre ellas constituyen, en parte, una discusión razonada que permite el progreso del pensamiento.

3. Si reflexionamos sobre las tres cuestiones planteadas más arriba, habremos de observar que los pensadores de este período concuerdan más o menos en lo que de hecho es justo o injusto, bueno y malo. No difieren sobre el contenido de la moralidad, sobre lo que realmente son los primeros principios de los derechos, los deberes, las obligaciones y demás. Ninguno de ellos dudó de que la propiedad debía ser respetada; todos ellos afirmaban las virtudes de la fidelidad a las promesas y los contratos, de la veracidad y la benevolencia y la caridad, y otras muchas virtudes. Su problema no radicaba en el contenido de la moralidad sino en su fundamento: cómo podíamos tener conocimiento de ella y cómo podía motivarnos a la acción. Si se examinaban cuestiones morales particulares era por la luz que arrojaban sobre estos problemas. La escuela del sentido moral de Shaftesbury, Butler y Hutcheson dio una respuesta; los intuicionistas racionales como Clarke, Price y Reid dieron otra; Leibniz y Crusius, aún otra distinta.

Volviendo una vez más sobre nuestras tres cuestiones anteriores, Hume y Kant, cada uno a su modo, afirman en cada caso la segunda alternativa. Es decir, creen que el orden moral surge de alguna manera de la propia naturaleza humana y de las exigencias de nuestra vida conjunta en sociedad. También creen que el conocimiento o la conciencia de cómo debemos actuar es directamente accesible para cualquier persona normalmente razonable y consciente. Y finalmente, creen que estamos constituidos de tal modo que nuestra naturaleza nos suministra motivos suficientes para obrar como debemos sin necesidad de sanciones externas, al menos sin necesidad de sanciones por el estilo de los premios o castigos distribuidos por Dios o por el Estado. De hecho, tanto Hume como Kant están en las antípodas del punto de vista según el cual sólo unos pocos pueden acceder al conocimiento moral y la mayoría, si no to-

dos, tiene que ser obligada a hacer aquello que es justo por medio de tales sanciones.<sup>4</sup>

## §5. LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y CIENCIA

1. Todos los autores que vamos a estudiar mostraron un gran interés (cada uno a su manera) por la relación entre la ciencia moderna, el cristianismo y las creencias morales aceptadas. Aquí, por supuesto, ciencia moderna significa, como ya dije, física newtoniana. El problema era entonces el del modo en que debían entenderse los descubrimientos de Copérnico y Galileo, de Newton, Huyghens y otros, en relación con la religión y la moral.

Spinoza, Leibniz y Kant responden a esta cuestión de forma distinta, pero afrontan un problema común. En ciertos aspectos, Spinoza es, de los tres, el que lo aborda de un modo más radical: su panteísmo incorpora la nueva concepción científica y determinista del mundo al tiempo que conserva importantes elementos de una doctrina religiosa (aunque heterodoxa). Ésta era una concepción que ni Leibniz ni Kant podían aceptar, y nunca bajaron la guardia para no caer en el así llamado spinozismo, que a la sazón se convirtió en algo que había de evitarse a toda costa (al igual que, a finales del siglo xvii, se evitó caer en el hobbseanismo). Leibniz estuvo particularmente alerta ante este asunto, y hay quien piensa que no consiguió librarse del spinozismo y que su filosofía tiene muchos elementos spinozistas.

De todos los pensadores que estudiaremos, Leibniz es el gran conservador en el mejor sentido de la palabra. Es decir, acepta plenamente la ortodoxia cristiana y su concepción moral, y encara y domina —y, de hecho, contribuye a desarrollar— la nueva ciencia de su tiempo, haciendo uso de ella en su teología filosófica. Es un gran conservador en el sentido en que lo fue Aquino en el siglo xiii: Aquino se enfrentó con el nuevo aristotelismo y lo usó para sus propios fines y propósitos en su gran obra *Summa Theologica*, toda una reformulación de la teología cristiana. De similar manera, Leibniz incorpora la ciencia moderna a la teología filosófica tradicional; y en este marco ampliado y revisado intenta resolver todos los grandes problemas. Así, por ejemplo, utiliza la nueva ciencia en su definición de la verdad, en su distinción entre verdades necesarias y contingentes, en su concepción de la libre voluntad y de la presciencia divina, y en su apología de la justicia divina en la *Teo-*

<sup>4</sup> Schneewind dice esto de Kant (*ibid.*, pág. 22), pero creo que también vale para Hume.



dicea. Desde nuestro punto de vista, la filosofía moral de Leibniz —su perfeccionismo moral, como lo denominaré aquí— es menos original que las otras, pero representa no obstante una importante doctrina, que sirve, además, de instructivo contrapunto a las de Hume y Kant.

2. Hume puede parecer una excepción a la idea de que los pensadores que estudiaremos se ocuparon de la relación entre ciencia moderna y religión. Es verdad que Hume marca una diferencia, por cuanto intenta prescindir del Dios de la religión. Ahora bien, Hume cree en el autor de la naturaleza; pero su autor no es el Dios del cristianismo, ni tampoco un objeto de plegaria o culto. Spinoza, por el contrario, defendió el panteísmo, una concepción ciertamente religiosa, aunque muy diferente de la ortodoxia cristiana o judía. Pero Hume prescinde del Dios de la religión completamente, y lo hace sin lamentaciones y sin sentido de pérdida. Es característico de Hume el no necesitar de la religión; más aún, piensa que la fe religiosa hace más daño que bien, que es una influencia corruptora sobre la filosofía y una mala influencia sobre nuestro carácter moral. Un buen uso de la filosofía es aquel que tiende a modificar nuestros sentimientos y a mantenernos alejados de aquellas opiniones extravagantes que perturban el curso normal de nuestras inclinaciones naturales. Dice así (T:272 [hacia el final de la última sección del libro I]): «Hablado en general, los errores en materia de religión son peligrosos; los de la filosofía, solamente ridículos».

En la *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume completa un pasaje particularmente agrio sobre las virtudes cristianas. Previamente ha argumentado que toda cualidad que nos resulte bien útil, bien agradable, a nosotros mismos o a los demás, tiene permiso para formar parte del mérito personal, del buen carácter, en nuestra vida común. Ninguna otra cualidad será reconocida como virtuosa «donde los hombres juzguen las cosas de acuerdo con su razón natural y sin prejuicios, sin las interpretaciones sofisticadas y engañosas de la superstición y la falsa religión». A continuación enumera lo que llama «virtudes monásticas», a saber: «el celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la negación de sí mismo, la humildad, el silencio, [y] la soledad». Estas virtudes son rechazadas por los hombres sensatos, dice, porque no sirve para nada: no aumentan la fortuna de nadie en el mundo, ni nos convierte en miembros mejores de la sociedad, ni nos hace más divertidos en compañía de los demás ni incrementan nuestra capacidad para disfrutar de nosotros mismos. En realidad, las virtudes monásticas son vicios. Entonces concluye: «Un entusiasta melancólico e insensato puede ocupar después de su muerte un lugar en el calendario; pero casi nunca se le admitirá durante su vida en intimidad y sociedad, excepto por aquellos que sean tan delirantes y sombríos como él» (T:II:270).

Lo que yo sugiero es que, aunque las ideas de Hume parecen completamente irreligiosas (en el sentido tradicional), nunca deja de ser consciente de ese carácter irreligioso. En aquella Escocia calvinista no podía ser de otra forma; no podía por menos de ser plenamente consciente de que iba en contra de la cultura dominante. En este sentido, sus ideas son deliberadamente seculares. Habiendo crecido en una familia aristocrática calvinista de las tierras bajas, a temprana edad (¿doce años tendría?) abandonó la religión en que había sido educado: una solución entre tantas al problema de la edad.

3. En apoyo de lo que vengo diciendo, recordemos que hoy en día sentimos con frecuencia la necesidad de reflexionar sobre filosofía moral debido a los profundos desacuerdos y la gran variedad de opiniones que existen en nuestras sociedades pluralistas democráticas. Nuestros desacuerdos se extienden a la esfera política, que es donde debemos votar la legislación que nos afecta a todos. Nuestra tarea es hallar y elaborar alguna base pública de entendimiento mutuamente compartido. Pero no es así como Hume ve el problema (y la verdad es que tampoco Kant lo ve así).

El escepticismo moral de Hume no nace de la perplejidad ante la diversidad de juicios morales de la humanidad. Como ya he indicado, Hume piensa que las personas concuerdan más o menos naturalmente en sus juicios morales y que consideran virtudes y vicios a las mismas cualidades del carácter. Son más bien los entusiasmos de la religión y la superstición los que producen las diferencias, por no hablar ya de las corupciones del poder político. Por otra parte, el escepticismo moral de Hume no se basa en un supuesto contraste entre juicios morales y juicios científicos. La suya no es la típica visión moderna (a menudo positivista), según la cual la ciencia es racional y se sustenta en la firme evidencia mientras que la moral no es racional (o es incluso irracional) sino una mera expresión del sentimiento y el interés. En realidad (como veremos más adelante), Hume piensa que las distinciones morales no se basan en la razón, y llega a decir, en su célebre comentario, tan provocativo como exagerado, que «la razón no es ni debe ser otra cosa que la esclava de las pasiones» (T:415). Pero algo parecido, piensa Hume, le ocurre a la ciencia: su escepticismo se extiende a la razón, al entendimiento y a los sentidos. Su escepticismo moral forma parte de lo que denominaré su fideísmo de la naturaleza.

Ahora bien, como tendré ocasión de observar en breve, Hume cree que la razón y el entendimiento, cuando actúan por su cuenta y no son moderados por la costumbre y la imaginación —es decir, por los benignos principios de nuestra naturaleza—, se destruyen a sí mismos. No podríamos vivir en consonancia con el escepticismo resultante; pero afor-



tunadamente, cuando dejamos el estudio, inevitablemente actuamos siguiendo nuestras creencias naturales, engendradas por la costumbre y la imaginación. Si persiste en sus reflexiones escépticas —esto es, en la filosofía— es porque, cuando dejamos el estudio, no vuelven *todas* nuestras creencias. En particular, no vuelven nuestros fanatismos y supersticiones (nuestras creencias religiosas tradicionales), lo cual nos hace mejores y más felices. La cuestión es, pues, que el escepticismo de Hume, del que su escepticismo moral no es más que una parte, es un escepticismo que define una forma de vida, una forma de vida que Hume contrapone bastante explícitamente a la de la religión tradicional. Así, Hume no rechaza sin más esa religión: tiene una forma de vida alternativa que, al parecer, nunca abandonó. Y que parece haberle convenido a la perfección.

#### §6. KANT SOBRE CIENCIA Y RELIGIÓN

1. Hume, pues, junto con Spinoza, opta por una solución radical al problema de la relación entre la ciencia moderna, por un lado, y la religión tradicional y las creencias morales aceptadas, por el otro. Kant no puede aceptar la solución de Hume, como tampoco puede aceptar la de Spinoza. Sin embargo, si tenemos en cuenta los comentarios que acabo de hacer sobre Hume, Kant y Hume tienen algún parecido. Tampoco a Kant le inquieta la diversidad de juicios morales y los conflictos que genera; supone que lo que llama «razón humana común» (*gemein Menschenvernunft*), que todos compartimos, juzga más o menos del mismo modo; ni siquiera los filósofos pueden tener principios (morales) distintos de los de la razón humana ordinaria (*Gr* I:20[415]; *KP* 5:404).

Y nuevamente al igual que Hume, para Kant la ciencia y la moral van a la par: si para Hume ambas implican formas de sensación y sentimiento, para Kant ambas son formas de la razón, razón teórica la una, razón práctica (pura) la otra. Huelga decir que esto se opone radicalmente al escepticismo de Hume; pero la cuestión es que, en contraste con las concepciones modernas —el positivismo lógico de Viena, por ejemplo—, que consideran racional a la ciencia pero no a la moral, Kant, al igual que Hume, no encumbra a la ciencia a costa del pensamiento y el juicio morales. Por supuesto que la manera en que Kant concilia a la ciencia con la religión tradicional y las creencias morales aceptadas se opone sustancialmente a la de Hume. La solución que propone se encuentra en las tres *Críticas* y es completada en varios de sus escritos de filosofía moral. Hoy no me detendré a examinarla, pero sí haré algunos comentarios sobre los tres problemas de la filosofía moral kantiana, que tendremos ocasión de estudiar en este curso.

2. Observen, en primer lugar, que, si bien empezaremos con el imperativo categórico tal como queda formulado en la *Fundamentación*, esta breve obra no será más que una de las tres partes de nuestro estudio sobre Kant. No cabe duda de que la *Fundamentación* es ciertamente importante, pero en ella no encontraremos una exposición adecuada de la doctrina moral de Kant en su conjunto. Lo que sí ofrece es una justificación analítica razonablemente completa de la ley moral, al desarrollar «el concepto de moralidad» implícito en nuestros juicios morales naturales. Como dice Kant (*Gr* II:90[445]), el capítulo II de la *Fundamentación*, como el capítulo I, es «meramente analítico». Lo que quiere decir con esto es que aún hay que demostrar que la ley moral tiene «realidad objetiva»: es decir, que no es un *mero* concepto sino que realmente podemos ponerlo en práctica, y de hecho lo hacemos. Esto es lo que Kant intenta justamente demostrar en el capítulo III de la *Fundamentación*; pero creo que después abandona el tipo de argumentación que desarrolla en ese capítulo y lo sustituye en la segunda *Crítica* por su doctrina del hecho de la razón: es este hecho el que demuestra que la ley moral tiene realidad objetiva. Y lo que implica este hecho constituye nuestro segundo problema.

El tercer problema, el de la fe práctica, puede explicarse a grandes rasgos como sigue. Kant entiende siempre la razón humana como una forma de la autoconciencia humana: en la primera *Crítica*, la autoconciencia de un sujeto humano que adquiere conocimiento de objetos dados e investiga el orden de la naturaleza; en la segunda *Crítica*, la autoconciencia de un sujeto humano que delibera y actúa para producir objetos de acuerdo con una concepción de los objetos. Kant piensa que, además de descifrar analíticamente el contenido de la ley moral y mostrar su realidad objetiva, también debemos examinar ciertas creencias sin las que no podríamos obrar de conformidad con esa ley, creencias que son necesarias para mantener nuestra devoción por ella. En distintos pasajes de la segunda *Crítica* se refiere a estas creencias como postulados, los cuales son tres: de la libertad, de Dios y de la inmortalidad. Cuál sea la naturaleza de estas creencias, y cómo Kant piensa que son esenciales para nuestra autoconciencia moral, constituye una parte de nuestro tercer problema.

La otra parte de este tercer problema la forman la «unidad de la razón» y la «primacía de lo práctico» en la constitución de la razón. Todo ello suscita las cuestiones de cómo se acomodan el punto de vista teórico y el punto de vista práctico y de cómo las legítimas pretensiones de cada forma de la razón se ajustan de manera razonable (y por supuesto consistente). Kant cree que en el fondo tan sólo hay una razón, que promulga diferentes ideas y principios según su aplicación: bien al conocimiento de objetos dados, bien a la producción de objetos de acuerdo con

una concepción de esos objetos (*Gr* pref.: II [391]; *KP* 5:119 y sigs.). Ésta es su doctrina de la unidad de la razón. Un aspecto de esta unidad es la primacía de lo práctico, y el análisis de esta cuestión conduce a la idea de la filosofía como defensa. Kant, al igual que Leibniz, quiere conciliar ciencia y fe práctica, esto es, defender a la una de la otra.

En suma, pues, espero poder cubrir las tres partes principales de la filosofía moral kantiana y analizar cómo el punto de vista de la razón práctica se conecta con el punto de vista de la razón teórica para ofrecer una concepción coherente de la razón como un todo. Creo que una excesiva concentración en la *Fundamentación* oscurece la importancia de la visión de Kant sobre estas más amplias cuestiones; y para el análisis que haremos de ellas no son demasiado importantes los detalles exactos del imperativo categórico. En la medida en que la exposición de ese imperativo satisface ciertas condiciones, puede ilustrar la doctrina del hecho de la razón y de la unidad de la razón y la primacía de lo práctico, lo que nos sitúa en el centro de la filosofía crítica kantiana considerada como un todo.

## S7. SOBRE EL ESTUDIO DE TEXTOS HISTÓRICOS

1. Si *a)* consideráramos que la filosofía viene definida por una familia más o menos fija de problemas o cuestiones (que podría ir ampliándose con el tiempo), y si *b)* estuviéramos de acuerdo sobre los criterios para decidir cuándo estos problemas quedan satisfactoriamente resueltos, y si *c)* nos presumiéramos haciendo constante progreso a lo largo del tiempo en la resolución de estos problemas, entonces la historia de la filosofía apenas despertaría en nosotros interés filosófico alguno. Digo interés filosófico porque evidentemente podríamos tener interés en saber acerca de las grandes figuras de la filosofía, exactamente igual que los matemáticos tienen interés en saber sobre Gauss y Riemann, y los físicos, sobre Newton y Einstein. Pero no supondríamos que el estudio de estas figuras nos fuera a ayudar mucho a resolver nuestros problemas actuales, aunque por supuesto podría darse el caso. Incluso podríamos leer sobre la historia de la materia para celebrar su progreso y para sacar fuerzas para proseguir, y también para honrar a los individuos que hicieron posible el progreso filosófico, pues todo ello es esencial para sostener y dar aliento a la filosofía como una empresa colectiva continuada. Con todo, nada de esto sería esencial para nuestra reflexión filosófica como tal.

Sin embargo, la idea de que la filosofía viene definida por una familia fija de problemas con criterios compartidos para decidir cuándo quedan resueltos, ¿que hay una noción clara del progreso realizado, como resultado del cual hemos desembocado en una doctrina establecida, es una

idea ella misma controvertida. Y ello por una razón, a saber: aunque hubiera una familia más o menos fija de problemas y respuestas filosóficas —demarcada aproximadamente por sus grandes cuestiones—, estos problemas y respuestas adoptarían un aspecto diferente dependiendo del esquema general de pensamiento en el que cada autor los planteara. Este esquema de pensamiento impone sus propias exigencias sobre las soluciones aceptables a los problemas supuestamente establecidos, de forma que no habrá criterios compartidos de progreso filosófico, por cuanto, como ocurre ahora, hay diversos esquemas de pensamiento filosófico. Así, una de las ventajas de estudiar textos históricos —y de intentar entender globalmente la concepción de un autor— es que podemos ver cómo las cuestiones filosóficas pueden adoptar un aspecto diferente según el esquema de pensamiento en el que se plantean, y cómo son de hecho confiuradas por él. Y esto es iluminador, no sólo en sí mismo, ya que nos descubre diferentes formas de pensamiento filosófico, sino también porque nos incita a considerar por contraste nuestro propio esquema de pensamiento, quizá todavía implícito y sin articulación, desde el que ahora planteamos nuestras cuestiones. Y esta autoclificación nos ayuda a decidir, entre otras muchas cosas, qué cuestiones son aquellas que realmente queremos resolver y cuáles podemos cabalmente esperar establecer.

2. Es difícil hablar con tino de estos problemas cuando se habla tan en general y sin ilustrar el propio punto de vista con ejemplos detallados. Así que no lo haré. A medida que avancemos, veremos con cierto detalle cómo el esquema subyacente de pensamiento de un autor y su intención fundamental afectan no sólo a la forma de plantear los problemas sino también a las razones por las que estos problemas, y no otros, son los que priman. Ya he sugerido que las razones que hicieron que Hume, Leibniz y Kant se dedicaran a la filosofía moral son bastante diferentes a las nuestras. Pero mostrar esto de forma convincente obliga a descender a los detalles, cosa que debe esperar por el momento.

Una última advertencia: intentaré proponer una interpretación general de cada uno de los autores que analicemos. Aunque lo haré lo mejor que puede, ni por un momento pienso que mis interpretaciones son plenamente correctas; con toda seguridad caben otras interpretaciones, y algunas serán casi seguro mejores. Es sólo que yo no las conozco. Parte de la maravillosa condición de los trabajos que vamos a estudiar radica en la profundidad y en la variedad de formas en que nos hablan. No quiero hacer nada para impedir que lo sigan haciendo. Así pues, si presento un interpretación, no es sólo para iluminar el esquema subyacente de pensamiento del autor sino también para animarles a ustedes a que procuren una interpretación mejor: una que descubra más aspectos del texto que la mía, y que dé mejor cuenta del conjunto.