

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y DE LA NORMATIVIDAD EN LA TEORÍA ÉTICA DE KANT

Francisco Iracheta Fernández*
firacheta@itesm.mx

Resumen

En sus escritos prácticos Kant sostiene que el imperativo categórico sólo puede tener “realidad objetiva” si se halla sustentado en la propiedad de la autonomía de la voluntad, propiedad que no puede prescindir del concepto de libertad trascendental. Kant insiste que en caso de que los agentes no fuesen libres en el sentido fuerte de autonomía que defiende, la institución de la moralidad no sería sino una mera “quimera” (*Hirnsphant*). En este artículo persigo un doble objetivo. El primero es mostrar que existe una tensión difícil de resolver entre el argumento teórico que ofrece Kant en la primera *Crítica* con el fin de autentificar la “validez objetiva” de la libertad que sustenta el concepto de autonomía, por un lado, y el argumento práctico que brinda en la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres* y en la segunda *Crítica* para autentificar la “realidad objetiva” del deber moral, por otro. La idea que defiende aquí es que el éxito con el que Kant prueba la posibilidad teórica de la libertad en la Tercera Antinomia de la primera *Crítica* resulta un impedimento para mostrar de manera práctica la normatividad de la institución de la moralidad. Y en segundo lugar, tomando como punto de partida que la tensión señalada no nos permite asegurar que la institución de la moralidad no es una mera “fantasmagoría de la mente”, en la última parte del artículo considero la necesidad de suponer tanto una libertad no causal como una

* **Francisco Iracheta Fernández.** Doctor en Filosofía con mención honorífica por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en septiembre de 2007. Realizó su investigación doctoral sobre la ética de Kant en la Universidad de Bielefeld, Alemania, con una beca de doble tutoría otorgada por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) de 2004 a 2006. Desde Agosto de 2007 es profesor-investigador a tiempo completo en la dirección de Humanidades y Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), Campus Puebla. Su área de especialidad en docencia e investigación es la Ética. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Ha publicado artículos sobre ética teórica y aplicada en revistas nacionales e internacionales especializadas de filosofía.

Fecha de recepción de este artículo: 03/08/2009

Fecha de aceptación: 20/09/2009

forma racional de entender los deseos y las inclinaciones para defender la realidad objetiva de la peculiar institución de la moralidad.

Palabras clave: autonomía, libertad trascendental, causalidad natural, obligación moral, compatibilismo.

THE PROBLEM OF FREEDOM AND NORMATIVITY IN KANT'S ETHICAL THEORY

Abstract

Kant defends the claim that the categorical imperative has “objective reality” because it is grounded on the autonomy of the will. In turn, Kant argues in the second *Critique* that the property of the autonomy of the will cannot be conceived without being related with transcendental freedom. Thus, by arguing that moral normativity is not a “phantom of the brain” because the autonomy of the will is the source of moral obligation, Kant is claiming that the objective reality of the categorical imperative essentially depends on the possibility of transcendental freedom. My aim in this paper is twofold. First, I want to show that the concept of transcendental freedom cannot ground the institution of morality without contradict its objective validity in theoretical sense. Kant affirms that the resolution of the Third Antinomy in the Dialectic of the first *Critique* consists in considering transcendental freedom as a type of causality which does not interfere in the mechanism of causality of nature. However, because Kant argues, on one hand, that our sensible desires and inclinations respond to the causal mechanism of nature and, on the other hand, moral normativity is explained by the obligation to do certain things which are contrary to sensible inclinations and desires, it turns out that, for doing whatsoever actions the categorical imperative demands, our freedom has to have the power to interfere in the mechanism of nature. In the second part of the paper I argue that if we keep holding the basic intuition that morality requires freedom of the will, then, the “objective reality” of the institution of morality cannot be defend unless we accept both a non causal account of freedom and a rational account of desires and inclinations.

Key words: autonomy, transcendental freedom, natural causality, moral obligation, compatibilism.

Introducción

Kant defiende la idea de que la moralidad tiene “realidad objetiva” porque está sustentada en la libertad de la voluntad. Por ello es que en la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres (GMS)* sostiene que la moralidad sería una mera “idea quimérica sin verdad” si ocurriera que los agentes no fuesen libres (IV:445).¹ Kant es el filósofo que más fuertemente ha insistido en que la “peculiar institución de la moralidad” se caracteriza por hacer demandas categóricas en los agentes, i.e., demandas que son “incondicionadas” por su carácter de obligatoriedad.² Pero también sostiene que nadie antes de él se había percatado de que las demandas de la moralidad son categóricas precisamente porque se sustentan en la propia autonomía de los agentes.

La idea kantiana sobre la íntima conexión que guarda la normatividad de la moral con la autonomía de la voluntad sigue siendo ampliamente defendida en nuestros días. Así por ejemplo, por mencionar a dos autores de la tradición del pensamiento analítico, Christine Korsgaard argumenta “que el *imperativo categórico* es la ley de la espontaneidad de la *voluntad libre*” (1996:166),³ mientras que Stephen Darwall afirma que “la *autonomía de la voluntad* es una condición necesaria para la capacidad de aceptar normas que incluyen *obligaciones deontológicas* y *actuar* en conformidad con ellas” (2006: 282).⁴ Aunque Korsgaard identifica el imperativo categórico con el principio práctico de una voluntad libre y Darwall afirma que la autonomía es condición de posibilidad de imperativos morales, Korsgaard y Darwall están de acuerdo en que no sería posible explicar la normatividad de la vida moral sin presuponer la autonomía de la voluntad en un sentido kantiano. La idea fundamental que Korsgaard y Darwall comparten, siguiendo a Kant, es que si la autonomía de la

¹ Toda la paginación que se indique aquí de las obras de Kant pertenecen a la edición de la Academia de Berlín. Las traducciones del alemán al español son mías.

² El término “institución de la moralidad” proviene de Bernard Williams (1998:174). Lo que hace que la moralidad sea “un sistema especial” o una “institución peculiar” consiste en estar constituida por los conceptos de deber moral y obligación moral.

³ Las cursivas son mías. O también, como lo pone en otro lugar, “nuestra autonomía es la fuente de la obligación” y “el imperativo categórico es el principio general de la normatividad en el ámbito práctico” (2000:133).

⁴ Las cursivas son mías.

voluntad es renegada nuestro lenguaje moral normativo resulta inevitablemente amenazado: si no podemos adscribir autonomía a nuestra voluntad, entonces no podemos adscribir responsabilidad moral a nuestras acciones.

En este trabajo me propongo mostrar que la solución teórica que Kant brinda al problema de la libertad en la “Dialéctica Trascendental” de la primera *Crítica* imposibilita justificar la institución de la moralidad cuando la normatividad que es característica de esta institución significa, como dice Bernard Williams, “la obligación a hacer ciertas cosas que son contrarias a la inclinación” (1998:184). Generalmente las críticas que se han hecho a la filosofía práctica de Kant, partiendo de sus propios supuestos teóricos, es que su ética contradice su propuesta epistémica. Una crítica clásica es que, debido a que Kant insiste que la categoría de causa no puede ser usada fuera del reino de los fenómenos, la resolución que el sabio de Königsberg brinda a la Tercera Antinomia, y que resulta imprescindible para su proyecto ético, es por completo inconsistente con su propuesta filosófica teórica. Mi intención aquí no es insistir sobre la pertinencia de esta vieja crítica, aunque ciertamente sostengo la presencia de una fuerte inconsistencia entre argumentos teóricos y prácticos. Mi intención, más bien, consiste en señalar la existencia de un fuerte problema en la fundamentación de la realidad objetiva de la institución de la moralidad originado precisamente por el éxito con el que Kant resuelve la Tercera Antinomia.

Puesto de manera esquemática, el razonamiento que desarrollo en el ensayo sigue los siguientes ocho pasos:

- (i) De acuerdo con la resolución de la Tercera Antinomia, la causalidad por libertad es posible en la medida en que no interfiere en la marcha de los acontecimientos conformes a leyes causales naturales (*KrV*, A557/B585; *KpV*, V:43).
- (ii) Las inclinaciones y los deseos son tratados como estados mentales que responden a leyes causales naturales (*KpV*, V:25, 26, 44, 45, 49).

Por consiguiente [de (i) y (ii)], se sigue que:

- (iii) La libertad no puede interferir sobre las inclinaciones y los deseos.

Por otro lado, tenemos que:

- (iv) La normatividad moral supone la obligación de hacer cosas que son contrarias a la inclinación o que se oponen a ella (*KrV*, A534/B562; *KpV*, V:32, 37, 80).
- (v) Hacer cosas contrarias a la inclinación significa, por lo menos, tener la posibilidad de *interferir* sobre la inclinación (pues de otro modo no podríamos controlar nuestra voluntad para *contenernos* a actuar siguiendo la inclinación contraria a la acción moral).
- (vi) Pensamos que tener el poder de controlar una acción para contenernos a actuar de un cierto modo es una característica atribuible a la libertad de la voluntad.

Por consiguiente [(iv), (v) y (vi)] podemos inferir que:

- (vii) La libertad de la voluntad es un requisito necesario para justificar la normatividad moral.

Sin embargo, en conformidad con (iii), la libertad no puede interferir sobre las inclinaciones y los deseos, por lo que, de acuerdo con (vii),

- (viii) La libertad de la que se habla en la premisa (i) se halla imposibilitada de justificar la normatividad moral. Es decir, el tipo de libertad al que debemos recurrir para hacer posible la resolución positiva de la Tercera Antinomia está lógicamente imposibilitado de fundar la responsabilidad moral.

El trabajo está dividido en cuatro secciones. (1) Comienzo por aclarar la distinción entre la *explicación* y la *justificación* de un acto. Esto será de utilidad para comprender la intuición pre-filosófica que se halla a la base de la investigación kantiana sobre la libertad, a saber: la convicción de que la responsabilidad moral está fundada en la libertad de la voluntad. A continuación, en la segunda sección (2) señalo que Kant justifica la posibilidad de la libertad en el conflicto cosmológico de la Tercera Antinomia en la primera *Crítica* mostrando que la libertad sólo puede ser teóricamente posible cuando *no* interfiere con el mecanismo de las leyes causales naturales. Después, (3) argumento que la característica fundamental de la normatividad moral, tal como Kant la concibe, consiste en mantener a raya los deseos y las inclinaciones que se oponen al principio moral de la razón y, por tanto, el fenómeno de la normatividad moral *no es equivalente* al hecho de seguir la ley moral. Pero ya

que los deseos e inclinaciones son estados psicológicos determinados por leyes causales naturales, la demanda normativa de la moralidad supone la interferencia de la libertad sobre la causalidad natural. Por consiguiente, la libertad que Kant defiende en la Tercera Antinomia no puede ser el tipo de libertad que sustenta la responsabilidad moral. Finalmente, (4) cierro el trabajo indicando que, para sustentar filosóficamente la institución normativa de la moralidad, es necesario recuperar la tesis aristotélica de que la razón práctica no puede inducir a la acción sin que vaya acompañada del ejercicio de la facultad desiderativa.

1

En la *KrV* Kant explica que el concepto de imperativo nos da una buena razón para suponer que la voluntad humana tiene la capacidad de ser causal en la determinación de la conducta. En efecto, el Canon de la Razón Pura señala que a través de la representación de imperativos prácticos podemos conceder que “la voluntad humana no se halla determinada a través de lo que estimula directamente a los sentidos” (A802/B830). Kant señala que la fuente de donde emana el deber ser característico del concepto de imperativo no se halla en el entendimiento (*Verstand*) sino en la razón (*Vernunft*) y en la libertad (A802/B830), pues las leyes de la naturaleza con las que versa la facultad del entendimiento sólo tratan con lo que de hecho ocurre. Únicamente determinan representaciones objetivas de una experiencia posible, lo que *es* el caso y no lo que *debe* ser el caso. Por lo tanto, a través de la representación de fenómenos nunca puede constatarse la realidad objetiva de leyes de la libertad.

Esta es la razón por la cual en la *GMS* Kant sostiene que jamás podremos reconocer en la experiencia un solo acto que “descanse exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del propio deber” (IV:407). La libertad de algún modo tiene que poder incidir en el mundo, causando en él un estado de cosas que correspondan con las intenciones de la voluntad. No obstante, la experiencia de actos que pueden ser interpretados como siendo *conformes* con lo que la ley moral expresa no garantiza que hayan sido efectivamente realizados bajo la representación de leyes de la libertad. En este sentido, la conciencia del deber moral no es para Kant el efecto de un reconocimiento previo de la existencia de objetos morales que nos son dados de manera *externa* y que tienen cualidad ontológica propia.⁵ Para él, las cosas son

⁵ Es por esta razón que, como bien señala Korsgaard (2000:53), la filosofía práctica de Kant corre en sentido opuesto a cualquier teoría moral –como la intuicionista británica, por ejemplo– que suponga que el bien y el mal son objetos metafísicamente reales.

más bien al revés. La institución de la moralidad tiene justificación filosófica porque cada agente reconoce en su fuero *interno* la fuerza de la ley moral. Y este reconocimiento, de acuerdo con Kant, muestra la “realidad objetiva” práctica de la *libertad*.

Kant piensa que la libertad de la voluntad resulta ser absolutamente necesaria para hacer concebible la imputabilidad moral de los actos, y en la misma “Dialéctica” de la primera *Crítica* recurre al ejemplo de una mentira para ilustrar lo que quiere decir. La mentira, como cualquier otro suceso en el que hay participación humana, puede ser interpretada y analizada desde dos puntos de vista distintos. En primer lugar, puede ser considerada atendiendo al “carácter empírico” o el yo fenoménico de la persona. Desde este lugar todo suceso puede ser “predecible con certeza” y, por tanto, “conocido como necesario teniendo en cuenta condiciones empíricas previas” (A550/B578). Al considerar lo que ocurre desde aquí, se procede examinando las series causales que lo determinan como efecto exactamente del mismo modo como se realiza un análisis “de la serie de causas que determinan un efecto natural dado”.⁶ Debido a que la consideración de un suceso en relación con el carácter empírico no resulta ser sino más que un efecto “determinado y necesario con toda exactitud”, explicarlo de esta manera no puede ser entendido sino favoreciendo un determinismo incompatibilista en relación con ciertos incentivos psicológicos. En efecto, “en consideración con el carácter empírico”, señala Kant en un importante pasaje de la *Dialéctica*, “no hay libertad” (A549-50/B577-78). Desde el punto de vista del carácter empírico solo nos consideramos como sujetos limitados por nuestras inclinaciones y deseos, esto es, condicionados a actuar por las circunstancias contingentes que nos afectan y sobre las cuales no tenemos control alguno. “Las inclinaciones particulares (*Privatneigungen*)”, señala Kant en la segunda *Crítica*, “constituyen un todo natural según leyes patológicas, esto es, leyes físicas” (V:44).

Kant piensa que la atención dirigida a los nexos causales que fundamentan las leyes de la naturaleza nos brinda la razón explicativa de lo que una persona hace. Pero no ofrece el punto final sobre su discusión porque no nos permite imputárselo al agente como un acto por el que tiene que hacerse responsable. Así, la explicación del suceso en conformidad con sus causas empíricas sólo puede ofrecer exculpaciones y jamás justificaciones, y por ello es que la apelación

⁶ Del mismo modo, en la *Crítica de la Razón Práctica (KpV)* Kant sostiene, en relación con el carácter empírico o el yo fenoménico, “que todas las circunstancias que operan aquí como incentivos podrían ser calculadas con la misma seguridad que un eclipse solar o lunar” *Ak. V*: 99.

al carácter empírico como la fuente del suceso no forma parte de las razones que se demandan por lo que uno hace. Para alcanzar este nivel evaluativo de la acción, Kant recurre a la noción de “carácter inteligible”. La introducción de esta noción tiene el propósito de hacer posible, precisamente, la defensa de los juicios de imputación moral. Con este concepto Kant quiere mostrar que la acción no es un suceso del mundo empírico determinado por leyes causales naturales. Lo que este carácter enseña es que la reprobación moral “se basa en una ley de la razón” según la cual el comportamiento “podía y debía haber sido determinado por la razón misma con independencia de todas las condiciones empíricas” (A555/B5839).

La relación que Kant piensa que guardan entre sí los verbos “poder” y “deber”, como queda señalado en el pasaje anterior, resulta crucial para entender por qué considera que la institución de la moralidad tiene como fuente a la libertad. “Porque el hombre debe (*soll*), es consciente de que puede (*können*)”, señala Kant en el ensayo de 1793 de “Teoría y Práctica” (VIII:287-88). Y como es sabido, “deber es poder” representa una postura central en la segunda *Crítica* con la que quiere probarse la realidad objetiva práctica de la libertad. Cualquier agente tiene la capacidad de juzgar que “puede” hacer algo distinto que seguir el orden natural en la determinación de su conducta porque es consciente, por un “hecho de la razón” (*Factum der reinen Vernunft*), del deber moral en la representación interna del imperativo categórico. No es casual, por consiguiente, que Kant oponga el “poder” a la determinación preestablecida: cuando mi comportamiento es consecuencia de la causalidad natural, podemos nuevamente leer en *KpV*, me hallo “determinado a obrar por algo que *no está en mi poder*” (V:95).

La idea básica que Kant quiere expresar aquí es que si únicamente nos atenemos a considerar lo que una persona hace en relación con las causas empíricas que lo producen entonces carecemos de razón alguna que haga *filosóficamente* legítima la intuición de lo que es un juicio de responsabilidad moral. Este juicio, como dice Thomas Nagel, siempre comprende dos partes, a saber, la de *juez* y la de *acusado* (1996:174). La intuición pre-filosófica de lo que significa un juicio de responsabilidad moral no puede ser defendida si lo que las personas hacen o dejan de hacer sólo se explica atendiendo al carácter empírico, es decir, si lo que hacen o no sólo es analizado como formando parte de los acontecimientos determinados del mundo de los fenómenos en conformidad con leyes causales naturales. La apelación al carácter sensible, en cuanto que describe el

acontecimiento como determinado por condiciones causales previas no puede proveer, pues, las bases que autentifican las posiciones de juez y acusado. Lo que exclusivamente provee estas bases es el análisis de estos acontecimientos desde la razón práctica o el punto de vista del carácter inteligible, pues es esta razón o carácter en cuanto voluntad libre la que tiene el poder causal de producirlos (A550/B578).

No obstante, si bien es cierto que un juicio moral comprende las dos partes de juez y acusado, el tipo de libertad que sustenta el carácter inteligible permite a Kant sostener que ningún agente requiere salir de su propio yo interno para reconocer las demandas que la moralidad prescribe y ser el propio juez de sí mismo. Como poseedor de un carácter inteligible, todo agente tiene un “juez interior que acusa y que no puede hacer callar al abogado que habla a favor de su inocencia cuando lleva a cabo una acción contraria a la ley” (V: 98). De donde se sigue que la opinión pública que pudiera tenerse sobre la reputación moral de cualquier agente no es lo que estrictamente justifica el sentimiento de vergüenza, culpa o responsabilidad moral que cualquier agente experimentaría en primera persona al actuar por máximas contrarias al principio moral.⁷ De hecho, Kant no sólo piensa que es un error suponer que el sentimiento de vergüenza o culpa moral que un agente puede sentir tiene su origen en la opinión que los demás tienen de él. Más todavía, sostiene que la práctica pública común de echar culpas y juzgar moralmente a los demás es una “ofensa” contra la humanidad misma.⁸ Los sentimientos de vergüenza y culpa moral que un agente tiene como consecuencia de haber actuado en contra de las demandas de la moralidad sólo son legítimos, de este modo, cuando el agente se desdobla, por así decir, y él mismo es juzgado por sí mismo desde su “verdadero yo” como ser libre.

2

La noción de carácter inteligible no puede prescindir del concepto de libertad, el cual es, en conformidad con la filosofía trascendental que Kant desarrolla en la

⁷ Para Kant, el carácter inteligible es lo que justifica el sentimiento de culpa. En la Dialéctica de *KrV* explica que cuando el acto “es imputado al carácter inteligible del autor, lo que supone que la razón es libre por completo, desde el momento en que miente toda la culpa (*gänzlich Schuld*) es suya”. Creo que, en este sentido, Bernard Williams tiene razón al señalar que “la culpa es la reacción característica del sistema de la moralidad”, pues lo que justifica la culpa es el concepto de deber moral.

⁸ Así, en la “Doctrina de la Virtud”, al hablar de los deberes de respeto que tienen que tenerse ante los demás, Kant sostiene que entre estos deberes se encuentra el de restringir nuestras prácticas de condenar o culpar a los demás (VI:463).

KrV, una Idea. Por consiguiente, se requiere estudiar mínimamente cómo es que esta Idea queda justificada teóricamente para comprender el fundamento de la institución moral según Kant y la posibilidad misma de imputar responsabilidad moral a la conducta de los agentes.

En la primera *Crítica* Kant sostiene que la *posibilidad teórica* de la libertad trascendental no es suficiente para admitirla como una Idea con *realidad objetiva* en sentido *práctico*. No obstante, y esto es crucial para mi argumento, una condición necesaria para que la libertad tenga realidad objetiva es que las razones prácticas que la sustentan sean consistentes con las razones teóricas que, al menos problemáticamente, permiten pensarla. Como lo anuncia Kant en la segunda *Crítica*: es posible establecer “*dogmáticamente*” la libertad mediante la ley moral una vez que esta misma libertad ha sido pensada “*problemáticamente*” (V:67).⁹ Empezaré por considerar el enlace que existe entre la autonomía de la voluntad y la libertad trascendental. Después, pasaré a considerar cómo es que, según Kant, la causalidad por libertad puede ser perfectamente concebida sin contradecir la causalidad natural, lo que en sí mismo es suficiente, de acuerdo con la Dialéctica Trascendental de la *KrV*, para que su posibilidad teórica quede mostrada.

En la tercera sección de la *GMS* Kant define a la libertad en dos sentidos, uno negativo y otro positivo. En el primer sentido, la libertad significa “la propiedad de la causalidad de la voluntad de ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen”. Esto quiere decir que la voluntad no sería libre en caso de estar determinada por incentivos que son ajenos a ella misma. Kant considera que los deseos y las inclinaciones son incentivos ajenos a la causalidad por libertad, por lo que una voluntad requiere de la condición negativa de ser independiente de móviles sensibles en la determinación de la conducta.

Pero de esta definición de voluntad “fluye” (*es fließt*) un concepto de libertad positivo y que significa la “propiedad de la causalidad de la voluntad de ser una ley para sí misma” (IV:446-7). Inmediatamente después Kant nos explica que este sentido positivo de libertad no es otra cosa sino autonomía, y en la medida en que una voluntad que tiene a la autonomía como propiedad es una voluntad que se da a sí misma una ley, Kant enuncia lo que Henry Allison ha llamado la “tesis de reciprocidad”: “una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo” (IV:447). La idea central que sustenta esta

⁹ Véase también, a este respecto, *KrV* BXXIX, *KpV* V:3, 104-5.

tesis es que la voluntad no podría ser un tipo de causalidad si ella no puede autodeterminarse a sí misma por una ley. “El concepto de una causalidad”, nos dice Kant, “lleva consigo el concepto de ley”, pues “una voluntad libre sin ley [en la medida en que la voluntad es causal] es un absurdo” (IV:446). La voluntad puede darse una ley a sí misma porque tiene el poder, tal como lo expresa la primera *Crítica* a propósito de la libertad trascendental, de ser “una absoluta espontaneidad causal” (B474). Por consiguiente, como queda establecido en la segunda *Crítica*, la ley moral sólo puede ser el principio de la “libertad en el más estricto sentido, esto es, trascendental” (V:29). Sin este sentido de libertad, como Kant lo reitera nuevamente más adelante, “no es posible una ley moral ni imputación (*Zurechnung*) según esta ley” (V:97).

Ahora bien, en la Tercera Antinomia dentro de la Dialéctica de la primera *Crítica* encontramos un enfrentamiento entre los conceptos de causalidad natural y causalidad por libertad en sentido trascendental o cosmológico. De acuerdo con el concepto de causalidad natural, todo suceso que ocurre en el reino de los fenómenos obedece a leyes fijas o determinadas de conexión necesaria. Kant muestra en el capítulo de las Analogías de la Experiencia (concretamente, la Segunda Analogía) que el principio de causalidad sólo tiene “validez objetiva” cuando es referido a objetos de experiencia posible (fenómenos), por lo que no podemos tener ningún conocimiento de relaciones causales que trasciendan el dominio de la experiencia. La causalidad por libertad, en cambio, no se refiere a sucesos que están causalmente condicionados dentro de una serie espacial y temporal.¹⁰ De aquí surge el problema que le brinda materia a esta presunta antinomia: ¿cómo es posible conciliar causalidad natural con causalidad por libertad?

Kant señala que el conflicto cosmológico que se ha asumido que presenta la razón consigo misma en la Tercera Antinomia (al igual que en la Cuarta) es meramente un “pseudo-conflicto”. En efecto, lejos de que la causalidad por libertad contradiga a la causalidad natural, causalidad por libertad y causalidad natural son ambas verdaderas. La afirmación del proponente de la tesis según la cual es necesario que aceptemos una causalidad por libertad es perfectamente *compatible* con la afirmación del proponente de la antítesis según la cual solo las leyes causales naturales rigen los fenómenos. La estrategia de Kant es

¹⁰ Por esto es que en el capítulo de la Antinomia de la Razón Pura en *KrV*, Kant sostiene que “la causalidad de la razón en su carácter inteligible no nace o comienza en un tiempo determinado” (A552/B580).

argumentar que la *posibilidad* de conciliar la causalidad por libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza consiste en hacer una distinción entre *dos puntos de vista*: el punto de vista intelectual, que corresponde a la causalidad por libertad, y el punto de vista sensible, que corresponde a la causalidad natural. Kant asegura que el punto de vista intelectual no contradice el punto de vista sensible porque la causalidad por libertad “no se halla en la serie de las condiciones empíricas que *convierten en necesario el acontecimiento del mundo sensible*” (A540/B568).¹¹ Por esto es que cuando adjudica la causalidad por libertad al carácter inteligible de un agente señala que “es perfectamente correcto decir que ese ser da comienzo *por sí mismo* sus efectos en el mundo sensible sin que la acción comience *en él*” (A541/B569). La causalidad por libertad no puede ser explicada acudiendo a fenómenos sino sólo fuera de ellos, y la causalidad natural, por el contrario, sólo es explicada atendiendo a fenómenos y no fuera de ellos. De donde se sigue lo que para mi argumento es el punto crucial: *Kant afirma que la solución positiva de la antinomia es posible porque ambas causalidades no se interfieren mutuamente entre sí*:

[...] dado que la libertad puede guardar relación con condiciones de tipo completamente distintas a las de la naturaleza, la ley que rige ésta no afecta a aquélla por lo que, consiguientemente, una y otra pueden existir independientemente la una de la otra *y sin interferencias mutuas* (A557/B585).¹²

Sostener que causalidad por libertad y causalidad natural pueden “existir sin interferencias mutuas” implica aceptar que la causalidad por libertad no puede ejercer control alguno sobre la causalidad natural. De otro modo, en caso contrario, el compatibilismo que hace posible la verdad de ambas causalidades no puede ser defendido. Como veremos, este punto representa la base de mi problematización cuando es considerado de manera conjunta con la forma en que Kant trata a las inclinaciones sensibles.

3

Antes de continuar con el análisis del significado de la normatividad moral, permítaseme hacer la siguiente aclaración para evitar malentendidos. El

¹¹ Las cursivas son mías.

¹² El énfasis es mío.

problema que quiero tratar no consiste en que la libertad de la voluntad es una quimera por el hecho de que esta libertad no puede realizar en un acto que impacta el mundo humano el principio moral mismo que, de acuerdo con Kant, le es propio. Tanto en los tiempos de Kant como en nuestro propio tiempo es común encontrar en la literatura dedicada al tema del dualismo nouméneno/fenómeno que lo que Kant está diciendo es que detrás de nuestra realidad mundana, que es fenoménica, existe otra realidad, nouménica, que está constituida por las cosas en sí mismas. La crítica insiste en que, puesto que nuestra realidad sólo es fenoménica, limitada por el sentido, esta realidad excluye la que está conformada por las cosas en sí mismas y, por tanto, las cosas en sí mismas no pueden ser parte de nuestro mundo fenoménico. Así, ya que la libertad trascendental se discute en términos de una cosa en sí misma, nunca puede ser realizada en el mundo de los fenómenos. Esta es la razón por la que por lo menos P.F Strawson considera, en su ya clásico *The Bounds of Sense*, que la resolución que Kant brinda de la Tercera Antinomia es inconsistente con los límites empíricos que impone a las categorías y a los principios del entendimiento en la Analítica Trascendental.

Sin embargo, la discusión entre el determinismo y la libertad de la voluntad no es, por lo menos en lo que a la discusión de la Tercera Antinomia concierne, una dualidad de realidades. Más bien es una dualidad de puntos de vista: el mundo corriente tal como lo vivimos es, por un lado, un mundo en que la gente hace cosas y por tanto es artífice del mismo, y un mundo en el que muchas otras cosas ocurren de manera natural, por otro. Cuando Kant afirma en la segunda *Crítica* que desde el punto de vista práctico la libertad trascendental es de carácter *inmanente* (V:135) lo que quiere decir es que las acciones libres tienen que ser pensadas como siendo parte del mundo tal como lo vivimos. No obstante, para que la libertad tenga la cualidad de ser inmanente sin que se transgreda el límite fenoménico del principio causal en conformidad con la Segunda Analogía de la Experiencia, ella misma requiere ser pensada de tal forma que no corte una serie de sucesos determinados, interfiriendo sobre las reglas de la causalidad natural. Es decir, para que la libertad pueda incidir en el mundo tal como lo experimentamos tiene que ser el caso de ser un tipo de causalidad que no interfiere en el mecanismo de las leyes causales naturales. En

este sentido, la Tercera Antinomia trata de probar la verdad del compatibilismo entre determinismo y libertad.¹³

De manera que la cuestión sobre la posibilidad de que un acto incida en la realidad del mundo por una voluntad que es una causa no causada es dependiente de la cuestión de que esta causa no causada no limite o ponga freno a los sucesos que ocurren en conformidad con leyes causales naturales. Esto es lo que la resolución de la Tercera Antinomia pretende mostrar, y yo no estoy cuestionando la plausibilidad de esta solución. La cuestión que me importa discutir, más bien, es que la concepción de normatividad moral, la idea misma de comprender el principio moral *de* la libertad como un *mandato que constriñe*, viola este requisito de dependencia.

En *GMS* III Kant se propone hacer una deducción de la realidad objetiva de la libertad. Sin embargo, ya que la ley moral y la libertad de la voluntad se presuponen recíprocamente, Kant afirma atinadamente que esta deducción no puede llevarse a cabo utilizando la ley moral sin caer en un argumento de petición de principio (IV:450). Para evitar caer en este círculo, Kant recurre nuevamente a la distinción de los dos puntos de vista como argumento central de la “deducción”, sosteniendo que la posesión misma de la razón es lo que permite concebirnos a nosotros mismos como seres libres. Gracias a su propia “espontaneidad” (*Selbstthätigkeit*), un ser racional se ve a sí mismo no desde el punto de vista de los sentidos sino desde el punto de vista del entendimiento, es decir, se concibe a sí mismo como sujeto a leyes que son independientes de la naturaleza porque están fundadas meramente en la razón (IV:452). El contraste que Kant establece entre autonomía y heteronomía como conceptos mutuamente excluyentes y debido a que admite que la necesidad natural es heteronomía (IV:446), Kant sostiene que al concebirse cualquier ser racional a sí mismo desde el punto de vista del entendimiento se concibe a sí mismo como libre y autónomo. Este es el punto de vista intelectual.

¹³ La idea es que el individuo es capaz de introducir una diferencia en el mundo por su conducta aun cuando una parte importante de ese mismo mundo (el mundo natural, ajeno a nuestra voluntad) está sujeto a leyes fijas que se hallan fuera de nuestro control. Por supuesto, la base que hace este compatibilismo posible es que la libertad *no contradice* la necesidad natural. Pero el problema radica en que este compatibilismo se pone en entredicho cuando la normatividad moral significa la interferencia de la libertad sobre los deseos y las inclinaciones debido a que Kant concibe los deseos y las inclinaciones como estados mentales que están condicionados por leyes causales naturales.

Ya que Kant apela en la tercera parte de *GMS* al argumento del doble punto de vista, lo que dice aquí no difiere sustancialmente de lo que sostiene en la Dialéctica de la primera *Crítica* para autentificar la “validez objetiva teórica” de la libertad trascendental.¹⁴ Sin embargo, llegado el momento en el que quiere responder a la pregunta de “cómo es posible el imperativo categórico”, una cuestión que, como explica Dieter Henrich (1975:75), representa un argumento distinto a la deducción de la libertad, la distinción ahora trazada es entre *dos mundos*: el imperativo categórico es posible “*porque el mundo del entendimiento es el fundamento del mundo de los sentidos y sus leyes*” (IV:453). Así, Kant recurre a la doctrina de los dos mundos para explicar la posibilidad del imperativo categórico, o lo que es equivalente, la posibilidad de la normatividad moral.

El cambio de argumento que Kant hace en la segunda *Crítica* para probar o “deducir” la realidad objetiva práctica de la libertad consiste en apelar al “hecho de la razón”. Por supuesto, el argumento del hecho de la razón requiere presuponer la tesis de reciprocidad entre la ley moral y la libertad de la voluntad. Presupuesta esta tesis, y el “hecho innegable” de que somos conscientes de la ley moral, se sigue entonces que somos libres. Sin embargo, debido a que para todo hombre el hecho de la razón de ser consciente de la ley moral es al mismo tiempo el hecho de ser consciente del deber, Kant reconoce como elemento sustancial del argumento del hecho de la razón la conciencia de la obligación moral. Y esta obligación moral, a su vez, la explica nuevamente, como en la tercera parte de la *Fundamentación*, acudiendo a la doctrina del mundo sensible sometido al mundo inteligible (V: 50, 87, 94).

En este sentido, aunque las deducciones que hace Kant en la tercera sección de la *GMS* y en la segunda *Crítica* para probar la “realidad objetiva práctica” de la libertad están respaldadas por argumentos distintos (la doctrina de los dos puntos de vista y la doctrina del *Faktum der reinen Vernunft*, respectivamente), el fenómeno de la normatividad moral es explicado en ambas obras recurriendo al mismo argumento. Con todo, es importante tener en mente que el argumento del *Faktum* presupone la doctrina de los dos puntos de vista tal como es desarrollada en la Dialéctica de la primera *Crítica* porque es justamente esta doctrina la que ha mostrado, al menos “problemáticamente”, que la razón no se contradice

¹⁴ Con la añadidura de que Kant conecta aquí el argumento de la “conciencia de la espontaneidad de la razón” -la apercepción que “no puede adscribirse a la receptividad de la sensibilidad” (A547/B575)- con la voluntad.

consigo misma cuando piensa un fundamento causal incondicionado, esto es, la posibilidad teórica (o “validez objetiva teórica”) de la libertad trascendental (V:3). Y si bien es cierto que el cambio de la argumentación de la teoría de los dos puntos de vista al hecho de la razón revela por sí mismo que Kant no se sentía satisfecho con la teoría de los dos puntos de vista como prueba de la “realidad objetiva práctica” de la libertad, también lo es que si se sentía lo bastante confiado en que el mismo argumento servía para probar su “validez objetiva teórica”.

Ahora bien, la cuestión central en la que quisiera concentrarme en el resto de este apartado es la siguiente: ¿es consistente la teoría de los dos puntos de vista —que al menos prueba la validez objetiva teórica de la libertad—, con el argumento que Kant desarrolla tanto en la *GMS* III como en la *KpV* para explicar el fenómeno de la normatividad moral? Para dar respuesta a esta cuestión, comenzaré por explicar (i) por qué Kant no puede comulgar con la tesis de Christine Korsgaard según la cual las razones son por “naturaleza normativas”. Después, (ii) sostendré que la fuente de la normatividad moral, por lo menos tal como Kant la concibe para agentes racionales como las personas, se halla en la naturaleza rebelde de los deseos y las inclinaciones. Finalmente, (iii) muestro la manera en que tres momentos importantes de la argumentación kantiana en favor de la realidad objetiva del imperativo categórico caen en el problema de poner en entredicho el argumento que prueba el compatibilismo de la libertad tal como es expuesto en la Tercera Antinomia. Concluyo así que la pregunta arriba planteada tiene una respuesta negativa.

(i) De los filósofos morales kantianos contemporáneos es quizá Christine Korsgaard quien ha insistido más en la idea de que las razones son por naturaleza normativas. De donde se desprende que el principio moral, al estar sustentado en la razón pura práctica, tiene por naturaleza fuerza normativa (1996a, 1997, 2000, 2002). Sin embargo, podemos por lo menos recurrir a dos argumentos distintos para refutar la postura de que las razones son por naturaleza normativas.

(i.a) La primera razón es exegética. Kant piensa que Dios, como cualquier otro ser racional “perfecto”, tiene razones para seguir la ley moral. Pero ya que Dios no puede no seguir la ley moral justamente por ser racionalmente perfecto, las razones para Dios y para cualquier ser racional perfecto de seguir la ley moral y los principios de la libertad no tienen fuerza normativa. En la segunda sección de la *GMS* por ejemplo, Kant ciertamente sostiene que una voluntad

perfectamente buena se halla necesariamente motivada por leyes objetivas del bien. Sin embargo, añade que

[...] para la voluntad *divina*, y en general para una voluntad *santa*, los imperativos no valen: el *deber* (*Sollen*) está aquí en un lugar inapropiado, porque el *querer* (*Wollen*) ya concuerda de suyo con la ley necesariamente (IV:414).

Este pasaje deja en claro que las razones por sí mismas no son la fuente de la normatividad, y la misma idea se repite en la segunda *Crítica* (V:32-33). Forma parte sustancial del proyecto kantiano por querer fundar la moralidad en la razón pura práctica la admisión de que no todo acto racional se “representa” bajo constricción, y le es muy importante a Kant incluir a Dios como un ser racionalmente perfecto en la comunidad moral para que, como explica la Dialéctica de *KrV*, sirva a los hombres como una idea que precisamente les posibilita “aproximarse a la perfección moral” (A315/B372). O de manera similar, como se lee en la Analítica de la *KpV*, sin la idea de un ser racional perfecto, el cuál es necesariamente santo, no habría un “prototipo” (*Urbilde*) que sirviera a los hombres para progresar moralmente (V:32).

De manera que si le adjudicamos a Kant la tesis de que las razones son por “naturaleza” normativas, entonces él mismo tiene que verse obligado a renunciar a otorgarle algún valor a las Ideas trascendentales como conceptos que tienen la utilidad de servirnos de guías regulativas. En efecto, carecería de sentido pensar que la idea de Dios tiene una función vital por servir de prototipo de progreso moral si para Dios mismo las razones fueran normativas: ¿qué nos haría pensar con propiedad que progresamos moralmente si el objeto que nos sirve de representación para este propósito es un ser que, como nosotros, no se encuentra por encima de la obligación y del deber moral?

(ii.b) Existe otra razón para objetar la tesis sobre la naturaleza normativa de las razones, específicamente de las razones para actuar. Korsgaard parte de la tradición kantiana en la que, al ser el caso que toda acción libre en sentido estricto es una acción moral y al mismo tiempo una acción racional, queda claro que solo los seres que tienen una voluntad libre son capaces de actuar por razones. Korsgaard introduce entonces la distinción entre querer (*willing*) y desear (*wanting*), sosteniendo no solo que únicamente las criaturas que poseen una voluntad autónoma son capaces de querer y de hacer cosas por razones, sino además que tener voluntad es la característica constitutiva de la identidad personal (1997, 2000). Ahora bien, puesto que ella cree que las criaturas que

tienen razones para actuar (que tienen voluntad) son criaturas para las cuales estas mismas razones tienen estatus normativo, se sigue entonces que para todo ser cuya voluntad es autónoma actuar por razones significa actuar por principios normativos de acción. En este sentido, da lo mismo si estamos hablando de seres racionales perfectos o imperfectos: para uno y otro las razones son normativas, y para uno y otro los principios de acción son normativos.

El problema que tiene la postura de Korsgaard es que es poco intuitiva. Sostener que la característica distintiva de la persona está en la autodeterminación a través de la autonomía y en la auto-prescripción de principios de acción con carácter normativo solo nos puede llevar a pensar que muy pocos seres humanos adultos son personas; y debido a que sólo la persona es sujeto de derechos y obligaciones jurídicas, muy pocos seres humanos, si es que hubiese alguno, tendría derechos y obligaciones jurídicamente reconocidos. Pienso que casi nadie estaría dispuesto a cuestionar la idea de que un grado de libertad tiene que ser considerado como requisito indispensable para la definición de persona. Pero el concepto rígido de autonomía que recupera Korsgaard de Kant, como señala Rüdiger Bittner, “no es ni visible ni evidente en las personas que nos rodean” (2001, 162).

Por otro lado, aún cuando sea cierto que una característica de las personas es que actúan por razones, no es evidente que sólo las personas actúen por razones. Lo que a su vez quiere decir que, aun aceptando que la posesión de la “facultad de la razón” es una de las características distintivas de las personas, no es cierto que la posesión de esta facultad sea la condición necesaria y suficiente para que un ser sea capaz de hacer cosas por razones.

Considérese a este respecto la postura que la tradición aristotélica-tomista mantiene sobre esta cuestión. En el libro VI de la *Ética Nicomáquea* Aristóteles sostiene que es posible llamar a algunos animales prudentes, i.e., “aquellos animales que parecen tener la facultad de previsión para su propia vida” (1141^a 27-30). Ciertamente que, puesto que Aristóteles discute la virtud de la prudencia en relación directa con la razón práctica—la cual es propia de los seres humanos—, uno está obligado a preguntarse, como afirma MacIntyre, “de qué manera se relaciona la *phrónesis* de ciertas clases de animales no humanos con la racionalidad específica y distintiva del ser humano” (2001:20). Sin embargo, independientemente de la respuesta que podamos dar a esta pregunta, lo que podemos recoger de este pasaje es que algunos animales no humanos pueden ser reconocidos como prudentes porque actúan en conformidad con aquello que

es su bien o fin. De manera que, si ser prudente significa por lo menos llevar a cabo las acciones específicas que nos conducen a la realización de nuestro bienestar, y sin duda las razones por las cuales justificamos lo que hacemos incluyen el fin por el cual las realizamos, entonces, podemos decir que algunos animales no humanos son prudentes cuando reconocen los bienes propios de su naturaleza y orientan su acción a ese fin. Siguiendo la ecuación de Aristóteles de que hablar de bien y de fin es hablar de la misma cosa (el objeto hacia el cual las acciones tienden) y de que toda acción es un movimiento que tiende deliberadamente hacia un determinado fin o bien, en su *Summa Theologica* Santo Tomás piensa que para cada especie animal hay un bien que le es propio.¹⁵ Por lo tanto, es posible justificar la idea de que, un chimpancé por ejemplo, actúa, y por ello mismo tiene razones para hacer lo que hace cuando se orienta hacia los bienes que le son propios. Así, no es del todo claro que sólo los seres con una voluntad, en el sentido en que Korsgaard la entiende, *actúan* por el hecho de que sólo en esta voluntad se fundan las razones para hacer lo que se hace, ni por consiguiente es del todo claro que las razones para actuar son de naturaleza normativas para todo ser que tiene razones para actuar.

(ii) Me parece que transitamos por un camino más seguro si consideramos que en la filosofía práctica de Kant la normatividad moral surge, como él mismo indica en la segunda *Crítica*, por la presencia de “obstáculos sensibles para la razón práctica” (V:76). El deber es, como podemos leer en la *Analítica de la misma KpV*, una “constricción interna” que tiene como base la existencia de deseos subjetivos que representan “una oposición para la razón práctica” (V:32). Esta explicación es por supuesto consistente con el sentir de Kant de que para los seres racionales perfectos las razones no tienen status normativo. En efecto, puesto que un ser perfecto carece de incentivos sensibles, un ser perfecto carece de obstáculos que le impidan seguir los preceptos de la razón práctica y, por tanto, su relación con la ley moral no es a través de las “denominaciones de deber y obligación” (V:83).

Es cierto que el concepto de normatividad moral en Kant no puede prescindir de la idea de que la razón es lo que determina nuestra identidad constitutiva como agentes. Pero es sustancialmente por el hecho de que una parte de nosotros se rebela ante los dictados de la razón y no por el hecho de que la Razón por naturaleza o por sí misma decreta principios que constriñen (como lo muestra el ejercicio de representarnos un ser racional perfecto) lo que brinda consistencia al

¹⁵ La referencia proviene de Alasdair MacIntyre (2001:38).

concepto de normatividad moral. Aunque por supuesto es necesario salvaguardar las diferencias originadas por el auge del Cristianismo y de la ciencia moderna, Kant no sigue aquí sino la misma línea argumentativa aristotélica para justificar la normatividad ética, i.e. la existencia de una facultad humana que tiende a generar incentivos para actuar que se desvían de la razón pero que deben de alinearse a sus propios principios.¹⁶

Así, en la *GMS* Kant sostiene que la normatividad de los principios de acción, o lo que es lo mismo, la constrictión (*Nötigung*) bajo la cual se halla una voluntad y que explica la noción de mandato o imperativo se fundamenta en el hecho de que esta voluntad “no es necesariamente obediente (*folgsam*) según su naturaleza” (IV:414). Y del mismo modo, en un pasaje de la Analítica de los Principios de la segunda *Crítica* Kant sostiene que “ordenar la moralidad con el nombre de deber es totalmente razonable porque todo el mundo no consiente de buena gana obedecer sus preceptos cuando están en oposición con las inclinaciones” (V:37). Atendiendo a estas citas es que me parece que Williams tiene razón al señalar que la normatividad moral se basa en el hecho de que “el contenido de la motivación moral es en sí mismo el pensamiento de la obligación a hacer ciertas cosas que son *contrarias* a la inclinación” (1998:184).¹⁷ Así pues, no es en la razón, sino en la necesidad de *controlar* a las inclinaciones, en donde hay que buscar la fuente de la normatividad moral.

(iii) Siendo el caso que, como lo afirma Kant en la segunda *Crítica*, cualquier ser racional finito no puede relacionarse con la ley moral sino a través de los conceptos de “deber” (*Pflicht*) y “obligación” (*Schuldigkeit*) (V:82), los cuales implican “constrictión” y “oponer resistencia”, no es casual que la teoría de la virtud que Kant desarrolla implique la idea de “lucha” (*Kampf*) en oposición a la de “santidad” (*Heiligkeit*). Para Kant, en efecto, el tipo máximo de virtud que

¹⁶ El paralelismo que hay entre Kant y Aristóteles respecto a la idea de que para un ser racional perfecto (la divinidad) las razones no son normativas puede advertirse comparando las citas de Kant que hemos transcrito más arriba con la siguiente afirmación de Aristóteles, proveniente del libro X de la *Ética Nicomáquea*: “Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa será evidente también por lo siguiente. Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de atribuirles? ¿Acaso las acciones justas? ¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? ¿O acciones generosas? Pero, ¿a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o algo semejante. Y ¿cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los dioses no tienen deseos malos?” (1178b7-16. Las cursivas son mías).

¹⁷ El énfasis es mío.

podemos alcanzar es aquella que para Aristóteles se queda en un escalón debajo de la verdadera virtud ética: la *continencia*, i.e., la capacidad de dominar las presiones motivacionales de las inclinaciones y los apetitos que son contrarios a la recta razón.¹⁸ La virtud kantiana consiste en enfrentar una lucha constante en contra de los “incentivos patológicos” que se oponen a los principios de la razón práctica pura. Como Kant mismo lo pone nuevamente en la *KpV*, la virtud consiste en actuar bajo el “yugo” (*Joch*) que la razón impone sobre una parte de nosotros (V:85)

Ahora bien, en la medida en que la virtud tiene que entenderse en relación con una criatura que, como la humana, “nunca puede librarse de deseos e inclinaciones que al depender de causas físicas no concuerdan de por sí con la ley moral” (V:84), Kant está concediendo que sólo es posible hablar de virtud ética cuando estamos en el contexto de la normatividad moral. Pero a la vez, como el pasaje también lo deja en claro, la virtud depende necesariamente de la existencia de fuerzas opuestas en el ánimo, caracterizadas por leyes causales naturales (inclinaciones) y leyes de la libertad (principio moral). La conjunción de estas dos cosas –que da lugar a la virtud-- se deja ver con toda claridad en un pasaje de la primera *Crítica*, en donde leemos que la “libertad presupone la capacidad de iniciar con entera espontaneidad una serie de acontecimientos [...] independientemente de *causas naturales* e incluso *contra su poder e influjo*” (*wider ihre Gewalt und Einfluß*) (A534/B562).¹⁹ Más aún esta misma cuestión, que pretende atrapar en una sola idea la conjunción entre libertad y normatividad, aparece en la siguiente cita de la “Doctrina de la Virtud”: “debido a que los hombres son seres libres, el concepto de deber no puede contener más que la *autocoacción* (*Selbstzwang*)”. Así, concluye Kant, “de esta manera el concepto de deber deviene ético” (V:380).

¹⁸ En *Ética Nicomáquea* VII Aristóteles argumenta que, puesto que “resistir y dominar son cosas distintas, y el ser firme consiste en resistir y la continencia en dominar, se sigue entonces que la continencia y la resistencia son cosas distintas” (1150^a 32-35). La continencia es preferible a la resistencia, continúa Aristóteles, en el mismo sentido en que es preferible vencer que el no ser vencido. Claramente, aunque Kant habla de “oponer resistencia” cuando describe su teoría de la virtud, es la continencia y no la resistencia lo característico de la misma, pues no es simplemente que la razón no es vencida cuando el agente actúa virtuosamente, sino que ella misma sale victoriosa en el acto virtuoso. Con todo, lo que la resistencia y la continencia comparten es la existencia de algo que se opone a la razón y contra lo cual se lucha.

¹⁹ El énfasis es mío.

No obstante, el concepto de deber no puede devenir ético si la ética depende de la libertad en sentido trascendental porque el concepto de deber es inconsistente con la posibilidad teórica de pensar este tipo de libertad sin contradicción. Kant explica la normatividad moral (y por tanto la virtud) exactamente en el sentido opuesto por el que explica la posibilidad de la libertad y por tanto la posibilidad de la autonomía. Para explicar cómo es posible la normatividad moral ya no recurre a la idea de un punto de vista que *no interfiere* con el acontecer de las cosas explicadas desde otro punto de vista (en conformidad con leyes causales naturales). Recurre a la idea de un fundamento restrictivo que *interfiere* con el acontecer de las leyes de la causalidad natural.

La interferencia de la libertad sobre las inclinaciones queda clara en otros dos momentos importantes de la reflexión ética de Kant (además del momento en el que se reflexiona sobre la naturaleza virtud). Esta interferencia se halla presente, en segundo lugar, en la relación que tienen los principios prácticos subjetivos, es decir, las máximas, con el imperativo categórico. Seguimos la reconstrucción que hace Christine Korsgaard:

Haré lo que es moralmente requerido (en conformidad con el imperativo categórico) y lo que deseo si y sólo si lo que deseo no interfiere con las demandas del imperativo categórico (1996b:165).

Lo que quiere decir: si el deseo que es parte de mi máxima interfiere con el imperativo categórico –el principio de una voluntad libre– no debo de hacer lo que deseo. La normatividad del imperativo categórico consiste justamente en la expresión de que mis máximas se encuentren sometidas a la ley moral. Kant explica en la segunda *Crítica* que el concepto de máxima expresa “una limitación de la naturaleza de un ser en el que la subjetividad de su arbitrio (*Willkür*) no coincide por sí misma con la ley objetiva de una razón práctica”. Por ello no es casual que sostenga, siguiendo nuevamente su propio sentir de que para un ser racional perfecto las razones no son normativas, que el concepto de máxima “no puede ser aplicado a la voluntad divina” (V:79). Kant está queriendo decir aquí que la noción de máxima sólo tiene significado dentro del contexto de la normatividad moral, o mejor aún, es la idea de que las máximas son principios subjetivos de acción conformados por las inclinaciones del individuo lo que

brinda sentido a la idea de que la ley moral se exprese en términos de un imperativo para su voluntad.²⁰

El tercer momento, a su vez, se encuentra en la explicación que Kant ofrece sobre el sentimiento de respeto en el capítulo de los “Incentivos de las razón pura práctica” en *KpV*. En este capítulo de la obra Kant reconoce la necesidad de que los seres humanos, por el hecho de poseer una naturaleza sensible, tengan un “incentivo” (*Triebfeder*) para actuar moralmente. Sin embargo, ya que el principio de la moral como principio de la libertad de la voluntad no está sujeto a determinación sensible alguna, es necesario dar cuenta de un incentivo intelectual. Kant encuentra así que el respeto por la ley moral es el único “incentivo moral” (*moralische Triebfeder*). Pero este incentivo jamás podría tener lugar si no ocurriese previamente una humillación en el ánimo de la persona, efecto que sólo puede ocurrir a través de la “limitación” o “restricción” (*einschränkt*) que la libertad impone a las inclinaciones. “El efecto de la ley moral sobre el ánimo”, escribe Kant, “puede ser reconocido sólo mediante la *resistencia* de los incentivos de la sensibilidad” (V:78-9)²¹.

Lo que estos tres momentos comparten es que la explicación de la normatividad moral ya no tiene que ver con *puntos de vista* que no interfieren entre sí. Tiene que ver más bien con lo que Kant llama el *mundo inteligible* (*intelligibelen Welt*)

20 En GMS Kant explica que una máxima es una regla práctica “que la razón determina” (IV:421). En este mismo sentido corre la “Tesis de Incorporación” que Kant introduce en la Religión (VI:34) según la cual, como lo expresa Henry Allison, “las inclinaciones no constituyen por sí mismas incentivos o razones suficientes para actuar a menos de que sean tomadas (taken up) o incorporadas (incorporated) en las máximas” (1996:109). Estas evidencias pueden ser pensadas como pertinentes para objetar la interpretación que hacemos del concepto de máxima como un principio de acción que sólo contiene motivaciones patológicas que siguen el curso de leyes naturales independientemente del ejercicio de la razón práctica. Y por consiguiente, si la objeción se mantiene, es insostenible pensar que la normatividad característica de subordinar las máximas a la ley moral representa una violación al pensamiento sobre la posibilidad de la libertad. Sin embargo, permítaseme decir que yo no pongo en duda aquí que las máximas, en cuanto que son principios de acción, requieran de la razón práctica. Si las máximas incluyen necesariamente un deseo o una inclinación, es necesario entonces que las inclinaciones o los deseos puedan ser objeto de una deliberación racional. Lo que objeto es que la idea de razón práctica que está aquí en juego sea dependiente, como dice Allison siguiendo a Kant, de la libertad trascendental (1996:130) y, aunado a ello, también objeto que se siga insistiendo, como dice Korsgaard, que cualquier cosa fuera de la voluntad, incluidos los deseos y las inclinaciones, valen como causas ajenas a la persona (2000:126). En la medida en que Kant admite estas dos cosas la “Tesis de Incorporación” resulta inadmisibles.

²¹ Las cursivas son mías.

y el mundo sensible (*Sinnenwelt*), en donde el segundo tiene que “someterse” (*uterworfen*) al primero y quedar por tanto limitado por éste (IV:453-4; V: 86-87). Los deseos y las inclinaciones forman parte del mecanismo causal natural. Se trata de incentivos “ciegos” porque, como hemos visto, no responden a una “necesidad práctica sino física”, y por tanto pertenecen al mundo sensible. Pero al estar el mundo sensible “sometido” al mundo intelectual deja de ser inteligible cómo es que causalidad natural y causalidad por libertad pueden ser compatibles y por tanto al mismo tiempo verdaderas. Kant no logra pasar del argumento que teóricamente legitima la libertad al argumento práctico que intenta legitimar la normatividad moral sin que uno refute al otro.

4

He intentado mostrar que los argumentos kantianos adolecen de una problemática que impide justificar la “realidad objetiva” de la peculiar institución de la moralidad, caracterizada por su especial énfasis en los conceptos de *deber* y *obligación* moral. Ello se debe a que Kant no logra vincular la constricción del mandato moral con la idea de libertad como un tipo de causalidad imposibilitada de interferir en el mecanismo de la causalidad natural, es decir, el tipo de libertad que Kant piensa que es característico de una verdadera agencia. He partido del supuesto de que la resolución de la Tercera Antinomia, tal como Kant la desarrolla en la Dialéctica de la primera *Crítica*, es satisfactoria y por tanto logra su propósito de mostrar que la libertad tiene “validez objetiva” porque al menos puede ser pensada sin contradicción. Lo que he cuestionado es que, siendo el caso que los seres humanos no podemos representarnos el principio moral sino mediante la noción de *mandato* y de *deber* incondicional, la normatividad moral tenga como fuente a la autonomía de la voluntad, tal como Korsgaard y Darwall sostienen siguiendo a Kant. La ley moral y el imperativo categórico no son, como Kant parece afirmar, conceptos extensionalmente equivalentes porque no son ambos verdaderos del mismo objeto, i.e., la libertad.

En un artículo reciente, Mark Platts explica que el escepticismo filosófico respecto a la institución de la moralidad puede ser entendido como el tipo de escepticismo que “considera que el pensamiento y la práctica morales presuponen, de parte de los agentes morales, compromisos teóricos que exigen una defensa filosófica pero que filosóficamente son insostenibles” (2006:55). Justamente creo que el caso de Kant cabe muy bien en este sentido de escepticismo moral. Kant piensa que la práctica moral requiere que los agentes sean libres en un sentido práctico dependiente de la libertad

trascendental (compromiso teórico). No obstante, este modo de pensar la libertad es filosóficamente insostenible al momento de explicar en qué consiste la constricción característica de la institución de la moralidad.

Pero, ¿es de hecho la institución de la moralidad una mera fantasmagoría de la mente? Hacer esta pregunta una vez que hemos llegado a la conclusión anterior revela una incomodidad en tener que aceptarla: nos resulta particularmente difícil aceptar que, de hecho, nos engañamos cuando adscribimos responsabilidad moral a nuestros actos y a los de las demás personas y consideramos que tales adscripciones justifican los sentimientos de indignación, vergüenza y culpa moral que podemos tener. De manera que la dependencia que mantenemos con la institución de la moralidad parece ser mucho más fuerte que cualquier razón que podemos tener para ponerla en tela de juicio. La cuestión entonces es: siendo el caso que tanto la validez objetiva de la institución de la moralidad como la idea de que esta institución requiere de la libertad de la voluntad para estar debidamente justificada son tan caras para nosotros, ¿cómo debemos pensar esta libertad y su relación con la razón práctica? Coincidimos con Kant en la idea de que sin la libertad de la voluntad la institución *normativa* de la moralidad queda irremediablemente amenazada. Pero por lo que hemos argumentado más arriba, creemos que el sentido de libertad en el que se apoya con el fin de asegurarle su realidad objetiva no hace sino menoscabarla.

Si en verdad deber es poder, esto es, si decimos que por razones morales debiste haber hecho tal o cual cosa y esto estaba en tu poder en la medida en que tienes libre albedrío, entonces tenemos que suponer que tuviste la facultad de controlar aquello que te impulsó a hacer lo que hiciste. Lo que, a su vez, irremediablemente depende de la idea de que mínimamente con tu libertad podías haber interferido en tus impulsos para contenerlos y que éstos no te arrastraran a hacer eso que hiciste. Como ya vimos, en la segunda *Crítica* Kant opone el “poder” a la determinación preestablecida. Cuando mi comportamiento es consecuencia de la causalidad natural, nos explica, es porque me he hallado “determinado a obrar por algo que *no está en mi poder*” (V:95). El problema de esta idea es que si los seres humanos no tienen el poder de actuar de manera distinta a la acción propuesta por deseos e inclinaciones contrarias a la moralidad (hablamos de una libertad que, como la trascendental, es por completo estéril), entonces no hay posibilidad de hacer algo que es contrario a la inclinación. Parece entonces que para rescatar la intuición básica de que la responsabilidad moral requiere de la libertad de la voluntad y por tanto salvar del escepticismo filosófico la

validez objetiva de la institución de la moralidad estamos obligados a admitir que la libertad de la voluntad pueda interferir sobre los deseos e inclinaciones con una fuerza mínima tal que nos *contenga* a actuar por ellos. Ahora bien, ¿cómo podemos hacer esto viable?

Dos posibilidades al menos se nos abren aquí, una más prometedora que la otra. La primera, menos prometedora, es que si consideramos, como Kant lo hizo, que muchas de nuestras motivaciones para actuar están determinadas por causas que responden al mecanismo natural, la libertad tiene que ser pensada como una causalidad que tiene la posibilidad de *romper* con las reglas de la causalidad natural. Diríamos aquí que, si bien la causalidad por libertad es por entero distinta a la causalidad natural en la medida en que la causalidad por libertad no tiene un comienzo en el tiempo y la causalidad natural necesariamente tiene que presuponer la temporalidad, hay un grado de fuerza tal en la causalidad por libertad que puede romper las conexiones necesarias propias de la causalidad natural. En suma, la causalidad por libertad puede interferir en las conexiones causales temporales a pesar de no estar ella misma originada en el tiempo.

Sin embargo, ¿podemos suponer que los seres humanos tienen el poder de violar las leyes de la naturaleza? Si pensamos que el determinismo causal implica la idea de que las leyes de la naturaleza y el pasado son fijadas y ellas mismas están fuera de nuestro control, parece muy poco probable responder de manera afirmativa esta pregunta. Kant tiene perfectamente razón cuando proclama en la segunda *Crítica*, en la “Deducción de los Principios”, que el principio mismo de la libertad, la ley moral, no puede “romper” (*Abbruch*) las leyes del mundo sensible (V:43). En efecto, admitiendo que el determinismo causal es verdadero, no es posible conceder que una persona *P* dejará de realizar *A* en el instante *t2* si ocurre que el estado mismo del mundo en el instante *t1*, asociado a leyes fijas de la naturaleza en conformidad con conexiones necesarias, *implica* que *P* realizará *A* en *t2* (Fischer, 1994). Y ya que Kant sostiene que los deseos y las inclinaciones sensibles responden a leyes causales naturales, el estado del mundo en el instante *t1* incluye la presencia de un deseo en *P* cuyo objeto se alcanza mediante la acción *A*; y a su vez, ya que las leyes causales naturales son fijas y están fuera de nuestro control, se sigue entonces que nada puede hacer *P* para evitar realizar *A* en *t2*.

La segunda alternativa, que es más prometedora, consiste en dejar atrás el pensamiento de que el deseo y la libertad de la voluntad obedecen a dos tipos de causalidades (natural y cosmológica, respectivamente) que no se tocan entre

sí. Lo que presupone rechazar la idea de que el deseo y la libertad se explican, cada una de ellas, atendiendo a categorías causales. En efecto: (i) si admitimos que no hay normatividad moral a menos de que existan deseos e inclinaciones que se oponen a la acción moral; y que (ii) la acción moral es una acción que tenemos buenas razones para hacer, tenemos entonces que aceptar que, para que las razones posibilitemos contenernos a hacer lo que los deseos y las inclinaciones opuestas a la acción moral nos invitan a hacer, (iii) el negocio de las inclinaciones y de los deseos sea de la misma naturaleza que el negocio de la razón práctica, esto es, inducir a la acción. En este sentido es que las razones para hacer σ no pueden prescindir del deseo de hacer σ . Por otro lado, puesto que hablar de razón práctica es hablar de libertad, la libertad no puede concebirse en términos de una causalidad cosmológica o libertad trascendental puesto que esta causalidad no tiene el “poder” de contenernos a hacer lo que los deseos y las inclinaciones, que se hallan en un estado temporal, nos invitan a hacer. Y en la medida en que contenernos a hacer lo que los deseos y las inclinaciones opuestas a la acción moral nos invitan a hacer significa en un sentido mínimo tener el “poder” de no hacer aquello que los deseos y las inclinaciones opuestas a la moral nos invitan a hacer, los deseos y las inclinaciones no pueden formar parte de leyes causales naturales que están fijadas y fuera de nuestro control.

Inclinarnos por esta segunda alternativa significa recuperar tanto la tesis aristotélica expresada en *De Anima* de que “el intelecto [práctico] no mueve sin deseo” (433^a22) como la tesis expresada en *Ética Nicomaquea* de que las partes desiderativa y emocional del alma “participan de alguna manera de la actividad de la razón” (1102b13). Me parece que una interpretación adecuada de lo que Aristóteles quiere decir al hablar de una participación entre el deseo y la razón es lo siguiente: si pensamos que la razón por hacer σ es normativa, tenemos que suponer que hacer σ es deseable y que es apropiado (favorable, aconsejable) tener una inclinación hacia σ , misma que, debido a que comparte como intérprete el lenguaje de las razones y de los incentivos sensibles en general, podrá contrarrestar el incentivo de hacer algo contrario a σ .

Es cierto que en la segunda *Crítica* Kant sostiene que la razón práctica tiene una especie de volición propia, “la facultad superior de desear”; y también es verdad que a menudo la distinción que Kant traza entre el ‘querer’ (*wollen*) y el ‘deseo’ (*begehren*) sugiere que no es ajeno del todo a la posición aristotélica de que “la razón solo mueve en virtud de una volición”. Sin embargo, el punto medular no se resuelve aún cuando fuere el caso de que Kant tuviese una postura

teóricamente sólida en lo que respecta a estas cuestiones de volición superior. Pues el tipo de resorte o incentivo que queda implícito en la idea característica de la normatividad moral, i.e., el pensamiento de la obligación de hacer cosas contrarias a la *inclinación* no es una volición de orden superior. Se trata más bien de una volición que no participa del intelecto práctico y es, precisamente, esta idea la que requiere ser modificada. De otro modo, ¿bajo qué fórmula es posible dar cuenta del hecho de que las razones pueden ser efectivas para controlar las inclinaciones contrarias a una demanda moral si pensamos que la parte del alma en la que se originan las inclinaciones son sordas a las razones?

Queda la tarea de intentar precisar mejor en qué sentido podemos pensar a las inclinaciones y a los deseos no sólo como razones para actuar sino como componentes indispensables de la racionalidad misma de la acción, lo cual ya no puede ser tratado aquí. Sin embargo, si quisiera terminar dejando sobre la mesa dos conclusiones que podemos sacar de lo dicho hasta este momento: (i) si la normatividad de la peculiar institución de la moralidad requiere hacer compatibles y mutuamente dependientes entre sí las razones y las voliciones para actuar, entonces no podemos seguir pensando que la institución de la moralidad descansa en una *razón pura* práctica que, por ser independiente de toda consideración desiderativa, *ordena categóricamente*. Siguiendo este tren de pensamiento me atrevería a decir que la institución de la moralidad incluye de manera esencial las razones prudenciales. Y (ii) puesto que ya no se trata de una causalidad por libertad, el principio o principios morales constitutivos de la institución de la moralidad no pueden ser leyes inmanentes y necesarias de la libertad de la voluntad. Es decir, deja de tener sentido pensar que el acto libre en sentido estricto es un acto moral.

Puebla, México. Agosto, 2009.

Referencias bibliográficas

- Allison, Henry (1990) *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge Univ. Press.
- _____ (1996) *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. New York: Cambridge Univ. Press
- Aristóteles (1985) *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- _____ (2000) *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.
- Bittner, Rüdiger (2001) *Doing Things for Reasons*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Darwall, Stephen (2006) "The Value of Autonomy and Autonomy of the Will", en *Ethics*, 116, pp. 263-84.

Fischer, John (1994) *The Metaphysics of free Will: An Essay on Control*. Cambridge, MA: Blackwell.

Henrich, Dieter (1975) "Die Deduktion des Sittengesetzes", en Alexander Schwan (ed) *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Pp. 55-112.

MacIntyre, Alasdair (2001) *Animales racional y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós.

McDowell, John (1994) *Mind and World*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.

Kant, Immanuel (1929/ff) *Kants gesammelte Schriften (KGS)*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 29 volúmenes. Berlín: Walter de Gruyter.

Korsgaard, Christine (1996a) "Kant's analysis of obligation: the argument of Groundwork I", en *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge Univ. Press. pp. 43-76.

_____ (1996b) "Morality as Freedom", en *Op. Cit.* pp. 159-87.

_____ (1997) "The Normativity of Instrumental Reason", en Garrett Cullity y Berys Gaut (eds.) *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, pp. 214-54.

_____ (2000) *Las Fuentes de la Normatividad*. México: IIF-UNAM.

_____ (2002) "The Metaphysical Foundations of Normativity", en Chr. Korsgaard, *Self Constitution: Action, Identity and Integrity*. "Locke-Lectures", Oxford.

Nagel, Thomas (1996) *Una Visión de Ningún Lugar*. México: FCE.

Platts, Mark (2006) "Escepticismo filosófico acerca de la obligación moral", en Mark Platts (coord.) *Conceptos éticos fundamentales*. México: IIF-UNAM.

Strawson, Peter (1966) *The Bounds of Sense*. London: Methuen.

Williams, Bernard (1993) "Razones internas y externas", en *La Fortuna Moral*. Traducción al castellano de Susana Marín. México: IIF-UNAM.

_____ (1998) "Morality, the Peculiar Institution", en *Ethics and the Limits of Philosophy*. (Octava impresión). Cambridge, Mass: Harvard University Press.